

LE PROBLÈME DE LA WILDERNESS, OU LE RETOUR VERS UNE MAUVAISE NATURE

William Cronon

Presses de Sciences Po | « Écologie & politique »

2009/1 N°38 | pages 173 à 199

ISSN 1166-3030

ISBN 9782849502259

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-ecologie-et-politique1-2009-1-page-173.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

© Presses de Sciences Po. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Le problème de la wilderness, ou le retour vers une mauvaise nature

WILLIAM CRONON

Nous publions ici la traduction du premier chapitre d'un ouvrage dirigé par William Cronon, édité en 1995 sous le titre Uncommon ground. Rethinking the human place in nature^[1]. Cet article, tout comme le livre dont il est issu, a joué un rôle fondamental dans la compréhension de l'implication des différentes idées de la nature sur les problèmes environnementaux contemporains.

*

Le temps est venu de repenser le concept de *wilderness*^[2].

Bon nombre d'écologistes considéreront très certainement comme hérétique cette revendication puisque cela fait des dizaines d'années que le concept de *wilderness* s'impose comme une doctrine fondamentale, une vraie passion des acteurs du mouvement environnementaliste, en particulier aux États-Unis.

Pour bon nombre d'Américains, la *wilderness* constitue un ultime rempart contre la civilisation, maladie par trop humaine qui risque de gangrener la planète entière. C'est une île perdue dans la mer polluée de la modernité urbaine et industrielle, le seul lieu où l'on échappe à notre trop-plein de nous-mêmes. Considérée sous cet angle, la *wilderness* se présente comme le remède le plus efficace à notre propre condition d'être humain, c'est un refuge que l'on doit, d'une façon ou d'une autre, se réapproprier si l'on espère sauver la planète. Dans une phrase célèbre, Henry David Thoreau déclara : «*Dans l'état sauvage réside la préservation du monde*^[3]. »

Est-ce vrai ? Plus on apprend à connaître son histoire, plus on comprend que la *wilderness* n'est pas exactement ce qu'elle paraît être. Elle est loin d'être le seul lieu sur Terre coupé du monde des hommes, il s'agit d'une création foncièrement humaine, une création très spécifique présente à des époques très particulières de l'histoire humaine, et non d'un sanctuaire immaculé où l'on peut, pour quelque temps encore, rencontrer les dernières bribes d'une nature inaltérée, menacée mais toujours transcendante, exempte de cette souillure contagieuse de la civilisation. En fait, la *wilderness* est plutôt le produit de cette même

[1] W. Cronon, « The trouble with wilderness; or, getting back to the wrong nature », in W. Cronon (dir.), *Uncommon ground. Rethinking the human place in nature*, W. W. Norton & Co., New York, 1995, p. 69-90.

[2] NdT. En anglais, le terme *wilderness* fait référence à des paysages non cultivés et complètement inhabités où la nature n'a pas été transformée par la main de l'homme. Ce concept typiquement américain ne possède aucun équivalent français en raison de sa charge culturelle, religieuse et de ses connotations historiques ; le terme anglais sera donc réemployé dans cet article.

[3] H. D. Thoreau, « Walking », in H. S. Canby (dir.), *The works of Thoreau*, Houghton Mifflin, Boston, 1937, p. 672. **William Cronon est professeur d'études historiques, géographiques et environnementales à l'université du Wisconsin (États-Unis). Spécialiste reconnu de l'histoire des interactions entre les hommes et la nature, il est l'auteur de nombreux ouvrages et articles (www.williamcronon.net/writing.htm).**

civilisation et il paraît peu probable que la matière même dont elle est issue la contamine. L'artificialité de la *wilderness* se cache derrière un masque d'autant plus trompeur qu'il paraît naturel, et regarder dans ce miroir revient à contempler une illusion. En réalité, ce sont nos propres aspirations et désirs cachés qui s'y reflètent. C'est pour cela que l'on se fourvoie en imaginant que la *wilderness* peut solutionner les rapports problématiques que notre culture entretient avec le monde non humain parce qu'elle-même constitue un aspect majeur du problème.

Bon nombre de lecteurs jugeront qu'il est absolument absurde, voire pervers, de souligner le caractère artificiel de ce lieu si naturel. Insistons donc sur le fait que le monde non humain de la *wilderness* est très loin d'être uniquement le fruit de notre imagination. Comme tous les amoureux de la *wilderness*, j'admire la beauté et le pouvoir de tout ce qui y vit. Toute personne qui s'y est déjà trouvée a le souvenir d'images et de sensations qui paraîtront d'autant plus réelles et obsédantes qu'elles sont gravées dans notre mémoire pour toujours. Ces souvenirs seront peut-être exclusivement personnels mais ils sont également suffisamment familiers pour que d'autres les identifient aussitôt.

Te souviens-tu ? Les torrents de vapeur jaillissant de la base d'une immense chute d'eau dans les profondeurs d'un canyon de la Sierra, des gouttelettes rafraîchissantes sur votre visage alors que vous écoutez les eaux rugir et regardez le ciel au travers d'un arc-en-ciel suspendu et inaccessible. Souviens-toi aussi des moments où tu contemples un canyon désert dans l'air du soir, entendant seulement l'appel d'un corbeau solitaire au loin, ou encore de parois rocheuses se perdant dans un gouffre si profond que ses abîmes s'évanouissent, et que vous plissez les yeux dans la lumière ambrée d'un soleil couchant. Sans oublier les moments où ce petit renard roux, ou peut-être s'agissait-il pour toi d'un raton laveur, d'un coyote ou d'un daim, qui, traversant ton chemin d'un pas tranquille, s'immobilise longuement en regardant dans ta direction dans une indifférence prudente, avant de poursuivre sa route, tandis qu'assis sur une corniche de grès à l'écart de la piste, les bottes humides de rosée, tu inspires profondément l'odeur riche des pins. Souviens-toi des sensations ressenties alors et tu sauras, tout comme moi, qu'une présence irréductiblement non humaine était en ces lieux, quelque chose de profondément Autre que toi-même. La *wilderness* est aussi faite de tout cela.

Pourtant, c'est une invention exclusivement culturelle qui nous poussa à rejoindre les lieux où de tels souvenirs ont pu se former. En observant l'histoire des États-Unis ou de l'Europe d'il y a 250 ans, on constate que beaucoup moins de gens exploraient les lieux isolés de la

planète, en quête de ce que nous appellerions aujourd'hui « l'aventure du sauvage ».

Jusqu'à la fin du 18^e siècle, le terme « *wilderness* » était le plus souvent utilisé dans la langue anglaise pour faire référence à des paysages auxquels on associait des adjectifs très différents de ceux qu'on emploie aujourd'hui. À cette époque, une *wilderness* était un lieu désert, indompté, désolé ou aride, en somme, cela voulait dire une terre sauvage et inexploitée. Ses connotations étaient tout sauf positives et, la plupart du temps, elle éveillait un sentiment de confusion (*bewilderment*) ou d'effroi^[4].

Ce mot était généralement associé à la Bible et ceci en raison de son utilisation très fréquente dans la version « King James » où il est employé pour faire référence à des lieux en marge de la civilisation, où il est par trop facile de céder à l'errance morale et au désespoir. La *wilderness*, c'était l'endroit où Moïse erra avec son peuple pendant quarante années et où ils faillirent abandonner leur dieu pour adorer une idole d'or^[5]. Il est dit dans l'Exode : « *Car Pharaon dira des enfants d'Israël : ils se sont empêtrés dans le pays ; le désert [wilderness] les a enfermés*^[6]. » La *wilderness*, c'était l'endroit où le Christ lutta contre le diable et endura les tourments infligés par celui-ci : « *Et immédiatement l'Esprit le conduisit dans le désert. Et il fut là dans le désert quarante jours, tenté de Satan ; et il était avec les bêtes sauvages ; et les anges le servaient*^[7]. » Le « délicieux Paradis » de l'Éden de John Milton était au cœur des « *flancs hirsutes de ce désert, hérissés d'un buisson épais, défendant tout abord à quiconque cherche à y pénétrer*^[8] ». Lorsqu'Adam et Ève furent chassés de ce jardin, ils entrèrent dans un monde de *wilderness* que seuls leur labeur et leur douleur avaient le pouvoir de sauver. La *wilderness* était un lieu où l'on venait uniquement contre son gré, toujours dans la peur et l'épouvante, quelle que soit la valeur qu'aurait pu lui conférer sa capacité à être reconquise et utilisée en vue d'une exploitation par l'homme, c'est-à-dire transformée en jardin ou en cité sur la colline^[9]. Cette terre, dans son état originel, n'avait que très peu, voire rien, à offrir aux hommes civilisés.

À la fin du 19^e siècle tout ceci avait cependant changé. Les terres sauvages et inexploitées qui, autrefois, paraissaient dénuées de toute valeur devinrent, pour certains, presque sans prix. Le fait que Thoreau déclare en 1862 que dans l'état sauvage réside la préservation du monde traduit les changements profonds qui se produisaient alors. La *wilderness*, qui était jadis l'antithèse de tout lieu structuré et bénéfique, cette zone d'ombre sur le mur au fond du jardin, si l'on peut dire, était au contraire fréquemment comparée à l'Éden même. Lors de son arrivée dans la Sierra Nevada en 1869, John Muir déclara : « *Aucune des-*

[4] Entrée « *wilderness* » de l'Oxford English Dictionary ; voir également R. Nash, *Wilderness and the American mind*, 3^e éd., Yale Univ. Press, New Haven, 1982, p. 1-22 ; M. Oelsehlaeger, *The idea of wilderness. From prehistory to the age of ecology*, Yale Univ. Press, New Haven, 1991.

[5] Exode 14 : 1-35, KJV (King James' Version).

[6] Exode 14 : 3, KJV.

[7] Marc 1 : 12-13, KJV ; voir également Matthieu 4 : 1-11 ; Luc 4 : 1-13.

[8] J. Milton, « Paradise Lost » in M. Y. Hughes (dir.), *John Milton : complete poems and major prose*, Odyssey Press, New York, 1957, p. 280-281, lignes 131-142.

[9] J'ai largement traité ce sujet dans W. Cronon, « Landscapes of abundance and scarcity », in C. Milner et al. (dir.), *Oxford history of the American West*, Oxford Univ. Press, New York, 1994, p. 603-637. L'œuvre majeure portant sur « la ville sur une colline » des puritains dans la Nouvelle-Angleterre coloniale est de P. Miller : *Errand into the wilderness*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1956.

cription du Paradis que j'ai jamais lue ou entendue ne me paraît si entièrement juste^[10]», et il était loin d'être le seul à exprimer de telles émotions. Partout aux États-Unis, plusieurs sites furent successivement désignés comme des lieux dont la beauté sauvage était si spectaculaire qu'un nombre croissant de citoyens se devait de les visiter pour les voir de leurs propres yeux. Ce sont les chutes du Niagara qui, les premières, firent l'objet de ce changement mais elles furent bientôt suivies par les monts Catskills, Adirondacks, la vallée de Yosemite, Yellowstone, etc. Le gouvernement des États-Unis fit don de Yosemite à l'État de Californie en 1864 en qualité de premier parc naturel. Yellowstone devint le premier véritable parc national en 1872^[11].

C'est dans la première décennie du 20^e siècle qu'éclata un débat d'ampleur nationale, le plus célèbre de l'histoire de la protection de l'environnement aux États-Unis. La question était de déterminer si l'on devait autoriser la ville de San Francisco à augmenter sa capacité d'alimentation en eau en construisant un barrage sur la rivière Tuolumne, dans la vallée Hetch Hetchy, à l'intérieur du parc national de Yosemite. La construction du barrage fut finalement entreprise, mais ce qui est important historiquement est qu'un très grand nombre de personnes se mobilisa pour qu'elle ne soit pas achevée. Même aux moments où le combat était en passe d'être perdu, Hetch Hetchy devint le cri de ralliement d'un mouvement de pensée émergent pour la défense de la *wilderness*. Une telle force d'opposition aurait été inimaginable cinquante ans plus tôt car peu de personnes auraient osé remettre en question les mérites de la reconquête pour l'humanité d'une terre sauvage et inexploitée. Les défenseurs d'Hetch Hetchy réussirent à attirer l'attention de la nation entière en qualifiant cet acte, non pas en termes d'avancée ou de progrès, mais de profanation et de vandalisme.

Il suffit d'écouter John Muir lorsqu'il attaque les défenseurs du barrage pour se convaincre de la réinterprétation radicale des anciennes métaphores bibliques : « *Leurs arguments sont étrangement semblables à ceux du diable, c'est-à-dire pensés pour détruire le jardin initial. Tant de ces bons fruits d'Éden en seront gâchés, tant de cette bonne eau et de ces beaux paysages de la vallée de la Tuolumne, en seront gâchés*^[12]... » Pour Muir tout comme pour un nombre croissant d'Américains qui partageaient ses opinions, la demeure de Satan était devenue le Temple même de Dieu.

Les origines de cette transformation quelque peu surprenante étaient diverses, mais je me permettrai, pour les besoins de cet article, de les classer en deux catégories, celle du sublime et celle de la Frontière^[13]. Des deux, le sublime a une origine plus ancienne ; il s'agit d'une construction culturelle plus fondamentale car c'est l'une des

[10] J. Muir, *My first summer in the Sierra* (1911), reproduit dans J. Muir, *The eight wilderness discovery books*, Diadem & Mountainers, Londres & Seattle, 1992, p. 211.

[11] A. Runte, *National parks. The American experience*, 2^e éd., Univ. of Nebraska Press, Lincoln, 1987.

[12] J. Muir, *The Yosemite* (1912), reproduit dans J. Muir, *op. cit.*, p. 715.

[13] NdT. La Frontière désigne le front pionnier américain et la colonisation progressive partant de la côte est pour rejoindre la côte ouest. Ce concept contribua très fortement à la construction de l'identité et de l'imaginaire américains.

manifestations principales du courant que nous appelons aujourd'hui le romantisme. La Frontière est un concept plus spécifiquement américain qui n'en possédait pas moins des antécédents et des équivalents européens. Ces deux notions convergèrent pour reconstruire la notion de *wilderness* selon leur image, lui imposant des valeurs morales et des symboles culturels qui sont parvenus jusqu'à nous. En effet, il ne serait pas excessif de dire que le courant de pensée moderne pour la protection de l'environnement est lui-même l'héritier du romantisme et de l'idéologie postfrontière. C'est pourquoi ce n'est pas un hasard si tant de discours environnementalistes s'inspirent si profondément du type de *wilderness* que ces mouvements intellectuels contribuèrent à créer. Même si aujourd'hui cette dernière ne semble être qu'une cause de préoccupation environnementale parmi tant d'autres, elle sert en fait de point d'ancrage à une longue liste d'autres problèmes. C'est pourquoi son influence est si profonde et potentiellement si insidieuse.

Pour être aussi influent, il a fallu que le concept de *wilderness* s'approprie progressivement les valeurs essentielles du mouvement culturel qui lui donna naissance et l'idéalisa : il a fallu qu'il devienne sacré. La *wilderness* recélait ce potentiel, même à l'époque où il s'agissait d'un lieu de danger spirituel et de tentation morale. Si Satan y avait élu résidence, alors le Christ, qui avait rencontré les anges ainsi que les bêtes sauvages lors de son séjour dans le désert, y était également. Dans la *wilderness*, les frontières entre l'humain et le non-humain, le naturel et le surnaturel, avaient toujours paru beaucoup plus floues qu'ailleurs. C'est la raison pour laquelle les premiers saints et mystiques de la chrétienté ont tenu à imiter la retraite du Christ dans le désert afin d'expérimenter les visions et les épreuves spirituelles endurées par ce dernier. Même si l'on risquait d'y rencontrer des démons et d'y perdre son âme, on pouvait également y rencontrer Dieu et, pour certains, une telle rencontre était digne de tous les sacrifices.

Au 18^e siècle, cette perception de la *wilderness* en tant que paysage, où le surnaturel était à peine voilé, se traduisait dans la doctrine du sublime, terme que le commerce et la publicité pour touristes ont tant vidé de son sens premier qu'il ne lui reste aujourd'hui qu'une infime partie de sa puissance d'antan^[14].

Les théories d'Edmund Burke, d'Emmanuel Kant, de William Gilpin et de nombreux autres, nous présentent les paysages sublimes comme des lieux terrestres rares où la probabilité de voir le visage de Dieu était plus élevée qu'ailleurs^[15]. Les romantiques avaient une idée précise du type de lieux le plus propice à ce type d'expérience. Bien que Dieu puisse, bien évidemment, faire le choix d'apparaître n'importe où, on le trouvait le plus souvent dans ces vastes paysages imposants, où

[14] Les travaux d'érudition sur le sublime sont légion. Les études les plus importantes sont les suivantes : S. Monk, *The sublime. A study of critical theories in XVIII-century England*, Modern Language Association, New York, 1935 ; B. Willey, *The eighteenth-century background. Studies on the idea of nature in the thought of the period*, Chatto and Windus, Londres, 1949 ; M. H. Nicolson, *Mountain gloom and mountain glory. The development of the aesthetics of the infinite*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1959 ; T. Weiskel, *The romantic sublime. Studies in the structure and psychology of transcendence*, John Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1976 ; B. Novak, *Nature and culture. American landscape painting, 1825-1875*, Oxford Univ. Press, New York, 1980.

[15] Les œuvres majeures sont celles d'E. Kant, *Observations on the feeling of the beautiful and sublime*, traduit par J. T. Goldthwait, Univ. of California Press, Berkeley, 1960 [1764] ; E. Burke, *A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful*, édité par J. T. Boulton, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame, 1968 [1757] ; W. Gilpin, *Three essays: On picturesque beauty, on picturesque travel, and on sketching landscape*, Londres, 1792.

l'on ne pouvait s'empêcher de se sentir minuscule et de se souvenir que nous sommes mortels. Où se trouvaient ces lieux sublimes ? La liste de leur emplacement dressée au 18^e siècle nous paraît très familière car, aujourd'hui, nous continuons à considérer et à valoriser ces lieux comme elle nous a enjoint de le faire. Dieu était donc présent au sommet de la montagne, dans le gouffre, dans la chute d'eau, dans le nuage orageux, dans l'arc-en-ciel et le coucher de soleil. Il suffit simplement de se souvenir des sites que les Américains choisirent pour fonder leurs premiers parcs nationaux (Yellowstone, Yosemite, le Grand Canyon, Rainier et Sion) pour comprendre que la quasi-totalité d'entre eux s'inscrivent dans une ou plusieurs de ces catégories. Les paysages moins sublimes, eux, ne paraissaient pas dignes d'une telle protection, du moins jusque dans les années 1940, période qui vit, par exemple, la toute première zone de marécage reconnue à travers le parc national des Everglades^[16].

L'une des preuves irréfutables attestant la présence d'un paysage sublime, c'était l'émotion qu'il suscitait. Faire l'expérience du sublime était tout sauf agréable pour les écrivains et artistes romantiques qui furent les premiers à le glorifier. La description classique d'une telle expérience est le récit que fait William Wordsworth de sa traversée du col du Simplon dans son poème autobiographique intitulé «Le Prélude». Là, entouré de rochers escarpés et de chutes d'eau, le poète a littéralement ressenti la présence divine ainsi qu'une émotion remarquablement semblable à de la terreur :

*«Les parois couvertes jusqu'au ciel
D'une forêt mourante et pourtant immortelle,
Le bruit toujours égal et pareil des cascades,
Et, dans la gorge étroite, à chacun des tournants,
Les souffles en conflit, affolés et perdus,
Les torrents jaillissant du ciel limpide et bleu,
Les rochers murmurant tout contre notre oreille,
Les rocs noirs ruisselants qui parlaient sur la route
Comme avec une voix, la vue étourdissante,
L'aspect vertigineux du courant en furie,
Les nuages en liberté dans le ciel vaste,
Le tumulte et la paix, la nuit et la lumière –
Tout semblait le travail d'un seul esprit, les traits
D'un unique visage, et les fleurs du même arbre;
Les images d'une sublime Apocalypse,
Emblèmes et symboles de l'Éternité,
De ce qui est le premier, dernier, milieu, sans fin^[17].»*

Il ne s'agissait pas là d'une promenade de santé dans les montagnes ou d'un simple séjour dans le giron apaisant de la nature non humaine.

[16] Voir A. Vileisis, *From wastelands to wetlands*, unpublished senior essay, Yale University, 1989;

A. Runte, *op. cit.*

[17] W. Wordsworth, *Le prélude*, t. 1, introduction, traduction et notes par L. Cazamian, Aubier, Paris, 1964, p. 273.

Ce que Wordsworth décrit n'est rien d'autre qu'une expérience religieuse, similaire à celle vécue par les prophètes de l'Ancien Testament et à leurs échanges avec leur dieu vengeur. Les symboles qu'il repéra dans cette *wilderness* tenaient plus du surnaturel que du naturel et ils inspiraient plus de crainte et de désarroi que de joie ou de plaisir. Aucun mortel quel qu'il fut n'était censé s'attarder longtemps en ces lieux, ce fut donc avec un soulagement considérable que Wordsworth et son compagnon redescendirent les pics pour rejoindre les vallées plus rassurantes. Au cas où on penserait que cette vision du sublime était l'apanage de craintifs européens qui, dans la *wilderness*, ne possédaient pas l'aisance naturelle des Américains, il suffit de se souvenir de l'ascension du mont Katahdin (État du Maine) de Henry David Thoreau en 1846. Même si aujourd'hui Thoreau est considéré par beaucoup comme l'un des grands enthousiastes de la *wilderness*, les émotions que le mont Katahdin éveilla en lui étaient aussi ambivalentes que celles que suscitèrent les Alpes chez Wordsworth. *« C'était un paysage vaste, titanique, comme nul homme n'en habite. Une partie du spectateur, une partie vitale même, semble s'échapper d'entre ses côtes à mesure qu'il grimpe. Sa solitude est inimaginable. [...] La vaste, la titanique, l'inhumaine Nature le prend au dépourvu, s'empare de lui alors qu'il est seul, et le dépouille de certaines de ses facultés divines. Elle ne lui sourit pas comme dans les plaines, mais semble lui dire d'un air sévère : "Pourquoi venir ici avant l'heure ? Ce lieu ne vous est pas destiné. Ne suffit-il pas que je sourie dans les vallées ? Je n'ai jamais destiné ce sol à tes pieds, cet air à tes poumons ou ces rochers à ta compagnie. Je ne puis ici ni te prendre en pitié ni te consoler, mais seulement te chasser à jamais vers où je suis clémente. Pourquoi me chercher là où je ne t'ai pas appelé, et ensuite te plaindre que je ne suis qu'une marâtre^[18] ?" »*

Ce n'est certainement pas ainsi qu'un randonneur ou un amoureux de la nature décrirait aujourd'hui le mont le plus connu de l'État du Maine, ceci parce que la description faite par Thoreau doit autant à Wordsworth et à ses autres contemporains de l'époque romantique qu'aux rochers et aux nuages du mont Katahdin lui-même. Par ses mots, la montagne sur laquelle il se trouvait se transforme en une icône du sublime, en un symbole de la présence de Dieu sur terre. Le pouvoir et la gloire de cette icône étaient tels que seul un prophète pouvait la regarder longtemps. En effet, les romantiques comme Thoreau rejoignent l'expérience de Moïse et des enfants d'Israël pendant l'Exode lorsqu'*« ils se tournèrent vers le désert, et [que] la gloire du Seigneur apparut dans le nuage^[19] »*.

[18] H. D. Thoreau, *Les forêts du Maine*, traduction, annotation et postface de François Specq, Éditions Rue d'Ulm, Paris, 2004, p. 70-71.

[19] Exode 16 : 10, KJV.

Même lorsqu'elle incarnait la puissance terrifiante du sublime, la *wilderness* était tout de même domestiquée, pas seulement par ceux qui construisaient des villes en son sein mais aussi par ceux qui glorifiaient le plus son inhumaine beauté. Vers la seconde moitié du 19^e siècle, l'effroi respectueux considéré par Wordsworth et Thoreau comme l'attitude de piété appropriée à la présence de leur dieu des sommets montagneux fit place à un comportement beaucoup plus apaisé, voire sentimentaliste. À mesure que de plus en plus de touristes recherchaient la *wilderness* comme un spectacle qui se doit d'être observé et apprécié pour son immense beauté, le sublime était, en fait, en cours de domestication. La *wilderness* était toujours sacrée, mais les sentiments religieux qu'elle faisait naître étaient plus proches de ceux suscités par une agréable église paroissiale que de ceux qu'évoquent une cathédrale majestueuse ou une retraite ardue dans le désert. L'écrivain qui résume le mieux cette vision d'une nature sublime domestiquée de la fin du romantisme est indubitablement John Muir dont les descriptions de Yosemite et de la Sierra Nevada ne laissent rien paraître de l'anxiété et de l'effroi que l'on trouve chez les premiers romantiques. Voici un exemple de description du North Dome de la vallée de Yosemite : *« Ici, il n'est nulle douleur, nulle heure vide et maussade, nulle peur du passé, nulle peur du futur. La beauté divine est si immanente dans ces montagnes bénies que nulle espérance ou expérience personnelle secondaire n'y sont admises. Boire cette eau miraculeuse n'est que pur plaisir tout comme le fait de respirer son air vivifiant. Chaque inspiration n'est que plaisir alors que le corps semble sentir cette beauté lorsqu'il est en sa présence et qu'il sent la chaleur du feu de camp ou du soleil, non seulement par sa vue mais également dans toute sa chair, comme une chaleur radieuse qui rend inexplicable cette lueur de plaisir passionné et extatique »*^[20].

[20] J. Muir, *My first summer in the Sierra*, op. cit., p. 238.

Une partie des différences entre ces descriptions reproduit partiellement les paysages décrits par les trois auteurs. Dans son essai « Reinventing common nature. Yosemite and Mount Rushmore. A meandering tale of a double nature », Kenneth Olwig remarque que les premiers voyageurs américains faisaient l'expérience de Yosemite tant *via* les tropes esthétiques du pastoral que *via* ceux du sublime. La facilité avec laquelle Muir glorifia la Sierra Nevada, divinité protectrice, était très fortement liée aux qualités pastorales qu'il décrivait (K. Olwig, « Reinventing common nature. Yosemite and Mount Rushmore. A meandering tale of a double nature », in W. Cronon, *Uncommon ground*, op. cit., p. 379-408).

La différence entre les émotions que Muir dépeint à Yosemite et celles décrites par Thoreau sur le mont Katahdin, ou par Wordsworth sur le col du Simplon, ne saurait être plus marquée, et pourtant, ces trois hommes participent de la même tradition culturelle et contribuent à alimenter le même mythe, celui de la montagne élevée au rang de cathédrale. La manière dont ils expriment leur piété peut varier, Wordsworth préférant évoquer une confusion emplie d'effroi, Thoreau une solitude austère et Muir une extase recherchée, mais ils s'accordent entièrement pour dire dans quelle église ils préfèrent célébrer la gloire de Dieu. Les mots de conclusion de Muir concernant le North Dome ne divergent de ceux de ses prédécesseurs et contemporains que par leur tonalité, et non par leur substance : *« Tel un insecte sur ce dôme de Yosemite, je contemple, je dessine, je me prélasser, maintes fois m'installant dans*

une admiration muette, sans espoir de jamais en apprendre autant, dans un effort désireux et incessant présent aux portes de l'espoir, humblement prosterné devant la vaste manifestation de la puissance de Dieu, et impatient d'offrir abnégation et renonciation avec pour labeur éternel d'apprendre toute leçon contenue dans le divin manuscrit^[21].»

Le «divin manuscrit» de Muir ou les «caractères de l'ultime Apocalypse» de Wordsworth sont en fait des pages tirées du même livre saint. La *wilderness* sublime avait cessé d'être un lieu de tentation satanique pour se transformer en temple sacré, ce qu'elle est toujours aujourd'hui pour ceux qui l'aiment.

Mais le sublime romantique n'était pas le seul mouvement culturel qui contribua à la transformation de la *wilderness* en une icône américaine sacrée au 19^e siècle. La puissante attirance des romantiques pour le primitivisme, qui a ses origines chez Rousseau, voire chez certains de ses prédécesseurs, était aussi importante. Il s'agit de l'idée selon laquelle le meilleur des antidotes contre les maux d'un monde moderne, excessivement raffiné et civilisé, était de revenir à un style de vie plus simple et plus primitif. En 1893, l'historien Frederick Jackson Turner écrivit un essai universitaire classique au sujet de ce mythe, même s'il s'avère que la *wilderness* avait fait partie des traditions culturelles des États-Unis depuis bien plus d'un siècle. Selon Turner, les habitants de l'Est et des immigrants européens, dans leur avancée progressive vers les terres sauvages et inhabitées de la Frontière, se sont défait des signes extérieurs de la civilisation, ont redécouvert leurs énergies raciales primitives, ont réinventé les institutions démocratiques directes et ont ainsi renoué avec une vigueur, une indépendance et une créativité qui sont la source de la démocratie américaine et du caractère national. Perçus sous cet angle, les espaces sauvages ne deviennent pas seulement un lieu de rédemption religieuse, mais également un lieu du renouveau national, c'est-à-dire le lieu qui incarne la quintessence de l'américanité.

L'une des théories les plus provocantes de Turner était que, dans les années 1890, la Frontière était en passe de disparaître. «*Ce cadeau que sont ces grands espaces qui se donnent à nous*» ne s'offrira plus jamais au peuple. «*La Frontière a disparu et avec sa disparition a pris fin la première période de l'histoire des États-Unis*»^[22].

Dès le départ, le mythe de la Frontière contenait l'idée que ce creuset de l'identité américaine n'était que temporaire, que ses jours étaient comptés. C'est pourquoi les adorateurs de la Frontière ont presque toujours regardé vers le passé et ont porté le deuil d'un monde plus ancien, plus simple et plus vrai, en passe de disparition définitive. Selon Turner,

[21] J. Muir, *My first summer in the Sierra*, op. cit.

[22] F. J. Turner, *The Frontier in American history*, Henry Holt, New York, 1920, p. 37-38.

ce monde, ainsi que tous ses attraits, est tributaire des espaces sauvages, c'est-à-dire de la *wilderness*. C'est ainsi qu'au cœur du mythe de la Frontière éphémère sont logées les origines de la préservation de la *wilderness* aux États-Unis, car si les terres sauvages ont été si importantes à la construction de cette nation, il faut alors préserver ces derniers vestiges qui constituent des monuments du passé américain et l'assurance de son futur. Le fait que le mouvement visant à protéger les parcs nationaux et la *wilderness* ait pris une ampleur conséquente à l'époque même où l'on déplorait le plus la disparition de la Frontière n'est pas un hasard. Protéger la *wilderness* revenait très concrètement à protéger le mythe originel le plus sacré de la nation.

L'un des fondamentaux du mythe de la Frontière était ce sentiment profond qu'avaient certains groupements d'Américains, qui considéraient la *wilderness* comme le dernier bastion de l'individualisme acharné. Turner avait tendance à insister sur les aspects communautaires dans son récit de l'histoire de la Frontière et affirmait que les Américains, dans des conditions primitives, avaient dû se regrouper pour former des communautés et des institutions démocratiques. Cependant, chez d'autres écrivains, la démocratie des communautés de la Frontière est moins importante que la liberté offerte aux individus sur la Frontière^[23]. Selon le mythe de la Frontière, un individu pouvait échapper à l'emprise et aux restrictions de la vie civilisée en rejoignant les confins de la terre exploitée et de la société. Les écrivains qui glorifiaient l'individualisme de la Frontière le faisaient presque toujours avec nostalgie ; ils ne déploraient pas seulement une forme de vie perdue mais également la disparition de ces hommes héroïques qui l'incarnait. C'est ainsi qu'en 1902, Owen Wister évoqua, dans l'introduction à son roman classique *The Virginian*, « un monde disparu », un monde dans lequel « le cavalier, le marqueur de bétail, la dernière figure romantique de notre territoire » chevauchait dans « un jadis historique d'où il ne reviendrait plus jamais ». Pour Wister, le cow-boy est un homme qui donne sa parole et la tient (« On l'aurait trouvé vieux jeu à Wall Street »), qui n'offense pas les femmes (« On l'aurait trouvé démodé à Newport »), qui travaille dur, joue les durs et « dont les longues journées ne diminuent pas sa virilité^[24] ». Théodore Roosevelt décrivit les « grandes qualités viriles » de ce « chevauteur sauvage et impétueux des plaines » avec la même ferveur nostalgique. Selon Roosevelt, nul ne pouvait faire preuve d'une masculinité aussi héroïque ou se sentir autant dans son élément que dans la *wilderness* de l'Ouest : « C'est là qu'il passe ses journées, qu'il accomplit sa tâche quotidienne. Quand il rencontre la mort, il l'affronte comme il avait affronté de nombreux autres maux avec une bravoure volontaire et calme. Valeureux, affable, robuste et

[23] Richard Slotkin fit de cette observation l'essentiel de sa comparaison entre Turner et Théodore Roosevelt. Voir R. Slotkin, *Gunfighter nation. The myth of the Frontier in twentieth century America*, Atheneum, New York, 1992, p. 29-62.

[24] O. Wister, *The Virginian. A horseman of the plains*, MacMillan, New York, 1902, p. viii-ix.

aventureux, il est le rude pionnier de notre race ; il ouvre le chemin à la civilisation d'où il doit lui-même disparaître. Aussi hardie et dangereuse que soit son existence, elle n'en garde pas moins un attrait sauvage qui séduit considérablement son esprit libre et audacieux^[25].»

Cette nostalgie d'un style de vie passé de la Frontière impliquait inévitablement une certaine ambiguïté ou encore une hostilité avouée envers la modernité ainsi que tout ce qu'elle représentait alors. Si l'on percevait les terres sauvages de la frontière comme des espaces plus libres, plus authentiques et plus naturels que les lieux plus modernes, alors on était également enclin à voir les villes et les usines de la civilisation urbano-industrielle comme des lieux restrictifs, faux et artificiels. Owen Wister observa cette « transition » postfrontière conséquente à l'existence du « cavalier des plaines » et n'aima pas ce qu'il y vit : « *Un état désordonné, une condition des hommes et des manières qui sont aussi déplaisants que cette époque de l'année où l'hiver se termine, quand le printemps n'est pas encore là et que le visage de la Nature est laid*^[26]. » Les auteurs partageant le dégoût de Wister provoqué par la modernité considéraient que la civilisation contaminait ses habitants et les absorbait dans la vie anonyme, collective et méprisable de la foule. Malgré les problèmes et les dangers qu'on y encourrait, et en dépit du fait qu'elle devait disparaître, la Frontière était un meilleur lieu de vie. S'il fallait que la civilisation soit sauvée, elle le serait grâce à des hommes comme *The Virginian* qui parviendraient à conserver leurs vertus de la Frontière et ceci même au moment où ils entamaient leur transition vers une vie postfrontière.

L'individualiste mythique de la Frontière était presque toujours de sexe masculin. Là, dans la *wilderness*, l'homme pouvait être un vrai homme, cet individu « rude » qu'il était destiné à être avant que la civilisation ne vienne saper son énergie et menacer sa masculinité. Les remarques méprisantes de Wister concernant Wall Street et New Port suggèrent que lui, ainsi que de nombreux autres hommes de sa génération, pensaient que le confort et les attraits de la vie civilisée étaient particulièrement insidieux pour les hommes, que les tendances féminisantes de la civilisation émasculaient bien trop. La plupart du temps, c'étaient des hommes issus de classes sociales élevées qui ressentaient ce sentiment, comme ce fut le cas pour Wister et Roosevelt. Ceci eut comme conséquence étonnante de faire de la nostalgie de la Frontière un vecteur important pour l'expression d'une forme particulièrement bourgeoise et très spécifique d'antimodernisme. Ces hommes mêmes qui tiraient profit du capitalisme industriel des villes faisaient partie de ce groupe qui pensait qu'il se devait de fuir ses effets débilissants. Si la Frontière était en train de disparaître, alors les hommes qui en

[25] T. Roosevelt, *Ranch life and the hunting trail*, Century, New York, 1899, p. 100.

[26] O. Wister, *op. cit.*, p. x.

avaient les moyens devaient préserver pour eux-mêmes une quelconque parcelle de ces paysages sauvages afin de pouvoir profiter de la régénération et du renouveau qui venaient des nuits passées à la belle étoile, de sa participation à des chasses et d'une subsistance tirée de la terre. La Frontière aurait peut-être disparu mais l'aventure sauvage pourrait toujours avoir lieu à condition que la *wilderness* soit préservée.

C'est ainsi que les décennies suivant la Guerre de Sécession virent un nombre toujours croissant de citoyens, les plus riches de la nation, se mettre en quête des paysages sauvages. Cette passion des élites pour les espaces sauvages se manifestait sous de nombreuses formes, par exemple des immenses domaines dans les Adirondacks et ailleurs (qu'on appelait de manière faussement innocente des « campements », malgré les serviteurs et les installations qui s'y trouvaient), des ranchs pour les cavaliers amateurs des grandes plaines, de la chasse au gros gibier dans les Rocheuses supervisée par des guides et des hôtels luxueux situés partout où le chemin de fer traversait les paysages sublimes. La *wilderness* se présenta soudainement comme un paysage de choix pour les touristes de l'élite qui y voyageaient avec leurs idées entièrement urbaines de ces milieux ruraux. Pour eux, les terres sauvages ne représentaient pas un lieu de labour productif ou un lieu de résidence permanent, il s'agissait plutôt d'un lieu de loisir.

On visitait la *wilderness* non pas dans une logique de production mais plutôt de consommation, car on engageait des guides ainsi que d'autres habitants de l'arrière-pays qui servaient de substituts romantiques aux rudes cavaliers et chasseurs de la Frontière, à condition d'être disposés à ignorer leur nouveau statut d'employé et de serviteur des riches. C'est précisément ainsi que la *wilderness* en vint à incarner le mythe de la Frontière nationale et à représenter une alternative naturelle hautement séduisante à la laide artificialité de la civilisation moderne. Évidemment, l'ironie dans tout cela est qu'au cours de ce processus la *wilderness*, qui comptait de si nombreux adeptes, devint elle-même le symbole de la civilisation qu'ils s'efforçaient de fuir. Depuis le 19^e siècle, la célébration de la *wilderness* est une activité réservée essentiellement aux citadins prospères. Les gens de la campagne, eux, ne savent que trop ce que le travail de la terre représente pour pouvoir considérer les espaces vierges comme leur idéal. Par opposition, les touristes de l'élite citadine et les riches athlètes projetaient leurs fantasmes d'une Frontière récréative sur les paysages américains, créant par là même la *wilderness* à leur propre image.

Mais ça n'était pas la seule ironie. Le mouvement de protection du statut des parcs nationaux et des zones de nature sauvage suivit de très près la dernière vague des guerres indiennes pendant lesquelles

les premiers habitants de ces zones furent regroupés et transférés dans des réserves. Le mythe d'une *wilderness* « vierge » et inhabitée s'est toujours avéré particulièrement cruel du point de vue des Indiens qui considéraient autrefois cette terre comme leur espace de vie. Désormais, on les forçait à aller vivre ailleurs afin que les touristes puissent pleinement profiter de l'idée illusoire qu'ils vivaient là leur pays dans sa condition originelle et immaculée, comme au matin de sa création par Dieu^[27]. L'un des éléments qui contribue le plus fortement à indiquer que les nouveaux parcs nationaux étaient en fait le reflet d'une conscience postfrontière est la relative absence de violence humaine à l'intérieur de leurs frontières. La vraie Frontière, elle, avait souvent été un lieu de conflit dans lequel envahisseurs et assiégés livraient bataille pour gagner le contrôle des terres et des ressources naturelles. La *wilderness*, dès qu'elle fut isolée et placée à l'intérieur des frontières fixes et soigneusement surveillées par la bureaucratie de l'État moderne, perdit son image de terre sauvage et devint un lieu sûr. Il s'agissait plus d'un lieu de rêverie que de répulsion ou de crainte. Dans le même temps, on empêchait les habitants originels d'y entrer, et ceci par la force, on redéfinissait leur exploitation ancestrale de la terre, la qualifiant d'inappropriée voire d'illégale. Par exemple, on continue aujourd'hui d'accuser les Indiens Pieds Noirs de braconner sur les terres du parc national de Glacier, qui leur appartenaient à l'origine, et qui furent cédées *via* un traité à la seule condition que ceux-ci puissent continuer à y chasser^[28].

Le déplacement des Indiens vers les réserves pour créer une « *wilderness* vierge », c'est-à-dire aussi vierge qu'elle ne l'avait jamais été dans toute l'histoire humaine de ce lieu, rappelle à quel point la *wilderness* américaine fut en réalité inventée et construite. Pour reprendre mon argument de départ, je dirai que le concept de *wilderness* est tout sauf naturel. Il s'agit entièrement d'une création de la culture qui valorise la *wilderness*, d'un produit de l'histoire que cette même culture cherche à renier. En effet, l'une des preuves les plus frappantes de l'invention culturelle de la *wilderness* réside dans le fait qu'elle supprime complètement les circonstances historiques qui l'ont vu naître. Quel que soit le visage qu'elle prend, la *wilderness* constitue presque toujours une échappatoire à l'histoire. Considérée sous l'angle du jardin originel, elle est un lieu où le temps est suspendu et d'où les hommes devaient être chassés avant que le monde déchu de l'histoire ne puisse naître véritablement. Considérée sous l'angle de la Frontière, elle est un monde brutal à l'aube de la civilisation dont les mutations reflètent les premiers balbutiements de l'épopée historique de la nation. Considérée sous l'angle de paysages marqués par l'héroïsme de la Frontière, elle

[27] Concernant les nombreux problèmes soulevés par ce point de vue, voir W. M. Denevan, « The pristine myth. The landscape of the Americas in 1492 », *Annals of the Association of American Geographers*, n° 82, 1992, p. 369-385.

[28] L. Warren, *The hunter's came: poachers, conservationists, and twentieth-century America*, Ph.D. diss., Yale University, New Haven, 1994.

est un lieu de jeunesse et d'insouciance où les hommes trouvent refuge en abandonnant leur vie passée pour rejoindre un monde fait de liberté, où les chaînes de la civilisation ne sont plus qu'un lointain souvenir. Enfin, considérée sous l'angle du sublime religieux, elle est la demeure d'un Dieu qui transcende l'histoire parce qu'Il est celui que le passage du temps épargne et préserve. Quel que soit l'angle sous lequel elle est considérée, la *wilderness* nous fournit l'illusion d'une échappatoire aux tracas et aux difficultés du monde dans lequel notre passé nous a consignés^[29].

Cette évasion loin de l'histoire constitue l'une des raisons pour lesquelles le langage que nous utilisons pour parler de la *wilderness* s'est bien souvent imprégné des valeurs religieuses et spirituelles qui reflètent beaucoup plus les idéaux des hommes que le monde concret de la nature physique. La *wilderness* permet la concrétisation de cette vieille ambition romantique consistant à séculariser les valeurs judéo-chrétiennes afin de leur ériger une nouvelle cathédrale, non sous la forme d'un édifice ordinaire construit par l'homme mais sous celle imaginée par Dieu en personne, la Nature elle-même. Les nombreux défenseurs de l'environnement qui refusent d'accepter les notions traditionnelles du divin et qui se considèrent comme des agnostiques, voire des athées, n'en expriment pas moins des sentiments comparables à un effroi respectueux quand ils se retrouvent dans la *wilderness*, un fait qui atteste la réalisation de l'ambition romantique. Ceux qui parviennent aisément à percevoir Dieu en tant qu'expression de nos idéaux et désirs humains rencontrent néanmoins quelques problèmes à admettre qu'à une époque séculière la Nature puisse précisément proposer le même genre de miroir.

C'est ainsi que la *wilderness* sert de socle invisible sur lequel reposent tant de valeurs quasi religieuses de l'environnementalisme moderne. La critique de la modernité, qui constitue l'un des apports les plus importants de l'environnementalisme au discours moral et politique de notre époque, fait le plus souvent appel, explicitement ou implicitement, à la *wilderness* et s'en sert comme d'une norme pour estimer l'ampleur des échecs de notre monde humain. La *wilderness* est l'antithèse naturelle et édénique d'une civilisation artificielle qui a perdu son âme, un espace de liberté qui nous permet de renouer avec la vraie nature que nous avons cédée aux influences corruptrices de nos vies artificielles. Elle est, par-dessus tout, l'ultime paysage permettant une existence authentique qui allie la grandeur sacrée du sublime à la simplicité primitive de la Frontière ; c'est le lieu où l'on peut voir le monde tel qu'il est en réalité et ainsi nous voir tels que nous sommes également, ou comme nous nous devrions d'être.

[29] La *wilderness* se trouve aussi au cœur du concept de paroxysme écologiste clémentsien. Voir M. Barbour, « Ecological fragmentation in the fifties », in W. Cronon, *Uncommon ground*, op. cit., p. 233-255, et W. Cronon, « Introduction : In search of nature », in *ibid.*, p. 23-56.

Mais le problème de la *wilderness* est qu'elle traduit et perpétue subrepticement les valeurs mêmes que ses adeptes cherchent à rejeter. Cette fuite de l'histoire, qui est au cœur même de la *wilderness*, représente le faux espoir de pouvoir nous soustraire à nos responsabilités ; c'est une illusion qui nous pousse à croire que, d'une quelconque manière, nous pouvons faire table rase du passé et retrouver une pureté originelle qui aurait existé avant que nous ne commencions à laisser notre empreinte sur le monde. Cet idéal fait de paysages naturels intacts est le fantasme de personnes qui n'ont jamais été contraintes de travailler la terre pour en tirer leur subsistance, c'est-à-dire d'habitants des villes pour qui la nourriture provient de supermarchés ou de restaurants plutôt que de la terre et pour qui les maisons en bois dans lesquelles ils vivent et travaillent n'ont apparemment aucun lien étroit avec les forêts dans lesquelles ces arbres poussent et meurent. Seules les personnes qui avaient d'ores et déjà un rapport d'aliénation avec la terre pouvaient considérer la *wilderness* comme un modèle pour la vie de l'homme dans la nature, car dans l'idéologie de la *wilderness* romantique, aucun lieu permettant aux hommes de tirer leur subsistance de la terre n'existe.

C'est donc là qu'est le paradoxe majeur. La *wilderness* incarne une vision dualiste dans laquelle l'homme se positionne à l'extérieur du monde naturel. Si nous nous autorisons à penser que la nature doit être sauvage pour être authentique, alors notre présence même à l'intérieur de celle-ci annonce sa chute. Là où nous sommes, la nature n'existe pas et si tel est le cas, si par définition la *wilderness* ne peut accueillir l'homme, sauf s'il s'y rend en qualité de visiteur contemplatif profitant tranquillement de ce cadre pour rêvasser dans la cathédrale naturelle de Dieu, alors, par définition également, elle ne peut apporter aucune solution aux problèmes, environnementaux ou non, qui se présentent à nous. Dans la mesure où nous glorifions la *wilderness* comme une norme nous permettant de juger la civilisation, nous perpétons ce dualisme qui contribue à situer humanité et nature aux antipodes l'une de l'autre. Nous ne nous laissons ainsi que peu d'espoir de découvrir quelle forme la place de l'homme pourrait prendre dans la nature si elle était honorable, durable et éthique.

Le pire dans tout cela est que dans la mesure où nous vivons dans une civilisation urbaine et industrialisée, tout en imaginant que notre véritable foyer se trouve dans la *wilderness*, nous nous autorisons à nier notre responsabilité pour les vies que nous menons. Nous vivons dans la civilisation, mais nous conservons ce qui nous semble être le plus précieux en nous à l'écart de sa complexité. Nous travaillons quotidiennement dans les institutions de cette civilisation, nous mangeons la

nourriture qu'elle nous fournit, nous conduisons (pour mieux rejoindre la *wilderness*) les voitures qu'elle produit, nous profitons des réseaux complexes et imperceptibles qu'elle a mis en place pour nous protéger, en prétendant que tout ce qui la compose ne nous constitue pas essentiellement. Imaginer que notre vrai foyer se trouve dans la *wilderness* revient à nous faire pardonner pour les foyers qui sont effectivement les nôtres.

Cette négation de l'histoire, ces chants de sirènes en faveur de la fuite, cette perpétuation du dualisme dangereux qui place les êtres humains à l'extérieur du monde naturel : de toutes ces façons, la *wilderness* menace sérieusement l'environnementalisme responsable de la fin du 20^e siècle.

J'ose espérer qu'il sera désormais clair pour le lecteur que la critique formulée ici ne concerne pas la *wilderness* en soi, ni même les efforts qui sont faits pour protéger de grands espaces, mais plutôt les habitudes spécifiques de pensée qui résultent de cette construction culturelle complexe que l'on appelle *wilderness*. Le problème ne vient pas de ce que l'on qualifie comme *wilderness* – car la nature non humaine et les grands espaces méritent effectivement d'être protégés – mais il découle plutôt du sens que nous attribuons à ce terme quand nous l'utilisons. Si l'on venait à douter de la forte présence de ces habitudes de pensée dans l'écologisme contemporain, voici quelques exemples où la *wilderness* sert de fondement idéologique pour justifier de concepts environnementaux qui, dans d'autres circonstances, pourraient paraître assez éloignés de celle-ci. Par exemple, les défenseurs de la biodiversité, même s'ils se basent parfois sur des préoccupations plus utilitaristes, désignent souvent les écosystèmes intacts comme les viviers les plus riches et les plus productifs d'espèces inconnues qu'il nous faut très certainement nous efforcer de protéger. Même si la biodiversité semble, à première vue, être un concept plus « scientifique » que celui de *wilderness*, elle suggère un grand nombre des valeurs contenues dans celle-ci. C'est pour cela que des organisations telles que The Nature Conservancy se sont si rapidement approprié ce concept car il constitue une alternative à la *wilderness*, qui apparaît plus problématique et plus floue. Ceci présente bien évidemment un paradoxe dans la mesure où la biodiversité (comme la *wilderness*) ne peut continuer à exister qu'à condition d'une gestion planifiée des écosystèmes qui la constituent ; l'idéologie de la *wilderness* est donc potentiellement en conflit direct avec tout ce qu'elle nous enjoint de protéger^[30].

On trouve les exemples les plus frappants de ce paradoxe dans la notion d'« espèces en voie de disparition » que l'on utilise comme symboles fragiles de la biodiversité et qui en même temps se substituent à

[30] Concernant les nombreux paradoxes autour d'une gestion de la *wilderness* pour qu'elle conserve l'apparence d'un paysage non modifié, voir J. C. Hendee *et al.*, *Wilderness management*, USDA Forest Service Miscellaneous Publication No. 1365, Government Printing Office, Washington, 1978.

la *wilderness*. Les termes de la loi de protection des espèces en voie de disparition, appelée Endangered Species Act aux États-Unis, signifient souvent que les acteurs de la défense de la nature vierge doivent plaider leur cause en invoquant la protection d'une seule espèce animale, comme la chouette tachetée. Par conséquent, le pouvoir d'une terre sacrée est incarné par un être mythique dont l'habitat fait alors l'objet d'un débat houleux sur une gestion et une exploitation appropriées^[31]. La facilité avec laquelle les forces anti-environnementales comme le Wise Use Movement^[32] ont dénoncé ces efforts de préservation d'espèces isolées montre la vulnérabilité de ce type de stratégie.

Il est possible que nos querelles concernant ces espaces et ces créatures soient devenues si floues qu'elles expliquent en partie la convergence entre la *wilderness* et les inquiétudes concernant la biodiversité et les espèces en voie de disparition. Elles ont ainsi contribué à la naissance d'une profonde fascination pour les écosystèmes isolés qui nous incite plus facilement à croire que, d'une façon ou d'une autre, on pourrait laisser la nature « en paix » afin qu'elle s'épanouisse selon sa propre logique. L'exemple des forêts tropicales est un classique qui illustre ce point : depuis les années 1970, la forêt tropicale est la plus puissante incarnation moderne d'un monde sacré et préservé, un véritable jardin d'Éden pour bon nombre d'Américains et d'Européens. Cependant, pour les écologistes des pays riches, préserver la forêt tropicale revient trop souvent à la protéger des populations qui y vivent. Ceux qui tentent de préserver cette *wilderness* des activités des peuples autochtones courent le risque de perpétuer la même tragédie que celle qui frappa les Indiens d'Amérique quand on les délogea de force. Les pays du tiers monde sont aujourd'hui confrontés à des problèmes écologiques et des conflits sociaux majeurs. On ne les résoudra pas en invoquant simplement un mythe culturel qui nous encourage à « préserver » des espaces sauvages inhabités, en fait disparus depuis des millénaires. Les écologistes commencent à comprendre qu'une telle exportation de la notion américaine de *wilderness* est susceptible, dans le pire des cas, de se transformer en impérialisme culturel aveugle et destructeur^[33].

Le débat actuel sur le « changement global » illustre très bien comment la réflexion sur la *wilderness* peut potentiellement servir à identifier d'autres problèmes écologiques. En 1989, le journaliste Bill McKibben publia un livre intitulé *The end of nature* dans lequel il soutient l'idée que si l'on envisage le changement climatique planétaire comme une conséquence des modifications involontaires de l'homme sur l'atmosphère, la nature telle que nous l'avons toujours connue n'existe plus^[34]. Alors que les générations précédentes vivaient dans un monde naturel plus ou moins épargné par leurs actions, il en est tout autrement pour

[31] Voir J. Proctor, « Whose nature? The contested moral terrain of ancient forests », in W. Cronon, *Uncommon ground, op. cit.*, p. 269-297.

[32] NdT. Le « Wise Use Movement » est une coalition informelle de groupes d'intérêts (industriels, mineurs, bûcherons, fermiers, propriétaires de ranch...) agissant aux États-Unis en faveur de la propriété privée et de l'exploitation de la nature. Ce mouvement, formé dans les années 1980, a notamment le soutien d'entreprises opérant dans les industries extractives et d'organisations ultra-libérales comme le Cato Institute, le Center for the Defense of Free Enterprise et l'American Land Rights Association. Pour plus de détails, voir la page : http://en.wikipedia.org/wiki/Wise_use.

[33] Voir C. Slater, « Amazonia as edenic narrative », in W. Cronon, *op. cit.*, p. 114-131. Cet argument a pris toute son importance grâce à R. Guha, « Radical American environmentalism: a third world critique », *Environmental Ethics*, n° 11, 1989, p. 71-83.

[34] B. McKibben, *The end of nature*, Random House, New York, 1989.

la nôtre. Nous et nos enfants vivrons dorénavant dans une biosphère complètement modifiée par notre propre activité, sur une planète où l'on ne parvient plus à dissocier l'humain du naturel parce que l'un a absorbé l'autre. Selon McKibben, la nature est morte et c'est nous qui l'avons tué. «*Notre planète est maintenant complètement différente*», déclare-t-il^[35].

Mais une telle perspective est seulement possible si l'on accepte le présupposé sur lequel se fonde la notion de *wilderness*, c'est-à-dire que pour être naturelle, la nature doit être vierge, donc bien éloignée de l'humanité et de son histoire. En fait, notre connaissance de l'histoire de l'environnement suggère que les gens ont exploité le monde naturel à divers degrés depuis aussi longtemps que l'attestent les traces de leur passage. De plus, nous possédons des preuves irréfutables qu'un grand nombre des changements auxquels nous sommes aujourd'hui confrontés se sont également produits relativement indépendamment de l'intervention de l'homme, à un moment ou à un autre du passé de la terre^[36]. Il ne s'agit pas de dire que nos problèmes actuels sont insignifiants, ou que nous devrions accepter les effets dévastateurs de l'homme sur les écosystèmes comme étant inévitables ou «naturels», mais plutôt de voir qu'il est peu probable que nous progressions dans notre recherche de solutions si l'on se mire dans le reflet d'une *wilderness* que nous ne pouvons nous-mêmes habiter.

Un tel comportement équivaut tout bonnement à pousser le paradoxe originel de la *wilderness* aux limites de la logique. En d'autres termes, si la nature meurt parce que nous y entrons, alors le seul moyen de la sauver c'est de nous supprimer. L'absurdité de cette proposition réside dans le dualisme sous-jacent qu'elle exprime. Non seulement elle attribue à l'humanité un pouvoir plus grand que celui qu'elle possède réellement – la nature physique et biologique survivra certainement d'une façon ou d'une autre après que nous ayons disparu comme tout ce qui est fait de chair – mais au bout du compte, une telle proposition ne nous offre guère plus qu'un conseil désespéré et trompeur. La tautologie ne nous laisse ici aucune issue : si la *wilderness* est tout ce qui doit être sauvé et si notre simple présence la détruit, alors l'unique solution à apporter à notre propre non-naturalité, la seule manière de protéger de l'humanité qui la profane la terre sacrée de la *wilderness* serait de recourir au suicide. Il ne s'agit donc pas d'une proposition qui pourrait produire des résultats positifs ou concrets.

Pourtant, les défenseurs de l'environnement et les écologistes profonds sont bien trop fréquemment enclins à accepter cet axiome comme un principe fondateur lorsqu'ils parlent, par exemple, de l'idée répandue selon laquelle nos problèmes environnementaux commencèrent avec

[35] *Ibid.*, p. 49.

[36] Même si des extinctions d'espèces comparables ont déjà eu lieu, loin de nous l'idée de prendre les extinctions du Crétacé comme un modèle de manipulation responsable de la biosphère!

l'invention de l'agriculture. Ils situent la chute de l'état de grâce des hommes si loin dans le passé que toute l'histoire de la civilisation se transforme en un conte de déclin écologique. Dave Foreman, fondateur de Earth First!, résume succinctement cette parabole familière quand il dit : « *Avant que l'agriculture apparaisse dans le Middle East, les humains vivaient dans la wilderness. Nous ne savions pas ce qu'était "la wilderness" car elle était partout et nous en faisons partie. Mais avec les tranchées d'irrigation, les surplus des récoltes et les villages permanents, nous nous sommes séparés du monde naturel [...]. Entre la wilderness qui nous a créés et la civilisation que nous avons créée s'étend une faille toujours plus large*^[37]. »

De ce point de vue, la ferme devient le premier champ de bataille important dans la longue guerre contre la *wilderness*, tout le reste étant entraîné dans son sillage. En partant de là, il est difficile de ne pas conclure que la seule façon dont les hommes puissent espérer vivre naturellement sur Terre consiste à rejoindre les chasseurs-cueilleurs dans la *wilderness* édénique et à abandonner presque tout ce que la civilisation leur a procuré. Il se peut, en effet, que la civilisation s'éteigne dans un effondrement écologique ou un désastre nucléaire, d'où le fait que l'on pourrait s'attendre à voir les survivants humains renouer avec un style de vie plus proche de celui que Foreman et ses partisans glorifient. Cependant, une majorité d'entre nous pense qu'une telle débâcle serait source de regrets et démontrerait que l'humanité n'est pas parvenue à honorer sa propre promesse et à respecter ses valeurs les plus nobles, y compris celles des écologistes profonds.

En présentant la *wilderness* comme l'alternative ultime des chasseurs-cueilleurs à la civilisation, Foreman perpétue une version extrême et aisément identifiable du mythe de la Frontière américaine. En écrivant que les partisans de Earth First! pensent que « *nous devons revenir à notre état animal, glorifier à nouveau notre sueur, nos hormones, nos larmes et notre sang* », et que « *nous luttons contre cette compulsion moderne qui nous pousse à devenir des androïdes ennuyeux et froids* », Foreman suit le chemin tracé par Owen Wister^[38]. Bien que ses arguments privilégient la défense de la biodiversité et l'autonomie de la nature sauvage, sa prose se fait plus passionnée lorsqu'il évoque l'importance de continuer à « *vivre la wilderness* ».

Sa conception du *Big Outside*^[39] ressemble étonnamment à celle du mythe de la Frontière. Il s'agit de grands espaces ouverts et de terres vierges dépourvues de tout chemin, sans aucun panneau, aucune installation, aucune carte, aucun guide, aucune possibilité d'être secouru, aucun équipement moderne, d'une terre où les voyageurs intrépides doivent subvenir à leurs propres besoins en chassant avec « *des armes*

[37] D. Foreman, *Confessions of an eco-warrior*, Harmony Books, New York, 1991, p. 69 (en italique dans l'original). Pour d'autres extraits écrits d'adeptes de l'écologie profonde et/ou de Earth First!, voir M. Tobias (dir.), *Deep ecology*, Avant Books, San Diego, 1984; B. Devall et G. Sessions, *Deep ecology. Living as if nature mattered*, Gibbs Smith, Salt Lake City, 1985; M. Tobias, *After Eden. History, ecology, and conscience*, Avant Books, San Diego, 1985; D. Foreman et B. Haywood (dir.), *Ecodefense. A field guide to monkey wrenching*, 2^e éd., Ned Ludd Books, Tucson, 1987; B. Devall, *Simple in means, rich in ends. Practicing deep ecology*, Gibbs Smith, Salt Lake City, 1988; S. Chase (dir.), *Defending the Earth. A dialogue between Murray Bookchin & Dave Foreman*, South End Press, Boston, 1991; J. Davis (dir.), *The Earth First! Reader. Ten years of radical environmentalism*, Gibbs Smith, Salt Lake City, 1991; B. Devall, *Living richly in an age of limits. Using deep ecology for an abundant life*, Gibbs Smith, Salt Lake City, 1993; M. E. Zimmerman et al. (dir.), *Environmental philosophy. From animal rights to radical ecology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1993. Pour une étude profitable des différentes factions de l'écologisme radical, voir C. Merchant, *Radical ecology. The search for a livable world*, Routledge, New York, 1992. Pour une critique très intéressante de cette littérature (d'abord publiée dans le journal anarchiste *Fifth Estate*), voir G. Bradford, *How deep is deep ecology?*, Times Change Press, Ojai, 1989.

[38] D. Foreman, *op. cit.*, p. 34.

[39] NdT. Le concept de

primitives (arc, atlatl^[40], couteau et pierre taillée)^[41]». Foreman prétend que «*la richesse première de la wilderness ne provient pas du fait qu'elle soit un terrain d'expérimentation pour des Huck Finn et Annie Oakley en herbe^[42]*» mais il n'empêche que son cœur est entièrement acquis à Huck et à Annie. Il reconnaît que «*préserver pour les humains une expérience profonde de la wilderness, les laisser contracter leurs muscles paléolithiques ou rechercher des révélations, est toujours un but secondaire formidablement important^[43]*». Ainsi, le *Rough Rider* de Teddy Roosevelt^[44] continue à vivre dans les atours plus verdoyants d'un nouvel âge.

Quel que soit l'attrait de ce point de vue, il entraîne plusieurs conséquences problématiques, la première étant qu'il fait de la *wilderness* la scène d'un combat épique entre la civilisation diabolique et la nature bienveillante en banalisant les problèmes d'ordre moral, politique ou social. Foreman écrit que «*la préservation de la nature et de la diversité originelle est le problème le plus important. Les problèmes qui affectent directement les hommes ne sont qu'insignifiants, en comparaison^[45]*». Ceci se vérifie probablement aussi pour les problèmes environnementaux dont les victimes sont en majorité des personnes, car ces types de problèmes apparaissent habituellement dans des paysages qui ne sont plus «vierges» et donc plus sauvages. Ceci semble exclure du programme radical de défense environnementale les problèmes de santé liés à l'activité professionnelle et à la sécurité dans les complexes industriels, d'exposition aux déchets toxiques sur des sites d'agriculture urbaine «non naturels», des enfants pauvres empoisonnés par une exposition au plomb dans les quartiers déshérités, ceux de famine, de pauvreté et de misère humaine dans les lieux «surpeuplés» de la Terre, en bref, les problèmes de justice environnementale. Si nous portons une trop grande attention à la *wilderness*, beaucoup trop d'autres lieux sur Terre deviennent encore plus sous-naturels et trop de personnes plus sous-humaines, ce qui nous autorise à ignorer leurs souffrances et leur destin.

Ce n'est pas un hasard si ces problèmes environnementaux, supposés être sans conséquences, touchent principalement les personnes pauvres. Le rapport traditionnel entre *wilderness* et milieux fortunés implique que les seuls pauvres qui comptent lorsque la *wilderness* est au cœur du débat sont les chasseurs-cueilleurs qui, vraisemblablement, ne se sont jamais considérés comme pauvres. Le dualisme inhérent à la *wilderness* pousse ses représentants à percevoir sa protection comme un conflit brutal opposant l'«humain» et le «non-humain» ou, le plus souvent, entre ceux qui valorisent le non-humain et ceux qui ne le valorisent pas. Par conséquent, ceci incite chacun à ignorer les différences

Big Outside est intimement lié à celui de *wilderness*.

Cependant, le *Big Outside* désigne plus spécifiquement l'immensité des espaces vierges ainsi que le sentiment d'évasion qu'ils suscitent.

[40] NdT. Un *atlatl* est un dispositif ou un outil permettant d'accroître la vitesse initiale et donc la portée ou la force de pénétration d'un projectile (lance, sagaie, etc.).

[41] *Ibid.*, p. 65. Voir également D. Foreman et H. Wolke, *The Big outside*.

A descriptive inventory of the big wilderness areas of the U.S., Ned Ludd Books, Tucson, 1989.

[42] NdT. Huckleberry «Huck» Finn est un personnage des romans de Mark Twain (1835-1910). Ces romans sont considérés comme les premiers grands romans américains. Annie Oakley (1860-1926) a été une des femmes légendaires de l'Ouest, célèbre pour sa redoutable précision au tir.

[43] *Ibid.*, p. 63.

[44] NdT. Les *Rough Riders* sont des cavaliers volontaires engagés par le président Theodore Roosevelt dans le cadre des guerres hispano-américaines.

[45] *Ibid.*, p. 27.

cruciales entre les hommes ainsi que les raisons historiques et culturelles très complexes qui font que la notion de *wilderness* est interprétée différemment selon les peuples.

Pourquoi, par exemple, considère-t-on si souvent que « vivre la *wilderness* » est un loisir exclusivement réservé aux classes privilégiées qui ont le temps et les moyens de quitter leur travail pour « s'exiler loin de tout » ? Pourquoi la protection de la *wilderness* paraît-elle si souvent opposer les urbains en quête de nature aux gens de la campagne qui tirent leur subsistance de la terre (exception faite de ceux qui vendent des biens et des services aux touristes eux-mêmes) ? Pourquoi, lors des débats sur les zones naturelles vierges, les peuples « primitifs » sont-ils idéalisés, voire sentimentalises, jusqu'au moment où ils agissent de manière non primitive, moderne et non naturelle et sont ainsi déçus de leur état de grâce environnementale ? Quelles sont les conséquences d'une idéologie de la *wilderness* qui dévalorise le travail de production ainsi que le savoir très concret qui provient du labour de la terre^[46] ? Toutes ces questions impliquent des conflits entre différents groupes de personnes, conflits qui sont obscurcis par la clarté trompeuse de l'opposition entre « humain » et « non-humain ». Si, pour répondre à ces questions épineuses nous recourons à une opposition aussi simple, nous risquons d'ignorer leurs subtilités et leur complexité.

Mais le plus grand problème culturel qui pèse sur l'idéal de la *wilderness* a moins à voir avec les lointaines forêts tropicales et leurs peuples qu'avec la façon dont nous nous définissons, c'est-à-dire comme des défenseurs américains de l'environnement qui s'inquiètent, à juste titre, du futur de la terre et de la menace qu'ils représentent pour le monde naturel. Idéaliser une *wilderness* lointaine signifie trop souvent ne pas valoriser l'environnement dans lequel on vit effectivement, le paysage qui, pour le meilleur ou le pire, est notre demeure. C'est là, chez nous, que naissent la majorité des problèmes environnementaux les plus graves, et si nous souhaitons les résoudre, nous avons besoin d'une éthique environnementale qui nous renseignera tant sur la façon d'exploiter la nature que sur la façon de ne pas l'exploiter. Le dualisme de la *wilderness* tend à faire de tout type d'exploitation un abus et nous prive par conséquent d'un terrain neutre sur lequel exploitation et non-exploitation responsables parviendraient à un équilibre viable et constant. Je crois que c'est seulement en explorant les possibilités offertes par ce terrain neutre que nous apprendrons à imaginer un monde meilleur pour tous, humains et non-humains, riches et pauvres, hommes et femmes, habitants de pays civilisés et du tiers monde, Blancs et non-Blancs, consommateurs et producteurs, en somme, un monde qui sera meilleur pour l'humanité dans toute sa diversité et pour le reste de

[46] Voir R. White, « "Are you an environmentalist or do you work for a living?" Work and nature » (in W. Cronon, *Uncommon ground*, op. cit., p. 171-185) et comparer son analyse du savoir environnemental acquis par le travail avec celle de J. Price sur le savoir environnemental obtenu par la consommation. Il n'est pas exagéré de dire que l'expérience de la *wilderness* est principalement consumériste dans ses impulsions.

la nature également. Le terrain neutre est en fait le lieu où nous vivons, c'est le lieu où, dans différents endroits et de différentes manières, chacun de nous s'est installé.

Voilà pourquoi, lorsque je repense aux moments où j'étais le plus près de ressentir ce que j'appelle le sacré de la nature, je me souvenais souvent des endroits sauvages les plus proches de chez moi. Je pense, par exemple, à un petit étang à côté de ma maison où des bulles se forment grâce aux sources calcaires, alimentant une série de bassins qui gèlent rarement en hiver, abritant ainsi des oiseaux d'eau qui y restent pour profiter de sa chaleur protectrice, même les jours les plus froids, et qui volent dans le silence à travers le flot des brumes, tandis que la neige tombe des cieux gris de février. Je repense à une soirée de novembre, il y a bien longtemps, où je me suis retrouvé au sommet d'une colline du Wisconsin, au milieu de la pluie et du brouillard intense, pour voir le soleil couchant passer à travers les nuages et jeter une lumière dorée surnaturelle sur les fermes et les terres boisées perdues dans le brouillard. Je m'attendais si peu à voir cette scène exaltante que je m'attardais jusqu'après le coucher du soleil pour jouir pleinement de ce cadeau de la nature. Je pense peut-être tout particulièrement à cette ferme délaissée et délabrée du comté des sables dans le Wisconsin où Aldo Leopold et sa famille initièrent l'une des premières expérimentations américaines de restauration écologique en convertissant un sol dévasté et stérile en une terre consciencieusement entretenue où l'humain et le non-humain pouvaient coexister en relative harmonie. Ce que je célèbre en ces lieux, ça n'est pas seulement leur qualité sauvage, bien qu'il s'agisse certainement de leur principale caractéristique, j'y célèbre encore plus le fait qu'ils nous rappellent la nature sauvage de nos jardins, cette nature qui se trouve autour de nous et que nous pouvons voir si nous faisons l'effort d'ouvrir nos yeux.

En effet, pour moi, le principal inconvénient de la *wilderness* est qu'elle peut nous inciter au dédain et au mépris à l'égard de ces humbles lieux et expériences. À notre insu, la notion de *wilderness* a tendance à favoriser certaines parties de la nature au détriment d'autres. Je crains que la plupart d'entre nous ne continuent à se conformer aux codes du sublime romantique en jugeant les sommets de montagne plus splendides que les plaines, les forêts de nos ancêtres plus nobles que les pâturages, l'imposant canyon plus inspirant que le modeste marécage. Même John Muir, en argumentant contre les défenseurs du barrage de la vallée de Hetch Hetchy dans la Sierra Nevada, plaidait en faveur de sites potentiels situés dans les vallées plus douces en contrefort, préférence qui n'avait rien à voir avec la nature et tout à voir avec les traditions culturelles du sublime^[47]. Dans le même ordre d'idée, les tra-

[47] Comparer avec J. Muir, *Yosemite*, in J. Muir, *Eight wilderness discovery books*, *op. cit.*, p. 714.

ditions de la Frontière ont poussé les Américains à définir la « vraie » *wilderness* comme un espace constitué d'immenses étendues de terres dépourvues de route, ce que Dave Foreman appelle le *Big Outside*. Si on laisse de côté la question légitime et empirique de la biologie de la conservation des espèces, à savoir quelle superficie doit recouvrir une étendue de terre avant qu'une espèce donnée ne puisse s'y reproduire, l'accent mis sur la *big wilderness* traduit cette croyance romantique de la Frontière qui veut qu'on ne s'éloigne pas de la civilisation tant qu'on ne progresse pas pendant des jours sans croiser âme qui vive. En nous apprenant à considérer des lieux du sublime et des vastes paysages comme des fétiches, cette pensée typiquement américaine de la nature incite à adopter une norme trop élevée pour définir le « naturel ». Si cet espace ne couvre pas des centaines de kilomètres carrés, si nous ne pouvons voir ce spectacle et ces panoramas majestueux avec une perspective divine, s'il ne nous fournit pas l'illusion que nous sommes seuls sur la planète, alors tout cela n'est pas vraiment naturel, c'est bien trop petit, trop ordinaire ou trop bondé pour être authentiquement sauvage.

En critiquant la *wilderness* comme je le fais depuis le début de cet essai, je suis forcé d'affronter ma profonde ambivalence concernant sa signification au sein du mouvement environnementaliste moderne. D'un côté, l'un de mes principes éthiques les plus importants est que les gens devraient toujours être conscients du fait qu'ils font partie du monde naturel, qu'ils sont indéfectiblement liés aux systèmes écologiques qui leur permettent de vivre. Toute approche de la nature qui nous pousse à penser que nous sommes étrangers à la nature, ce que tend à susciter le concept de *wilderness*, peut accentuer des comportements environnementaux irresponsables. D'un autre côté, je pense également qu'il n'en est pas moins vital pour nous de reconnaître et d'honorer la nature non humaine comme un monde que nous n'avons pas créé, un monde qui a ses propres lois et sa propre raison d'être. L'autonomie de la nature non humaine me semble être un garde-fou indispensable à l'arrogance des hommes. Toute approche de la nature qui nous aide à nous rappeler, comme le fait le concept de *wilderness*, que l'intérêt des personnes n'est pas nécessairement le même que celui des autres créatures ou de la terre elle-même, peut encourager les comportements responsables. Dans la mesure où la *wilderness* a servi à focaliser la valeur morale de notre responsabilité et nos obligations envers le monde non humain, loin de moi l'idée de nier ce qu'elle apporta à notre culture en termes d'approche intellectuelle de la nature.

Si le problème fondamental de la *wilderness* se trouve dans le fait qu'elle nous éloigne trop des objets qu'elle nous apprend à valoriser, alors nous devons nous poser la question suivante : que peut-elle nous

apprendre du lieu que nous habitons réellement ? Comment pouvons-nous combiner les valeurs positives que nous associons à la *wilderness* avec nos habitats ? Selon moi, nous ne pourrions répondre à cette question qu'en développant un sens plus large de l'altérité inhérente à la notion de la *wilderness* et ce qu'elle nous incite à définir et à protéger. En nous rappelant qu'il existe un monde qui n'est pas de notre fait, la *wilderness* peut nous apprendre à être profondément humbles et respectueux face aux autres êtres et à la Terre. De tels sentiments nous encouragent à développer une conscience de soi et une capacité à l'autocritique qui doivent accompagner notre action sur le monde environnant et nous aider à fixer des limites responsables à notre domination. Sans ces limites, cette dernière se transformerait trop facilement en arrogance humaine. La *wilderness* est le lieu où, symboliquement du moins, nous nous efforçons de freiner notre domination. Ainsi Wallace Stegner décrit « *l'empreinte spécifique des hommes, cette trace particulière du passage des hommes qui distingue l'humain de toutes les autres espèces. Cette empreinte est suffisamment rare parmi les hommes et impossible à retrouver sous une quelconque autre forme de vie. Il s'agit simplement du refus volontaire et délibéré de ne laisser aucune empreinte [...]. Nous sommes l'espèce vivante la plus dangereuse sur la planète, et toutes les autres espèces, même la Terre elle-même, craignent en toute légitimité notre pouvoir exterminateur. Mais nous sommes également la seule espèce qui, lorsqu'elle fera ce choix, mettra tout en œuvre pour sauver ce qu'elle peut potentiellement détruire* »^[48].

Le mythe de la *wilderness*, que Stegner perpétue consciemment à travers ces remarques, est que, d'une façon ou d'une autre, nous pouvons préserver la nature des conséquences de notre passage. Il est désormais évident que ceci constitue en majeure partie une illusion. Mais le message profond de Stegner devient de ce fait d'autant plus irrésistible. Si vivre dans l'histoire signifie que nous ne pouvons nous empêcher de laisser une empreinte sur un monde qui n'est désormais plus vierge, alors le dilemme qui se pose est de savoir quels types de marques nous souhaitons laisser derrière nous. C'est précisément là que nos traditions culturelles de la *wilderness* restent si importantes. Au sens large, la *wilderness* nous apprend à nous demander si l'Autre doit toujours se plier à notre volonté et, si ce n'est pas le cas, dans quelles conditions il faut le laisser s'épanouir sans notre intervention. Ceci est certainement une question qui vaut la peine d'être posée pour chacune de nos actions et pas seulement pour la *wilderness*.

Visiter une zone naturelle préservée, c'est être entouré de plantes, d'animaux et de paysages physiques dont l'altérité captive notre atten-

[48] W. Stegner (dir.), *This is dinosaur. Echo park country and its magic rivers*, Knopf, New York, 1955, p. 17 (en italique dans l'original).

tion. En nous obligeant à reconnaître qu'ils ne sont pas de notre fait, qu'ils ne dépendent que peu ou pas du tout de notre existence, ils évoquent une création beaucoup plus importante que la nôtre. Dans la *wilderness*, il n'est guère besoin de signe nous prouvant qu'un arbre a ses propres raisons d'exister qui sont bien extérieures à nous-mêmes ; ceci est moins vrai pour les jardins que nous plantons et entretenons, où il est beaucoup plus facile d'oublier l'altérité des arbres^[49]. En effet, on pourrait presque définir la *wilderness* en fonction de l'effort conscient et volontaire qui est nécessaire à la reconnaissance de cette altérité. L'héritage romantique montre que la *wilderness* est plus un état d'esprit qu'un fait de la nature elle-même. Aujourd'hui, l'état d'esprit qui définit le mieux la nature sauvage est l'émerveillement. Le pouvoir du monde sauvage résulte du fait que l'émerveillement qu'il suscite est involontaire. Il s'impose à nous, comme la manifestation d'un monde non-humain que l'on expérimente à travers le prisme de notre histoire culturelle, et prouve que nous ne sommes pas les seuls êtres en présence dans l'univers.

La *wilderness* nous pose des problèmes seulement si nous imaginons que cette expérience d'émerveillement et d'altérité est propre aux endroits les plus isolés de la planète ou qu'elle dépend de paysages immaculés que nous n'habitons pas. Rien ne pourrait être plus trompeur que cela. L'arbre dans le jardin n'est en réalité pas moins autre, pas moins digne de notre émerveillement et de notre respect que l'arbre d'une ancienne forêt où haches et scies n'ont jamais pénétré, même si l'arbre de la forêt présente un réseau plus complexe d'interactions. L'arbre du jardin aurait facilement pu naître de la même graine que l'arbre de la forêt et nous pouvons seulement affirmer que le lieu où il se trouve et sa forme sont de notre fait. Les deux arbres sont différents de nous mais tous deux partagent le monde avec nous. Le pouvoir spécifique de l'arbre de la *wilderness* est de nous rappeler tout ceci. Il peut nous apprendre à reconnaître le caractère sauvage de l'arbre que nous avons planté dans notre propre jardin et que nous n'avons pas vu. En voyant l'altérité dans ce qui nous semble le moins familier, nous pouvons apprendre à la voir également dans ce qui, à première vue, nous semblait simplement ordinaire. Si le concept de *wilderness* a cette capacité, s'il peut nous aider à percevoir et à respecter une nature que nous avons oublié de reconnaître comme naturelle, alors celui-ci deviendra une partie de la solution à nos dilemmes environnementaux plutôt qu'une partie du problème.

Cependant, ceci ne se produira qu'à condition que nous abandonnions le dualisme qui fait de l'arbre dans le jardin un objet artificiel, complètement décadent et non naturel, et de l'arbre de la *wilderness* un

[49] Katherine Hayles m'a aidé beaucoup à comprendre l'importance de cet argument.

objet naturel, complètement pur et sauvage. Ces arbres sont sauvages dans l'absolu et tous deux dépendent désormais très concrètement de notre gestion et de notre attention. Nous sommes responsables d'eux bien que nous ne puissions revendiquer l'existence d'aucun. Notre défi consiste à arrêter de penser en termes d'échelonnement moral et bipolaire dans lequel l'humain et le non-humain, le non-naturel et le naturel, le pur et le décadent, nous servent de guide conceptuel dans notre compréhension et notre évaluation du monde. Au lieu de cela, il nous faut accepter le continuum des paysages naturels dans sa globalité car il est aussi culturel et fait que la ville, les banlieues, le champêtre et le sauvage occupent chacun une place que nous pourrions célébrer sans dénigrer inutilement les autres lieux. Il nous faut honorer l'Altérité intérieure et l'Altérité voisine autant que l'Altérité exotique ; c'est une leçon qui s'applique tant aux hommes qu'au reste de la nature. Et il nous faut tout particulièrement trouver un terrain neutre commun sur lequel tous ces lieux, de la ville à la *wilderness*, pourraient être inclus dans ce que nous considérons être notre habitat. Après tout, ce dernier est l'endroit où l'on construit sa vie, celui pour lequel on prend des responsabilités, l'endroit que nous tentons de conserver afin de pouvoir transmettre à nos enfants ce qu'il a (et ce que nous avons) de plus précieux^[50].

La tâche qui consiste à faire un habitat dans la nature est ce que Wendell Berry qualifie d'«*œuvre éternellement inachevée de notre espèce, celui de toute une vie*». «*La seule chose dont nous disposons pour préserver la nature est la culture, la seule chose avec laquelle nous pouvons préserver l'état sauvage est la domesticité*^[51].» Considérer un lieu comme notre habitat signifie inévitablement que nous utiliserons la nature qu'on y trouve, car on ne peut éviter de travailler, d'agir sur et de tuer certaines parties de la nature pour y établir notre foyer. Mais si nous reconnaissons l'autonomie et l'altérité des choses et des créatures qui nous entourent – autonomie que notre culture nous a appris à qualifier avec le mot «sauvage» – alors nous nous interrogerons au moins avec précaution sur les usages que nous leur imposons et nous nous demanderons même si nous devons les utiliser tout court. C'est ainsi que nous pouvons encore rejoindre Thoreau en déclarant que «*dans l'état sauvage réside la préservation du Monde*», car cet état sauvage (par opposition à la *wilderness*) se trouve n'importe où : dans les champs apparemment domestiqués et les terres boisées du Massachusetts, dans les fissures d'un trottoir de Manhattan et même dans les cellules de nos propres corps. Gary Snyder a sagement souligné qu'«*une personne au cœur pur et à l'esprit ouvert peut faire l'expérience de la wilderness n'importe où sur terre. C'est une qualité de notre propre conscience. La planète est un lieu sauvage et le sera tou-*

[50] L'on trouve des arguments similaires chez J. Brinckerhoff Jackson, «*Beyond wilderness*». *A sense of place, a sense of time*, Yale Univ. Press, New Haven, 1994, p. 71-91, et dans le superbe recueil d'essais de M. Pollan, *Second nature. A gardener's education*, Atlantic Monthly Press, New York, 1991.

[51] W. Berry, *Home economics*, North Point, San Francisco, 1987, p. 138, 143.

jours^[52]». Nous croire capable de causer « la fin de la nature » constitue un acte de grande arrogance, car il signifie que nous oublions l'état sauvage qui demeure partout, à l'intérieur et autour de nous.

Apprendre à honorer le sauvage – apprendre à se souvenir et à reconnaître l'autonomie de l'autre – signifie qu'il faut s'efforcer d'avoir une conscience critique dans toutes nos actions. Cela veut dire que chaque acte d'utilisation doit s'accompagner de réflexion profonde et de respect, et que nous devons toujours considérer la possibilité de non-usage. Cela veut aussi dire regarder la part de nature que nous avons l'intention d'utiliser pour nos propres fins, et demander si nous pouvons l'utiliser encore, encore et encore – durablement – sans qu'elle en soit pour autant diminuée. En d'autres termes, il ne faut jamais imaginer que nous pouvons trouver refuge dans une *wilderness* mythique pour échapper à l'histoire et à l'obligation d'assumer la responsabilité de nos actions que le déroulement de l'histoire implique inévitablement. Cela signifie par-dessus tout que nous devons faire acte de mémoire et de gratitude, car rendre grâce est la manière la plus simple et la plus fondamentale de ne pas oublier la nature, la culture et l'histoire qui ont convergé pour former le monde tel que nous le connaissons. Si la nature sauvage peut arrêter d'être (simplement) là-bas et commencer à être (également) ici, si elle peut être aussi humaine qu'elle est naturelle, alors peut-être nous pourrions commencer à nous atteler à la tâche infinie consistant à se battre pour vivre avec justesse dans le monde – pas seulement dans le jardin, pas simplement dans la *wilderness*, mais dans l'habitat qui les abrite tous deux.

(Traduction : Sophia Ozog^[53])

[52] G. Snyder, citation extraite du *New York Times*, « Week in review », 18 septembre 1994, p. 6.

[53] Traduction effectuée dans le cadre du master Traduction de l'université d'Orléans, dirigé en 2007-2008 par Antoine Cazé.