



Des idées de nature : appréhender la diversité pour refonder l'action collective

Lucie Rousselot

► To cite this version:

Lucie Rousselot. Des idées de nature : appréhender la diversité pour refonder l'action collective. Philosophie. Université de Lyon, 2018. Français. NNT : 2018LYSEN026 . tel-01937331

HAL Id: tel-01937331

<https://theses.hal.science/tel-01937331>

Submitted on 28 Nov 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Numéro National de Thèse : 2018LYSEN026

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITE DE LYON
opérée par
I'Ecole Normale Supérieure de Lyon

Ecole doctorale n°487
Ecole Doctorale de Philosophie

Spécialité de doctorat : Histoire des Idées
Discipline : Philosophie

Soutenue publiquement le 26/09/2018 par :
Lucie ROUSSELOT

**Des idées de nature :
appréhender la diversité pour
refonder l'action collective**

Devant le jury composé de :

BOURG Dominique Professeur ordinaire Université de Lausanne Rapporteur
CONLEY Verena Professeure associée Université d'Harvard Rapporteure
MOREAU Pierre-François Professeur émérite ENS de Lyon Examineur
DE COURCELLES Dominique Directrice de recherches CNRS Directrice de thèse

RÉSUMÉ

Cette thèse cherche à explorer le rôle que les perceptions culturelles peuvent jouer pour redéfinir collectivement l'action humaine envers la nature. Dans le temps long, de manière accidentelle ou intentionnelle, l'homme a globalement modifié puis progressivement détruit de manière exponentielle la nature. Or, l'étude de l'idée de nature démontre la multiplicité et la force des attachements culturels à la nature. Cette thèse cherche donc à étudier plus précisément la diversité, la multiplicité des perceptions culturelles, et dans quelle mesure celles-ci pourraient aider à redéfinir l'activité humaine envers la nature. A cette fin, les idées de nature et leurs évolutions à travers l'histoire sont étudiées dans plusieurs pays cultures afin de déterminer si et comment la diversité peut devenir un facteur de changement de paradigme. Trois pays sont étudiés à cette fin : la France, le Japon et les États-Unis, afin de dégager les perceptions culturelles uniques et d'envisager comment cette unicité peut servir à refonder l'action collective.

TITLE

Ideas of nature: grasping cultural diversity to redefine collective action

SUMMARY

This thesis aims at exploring the role cultural perceptions of nature could play in redefining in depth human action towards nature. Whether on purpose or as an incidental result, humankind has since the dawn of humanity first modified then destroyed nature. Yet, when looking at cultural perceptions of nature it appears that cultures developed a strong attachment to some representations of nature. The presumption explored here is that these cultural perceptions, in their diversity, in their multiplicity, could be key to redefining our whole relation towards nature. To that effect, this thesis studies the idea of nature and its evolutions throughout history in different cultures in order to render it effective in international negotiations. Three countries are explored: France, Japan and the United States in order to isolate cultural perceptions and to understand how they can be mobilized to redefine collective action.

MOTS-CLÉS

Nature – Histoire des idées – Perceptions culturelles – États-Unis – France – Japon – Modélisation des rapports à la nature – Négociations internationales – Relation homme - nature

KEY WORDS

Nature – History of ideas – Cultural perceptions – United States – France – Japan – Modelling of human – nature relations – International negotiations – Human and nature relation

**DES IDÉES DE NATURE :
APPRÉHENDER LA
DIVERSITÉ POUR REFONDER
L'ACTION COLLECTIVE**

REMERCIEMENTS

Un travail de thèse est une belle tranche de vie et de savoir, un cheminement à la fois personnel, académique et professionnel. Je tiens à remercier toutes les personnes qui m'ont accompagné sur ce chemin parfois tortueux mais toujours passionnant, grâce auxquelles ce travail existe aujourd'hui.

Tout d'abord, celui-ci n'aurait pu voir le jour sans la confiance et l'accompagnement de ma directrice de thèse, Madame Dominique de Courcelles, que je tiens à remercier ici sincèrement et respectueusement. Son soutien et sa grande disponibilité à chacune des étapes de cette thèse m'ont été extrêmement précieux.

Je remercie également tous mes proches pour leur aide, leur présence et leurs encouragements. Merci à mes parents pour leur confiance en mes choix, à ma famille et à mes amis pour leur grande patience. S'engager dans l'élaboration d'une thèse parallèlement à une activité professionnelle a représenté beaucoup de sacrifices, merci à eux et tout particulièrement à Jérôme, mon compagnon et acolyte, de son indéfectible soutien ces six dernières années.

Table des matières

INTRODUCTION.....	17
PREMIÈRE PARTIE L'HOMME ET LA NATURE.....	29
Chapitre I. Une histoire commune ?.....	35
1. Les récits fondateurs.....	38
1.1. Les cosmogonies.....	38
1.2. Les eschatologies.....	43
2. Une trajectoire globale.....	48
2.1. Action de l'homme sur la nature.....	49
2.2. Action de la nature sur l'homme.....	57
3. Modifier la trajectoire de l'action humaine.....	68
3.1. Comprendre les motifs.....	68
3.2. L'aporie homme nature.....	74
Chapitre II. Des relations plurielles.....	86
1. La nature, objet échevelé.....	89
2. Des récits des hommes et des dieux.....	98
2.1. Comprendre le système monde.....	99
2.2. Laisser le monde faire système.....	104
3. Des facteurs de perceptions différentes.....	108
3.1. Le territoire.....	109
3.2. La religion.....	113
3.3. A l'intersection entre nature et culture : le paysage.....	118
DEUXIÈME PARTIE UNE NATURE, DES PERCEPTIONS.....	127
Chapitre III. La France : la victoire de la science.....	136
1. De la nature merveilleuse à la nature dévoilée.....	138
2. La nature horloge, arracher la nature au Créateur.....	146
3. De l'esthétique à la gestion de la nature.....	153
Chapitre IV. Le Japon : l'harmonie avec une nature.....	164
1. La nature sacrée.....	166
2. La création d'une « nature secondaire » idéalisée.....	170
3. La nature idéalisée au prix de la nature réelle.....	179
4. Le changement : volonté réelle ou vœu pieux ?.....	186
Chapitre V. Les États-Unis : l'homme libre.....	200
1. Les puritains, ou la peur de la <i>wilderness</i>	202
2. L'esprit de la frontière, l'optimisme renouvelé.....	205
3. Le dilemme américain face à la nature : la nature et l'homme libre.....	218
TROISIÈME PARTIE REFONDER L'ACTION COLLECTIVE.....	237
Chapitre VI. Appréhender la diversité.....	243
1. Pourquoi reconnaître la diversité ?.....	245
1.a. Impact des perceptions culturelles sur les politiques nationales.....	245
1.b. Inopérabilité du concept de développement durable.....	255
1.c. Technicité et primauté économique du système existant.....	259
2. Comment - Théoriser et conceptualiser.....	263
2.a. Trouver des ponts.....	263
2.b. Modéliser.....	268
2.c. Un rapport concentrique entre homme et nature.....	275
Chapitre VII. Refonder l'action collective.....	282

1. Les concepts et solutions existantes	285
1.a. Pour une gnoseologie de la science	285
1.b. L'éthique comme sacré immanent	287
2. Mieux prendre en compte la diversité dans les enceintes internationales	292
2.a. L'enceinte internationale pertinente pour la diversité culturelle	292
2.b. Implémenter la diversité culturelle	297
CONCLUSION.....	311
BIBLIOGRAPHIE	323
INDEX	339
ANNEXES	343
Annexe 1 George Perkins Marsh, <i>The Earth as modified by human action</i>	349
Annexe 2 Aristote, <i>Histoire naturelle des animaux</i>	353
Annexe 3 Pierre de Ronsard, « Ciel, air et vents »	355
Annexe 4 Nicolas Poussin, <i>Paysage avec Diogène ou Diogène jetant son écuelle</i>	357
Annexe 5 René Descartes, <i>Principes de la philosophie</i>	359
Annexe 6 Antoine-Noël Pluche, Le spectacle de la nature ou Entretiens sur les particularités de l'histoire naturelle	361
Annexe 7 Jean Meslier, <i>Le Bon Sens</i>	363
Annexe 8 Jacques-Henri-Bernardin de Saint Pierre, <i>Etudes de la nature</i>	365
Annexe 9 Jean-Jacques Rousseau, <i>Les Rêveries du promeneur solitaire</i>	367
Annexe 10 Denis Diderot et Jean d'Alembert, <i>Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers</i>	369
Annexe 11 Jean-Baptiste de Monet de Lamarck, Nouveau dictionnaire d'histoire naturelle appliqué aux arts, à l'agriculture, à l'économie rurale et domestique, Article « Homme »	373
Annexe 12 Kokinshū, A Collection of Poems, Ancient and Modern	375
Annexe 13 Murasaji Shikibu, <i>The Tale of Genji</i> , 源氏物語	379
[Genji Monogatari], Translated by Edward G. Seidensticker, Web edition published by eBooks@Adelaide, University of Adelaide, chapitre 5	379
Annexe 14 <i>Birds and Flowers of the Four Seasons</i>	383
Annexe 15 Watsuji Tetsurō, <i>Fûdo, le milieu humain</i>	385
Annexe 16 Kinji Imanishi, A Japanese View of Nature, <i>The World of Living Things</i>	387
Annexe 17 Natsuishi Banya, <i>Haikus / Tsunami et réacteur nucléaire</i>	389
Annexe 18 Thomas Cole, View from Mount Holyoke, Northampton, Massachusetts, After a Thunderstorm – <i>The Oxbow</i> , 1836	391
Annexe 19 John Gast, <i>American Progress</i> , 1872	393
Annexe 20 Albert Bierstadt, <i>Gates of Yosemite</i> , 1882	395
Annexe 21 Walt Whitman, <i>Songs of myself, Leaves of grass</i>	397
Annexe 22 Ralph Waldo Emerson, <i>Nature</i>	399
Annexe 23 Jack London, <i>L'appel de la forêt</i>	405
Annexe 24 John Muir, <i>Proposed Yosemite National Park</i>	407
Annexe 25 Aldo Leopold, <i>Land Ethic</i>	409
in: <i>A sand county almanac</i> , Ballantine books, New York, 1966, p.239-240	409
Annexe 26 "Three maps and three misunderstandings: A digital mapping of climate diplomacy"	411

INTRODUCTION

Au firmament
montent à nouveau
des gerbes d'oiseaux

Kyoshi Takahama
La Lune et moi, Haïkus d'aujourd'hui

[The mountain] conic shape-thickly wooded surface girding its sides,
and its apex like that of a cone, cause the spectator to wonder at nature's workings.
From its dizzy heights superb views of the forests, streams, bluffs, hills
and dales below and beyond for miles are brought within its focus.
What grander river scenery can be conceived, as we gaze upon
this enchanting landscape, from the uppermost
point of these bluffs upon the valleys below?
The primeval wildness and awful loneliness
of these sublime creations of nature and nature's God
excite feelings of unbounded admiration.

Mark Twain
Life on the Mississippi

On est partie intégrante d'un Tout ignoré, on sent l'inconnu qu'on a en soi
fraterniser avec un inconnu qu'on a hors de soi.
Ceci est l'annonce sublime de la mort.
Quelle angoisse et en même temps quel ravissement !
Adhérer à l'infini, être amené par cette adhérence
à s'attribuer soi-même une immortalité nécessaire, qui sait ?
une éternité possible, sentir le prodigieux flot de ce déluge de vie universelle,
l'opiniâtreté insubmersible du moi !
regarder les astres et dire : je suis une âme comme vous !
regarder l'obscurité et dire : je suis un abîme comme toi !

Victor Hugo
Les travailleurs de la mer

La nature a de tous temps passionné, intrigué, frustré, aidé l'homme. Cette relation complexe, faite de détours, d'ambiguïté et d'incompréhension est le fait de la diversité de la nature elle-même mais aussi des perceptions qu'en ont les hommes. L'histoire de la nature et de l'homme, ou plutôt des natures et des hommes, est une relation passionnelle, une fresque historique faite d'évolutions, de revirements et dont un des dénouements possibles est la fin d'un des deux protagonistes. La connaissance de la possibilité de l'issue fatale n'est pas nouvelle, et pourtant l'homme ne réussit pas à modifier le cours de son action. Cet état de fait, de la part d'un être qui se veut rationnel et en mesure de faire intervenir un jugement fondé sur une analyse pour prendre la meilleure décision possible semble pour le moins incompréhensible. Il implique en tout état de cause de comprendre la nature des relations, des idées à l'œuvre, ainsi que les explications aux perceptions et actions. Seule une telle analyse peut être en mesure de fonder une explication compréhensive, laquelle peut servir de base à une modification d'action.

L'ambition de cette thèse est de proposer une méthode pour refonder l'action collective de l'homme vis-à-vis de la nature, qui s'appuie sur les solutions et enceintes existantes – il ne s'agit pas ici de faire table rase de l'existant, une telle proposition ne pouvant être concrètement mise en œuvre – mais en se fondant sur une analyse ayant un point de départ différent, celui d'explorer la fécondité de la diversité. Pour ce faire, la thèse s'appuie sur une variété de champs disciplinaires outre son domaine principal, la philosophie et l'histoire des idées - histoire, sociologie, psychologie, relations internationales. La diversité des domaines auxquels la thèse emprunte pour construire des modèles compréhensifs est tout à fait vitale car seule la complémentarité de ces expertises permet de réunir l'ensemble des prismes en mesure de fournir une compréhension fine des mécanismes à l'œuvre dans l'action humaine et donc de proposer des clés d'entrée pertinentes pour la modifier. La transversalité de la thèse reflète ici simplement la complexité du sujet à l'étude ainsi que la volonté d'être exhaustif dans le questionnement des causes, sans pour autant la spécialiser dans autre chose que l'exercice philosophique. Cette thèse part du constat de la complexité du monde, de l'homme et de la nature, dès lors un des écueils les plus importants à éviter est celui du réductionnisme, c'est pourquoi il est important d'en appeler à une diversité disciplinaire aussi large.

L'ensemble de ces apports disciplinaires permet de dessiner une explication compréhensive et holistique, pour formuler une refondation de l'action qui les prenne tous en compte. Le

questionnement initial qui a animé cette réflexion portait sur la possibilité de mobiliser les perceptions culturelles pour modifier en profondeur l'action de l'homme envers la nature. A cela s'est ajouté, au fil de l'approfondissement, une question fondamentale : pourquoi et comment l'humanité dans son ensemble est incapable de modifier le cours de son action alors même que celle-ci démontre chaque jour plus encore qu'elle peut potentiellement remettre en cause les conditions de la vie humaine sur Terre. L'exploration de la relation homme-nature et des conditions de celle-ci nous amène à remettre en cause une lecture linéaire et monolithique dans laquelle l'homme aurait augmenté son impact sur la nature au cours de l'histoire pour ses propres besoins de développement de plus en plus voraces et que, en dépit de la multiplication des signes de rétroaction, l'humanité continuerait à exploiter aveuglément la nature. Cette lecture comporte nécessairement une forme de vérité, sans quoi la situation aurait déjà changé, mais elle est indubitablement incomplète, ne serait-ce que parce qu'elle ne prend pas en compte la complexité des parties impliquées. Or une rapide analyse étymologique nous montre rapidement la fécondité et la complexité de la nature, mais aussi le cortège de questions tant liées au monde des hommes que métaphysiques qu'elle suscite.

Les racines de la nature

Le mot « *Nature* » est issu du latin *natura* qui signifie « *le fait de la naissance* », le « *tempérament* », « *le cours des choses* ». Le latin *natura* est participe du verbe latin *nascor* issu de *gnatus*, forme archaïque de *natus* qui désigne *celui qui est né*, celui qui est par naissance, mais qui signifie aussi, employé au singulier, le fils.

Si notre vocabulaire a hérité de l'étymologie romaine, l'acception grecque du terme de « *nature* », « *phusis* », est aussi intéressante pour comprendre aussi l'évolution conceptuelle dont la nature a fait l'objet. Au fait initial de la naissance, l'acception grecque *phusis* ajoute la notion d'accomplissement et de croissance, provenant du verbe *phuein* signifie à la fois « être engendré » mais aussi « croître ». A la croisée de l'en-puissance et de l'en-acte d'Aristote, la nature est à la fois par son processus créateur une puissance en devenir, en éclosion, mais aussi une force actuelle qui contrôle l'existence humaine. Elle inspire à la fois respect et peur au monde des hommes et ce mode à la fois de l'être puissant et du devenir a engendré à des interrogations ontologiques sur l'être de la nature : la nature relève-t-elle du monde suprasensible, contient-elle en elle-même l'idée et la puissance de son éclosion, ou est-elle l'émanation d'un créateur, le résultat d'une *poiésis* ? La conjonction de la *dunamis* et de l'*energeia* dans la nature a probablement amené ces interrogations sur le processus naturel de

la nature. La *natura* est un fait initial et la *phusis* un processus en changement permanent, un souffle. Si la nature est entendue comme processus de création permanent, y a-t-il un ordre à cette création ? Est-elle régie par des lois, par un *nomos* ?

L'étymologie nous montre aussi déjà bien la tension entre l'étant et le devenant, mais aussi entre la nature comme origine de son propre mouvement ou comme créée par une puissance extérieure. Elle porte ainsi déjà en tension des représentations très différentes de la nature.

La nature au défi de la compréhension humaine

« Par Nature, on entend l'ensemble de tout ce qui existe, le monde, l'univers, mais également ce qui singularise un existant, son principe ou son essence. Le radical latin comme son équivalent grec renvoient à ce qui naît (*nasci*) et se développe (*phuomai* / *φύομαι*, se mettre à pousser, croître). La nature est alors du côté du vivant, de ce qui est susceptible de génération et de corruption : le changeant. En même temps, la nature est de ce qui se maintient, le permanent, le stable, du côté de l'être ou de l'ordre. Cette polysémie se renforce lorsque l'on passe du descriptif au normatif, du registre de la vérité à celui du bien et du beau. »¹

Comme le pointe bien Catherine Larrère, la polysémie du mot de « *nature* » nous renvoie au défi de l'appréhension par l'homme. La nature représente ainsi trois réalités : 1. l'ensemble du naturel (monde naturel), 2. l'ensemble de l'univers dans une appréhension plus omniscente et 3. l'essence fondamentale de quelque chose, qui le définit de manière intrinsèque. La nature, qu'elle soit initialement créée ou qu'elle s'auto-crée, est du côté de la création, mais elle se meut selon des principes ou des lois qui dépassent les hommes. L'éventail des réalités et des représentations de la nature est donc en quelque sorte comme de l'infiniment petit à l'infiniment grand, tout est nature de l'atome aux lois de l'univers. La nature est un défi posé à l'entendement humain, peut-être le plus absolu car il requiert de porter un regard extérieur sur un ensemble dont l'homme fait partie.

La nature serait donc un objet permutant, en constante évolution et mouvement, posant un défi inhérent à la compréhension humaine. Outre la polysémie, c'est la multiplicité des réalités que la nature recouvre, parfois chose sur laquelle l'homme exerce son pouvoir, mais aussi tout étant omnipotent face auquel l'homme est totalement démuni, qui laisse l'esprit humain désarmé. La nature est tout à la fois nourricière, *pacha mama*, elle nourrit l'homme de ses généreux fruits, mais elle peut être aussi furieuse et destructrice, tout comme elle est l'*oïkos*, habitat mais aussi maison dans son caractère familial. Cette multiplicité de réalités engendre aussi une multiplicité de perceptions par l'homme.

¹ Catherine Larrère, article « Nature » in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, volume 2, sous la direction de Monique Canto-Sperber, quatrième édition revue et augmentée, PUF, Paris, 2014, p.1322

Les hommes et les natures

A la complexité de la nature répond tout naturellement celle de sa perception par l'homme, ou plus exactement pour comprendre la complexité de l'objet d'étude de la nature, il faut comprendre la complexité du percevant, l'homme. Car ce qu'il projette sur la nature, selon qu'il la perçoit comme un objet inerte ou un étant global, évoluant sous sa propre impulsion ou créé par une puissance supérieure, porte naturellement des implications profondes quant à son comportement envers elle. Si la nature est régie par un *nomos*, impliquant un dessein préétabli, cela ne présuppose-t-il pas une morale à laquelle l'homme doit aussi se plier ? Mais l'homme ne projette-t-il pas des conventions et des lois qui appartiennent au domaine des hommes ? La dichotomie nature / loi peut être transcendée par la notion de *telos* qu'apportent ultérieurement Platon et Aristote. La téléologie n'a pourtant pas la même charge pour tous, biologique pour Aristote et démiurgique chez Platon, elle n'appelle donc pas aux mêmes conclusions éthiques. La réponse apportée par l'homme au cours de son existence et au fur et à mesure de sa construction en tant que société au fait de savoir s'il y a ou un *nomos* ou un *telos* dans la nature influe considérablement sur l'*ethos* humain. Ces questions de *nomos* et de *telos* sont, elles, inextricablement liées à la construction des sociétés, elles ont à voir autant avec les constructions spirituelles que les progrès de la science, mais aussi que l'éthique à proprement parler en tant que société. Si l'action de l'homme envers la nature semble assez similaire dans le temps long, les perceptions ont donc nécessairement évolué avec les sociétés des hommes, parallèlement à elles. Cette rapide présentation de la complexité des parties et des forces à l'œuvre montre aussi la nécessité d'en appeler à des domaines d'expertise différents, afin d'avoir une vision la plus fine des représentations de la nature.

Les représentations de la nature sont multiples en ce qu'elles sont façonnées par les schémas culturels avec lesquels et par lesquels les sociétés se sont construites. Le constat de la diversité n'est pas nouveau en lui-même, mais la question de sa capacité à s'articuler dans un paradigme holistique reste quant à elle entière. Seule une incursion plus détaillée dans les représentations et leur évolution dans l'histoire des idées peut permettre de dégager des axes d'évolution à même de nous éclairer quant à la mobilisation dans une vision globale. Qui plus est, si cette diversité existe, sa capacité à être en mesure de poser les bases communes d'une refondation d'ampleur de l'action de l'homme vis-à-vis de la nature reste à démontrer. D'autant que l'histoire dans le temps long tendrait à faire penser qu'en dépit de multiples représentations l'action de l'homme quel que soit son horizon culturel et ses représentations

propres est relativement uniforme. Les représentations de la nature ne seraient-elles pas alors uniquement à caractère nostalgique et, bien que possédant une richesse et des valeurs tout à fait spécifiques, ne fonctionneraient-elles pas dans une sphère totalement décorrélée de l'action ?

Les natures et les cultures

Les remaniements théoriques des XX^{ème} et XXI^{ème} siècles ont amené à une forme d'abolition de la dichotomie nature / culture, les deux parties en présence n'étant plus considérées uniquement comme des blocs monolithiques mais aussi comme des sphères d'influence mouvantes et réciproques. Philippe Descola a ainsi, dans le domaine de l'anthropologie, démontré remarquablement à quel point les schèmes culturels peuvent se traduire par des perceptions différentes du monde et de la nature. Parallèlement, les *social sciences* et les tenants du constructivisme social viennent poser le paradigme de la nature sociale², réinterrogeant même jusqu'à l'existence de la nature en tant que telle. La société et la culture ont ainsi envahi la nature, l'ont remodelé jusqu'à impacter le développement durable lui-même alors même que l'équation avait évacué la question de la culture. La culture a progressivement été brandie comme le quatrième pilier du développement durable³, sans toutefois réussir à être mobilisé de manière concrète. La culture, entendue ici en tant que perception culturelle, est difficile d'appréhension du fait de sa diversité, dont la modélisation et l'orchestration reste un vrai défi. Allons même plus loin encore, en déclarant avec John Baird Callicott : « *La nature est morte, vive la nature !* » pour dire qu'il nous faut non seulement revoir l'approche monolithique mais aussi le caractère unique de la relation pour aller vers la multiplicité des relationnels. L'étude de l'histoire de l'idée de nature dans trois pays vient faire la démonstration de la richesse et de la multiplicité des perceptions.

Le défi de la diversité

Ainsi, l'exercice de cette thèse ne réside pas tant en la démonstration de la diversité des représentations de la nature que dans la réflexion autour de leur articulation dans la sphère de

² Noel Castree, Bruce Braun, *Social nature: theory, practice and politics*, Blackwell Publishing, Oxford and New York, 2001

³ Aude Porcedda, Olivier Petit, « Culture et développement durable : vers quel ordre social ? », *Revue Développement Durable et Territoires*, vol.2 N°2 mai 2011, consulté le 22 novembre 2017, <http://journals.openedition.org/developpementdurable/9030> : « *Proaressivement, la dimension culturelle est devenue un élément central des discours sur le développement durable, au point d'être présentée par certains (Nurse, 2006) comme "le quatrième pilier du développement durable" (au côté des piliers économique, social et environnemental).* »

l'action, pour proposer une refondation collective des termes de la relation humaine à la nature. Les relations de l'homme à la nature sont aussi riches et diverses que les représentations elles-mêmes, elles sont aussi pour partie le reflet des contradictions de l'homme mais aussi des problématiques propres à la construction des sociétés. La relation globalement destructrice de l'homme à la nature est trop souvent présentée comme la manifestation d'un trait foncièrement égoïste de l'être humain, incapable de dépasser l'horizon de son existence pour assurer la pérennité de l'existence humaine, ou même de sa descendance. L'homme serait un animal social du présent, bloqué dans une vision court-termiste, soit parce qu'aveuglé par sa volonté d'enrichissement ou parce que plaçant en la technologie une foi absolue comme remédiation à tous les problèmes humains. Le postulat qu'investigue cette thèse est que la question, touchant à la définition même que l'homme se donne de lui-même et sa capacité à dépasser sa condition par la réalisation et le progrès de la société, est beaucoup plus complexe que cela. Dès lors, il ne s'agit pas d'une question économique mais bien plus d'une question de société, des instruments à mobiliser pour modifier la perception en vigueur aujourd'hui, dans quelles enceintes et de quelle manière. Le défi est au moins aussi grand que l'enjeu, car la nature est aussi un support de vie dont l'homme dépend, et dont il ne maîtrise pas l'équilibre fragile, de sorte que la destruction peut s'avérer irréversible de manière inattendue. Le défi que la diversité doit relever ici est de modifier en profondeur l'action collective et les termes de la relation de l'homme à la nature. L'étude de l'idée de nature cherche à faire émerger la richesse de la diversité dans un schéma de compréhension cohérent. La diversité nous emmène vers la multiplicité des relationnels à la nature, laquelle doit démontrer qu'elle est source de nouvelles formes de relation globales et non d'éclatement de la perception. L'étude de la relation homme-nature de manière très macroscopique, complétée de l'étude microscopique de l'idée de nature dans trois pays permet donc de dessiner une vision globale des enjeux, des obstacles et des forces à l'œuvre en vue de proposer une refonte du paradigme de l'action de l'homme envers la nature.

La refonte du paradigme

Pourquoi parler de refonte du paradigme de l'action alors même que les défis à caractère urgents tels que la lutte contre les dérèglements climatiques sont encore loin d'être relevés et posent une menace très concrète aux conditions du développement de la vie sur Terre ? Ceux-ci restent tout à fait primaires et fondamentaux naturellement, mais leur résolution resterait foncièrement insuffisante en ce qu'elle viendrait uniquement apporter à correctif à une partie

de l'action humaine, sans réinterroger les motifs profonds ni le caractère global de l'action destructrice. Le problème doit être posé dans sa globalité pour y apporter une réponse adaptée, c'est-à-dire qui ne soit pas uniquement une rectification comportementale mais une vraie refonte en profondeur des termes de la relation. Le postulat posé ici est que seule une redéfinition des termes de la relation, qui commence par étudier les causes de notre action en vue de la refonder. L'étude de l'idée de nature nous permet de sortir de prendre de la hauteur de vue, de donner du relief au sujet dans le temps long et ainsi d'esquisser des pistes sur la base de valeurs culturelles qui se dégagent au cours de l'histoire.

La thèse se propose d'abord d'explorer la relation homme-nature dans le temps long, pour en dégager les points saillants mais aussi les motifs d'une action qui, observée travers le prisme historique large de l'histoire humaine, semble relativement uniforme. Dans un deuxième temps, elle explore plus en détail cette relation au travers de l'étude de l'idée de nature dans trois pays distincts – La France, le Japon et les États-Unis – afin d'avoir une vision plus fine des représentations culturelles et des mécanismes à l'œuvre dans l'action humaine. Enfin, elle étudie dans quelle mesure les représentations culturelles peuvent être mobilisées dans les enceintes internationales pour poser les bases d'un nouveau contrat entre l'homme et la nature.

PREMIÈRE PARTIE

L'HOMME ET LA NATURE

Essayer d'appréhender les idées de la nature implique d'analyser les perceptions par l'homme de la nature, comment elles se sont formées, comment elles ont évolué, pour ainsi dire la relation de l'homme à cette dernière. A première vue, dans un espace-temps macroscopique, cette relation peut sembler unifiée et monolithique. Mais l'essence même de l'idée de nature, de par son caractère perceptif, peut difficilement être unique. La relation entre l'homme et la nature s'est tout d'abord fondée sur des récits d'ordre mythologiques, qui ont fondé la perception par l'homme de la nature. Les récits cosmogoniques et eschatologiques expliquent à la fois l'origine du monde et sa fin, donnant du sens au monde pour l'homme. Ces récits fondateurs, qu'ils portent sur l'origine ou la fin du monde, présentent des similitudes montrant des dynamiques communes aux représentations culturelles. Outre ces similitudes, l'histoire dans le temps long montre une trajectoire de relation similaire, une histoire globale, une toile de fond sur laquelle, de manière relativement homogène, l'action humaine s'est déroulée au cours de son histoire. Si l'action de l'homme sur la nature a pris des proportions inégales au cours des derniers siècles, l'homme a, depuis le début de son existence, eu un impact sur la nature, au même titre que toutes les espèces vivantes qui interagissent avec elle et donc la modifient. L'ampleur de cette action a considérablement changé dans le temps, avec la progression de la mécanisation et de la technologie, et pendant plusieurs siècles, ce progrès de l'humanité entière n'a pas pris en compte les impacts sur la nature. Mais l'ampleur de la modification de la nature par l'homme est devenue telle qu'elle a commencé à impacter l'homme en tant qu'être naturel dépendant pour partie de la nature pour survivre. La relation entre l'homme et la nature peut donc se dessiner sous forme de mouvement commun et réciproque, mais cette lecture interroge nécessairement notre incapacité à modifier le cours de notre action dès lors qu'elle impacte l'homme négativement. L'exposé des motifs, expliquant tout à la fois la raison de notre action de destruction mais aussi notre incapacité à en changer le cours nous amène à une situation d'aporie qui, si elle est en mesure de fournir des explications, ne laisse guère entrevoir de solutions. Qui plus est, une lecture monolithique et linéaire de la relation entre l'homme et la nature, bien que fournissant des clés d'entrée précieuses à notre questionnement, semble manquer quelque peu de pertinence, ne serait-ce que parce que l'objet nature mais aussi l'attitude humaine ne peuvent être compris que comme objet inerte subissant l'action d'un sujet agissant destructeur. La caractéristique première de la relation entre l'homme et la nature est la complexité des deux parties impliquées. Notre difficulté à décrire et à circonscrire la nature témoigne en premier lieu de notre difficulté à appréhender l'objet et questionne donc de facto un positionnement qui serait

uniquement celui de sujet agissant sur une matière naturelle objectifiée et inerte. La diversité des attitudes primaires par rapport au monde naturel renforce plus encore cette présomption. Au sortir du temps des mythes, les attitudes humaines par rapport à la nature diffèrent déjà, pour partie parce que la structuration spirituelle autour de ces mythes a donné des fonctions différentes à la nature par rapport au divin. Outre cette structuration idéologique première, une multiplicité de facteurs objectifs et subjectifs influencent la perception et le rapport des sociétés à la nature *oïkos*, parachevant ainsi de complexifier nos perceptions de la nature. La diversité des attitudes et des perceptions vient donc compléter cette lecture linéaire et son caractère aporétique pour nous proposer une pensée complexe à même de proposer des pistes pour modifier la trajectoire de l'action humaine et les termes de la relation entre l'homme et la nature.

Chapitre I.

Une histoire commune ?

L'histoire du rapport entre l'homme et la nature peut être considérée comme une et évolutive de manière semblable à travers les périodes historiques, parce que les grands récits qui la composent comportent des éléments significatifs communs et parce que, regardée sous un angle macroscopique, elle semble dessiner une trajectoire globale dépassant les schèmes culturels. Les récits fondateurs, cosmogonies et eschatologies, dessinent autant des luttes d'ordonnement du monde et la sortie du chaos originel qu'une posture de l'homme dominateur de la nature châtié par les forces divines. Les similitudes nous renseignent quant à des schèmes de pensée structurants. Au-delà des similitudes des récits premiers, c'est une histoire commune, un mouvement commun qui s'est construit sous forme de balancier. Dans un premier temps, qui constitue d'ailleurs à ce jour la plus grande part de l'histoire de l'humanité, l'homme a eu un impact de plus en plus important sur la nature, par le développement de la civilisation ou encore l'extension de sa main par la *technè*. Cette histoire dans le temps long, depuis la préhistoire jusqu'à la Révolution industrielle est celle d'un impact humain se développant de manière exponentielle, aux dépens de la nature. L'impact en devient tel qu'il en arrive à rétro-agir sur l'homme, qui en dépit d'un développement extraordinaire de sa capacité technologique, reste un être biologique dépendant de la stabilité de son milieu naturel pour vivre. La rétroaction de la nature sur l'homme vient rappeler cet état de fait mais elle vient aussi rappeler à l'homme que malgré tous les progrès de la connaissance scientifique, il n'a pas réussi à dévoiler tous les secrets de la nature au point de la réduire à un simple mécanisme totalement maîtrisé. Dès la Révolution industrielle des avertissements apparaissent quant aux conséquences de cette action de modification sans précédent par une espèce du milieu naturel qu'elle habite, sans réussir à modifier la trajectoire de l'action humaine. Comment expliquer cette incapacité à modifier l'action humaine alors même que les preuves de ses conséquences dévastatrices sont irréfutables ? Et si les freins ou motifs ancrés profondément dans la psyché collective étaient tellement contraignants quant à la perception de la place de l'homme, de sa destinée, de son rôle, qu'ils avaient construit un horizon collectif, un mythe partagé dans lequel la destruction, même irréversible de la nature, devenait un dommage collatéral surmontable ?

1. Les récits fondateurs

Les récits fondateurs permettent, par leur analyse, une lecture première de la relation entre l'homme et la nature, et de la perception de la nature par l'homme. Ils sont premiers, non seulement chronologiquement, mais aussi dans leur importance car ils conditionnent pour partie, ils influencent la construction d'un récit de la société par rapport à la nature. Ces récits fondateurs sont des étapes capitales de la constitution en tant que société car leur structuration et leur transmission de générations en générations constituent le liant même de la société. Ces récits initiaux, cosmogonies de la nature, sont composés des récits sur la création du monde, manière de « faire sens » de quelque chose qui dépasse les hommes et au sujet duquel ils ne peuvent que formuler des hypothèses. Il s'agit aussi de récits sur la fin du monde, horizons presque paraboliques tenant la société dans son ensemble. Ces récits de début et de fin de l'humanité présentent des composantes communes, montrant une appréhension similaire de ce qui entoure l'homme. Les récits cosmogoniques sont ceux de lutte mythique d'ordonnement du monde, qui préfigure d'une représentation qui aura cours bien au-delà des temps premiers, celle entre les forces entropiques et néguentropiques, l'homme voulant se substituer par la suite aux puissances divines mythiques, force néguentropique primordiale. Les récits eschatologiques, eux, décrivent l'humanité comme devenue force entropique, génératrice d'un désordre global et font réintervenir la puissance divine cette fois-ci dans une dimension plus moralisatrice, comme ordonnant un retour à l'ordre nécessitant la disparition d'une humanité ayant dévié de la création initiale. Ces récits initiaux dessinent ainsi une compréhension commune, à la fois de l'origine du monde mais aussi de la perspective de ce qui le ferait courir à sa perte. Ces mythes communs, bien que présentant des différences importantes et spécifiques à chaque culture, positionnent l'homme dans une posture relativement similaire, conférant presque de manière prémonitoire un rôle destructeur vis-à-vis de la nature.

1.1. Les cosmogonies

Les cosmogonies sont le reflet d'un imaginaire humain, d'une construction sociale première

de la nature. Elles sont hautement significatives car intégrées à la création même de la société, et bien qu'ayant évolué tout naturellement, elles ont fondé une première idée de la nature qui est encore porteuse de sens aujourd'hui. Ces cosmogonies permettent aussi de donner un sens à la création d'un monde qui dépasse grandement l'humanité, et permet de répondre à une question quasi insoutenable en tant que société, la question originelle « d'où venons-nous ? ». Des motifs communs existent entre les récits primordiaux, d'autant plus intéressants à analyser qu'ils nous renseignent quant aux mécanismes et aux forces à l'œuvre dans les explications que l'homme donne au monde.

Le chaos primordial

Les mythes de la création du monde ont en commun le chaos primordial, auquel la séparation des quatre éléments vient remédier. Cette séparation crée un ordre premier qui permet l'émergence de la vie, qu'elle soit une création divine ou pas. Cette idée du chaos, partagée par les cosmogonies montre, outre la nécessité d'une création originelle, le besoin d'ordre de l'homme.

« Il n'y a pas de vie, il n'y a pas de monde possible sans distinction ni séparation, nous apprend la Bible au commencement du livre de la Genèse. La création est l'effet d'une parole divine qui distingue et nomme. Dans l'Egypte ancienne, également, l'action créatrice de Dieu est l'effet d'une parole. [...] Avant cette prise de parole divine, avant la domination du monde par la voix divine, l'état du monde est caractérisé par l'absence de vie, le rien, le vide, l'abîme, ce qui définit le chaos. [...] C'est par distinction, par séparation que s'effectue la création biblique. »⁴

Ce chaos primordial est un vide caractérisé par l'indistinction des éléments qui le composent, vide qui est ordonné, séparé par la création. Cette idée de chaos informe que la création vient ordonner est à différencier du vide car il s'agit plutôt d'un tout informe et indistinct. Ainsi, chez Hésiode, les étapes successives de la création viennent ordonner un vide qui lui préexiste, le monde est créé *ex vacuo* et non *ex nihilo* : « Avant tout fut Chaos »⁵. Ovide développe cette description du chaos qui se caractérise plus par l'absence d'ordre que par le désordre :

« Avant la mer, la terre et le ciel qui couvre tout, la
nature, dans l'univers entier, offrait un seul et même
aspect; on l'a appelé le chaos ; ce n'était qu'une

⁴ Dominique de Courcelles, *Globale Diversité : pour une approche multiculturelle du management*, Editions de l'Ecole polytechnique, Palaiseau, 2008, p.101

⁵ Hésiode, *La Théogonie*, Librairie Garnier Frères, Paris, 1958, p.32

masse informe et confuse, un bloc inerte, un
entassement d'éléments mal unis et discordants. [...]
Partout où il y avait de la terre, il y avait
aussi de la mer et de l'air ; ainsi la terre était instable,
la mer impropre à la navigation, l'air privé de lumière ;
aucun élément ne conservait sa forme, chacun d'eux
était un obstacle pour les autres » ⁶

Initialement règne le désordre ou le chaos informe et la création du monde apporte l'ordre, personnifié par les *ogdoade* d'Hermopolis, les huit génies qui représentent le chaos primordial. Dans la mythologie grecque (Hésiode), Gaïa et Eros s'unissent et forment les êtres et les choses dans le Chaos, dans la Genèse, avant la création par Dieu, l'univers était « *vide et vague* », dans le Coran, avant qu'Allah crée en un tout informe les cieux et la terre, rien n'existait. Cette même idée de chaos originel caractérisée par le vide se retrouve dans la cosmogonie scandinave telle que nous la raconte la *Völuspá* ⁷ avec *Ginnungagap*, le gouffre qui sépare les deux mondes de Nilfheim et Muspellheim. Dans la cosmogonie hindouiste, et plus largement dharmique, l'univers est contenu en germes dans un œuf d'or primordial ou cosmique (*Purushka*) qui flotte sur le chaos originel.

Les récits cosmogoniques sont ceux de la destruction mais contiennent déjà en leur sein et en puissance la destruction, l'eschatologie, à l'instar de la cosmogonie hindoue qui instaure d'office l'idée de destruction, avec un cycle perpétuel de création et de destruction et l'équilibre des forces, Brahma qui crée l'univers, Vishnou qui le protège et Shiva qui l'anime par sa danse cosmique puis le détruit traduit une idée de cycle perpétuel accompagné d'une dégradation de la pureté (chaque monde est moins pur que le précédent).

Dans la cosmogonie japonaise, le monde était originellement une « *tâche d'huile flottante* » (*Kojiki*). Le *Kamitsumaki*, premier volume du *Kojiki*, conte dans ses premiers chapitres la création du monde. Les cinq premières divinités séparèrent le ciel et la terre, mais la terre restait un tout informe. Puis sept divinités apparurent, parmi lesquelles Izanagi (le mâle qui invite) et sa sœur Izanami (la femelle qui invite). Les divinités commandèrent à Izanagi et Izanami de donner naissance à la terre :

⁶ Ovide, *Métamorphoses*, Livre Premier, 5-15, Traduction de G. Lafaye, Les Belles Lettres, Paris, 1991

⁷ *L'Edda poétique*, Régis Boyard (traduction), Fayard, Paris, 1992, p.75 : « *C'était au premier âge / Où il n'y avait rien / Ni sable ni mer / Ni froides vagues ; / De terre point n'y avait / Ni de ciel élevé / Béant était le vide / Et d'herbe nulle part.* »

« Alors les divinités célestes ordonnèrent au dieu Sérénissime Mâle-qui-Invite et à la déesse Sérénissime Femme-qui-Invite de “fabriquer, consolider et donner naissance à cette terre à la dérive”. Elles leur donnèrent une lance céleste pour exécuter cette tâche. Alors les deux divinités, depuis le Pont Flottant du Paradis, enfoncèrent la lance ornée de bijoux et remuèrent l’eau jusqu’à ce qu’elle se solidifie. Alors ils ont extrait la lance et la saumure qui s’égoutta depuis la pointe de la lance s’accumula et devint île. Il s’agit de l’île d’Onogoro. »⁸

La représentation primordiale est celle du chaos informe, auquel vient remédier la séparation des éléments, de la création d’une organisation. La vie trouve donc son origine dans la séparation, l’organisation. Les éléments primordiaux sont existants mais indistincts dans les différentes cosmogonies : Ovide mentionne ainsi la terre, la mer et l’air et les récits primordiaux scandinave distingue de chaque part du gouffre informe le monde de la glace et du froid (Nilfheim) et celui du feu et de la chaleur (Muspellheim).

L’image du chaos primordial, du vide initial, est donc un horizon commun dans les récits créateurs, mais aussi dans les récits eschatologiques. Récit de création mais aussi de destruction, il agit comme une force effrayante pour la communauté humaine, celle du récit de sa naissance mais aussi la prédiction de sa fin. Dans les cosmogonies monothéistes plus spécifiquement, l’existence d’un créateur qui ordonne le monde a de lourdes implications sur le rôle de l’homme. Avec un créateur, l’homme n’est que le gardien, le dépositaire de la création, par l’autorité qui lui est investie par celui-ci. Selon les lectures, l’homme peut être totalement investi de la création divine, auquel cas il la domine, ou alors, il n’en est que le gardien et est investi d’une responsabilité par le créateur, celle de s’occuper de la création originelle.

La lutte primordiale

La lutte primordiale est un autre motif partagé par beaucoup des récits primordiaux. Qu’elle soit entre les dieux et les héros ou les géants, dans un couple ou dans une fratrie, la lutte est un motif récurrent dans les récits originels. Dans la mythologie grecque, la lutte entre Gaïa et

⁸ Kojiki, Traduction de Basil Hall Chamberlain, 1882, Dodo Press, Gloucester, 2009, p.2 : “Hereupon all the Heavenly deities commanded the two deities His Augustness the Male-Who-Invites and Her Augustness the Female-Who-Invites, ordering them to ‘make, consolidate and give birth to this drifting land.’ Granting to them a heavenly spear, they thus designed to charge them. So the two deities, standing upon the Floating Bridge of Heaven pushed down the jeweled spear and stirred with it, whereupon, when they had stirred the brine till it went curdle-curdle, and drew the spear up, the brine that dripped down from the end of the spear was piled up and became an island. This is the Island of Onogoro.”

Ouranos fera aussi intervenir leur progéniture (Cronos), dans la mythologie hindoue il s'agit d'une lutte entre Dakcha, fils aîné de Brahma et Shiva. Dans le *Kojiki*, il s'agit de la lutte entre Takemikazuchi, le dieu du tonnerre, et Takeminakata, déité terrestre, pour la conquête de la Terre du milieu. Il peut s'agir de luttes familiales ou de luttes de territoire, mais toutes se produisent après l'étape originelle de la création. Elles sont liées à l'organisation de formes plus approfondies de société, qu'il s'agisse de l'unité de la famille ou du territoire. La présence récurrente, pour ne pas dire systématique, de la lutte dans les récits cosmogoniques peut être comprise avec Carl Gustav Jung comme fondement d'une conscience collective, comme symbole des contraires qui s'affrontent en l'homme. Mais celles-ci peuvent aussi symboliser, se tenant pendant l'organisation d'une société à un second degré de complexité, l'affrontement de forces entropiques et néguentropiques.

Plus largement, le motif de la lutte primordiale résonne dans l'analyse du rapport entre l'homme et la nature en tant que force organisatrice primaire des rapports. Le rapport premier de l'homme à la nature est celui de la lutte pour sa subsistance, et la sortie de sa condition naturelle une nécessité pour subsister. Hans Jonas, au tout début de son ouvrage *Le principe responsabilité*, prend pour exemple le chœur de l'*Antigone* de Sophocle pour mettre ceci en lumière :

« L'homme est le créateur de sa vie en tant que vie humaine ; il plie les circonstances à son vouloir et à son besoin et, sauf contre la mort, il n'est jamais dépourvu de ressource. Pourtant on perçoit dans ce chant d'éloge de la merveille qu'est l'homme un ton réservé, anxieux même, et personne ne peut y voir une vantardise immodeste. Ce qui est non dit, mais ce qui lui est sous-jacent comme allant de soi à l'époque, c'est le savoir que nonobstant toute la grandeur de son ingéniosité illimitée, l'homme, comparé aux éléments, est toujours encore petit [...]. »⁹

Le rapport de lutte est primaire en ce qui concerne l'homme et la nature, puisque dans sa condition naturelle originelle l'homme est totalement soumis à l'ire de la nature, au déchaînement des éléments. Il se dote ainsi d'outils lui permettant de sortir de cet état, d'éléments techniques, mais pour autant la peur de la nature et de sa puissance continue à subsister. En cela, le rapport fondateur entre l'homme et nature est celui de l'affrontement. Cette lutte prend même, dès les corpus mythologiques fondateurs, des accents d'appropriation comme nous le rappelle Dominique de Courcelles : « *[L]es héros des grands poèmes épiques*

⁹ Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, Traduction de Jean Greisch, Champs Essais, Flammarion, Paris, 2009 (publication originale en 1979), p.24

prétendent toujours à la maîtrise ou à la possession de l'un ou l'autre des éléments du monde ou de tous à la fois, à leurs plus grands risques et périls »¹⁰.

Les cosmogonies éclairent une perception de la nature qui survit par la suite dans la mythologie et dans la spiritualité, même contemporaine. De même, les récits de la fin du monde comportent des similitudes pouvant permettre de tirer des enseignements.

1.2. Les eschatologies

L'analyse des eschatologies montre aussi des points communs : la fin du monde est due au mal, à la perversion de l'humain à laquelle une puissance supérieure vient mettre fin. Liée au constat de la perversion du monde par l'homme, la fin du monde se caractérise fréquemment par le déchaînement des éléments naturels, entraînant le retour au chaos. Ainsi, le recours aux éléments naturels peut tout autant fournir une explication à la peur que la nature inspire à l'homme qu'il renvoie au motif de la représentation de la nature appartenant au royaume du divin, exécutant sa sentence. Dans les religions abrahamiques il est question du Jour du jugement, l'aboutissement de la perversion du monde, conséquence inéluctable, alors que dans les religions dharmiques, il s'agit d'une succession de cycles et de dégradations, menant à un cycle ou un avatar signe la fin de la déclinaison.

Dans les religions abrahamiques monothéistes, après le jugement dernier, l'ire du créateur se déclenche sous la forme de catastrophes naturelles :

- Dans le Coran, la Sourate de la Fissure (82. Al-Infîtâr) énonce qu'après le Jugement Dernier, *« le ciel se déchirera, les mers déborderont [et] les tombeaux seront pillés »*, récompensant les hommes pieux et livrant *« les impies à la Fournaise »* ;
- Le Livre d'Esaïe relate que le *« Jour de l'Eternel »*, *« les étoiles des cieux et leurs astres ne feront plus briller leur lumière, le Soleil s'obscurcira dès son lever et la lune ne fera plus luire »* (13.10) avant *« [d'ébranler] les cieux, et la terre sera secouée sur sa base »* (13.13) ;

¹⁰ Dominique de Courcelles, *Traditions sapientielles, équité démocratique : quel développement « vraiment durable » ?*, Revue Vraiment Durable, N°1, Victoire Editions, Paris, 2012, p.41

- Dans la Genèse, « *L'Eternel vit que la méchanceté des hommes était grande sur la terre et que toutes les pensées de leur cœur se portaient chaque jour uniquement vers le mal.* » (6.5) « *Tous les êtres qui étaient à la surface de la Terre furent exterminés, depuis l'homme jusqu'au bétail, aux reptiles et aux oiseaux du ciel : ils furent exterminés de la terre.* » (7. 23-24).

Les religions abrahamiques font donc réintervenir le créateur qui, constatant la perversion par l'homme de sa création originale, déchaîne les éléments naturels pour revenir au chaos initial. La destruction par les éléments naturels constitue un horizon effrayant, celui de la fin de l'homme par la main d'une puissance supérieure au moyen d'une nature surpuissante. Les religions dharmiques ne fonctionnent pas sur une temporalité continue jusqu'à un point de rupture, celui de la destruction par la puissance créatrice. Elles fonctionnent sur différents cycles, ou ères, de dégradations successives. La dernière ère est caractérisée par l'absence de vertu, la perversion, voire la destruction.

Dans la religion bouddhiste, il existe trois ères, dont la dernière, qui dure dix mille ans, est l'ère de la fin du dharma marque un renouveau avec le début d'un autre cycle avec l'arrivée d'un nouveau bouddha. Il s'agit du *mappō* en japonais (*mòfǎ* en chinois), la troisième et dernière ère du cycle, l'ère de la fin du dharma. L'ère de la fin du dharma est caractérisée par les catastrophes de l'ordre sociétal (famines) ou naturel. Nishiren Daichōnin, moine japonais fondateur de l'école de bouddhisme de Nishiren (*Hokke Shū*) a écrit à propos du *mappō* le *Traité pour la pacification du pays, Rissho Ankoku ron*, ayant pour but de décrire le chemin vers l'établissement du Vrai Buddha à travers le Sūtra du Lotus. Il décrit le *mappō* comme une série de calamités, tout d'abord catastrophes sociales auxquelles viennent s'ajouter ensuite les catastrophes naturelles :

« Quand d'immenses feux consomment le pays et que tous les hommes meurent dans les flammes, ou quand éclatent le feu des démons, le feu des dragons, le feu du ciel, le feu du dieu de la montagne, le feu d'origine humaine, le feu de la forêt et le feu des criminels ; quand de tels prodiges apparaissent, c'est la troisième calamité.

Quand de gigantesques inondations noient la population, quand les saisons se succèdent en désordre, lorsqu'il y a de la pluie en hiver, de la neige en été, du tonnerre et des éclairs durant la saison froide, et de la glace, du givre ou de la grêle en plein été, quand tombe une pluie rouge, noire ou verte, quand pleuvent des monceaux de terre et de pierres, de la poussière, du sable ou du gravier, quand le courant des rivières ou des torrents s'inverse, quand seules les montagnes surnagent et que les rochers sont emportés par les flots, quand des événements anormaux de ce genre se produisent, c'est la quatrième calamité.

Quand la puissance du vent devient meurtrière et quand terre, montagnes et rivières, arbres et forêts sont d'un seul coup dévastés, quand de grands vents se déclenchent hors saison ou que des vents noirs, des vents rouges, des vents verts, des vents du ciel, des vents de la terre, des vents du feu ou des vents de l'eau soufflent, quand se produisent des prodiges de la sorte, c'est la cinquième calamité.

Quand le ciel et la terre, ainsi que tout le pays souffrent de canicule si terrible que l'air semble en feu, quand les cent plantes se dessèchent et que les cinq céréales ne peuvent plus mûrir, quand la terre est rouge et brûlée et que les habitants périssent tous, quand des anomalies de ce genre se produisent, c'est la sixième calamité. »¹¹

Ce texte est écrit par Nichiren vers 1260, alors que le Japon a connu entre 1257 et 1259 une série de catastrophes naturelles avec de lourdes conséquences sociales. Si l'ère de la fin du dharma est ancrée dans les récits bouddhistes, l'occurrence de la description du *mappō* comme horizon de la fin du monde ne gagne du regain que dans des périodes troublées telles que celle à laquelle Nichiren a écrit le *Rissho Ankoku ron*.

Dans l'hindouisme, chaque âge *Mahâyuga* est composé de quatre cycles (yugas) : le *krita yuga*, ou âge d'or, qui se caractérise par la paix et la stabilité, le *tréta yuga*, âge d'argent, où la vertu commence à décroître, le *dvâpara yuga*, âge de bronze, qui est l'âge de doute dans la société et enfin, le *kâli yuga*, âge de fer, caractérisé par le vice. Comme pour le bouddhisme japonais, l'indien s'appropriera ce qui n'est qu'un âge dans le cycle brahmanique, caractérisé par le recul de la religion, et le transformera par la suite en une eschatologie¹² qui porte un discours sur l'éthique religieuse.

Les récits eschatologiques bouddhistes, du fait de l'ajout de l'option morale permettant de suivre la voie du bouddha afin d'échapper à cette fin du monde, comportent ainsi une dimension de morale religieuse supplémentaire par rapport aux monothéismes. Naturellement, les récits de la fin du monde dans les monothéismes portent aussi un discours puissant sur la morale religieuse du monde puisqu'ils trouvent leur origine dans le constat, par la puissance créatrice, de la corruption, de la perversion et de l'impiété humaine. Mais du fait de leur intégration dans un corpus religieux primaire, ils agissent plus comme une prophétie

¹¹ Nichiren, Daichonin, *Les écrits de Nichiren*, traduction sous la direction de M. Harada, éditions Soka Gakkai, Paris, 2011, p.6

¹² Vincent Eltschinger, « Vices, menaces et impiété : le KaliYuga des Bouddhistes », conférence au Collège de France, le 11 décembre 2014, <http://www.college-de-france.fr/site/frantz-grenet/guestlecturer-2014-12-11-14h30.htm>, page consultée le 21 mai 2016 : « Le dispositif [des quatre âges successifs] ne tarde toutefois pas à fournir un cadre à l'eschatologie brahmanique et à alimenter des prédictions apocalyptiques dont la plupart s'interprètent sans trop de mal comme autant de prophéties ex post facto décrivant un environnement socio-religieux, moral, politique et économique en crise. »

inéluclable alors que les récits bouddhistes, offrant en même temps que le constat de la perversion humaine l'option du bien, ils offrent une solution, une sorte de voie de secours.

Si nous poussons ce raisonnement un peu plus loin encore, la possibilité d'échapper à la fin du monde en rectifiant le comportement humain porte de lourdes conséquences, notamment par rapport à l'action sur la nature. Le fait que, dans les monothéismes, la fin du monde apparaisse plus comme une affirmation pourrait fonctionner comme une sorte de prophétie auto-réalisatrice. Si le constat que l'homme est mauvais ouvre juste la voie à sa destruction, et qu'il n'y a pas de signe annonciateur permettant une rectification, donnant une chance à l'humanité de démontrer qu'elle peut être meilleure, alors pourquoi s'évertuer à adopter un comportement plus respectueux s'il n'y a aucune échappatoire, aucune rédemption.

Les quatre éléments

Les quatre éléments sont présents tant dans les récits cosmogoniques qu'eschatologiques. Dans les mythes originels, ils sont des puissances d'ordonnement qui remédient au chaos, et précèdent l'arrivée de l'homme. Les eschatologies en font des agents de retour au chaos, qui président à la destruction.

Les récits eschatologiques mettent en scène le déchaînement des éléments naturels contre l'homme. Le tonnerre gronde, la terre tremble, le Soleil ne « *brille plus* », les feux détruisent la Terre, les eaux l'inondent. Si dans la Bible le déluge joue un rôle très prépondérant dans la fin du monde, dans d'autres eschatologies les signes se multiplient, emmenant l'humanité vers un horizon chaotique total. Comme une sorte de tautologie, la création qui a occasionné la vie en séparant les quatre éléments qui lui étaient nécessaires, se retourne contre l'humanité pour l'entraîner vers sa fin.

Le rôle joué par les éléments naturels dans tous les mythes fondateurs est plus qu'un point commun, il constitue une manifestation puissante de la construction culturelle de la nature puissante, inspirant la peur. Le rôle de la nature dans ces récits peut apporter une piste d'explication, à l'ambivalence du rapport de l'homme à la nature, puissance créatrice et mère nourricière, mais aussi agent de destruction en mesure de réduire l'homme à néant.

Mais les éléments naturels ne sont que manifestation de la volonté créatrice ou de l'ire destructrice du créateur. Cela signifie qu'il existe une peur primaire de cette nature qui nous nourrit et dont nous dépendons pour vivre, nature nourricière, d'où jaillit la vie, nature féconde, cette nature belle et la nature incontrôlable qui quand elle se révolte est impossible à stopper. Cela nous enseigne aussi que la nature, création divine, est nécessairement liée à une perception religieuse. Si la religion a beaucoup reculé dans nos sociétés de plus en plus sécularisées voire athées, cette perception originelle a laissé de grandes traces.

Les récits originels, qu'il s'agisse de la création du monde ou de sa fin, nous fournissent des renseignements précieux quant à la perception de la nature, émanation du divin et support de la vie humaine, outil de création et de chaos. Ils portent en leur sein l'explication de la place et du rôle que l'homme se donne par rapport à cet ensemble, dont il est issu, duquel il dépend pour vivre, mais qui est aussi une menace prophétique de sa propre destruction. Au-delà des récits originels, qui présentent des points communs intéressants et fournissent des pistes d'analyse, la similitude de l'action se lit aussi à l'échelle de l'histoire macroscopique, dans une trajectoire globale.

2. Une trajectoire globale

L'histoire de l'homme et de la nature est celle d'une trajectoire commune, globale, qui s'est déroulée comme en deux mouvements. Tout d'abord, l'homme a développé son impact sur la nature au cours du temps. Comme chaque être vivant évoluant dans un milieu donné, l'homme a nécessairement et normalement une action de modification du milieu dans lequel il vit, et dès les temps préhistoriques de son existence en petites communautés il a eu un impact que d'aucuns décrivent comme d'ores et déjà significatifs. Celui-ci a drastiquement évolué et augmenté au cours du temps, notamment avec la technologie, jusqu'à renverser le rapport de force, et jusqu'à faire de l'homme non plus un être vivant dans un milieu mais un être vivant dominant son milieu. Mais cette domination n'est pas sans conséquence, et dès l'ère moderne nombre de voix se sont élevées successivement pour lancer un avertissement, dont l'homme a pu progressivement constater la réalité : ce n'est pas parce que l'homme domine son milieu qu'il n'en a plus besoin pour vivre. L'interdépendance biologique et physiologique persiste et donc dans un schéma où la modification du milieu prend des accents de destruction, la rétroaction de la nature peut, elle aussi, mettre en danger les conditions d'existence même de l'homme. Ainsi, un effet cyclique se dessine, que l'on pourrait résumer ainsi : 1) l'homme a besoin de la nature pour vivre 2) pour les besoins de son existence il modifie de plus en plus la nature 3) les destructions de la nature remettent en cause la vie humaine. Les alertes, puis les preuves de la compromission de l'équilibre symbiotique dont l'homme fait partie et duquel, en dépit des évolutions scientifiques et technologiques, il dépend pour sa propre survie, se sont multipliées tôt après la Révolution industrielle. En dépit de cela, la trajectoire, le mouvement global de l'action humaine sur la nature n'a pas été modifié, jusqu'à remettre en cause aujourd'hui les termes même de l'existence humaine sur la planète. Comment expliquer notre incapacité collective à modifier le cours de notre action alors même que celle-ci menace l'existence humaine ? Quels motifs, quels mythes collectifs sont à même d'expliquer cet état de fait ?

2.1. Action de l'homme sur la nature

En tant qu'être naturel, l'homme s'appuie sur la nature pour survivre et pour vivre. De tous temps, depuis les débuts de son existence, il a modifié la nature. De manière naturelle, pourrions-nous dire, et même de manière souhaitable pouvons-nous présumer. Chaque écosystème dépend des parties, ou êtres, qui le composent et des relations entre ces êtres. L'ensemble de ces parties et de ces relations entre parties, garantit un équilibre, une harmonie symbiotique au sein d'un biotope donné. Sans se perdre dans des considérations sur le rôle de l'homme dans son écosystème, il s'agit de pointer que l'homme, du fait même de vivre, dans son plus simple appareil et son outillage le plus rudimentaire, a de tous temps eu un impact. Même dans les temps préhistoriques, l'homme a modifié son milieu de manière drastique :

« Le rôle des premiers hommes dans la disparition d'une partie de la grande faune de la fin du Pléistocène peut nous sembler inconcevable : comment des êtres aussi peu nombreux et disposant d'une technologie aussi "archaïque" ont-ils pu avoir un tel impact ? N'avaient-ils donc pas de "conscience écologique" ? Contrôlaient-ils vraiment leur impact sur la nature afin de rendre son exploitation durable ? [...] Deux exemples insulaires – la colonisation des îles du Pacifique et celle de la Nouvelle-Zélande – ont servi de modèle pour extrapoler l'impact de l'arrivée de l'homme sur les continents : dans les deux cas, la colonisation humaine est suivie de l'extinction massive et rapide de la majorité de l'avifaune endémique des îles. Un grand nombre d'éléments archéologiques démontrent le rôle de l'homme dans cette vague d'extinctions, qu'il soit direct et volontaire comme la prédation, volontaire mais indirect comme la transformation des habitats par le feu, ou indirect avec l'introduction d'animaux domestiques ou commensaux. »¹³

Aussi surprenant que cela puisse paraître, l'homme a joué un rôle dans la disparition de la grande faune. Mais si nous reprenons la notion d'équilibre complexe et fragile de l'écosystème, cela est tout à fait compréhensible, car des modifications pouvant sembler avoir peu de conséquences, comme « *la transformation des habitats par le feu* » ou « *l'introduction d'animaux domestiques* » peuvent suffire à déséquilibrer l'ensemble du système, et résulter en la disparition d'une faune qui n'aurait eu le temps de s'adapter à la modification du milieu. La relation première de l'homme à la nature est la lutte, contre les éléments et pour sa propre survie, l'homme étant initialement une espèce plutôt faible dans la chaîne des êtres vivants. La maîtrise relative d'un environnement hostile est un enjeu de survie, et celle-ci est achevée par l'extension du bras de l'homme, et la création d'outils. La *technè* permet l'extension du bras de l'homme, de ses capacités qui ne sont plus uniquement dépendantes de sa personne physique mais aussi de sa personne intellectuelle, par sa capacité à fabriquer l'homme peut

¹³ Valérie Chansigaud, *L'homme et la nature, Une histoire mouvementée*, Delachaux et Niestlé, Paris, 2013, p.30-31

survivre dans un environnement hostile. La *technè* signe aussi le début d'une communauté apprenante puisque l'homme transmet ces capacités.

« Les premiers rapports de l'homme avec le monde des animaux qui l'entouraient devaient être nécessairement ceux de la lutte et de la destruction. La grande bataille de la vie s'inaugurait par le massacre. Manger ou être mangé, telle était l'alternative pour l'homme aussi bien que pour le grand ours des cavernes, le lion d'Attique, le machairodus et tant d'autres carnassiers des âges précédents. Sans doute la lutte a pu être longtemps indécise, peut-être l'homme en maints endroits a-t-il été vaincu ; mais après les diverses péripéties de la lutte, ce sont les terribles bêtes fauves qui ont fini par être tuées et dévorées. L'homme, plus subtil que ces monstres, plus habile à cacher et à surprendre, ingénieux à se servir d'armes artificielles, bâtons, ossements pointus ou massues de pierre, est resté vainqueur dans la lutte, et des races entières ont disparu devant lui. »¹⁴

La description sauvage d'Elisée Reclus fait ici écho à la lutte sans merci dans laquelle s'est déroulé ce qu'il appelle « *la grande bataille de la vie* », mais elle n'est pas non plus sans interpeller sur le caractère tout aussi sauvage de l'action guerrière de l'homme même après qu'il soit vainqueur de cette lutte. L'opposition est oxymorique, entre la subtilité humaine et la totalité de sa victoire, presque plus monstrueuse que les monstres eux-mêmes. Cette lutte dont on aurait presque l'impression qu'elle a été initiale et totale, s'est déroulée de manière progressive, jusqu'à interroger la notion même d'impact normal et naturel de l'homme sur la nature. Dans la mesure où la lutte était nécessaire comme condition de survie, comment qualifier la normalité de l'action ?

Le problème est double, à la fois problème de définition et de datation. Le problème de définition tient à la notion même d'impact naturel, car si l'action naturelle est entendue comme modification par le simple fait de vivre, et que l'augmentation de la complexité des sociétés humaines entraîne l'augmentation des besoins en ressources naturelles et en technologie, à quel moment pouvons-nous dire que l'homme est sorti de la modification naturelle par une espèce de son milieu, pour passer dans le domaine de la domination ? S'agit-il d'un moment à proprement parler ou d'une succession de périodes ? La question se pose d'autant plus qu'une succession de périodes historiques ont drastiquement augmenté, de manière exponentielle, l'impact de l'homme.

Augmentation de l'impact au cours du temps

Si la Révolution industrielle et mécaniste est identifiée habituellement comme le point de départ d'une modification beaucoup plus substantielle de la nature, l'humanité avait déjà considérablement augmenté son impact sur la nature avant cette période. Nous avons déjà

¹⁴ Elisée Reclus, *La Terre : Description des phénomènes de la vie du globe*, 1869, in : Dominique Bourg, Augustin Franière, *La pensée écologique, une anthologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 2014, p.90-91

souligné l'impact de l'humanité, même dans ses formes les plus archaïques, mais la première vraie rupture notable se situe dans la sédentarisation qu'a engendré la naissance de l'agriculture. De fait, celle-ci a été le point de départ d'une augmentation substantielle de l'impact de l'homme : il se sédentarise, commence à cultiver la terre, révoque progressivement un mode de vie nomade de chasseur cueilleur. Bien entendu, la mécanisation plus tard impactera d'autant plus la nature, mais la naissance de l'agriculture, bien avant, marque un changement bien plus fondamental : l'homme ne vit plus au gré de la nature, mais apprend à la maîtriser pour vivre. Il s'agit là d'une modification comportementale qui porte en son sein une perception très différente de la nature. Celle-ci devient lieu de vie, *oïkos*, avant de devenir par la suite, avec la Renaissance, objet en dehors du sujet qui peut donc lui appliquer des modifications.

Agriculture et sédentarisation

Vers 12 500 avant JC la présence exceptionnelle de graminées au Moyen-Orient occasionne un groupement de communautés, qui se constituent en petits villages permanents. Si dans un premier temps ces villages continuent à vivre sur le mode chasseur-cueilleur, l'installation dans une zone spécifique rend cela rapidement difficile. La « Révolution néolithique » et la sédentarisation ont commencé.¹⁵

La sédentarisation systématise alors le recours à l'agriculture, chasser et cueillir dans une même zone n'étant, très rapidement, plus suffisant. Des communautés s'installent alors sur une zone d'influence précise, elles maîtrisent et cultivent un territoire donné. Il s'agit donc de la naissance de formes d'organisation primaires, de sociétés humaines qui s'organisent sur un nouveau mode de vie qui n'est plus nomade. La deuxième conséquence est la naissance d'une forme de propriété, puisque les sociétés maîtrisent et déterminent un territoire sur lequel elles s'installent qui par le labeur de la terre constitue une forme première de droit du sol. Selon les mots, bien postérieurs, de Rousseau la notion même de propriété est porteuse de conséquences pour l'ensemble de la société, d'une forme de perception du partage, mais aussi d'une forme de domination toute première de la nature :

« Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : "Ceci est à moi", et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eut point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les

¹⁵ Jeanne Laffont, *Sédentarisation et agriculture*, Herodote.net, http://www.herodote.net/8000_ans_avant_JC-synthese-165.php, consulté le 12 avril 2014

pieux ou comblant un fossé, eût crié à ses semblables : “Gardez-vous d’écouter cet imposteur ; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n’est à personne”. »¹⁶

Sans entrer dans la critique de la société formulée par Rousseau, qui la perçoit comme une perversion d’une nature humaine foncièrement bonne, ce qui est particulièrement intéressant est la fin de la citation, l’assertion que « *les fruits sont à tous, et que la terre n’est à personne* ». Car si naturellement la formulation de la notion de propriété est bien postérieure, la sédentarisation en représente bien sa forme première. Elle marque bien, pour la première fois, un comportement de maîtrise et de domination d’une zone spécifique, que l’homme transforme par son travail.

Conquête du Nouveau Monde

Le deuxième temps, celui de la conquête du Nouveau Monde, est aussi pour partie une conséquence de la notion de propriété, la conquête territoriale n’étant autre que la démonstration de la capacité à s’emparer d’un territoire, à conquérir le territoire propre d’une autre puissance. La conquête territoriale par des formes guerrières a été de tous temps la démonstration de puissance la plus répandue, et la puissance organisatrice géopolitique du monde. A la Renaissance, la conquête prend un nouvel aspect, et se lance à la découverte de nouveaux territoires vierges en vue de les maîtriser. La démonstration de puissance tient en le fait de pouvoir monter des expéditions partant découvrir le monde, celles-ci représentant des investissements importants. Ainsi, le financement de la première expédition de Christophe Collomb coûte 2 millions de maravédís¹⁷. Il est aussi intéressant de noter les raisons pour lesquelles la reine Isabelle finit par financer cette expédition alors qu’à l’issue d’une première audition en 1486, le comité d’experts convoqué par la reine pour évaluer le projet avait jugé absurde l’existence d’Antipodes occidentales. En 1492, la situation géopolitique semble plus favorable, la Castille est victorieuse de la Reconquista, mais aussi et surtout, d’autres couronnes envisagent de lancer des expéditions. C’est donc bien la notion de conquête pionnière qui influe alliée à la perspective de grandes richesses potentielles. Ainsi le but, au-delà de la démonstration de puissance, est de pouvoir s’emparer de richesses et de ressources naturelles dans ces territoires vierges et inexplorés.

La volonté de conquête est alors totale, le nouveau territoire à explorer et conquérir est bien le monde entier, avec la perspective pour l’homme de vivre dans un monde fini, dévoilé. Après

¹⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l’origine et le fondement de l’inégalité parmi les hommes*, Marc Michel Rey éditeur, Amsterdam, 1755, p.102

¹⁷ Marie-France Schmidt, *Christophe Collomb*, Gallimard, Paris, 2012, p.112

la découverte par Christophe Collomb le 12 octobre 1492 d'une première île, les Bahamas, puis Cuba et Haïti, le pape Alexandre VI fait signer, en 1494, le traité de Tordesillas à l'Espagne et au Portugal. Si le traité impose l'évangélisation des populations dans les territoires découverts, il énonce surtout un partage du monde entre les deux puissances que sont l'Espagne et le Portugal :

« [S]e tire par ladite mer Océane une ligne droite de pôle à pôle, c'est-à-dire que pôle arctique au pôle antarctique, ce qui est du nord au sud, laquelle ligne devant de tirer et se tirant droite, comme il a été dit, à 370 lieues des îles du Cap-Vert, vers le couchant, par degrés ou d'autre manière, comme on pourra le faire pour le mieux et le plus promptement, de façon qu'il n'y ait pas plus de lieues, et que tout ce qui a été découvert jusqu'à présent et se découvrirait à l'avenir par ledit seigneur roi du Portugal et ses vaisseaux, soit îles ou terre ferme, depuis ladite ligne tirée dans la forme susdite, allant par ladite partie du levant, en dedans de ladite ligne du côté du levant, du nord au sud, pourvu qu'on ne passe pas ladite ligne, que tout cela soit et appartienne audit seigneur roi du Portugal et à ses successeurs pour à tout jamais, et que tout le reste, tant îles que terre ferme, trouvés ou à trouver, découverts et à découvrir par lesdits seigneurs roi et reine de Castille et d'Aragon, etc., par leurs vaisseaux depuis ladite ligne tirée en la forme susdite, allant par ladite partie du couchant et après avoir passé ladite ligne vers le couchant, le nord et le sud, soit et appartienne auxdits seigneurs roi et reine de Castille et de Léon et à leurs successeurs à tout jamais. »¹⁸

Le monde est donc pensé dans sa totalité, et la preuve qu'il est non seulement fini mais qu'il est possible d'en faire le tour est apportée peu après. Le 6 septembre 1522, Juan del Caño arrive dans le port de San Lucar, finissant ainsi un tour du monde initié avec Fernand de Magellan trois ans plus tôt (Magellan meurt avant d'en voir la fin, en 1521, au cours d'une embuscade). L'homme vit désormais dans un monde fini, dont non seulement il connaît la totalité, mais dont il est en capacité de faire le tour. Le monde est donc désormais un, désenclavé, unifié, par les conquêtes et les découvertes. Cela contribue à remettre l'homme au centre du monde, seul être à connaître et à dominer l'ensemble de la terre.

A cela s'ajoute un approfondissement des sciences sans précédent, une véritable révolution scientifique avec la redécouverte de la pensée mais aussi de la science grecque, et le retour à l'observation. Dans le domaine de l'astronomie, la considération d'un monde fini change la perspective, et Nicolas Copernic, puis Galilée, théorisent une orbite terrestre, dans un système héliocentré. Dans le domaine de la médecine, l'anatomie progresse avec la dissection (Vésale) qui permet d'observer et de comprendre le corps humain et l'avènement de la chirurgie moderne (Paré) constituent des progrès remarquables.

Tous ces éléments contribuent à un changement global de paradigme dans lequel l'homme devient sujet et donc nécessairement ce qui l'entoure qui n'est pas du domaine de l'humain devient objet :

¹⁸ Traité de Tordesillas, 7 juin 1494, <http://mjp.univ-perp.fr/traites/1494tordesillas.htm>, consulté le 8 août 2016

« Nous pouvons dire que le changement de paradigme à la Renaissance a occasionné que les choses sont devenues des *objets* et les êtres humains des *sujets*. Afin d'éclairer ceci, prenons l'exemple de l'*optique*. Avant, l'*optique* était considérée comme la science de la vision. Les êtres humains en tant qu'êtres voyant et connaissant étaient donc étudiés par cette science. A la Renaissance, l'*optique* devient la science des rayons de lumière, de la réfraction et des lentilles – sans référence aucune à l'œil qui voit. L'œil est devenu un objet à étudier, l'œil qui perçoit n'est plus un sujet d'étude pour l'*optique*. [...] L'avènement de l'homme comme sujet et de la nature comme objet est donc étroitement lié au changement de paradigme scientifique. Le processus d'objectification de la nature et des caractéristiques naturelles de l'homme implique, facilite, une relation d'exploitation, de pouvoir du sujet sur l'objet. »¹⁹

L'homme se découvre en tant que sujet, avec l'extériorisation d'objets scientifiques. Se découvrant en tant que sujet, il fait de facto de tout ce qui lui est extérieur en tant que sujet pensant et agissant, des objets. Il devient ainsi indirectement le centre d'un univers naturel, dont il peut prendre une certaine distance, car il le connaît et l'appréhende de mieux en mieux. Plus que la découverte d'un monde fini, c'est bien le changement de paradigme global et absolu à la Renaissance qui est intéressant, car il marque, dans la conception humaine, l'avènement intellectuel de deux entités distinctes, l'homme et la nature, la dernière étant l'objet de la première. L'homme devient sujet pensant et agissant, et la nature est reléguée au statut de matière inerte : la révolution scientifique moderne en est ici à ses prémisses.

Révolution industrielle

Bien que souvent représentée comme étant le point de basculement du changement de relation entre l'homme et la nature, au regard du changement révolutionnaire de la Renaissance, la Révolution industrielle n'est presque qu'un approfondissement tout à fait logique. Mais, au-delà des progrès scientifiques et technologiques, qui donnent les moyens en puissance d'une domination absolue de la nature par l'homme, la Révolution industrielle s'accompagne d'une modification en profondeur de la pensée. Le rationalisme scientifique, qui emmène dans son sillage une forme de téléologie technologique, s'accompagne du recul des religions, qui sont considérées comme étant le signe de l'ignorance. Le rationalisme scientifique s'accompagne d'une idéologie progressiste, d'une foi absolue en la capacité de l'homme, par le progrès, d'améliorer sa condition. Dès lors, la technologie devient un projet collectif d'une humanité

¹⁹ Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *A History of Western Thought : from ancient Greece to the twentieth century*, Scandinavian University Press, Routledge, New York, 1972, p.172, Traduction de l'auteur: " We may say that the paradigm shift in the Renaissance meant that things became objects and that human beings became subjects. In order to clarify what this means, we will take a brief look at optics. Earlier, optics had been viewed as the science of vision. Therefore, human beings, as seeing and cognizant beings, were studied in optics. In the Renaissance, optics became the science of light rays, refraction, and lenses – without reference to the eye that sees. The eye now became an object that we look at. The eye that perceives the eye was no longer a subject of optics. [...] The occurrence of man as subject and nature as object was thus connected with the shift in paradigms within science. The process of making man and nature (and man) an object implies at the same time a relationship of exploitation, of the subject's power over the object."

qui y voit la libération de l'homme, son accomplissement et même plus encore son dépassement.

« Le dieu monothéiste – sa grandeur supra-humaine – son indifférence pour les intérêts et les projets des individus humains – est transféré à la nature et à la technologie, alors que la capacité humaine à transformer les conditions humaines ne consiste plus uniquement en sa capacité à répondre à ses besoins mais devient un projet salvateur collectif. »²⁰

Le technologisme devient la religion humaine pour les progressistes, elle tient de la foi en la capacité humaine à se dépasser et à se sauver. Naturellement, le recul des religions n'a rien d'aisé et d'uniforme, mais l'homme a pour la première fois l'impression d'être en mesure de comprendre et de maîtriser la nature par ses propres moyens. Cette libération progressive et progressiste de l'homme, a sa propre pensée, celle de l'*Aufklärung*, dont le mantra est « *Sapere aude* », « *Ose penser* ». Pour les tenants des Lumières et de cette vision progressiste, la sortie de la pénombre de connaissance dans laquelle est l'humanité est un devoir, une obligation, comme le montre cet extrait de Kant :

« Un siècle ne peut se confédérer et jurer de mettre le suivant dans une situation qui lui rendra impossible d'étendre ses connaissances (particulièrement celles qui sont d'un si haut intérêt), de se débarrasser des erreurs, et en général de progresser dans les lumières. Ce serait un crime contre la nature humaine, dont la destination originelle consiste justement en ce progrès ; et les successeurs sont donc pleinement fondés à rejeter pareils décrets, en arguant de l'incompétence et de la légèreté qui y présidèrent. »²¹

Les mots d'Emmanuel Kant dans ce texte se veulent très violents, l'homme ne pense pas par lui-même par lâcheté et paresse, il se complaît dans le fait qu'on lui dise quoi penser sans se poser de question, sans user de sa raison. Il emploie même, dans l'extrait ci-dessus, la notion de « *crime contre la nature humaine* ». L'usage de l'expression « *nature humaine* » renvoie d'ailleurs à l'idée d'une forme de destinée. L'idéologie progressiste des Lumières ne consiste pas seulement en le fait d'appeler de ses vœux la progression de la raison humaine, mais aussi en une volonté réelle de changer l'homme et la société.

Au-delà de l'idéologie, l'augmentation exponentielle des moyens technologiques à partir de cette époque dessine un horizon de maîtrise totale et absolue sur le monde naturel. Elle laisse entrevoir une société dont la technologie n'a plus de limite, et donc le progrès est infini, avec une puissance sans précédent sur le monde naturel, qu'il s'agisse des êtres ou des ressources :

²⁰ Bronislaw Szerszynski, *Nature, Technology and the Sacred*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005, p.22, Traduction de l'auteur : "[T]he monotheistic God - his supra-human grandeur, his indifference to the interests and projects of individual humans – is transferred not only to nature but also to technology, as the human capacity to transform the starts to be seen not just as the ability to meet empirical needs but as a quasi-salvational collective project."

²¹ Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, 1784,

<http://www.cvm.qc.ca/encephi/contenu/textes/kantlumieres.htm>, consulté le 15 avril 2015

« La destruction des grands animaux, accomplie par les hommes dans l'espace de quelques siècles, fait présager un immense appauvrissement de la nature dans un avenir plus ou moins lointain. L'extinction d'une foule d'espèces s'est opérée avec une rapidité désespérante aux îles Mascareignes ; elle se produit sur beaucoup d'autres points du globe. Chose étrange, partout où pénètre la civilisation européenne, la dévastation commence et s'achève plus ou moins vite. Les peuples les plus industriels sont les plus grands ravageurs. Encore quelques milliers d'années, et la terre entière présentera un aspect uniforme et misérable. »²²

Dès les années 1870, des textes tels que ceux d'Elisée Reclus agissent à la fois comme constat de l'ampleur des destructions et comme avertissement d'un avenir lugubre si l'homme continue à détruire des espèces et des zones entières. Le lien est clairement tracé dans ce texte entre la capacité industrielle des sociétés et l'ampleur de la destruction qu'elles portent en leur sein, dénonçant en creux une industrialisation qui porte des germes ravageurs.

Un autre auteur contemporain d'Elisée Reclus, George Perkins Marsh, est arrivé à des conclusions similaires, en menant un travail systématique assez semblable. Le texte issu de son œuvre *The Earth as modified by human action* (**annexe 1**) est intéressant car il présente une notion de durabilité dans l'usage des ressources par l'homme, mais aussi parce qu'il interroge le rôle de l'homme dans un système équilibré et fragile. Le texte de Perkins Marsh est tout d'abord traversé d'une admiration pour les remarquables ouvrages de la nature, qui fonctionne comme un système équilibré, doté d'une capacité d'autorégulation, par les relations mutuelles entre les agents mais aussi grâce à des phénomènes parfois violents comme les « *tremblements de terre* », ou les « *volcans* ». Ce système remarquable est aussi doté d'une capacité d'« *adaptation* » et d'« *évolution* » qui lui permet d'assurer sa pérennité. Rien n'est laissé au hasard dans ce système, ce qui n'est pas sans rappeler le « *la nature ne fait rien en vain* » d'Aristote, et au sein de ce système équilibré, même les « *brutes destructrices, les bêtes et oiseaux et prédateurs* » ont un rôle à jouer. L'occurrence de la brutalité dans la formulation permet de faire ressortir la destruction encore plus totale du seul « *agent perturbateur* » qui est hors de tout contrôle dans ce système : l'homme. L'homme qui à lui seul peut déséquilibrer l'ensemble de ce système harmonieux, qui fonctionne dans un ordre global ordonné, d'offre et de demande. Seul l'homme au sein de ce système agit comme une « *force destructrice* », capable de compromettre l'ensemble, alors qu'il n'est censé qu'avoir « *l'usufruit* » de la nature. L'homme orgueilleux outrepassa ainsi largement ses droits en pensant pouvoir l'utiliser pour « *la consommation* » ou « *le gâchis* ».

Perkins Marsh dessine ici l'incroyable système qu'est la nature, pensé par le créateur dans ses moindres détails pour évoluer de son proche chef. L'orgueil et l'égoïsme humain ne ressortent

²² Elisée Reclus, « Les animaux disparus depuis les âges historiques », *La Revue des Deux Mondes*, 1870, Tome 89, p.697

que plus cruellement avec une description aussi fouillée des capacités de la nature, mais aussi par la mention du créateur, que l'homme bafoue en pensant pouvoir s'arroger des droits sur cette création. La violence de la destruction humaine est exacerbée par le rappel de la violence d'ores et déjà présente dans le monde naturel mais que l'homme réussit à surpasser de loin. La Révolution industrielle marque, dans le temps long de l'histoire humaine, la dernière grande étape conceptuelle. Depuis l'impact de l'homme a continué à augmenter drastiquement mais dans le même cadre de pensée du positivisme scientifique.

Plutôt qu'une datation précise, l'ampleur de l'action humaine sur la nature est donc une succession de périodes, dont certaines sont plus marquantes par la profondeur du changement. La sédentarisation et l'agriculture, en changeant profondément le mode de vie des communautés humaines et en les ancrant dans un territoire donné, a profondément modifié et l'impact de l'homme mais aussi sa perception du territoire. La Renaissance et la conquête du Nouveau Monde ont unifié le monde, mais aussi sorti intellectuellement l'homme de la nature. La Révolution industrielle a renforcé le rationalisme scientifique et la foi en le progrès, tout en donnant les moyens techniques d'augmenter de manière fondamentale l'impact de l'homme sur la nature. Au cours de ces grandes périodes historiques, effleurées ici du doigt, l'impact de l'homme n'a pas seulement augmenté de manière exponentielle, il s'est aussi considérablement accéléré. Les progrès technologiques auxquels la Révolution industrielle doit son nom ont occasionné un changement d'échelle sans précédent, accélérant le développement technique des sociétés humaines comme jamais auparavant. A titre de comparaison, les concentrations de dioxyde de carbone dans l'atmosphère oscillaient dans les carottages réalisés avant 1850 entre 270 et 280 ppmv, et de plus de 400 cette année dans les relevés mensuels de la *National Oceanic and Atmospheric Administration*.

2.2. Action de la nature sur l'homme

Si certains déploraient l'impact dramatique de l'homme sur la nature, tandis que d'autres l'applaudissaient comme progrès de la société, tous sont mis devant l'évidence de la rétroaction de la nature sur l'homme. Le progrès technologique a tendu à faire oublier que l'homme est un être naturel, dépendant de la nature pour vivre. Une série de crises commencent à rappeler progressivement ce fait, réinterrogeant l'action de l'homme sur la

nature, réinterrogeant le tout sachant et le tout technologique. L'homme est mis face à son ignorance et des mécanismes systémiques de la nature et donc de sa capacité à les anticiper.

Rétroaction de la modification de la nature par l'homme

La perception d'une nature en tant qu'organisme global, dès le XIX^{ème} siècle, a engendré des avertissements, les observateurs de la nature, naturalistes ou encore géographes, ont perçu la fonction systémique d'une nature autorégulatrice par l'équilibre fragile des forces.

Perkins Marsh décrit ainsi le processus de déforestation ainsi que son corollaire, la désertification, en s'appuyant sur l'exemple de la Méditerranée: « *Quand la forêt disparaît, le réservoir d'humidité emmagasiné dans les moisissures végétales s'évapore, pour ne revenir que sous forme de pluies diluviennes qui les moisissures devenues poussières asséchées.* »²³

C'est bien là un des premiers processus physique (d'où le titre original de *Man and nature, Physical Geography as modified by human action*) qui est décrit ici, insistant par là même sur la nécessité de comprendre les équilibres biogéographiques de la nature.

Elisée Reclus, dans une démarche similaire, aboutit aux mêmes conclusions que Perkins Marsh, la perspective d'une terre « *morne et désolée* ». Mais il insiste aussi sur les conséquences, outre sur la nature elle-même, sur l'ordre social et la capacité de l'homme à vivre en société :

« Une harmonie secrète s'établit entre la Terre et les peuples qu'elle nourrit, et quand les sociétés imprudentes se permettent de porter la main sur ce qui fait la beauté de leur domaine, elles finissent toujours par s'en repentir. Là où le sol s'est enlaidi, là où toute poésie a disparu du paysage, les imaginations s'éteignent, les esprits s'appauvrissent, la routine et la servilité s'emparent des âmes et les disposent à la torpeur et la mort. Parmi les causes qui, dans l'histoire de l'humanité, ont déjà fait disparaître tant de civilisations successives, il faudrait compter en première ligne la brutale violence avec laquelle la plupart des peuples traitaient la terre nourricière. Ils abattaient les forêts, faisaient tarir les sources, et débordant les fleuves, gâtaient les climats, entouraient les cités de zones marécageuses et pestilentielles ; puis, quand la nature, profanée par eux, leur était devenue hostile, ils la prenaient en haine, et, ne pouvant se retremper comme le sauvage dans la vie des forêts, ils se laissaient de plus en plus abrutir par le despotisme des prêtres et des lois. »²⁴

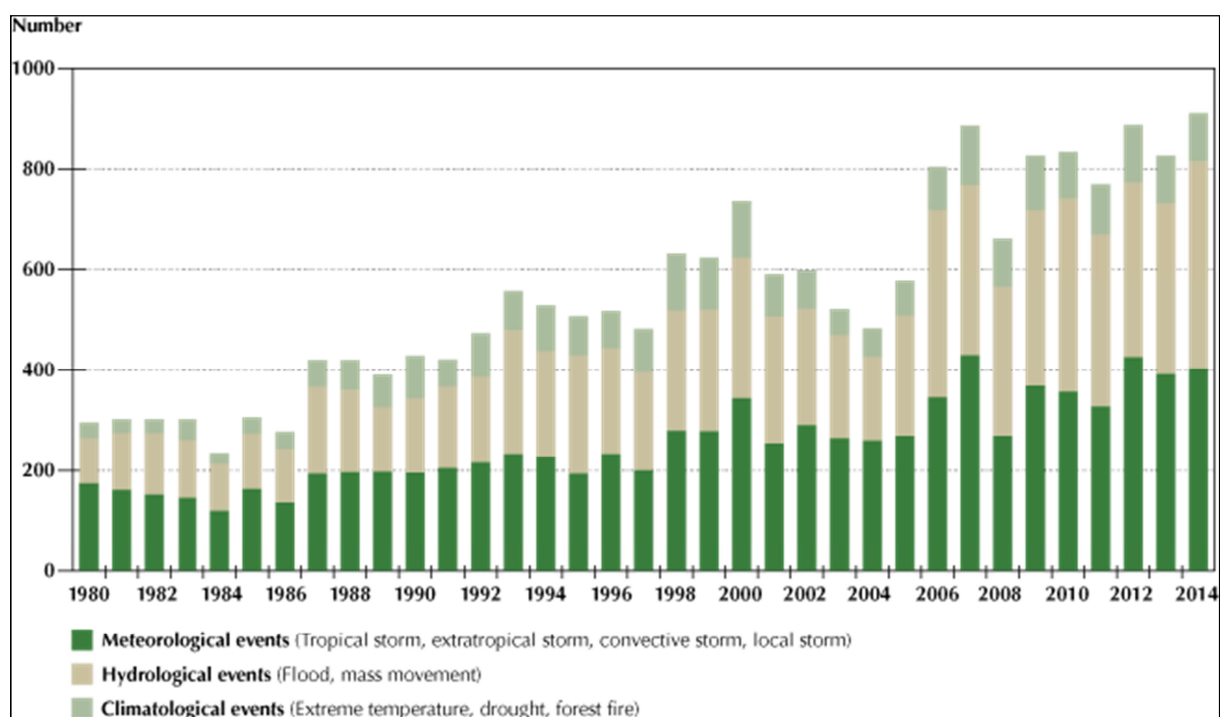
La nature est une force double, à la fois nourricière et support de vie qui répond aux besoins physiques de l'homme, mais elle a aussi une fonction plus culturelle d'exaltation de la beauté et d'incitation à la contemplation. Ainsi, outre le déséquilibre des processus physiques de la nature, la destruction par l'homme de la nature conduit à une raréfaction des supports de vie,

²³ George Perkins Marsh, *op.cit.*, p.43, Traduction de l'auteur : "When the forest is gone, the great reservoir of moisture stored up in its vegetable mould is evaporated, and returns only in deluges of rain to wash away the parched dust into which that mould has been converted."

²⁴ Elisée Reclus, *op. cit.*, p.747-748

ce qui peut ouvrir sur des conflits pour s'accaparer les terres ou les ressources naturelles nécessaires à la survie des communautés, mais cela mènerait aussi, à en lire Elisée Reclus, à une forme d'obscurantisme humain, qui dégraderait les civilisations et les renfermerait dans des destinées étroites.

La multiplication des évènements naturels vient témoigner de plus en plus d'une forme de déséquilibre et, s'il ne faut attribuer les épisodes climatiques d'office aux dérèglements climatiques, la communauté scientifique s'accorde quant au fait que la multiplication des évènements est signe de dérèglement. Le graphique suivant semble même témoigner d'une tendance lourde dans le temps :



Graphique extrait du rapport *Weathering the next storm: a closer look at business resilience* ²⁵

L'augmentation moyenne du nombre d'évènements naturels entraînant des pertes humaines est visible, 2014 ayant été l'année la moins intense en évènements naturels, avec « seulement » 119, contre une moyenne de 50 à la fin des années 1980. Il ne s'agit pas là de présenter une vision catastrophiste, bien que ce nombre ait presque triplé en 25 ans, mais d'interroger les facteurs. Le premier facteur, et le plus évident, est le dérèglement du climat,

²⁵ Katy Maher, Janet Peace, *Weathering the next storm : a closer look at business resilience*, Center for climate and energy solutions, Septembre 2015, p.2, <http://www.c2es.org/docUploads/weathering-the-next-storm-full-report-09-2015.pdf> consulté le 11 août 2016

qui occasionne des bouleversements globaux et multiplie les évènements climatiques, mais aussi l'augmentation des évènements dits extrêmes. Mais il faut aussi prendre en compte les dérèglements liés à une action humaine qui pourraient empêcher la fonction autorégulatrice de la nature de fonctionner. Tout d'abord, en 1980, la Terre était peuplée de 4,44 milliards d'humains, en 2015 de 7,24, tout cela parallèlement à une poursuite de l'industrialisation, de l'urbanisation et du phénomène de consommation. Et des actions qui vont avec : bétonner le sol et empêcher ainsi l'infiltration de l'eau, perturber et tasser les terres agricoles accélère l'érosion, la déforestation qui conduit à l'érosion ou encore à la désertification.

L'homme, plus ou moins sciemment et inconsciemment, perturbe de plus en plus les équilibres, par l'augmentation de la population, mais aussi artificiellement en augmentant l'impact respectif de chacun dans tous les domaines de la vie. Il faut ici distinguer deux catégories distinctes : celles où le risque encouru est connu et assumé, même s'il fait l'objet de débats, et celles où il n'est pas connu antérieurement à la mise en place. Dans la première catégorie par exemple, le nucléaire. Celui-ci ne fait certainement pas consensus, mais il est difficile de dire que, rationnellement, le risque n'était pas connu antérieurement à l'utilisation du nucléaire civil d'autant que, ayant eu malheureusement une utilisation première militaire, les conséquences potentielles se dessinaient assez précisément. Ce risque est ensuite assumé, ou pas, par la société mais il est difficile d'affirmer que la connaissance du risque n'est pas présente.

D'autres actions, relevant d'ailleurs plutôt de la connaissance des mécanismes naturels, ont été mises en œuvre sans connaissance relative des risques ou des conséquences. Si certaines des actions relevant de cette catégorie interrogent quant à la connaissance, ou en tous cas de la présomption de disruption, qu'elles pouvaient engendrer, d'autres montrent clairement rétrospectivement une ignorance partielle. Par exemple, la crise de la vache folle interroge intellectuellement sur le bon sens de nourrir des animaux de nourriture animale sans engendrer de problèmes sanitaires. Mais si rétrospectivement le constat d'un manque de logique apparaît assez clairement, force est de constater que le risque était soit inconnu, soit ignoré car foncièrement sous-estimé. La question de l'usage d'intrants chimiques, engrais ou pesticides, pour l'agriculture se pose différemment. Il apparaît aujourd'hui, outre les conséquences sanitaires qui sont facteurs de l'exposition mais aussi de la vulnérabilité des personnes exposées, que les conséquences sur les fonctions régulatrices naturelles sont lourdes aussi. La première est la capacité d'adaptation et l'augmentation de la résistance des nuisibles exposés, entraînant dans un cercle vicieux d'utilisation toujours plus intensive. La

deuxième est l'exposition, non seulement des nuisibles intempestifs, mais aussi de la pédofaune et de l'eau, qui ruisselle ensuite jusqu'aux nappes phréatiques. La troisième touche aux mécanismes naturels : la pédofaune régénère les sols, les aère, les maintient en vie et structuré par couches ou horizons. Sa destruction, en raison de l'utilisation de pesticides et d'insecticides, mais aussi du labour, retire cette vie naturelle du sol, qui se tasse, s'appauvrit avant de s'éroder. Le recours chimique, qui avait ainsi pour but premier d'augmenter les rendements en éliminant les nuisibles, finit par les diminuer, résultant en l'érosion des sols, l'inondation des cultures (le sol n'a plus de capacité de rétention et de filtration de l'eau), et l'incapacité à cultiver sans engrais, l'écosystème dans son ensemble ne pouvant plus remplir son rôle. Plus encore, une récente étude a montré une résurgence de traces de DDT (interdit en France depuis 1972) en raison de l'érosion des sols. A partir de carottages réalisés sur le lac de Saint-André, une équipe de chercheurs français a pu étudier les phénomènes d'enfouissement des pesticides, sur la période 1890 – 2010. Ils ont pu constater que le DDT, *« utilisé sur les vignes jusqu'au début des années 1970 se retrouvait dans des quantités importantes dans des sédiments datant des années 1990, soit plus de vingt ans après leur interdiction »*. Les sédiments des années 1990 sont constitués essentiellement de DDE, c'est-à-dire une forme partiellement dégradée du DDT et plus toxique, ce qui indique qu'il ne s'agit pas d'une utilisation dans ces années-là mais bien d'une remobilisation. L'explication proposée par les chercheurs à ce phénomène est la suivante :

« L'utilisation massive d'herbicides dans les vignobles, dans les années 1970 avec l'atrazine puis dans les années 1990 avec le glyphosate, a provoqué une augmentation de l'érosion des sols. [...] A la même époque, l'utilisation de cet herbicide s'est en outre accompagnée de changements dans les pratiques viticoles avec, notamment, une réduction du travail du sol. Les espaces viticoles se sont donc retrouvés fréquemment sans couvert végétal, une situation propice à l'augmentation de l'érosion lors d'événements de précipitations. [...] Or ces sols viticoles présentent d'importantes teneurs en pesticides, et particulièrement du DDT qui, bien qu'interdit depuis vingt ans, persiste dans l'environnement. Leur érosion provoque alors une remobilisation du DDT et son transfert dans l'environnement. »²⁶

Cet exemple très éclairant pose le constat de l'impossibilité de gérer toutes les conséquences d'un acte initial, celui de l'utilisation du DDT. Il montre aussi que ces enjeux se considèrent dans le long terme, probablement à plusieurs centaines d'années. Enfin, il montre la méconnaissance de la conjonction des mécanismes : vingt ans plus tard les pratiques agricoles ont des impacts totalement inattendus, et des substances épandues une génération plus tôt

²⁶ Pierre Sabatier, Jérôme Poulenard, « Le glyphosate ressuscite le DDT », *La Recherche*, N°509, Mars 2016, p.52-53

réapparaissent, sous des formes encore plus toxiques, dans un effet cocktail potentiellement dévastateur que nous ne maîtrisons absolument pas.

L'impact sans précédent de l'homme sur la nature a pris des proportions de disruption de mécanismes naturels vitaux à la vie humaine sur Terre, interrogeant nécessairement l'action de l'homme. Au-delà de l'action même, c'est bien la connaissance et la perception humaine démiurgique sur la nature qui est elle-même remise en cause. Ces crises, qui ne sont pas en réalité des crises de la nature, mais bien des crises de l'homme et de son savoir, réinterrogent toute une action, tout un modèle. Après avoir réalisé que la nature modifiée par l'homme peut en retour impacter l'homme, nous réalisons que l'homme ignore les processus et les mécanismes de la nature. Il s'agit là de véritables crises du savoir, nécessitant de reconsidérer l'ensemble de l'action humaine, mais aussi la capacité et les moyens d'avancer dans un contexte d'incertitude :

« On ne [peut pas] caractériser l'écologie politique par une crise de la nature, mais par une crise de l'objectivité. Aux objets sans risque, aux objets chauves auxquels nous étions habitués jusqu'ici font place des *attachements risqués*, des objets échevelés. [...] Loin de *globaliser* tous les enjeux sous les auspices de la nature, la pratique de l'écologie politique se reconnaît justement à l'*ignorance* où elle se trouve *enfin* de l'importance respective des acteurs. » ²⁷

Cette crise du savoir implique aussi, comme le souligne, Bruno Latour, une crise d'objectivité. Car l'aveu en tant que société d'une connaissance imparfaite de l'ensemble des mécanismes et interrelations de chacun des organismes d'un tout, oblige nécessairement à reconsidérer non seulement le tout mais aussi sa place en son sein. Elle pose donc nécessairement la question de la place démiurgique qu'a pris l'homme en se considérant comme en dehors et au-dessus, en capacité de transformer la nature. Cela doit aussi interroger quant à la conception mécaniste d'une nature dont la complexité n'avait pas été totalement appréhendée :

« [L]'histoire de la "vache folle" montre exemplairement que la nature existe toujours, et que le problème ne vient pas de ce qu'elle nous a fait défaut, mais que nous avons fait comme si elle n'existait, comme s'il n'y avait plus que des mécaniques. Les vaches ne sont pas des machines : une machine se grippe, tombe en panne, on la répare, elle est hors d'usage ou bonne pour la casse. Elle ne devient jamais "folle". » ²⁸

Peut-être cela ne constitue-t-il qu'un seuil de croissance dans la connaissance, et qu'après la recherche de l'infiniment petit qui a conduit à décomposer une nature une, il faut passer à de

²⁷ Bruno Latour, *Politiques de la nature*, Editions La Découverte, Poche, Paris, 2004, p.38-41

²⁸ Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature pour une philosophie de l'environnement*, Flammarion, Paris, 2009, p.11-12

nouveaux modes de connaissance ? Comme l'écrivent Catherine et Raphaël Larrère, plutôt que d'apporter des réponses à nos questionnements métaphysiques, une forme de trop-plein de connaissance nous aurait quelque peu perdus : « *[P]arce que nous en savons plus que les Modernes, nous ne savons plus très bien de quoi il est composé, ni dans quel ordre il se meut, ni quelle est l'unité des forces qui l'unissent.* »²⁹

Dans une sorte de cercle perpétuel, la perception initiale d'une nature hostile, inquiétante, et en capacité de mettre en danger l'existence humaine a mené à une modification de la nature par l'homme, mais sans prendre en compte la rétroaction de ces modifications sur l'être naturel qu'est l'homme. Les enquêtes de la nature ont eu pour effet de rétrécir la vision jusqu'à la plus petite molécule, déconstruisant par un effet pernicieux la logique du tout. Plus encore, les progrès spectaculaires de la science ont rendu encore plus insupportable l'ignorance, reléguant l'inconnu au domaine de l'irrationnel, refusant la possibilité même de l'ignorance :

« L' "irrationnel", selon les signataires de l'appel de Heidelberg, est confondu avec le non encore connu de l'environnement et de la nature. Or, dire que la nature existe, ce n'est pas forcément la considérer comme sacrée, c'est simplement reconnaître que nous ne connaissons pas tout et que nous devons en tenir compte. Plus nous savons, plus se révèle la complexité du monde et l'immensité de ce que nous ignorons. »³⁰

Ces crises obligent à une remise en cause de l'amplitude de la connaissance de la nature, chose non aisée car elle sous-tend de remettre en cause notre action vis-à-vis d'elle, la transformation de la nature par l'homme supposant une maîtrise préalable des tenants et des aboutissants de cette transformation. Il s'agit donc bien d'une crise du savoir, ou plutôt d'un savoir en crise qui est mis face à l'évidence de sa méconnaissance partielle, faisant par là-même revenir des siècles en arrière, naturellement pas quant à l'étendue des connaissances scientifiques (qui ont indubitablement énormément progressé), mais quant à la posture de l'homme face à la nature, un objet qui continue de mettre en échec une volonté de compréhension, et donc un pouvoir de maîtrise total.

Comme Collingwood le souligne dans *The idea of nature*, la nature est une force vitale, dotée de la capacité à naître et à générer en son for intérieur, et elle met en échec nos essais de définition scientifique absolue, agissant par et pour sa propre potentialité. Un élément

²⁹ *Ibid.*, p.113

³⁰ Dominique de Courcelles, « Bachelard : pour une philosophie contemporaine éco-logique : une tâche surrationaliste ? », *Goûter la terre, Histoire culturelle et philosophique des éléments*, études réunies par Dominique de Courcelles, Etudes et rencontres de l'école des Chartes, Tome 46, Paris, Ecole des Chartes, 2016, p.126

d'indétermination par rapport à la théorie scientifique vient rouer le mécanisme, empêchant la compréhension scientifique absolue de la nature, en tant que mouvement et évolution :

« Pour Hegel et Aristote, la nature est imprégnée de *nisus*, tout dans la nature est en train d'essayer de devenir une chose définitive mais la convergence du processus vers son but est toujours asymptotique et n'atteint jamais le point de coïncidence. [...] Rien dans la nature ne correspond totalement et complètement à la description scientifique que nous en faisons, non pas parce que ces descriptions ont besoin d'être rectifiées mais parce qu'il y a toujours dans la nature un contrecoup, un élément d'indétermination, de puissance (pour utiliser le langage aristotélicien) qui n'est pas encore tout à fait devenu acte. »³¹

Ces crises du savoir posent de nombreuses questions non seulement quant à la posture mais aussi quant à l'action de l'homme. Le principe d'un savoir non seulement inachevé mais qui, en matière de connaissance de la nature, ne pourra peut-être jamais être parachevé pose une évidence, celle que nous ne pouvons pas anticiper les conséquences de nos actions sur la nature. S'impose alors le constat d'une aporie intellectuelle, d'une incapacité presque double à appréhender l'objet de la nature dans sa totalité, conceptuelle et scientifique mais aussi, nous venons de le montrer, dans le refus de reconnaître que l'homme ne maîtrisera peut-être jamais totalement intellectuellement la nature. Se dessine ainsi, schématiquement, une forme de trajectoire globale sous forme de balancier entre l'homme et la nature. Le développement des sociétés humaines a progressivement augmenté l'impact de l'homme sur la nature, jusqu'à ce qu'il n'ait plus grand-chose à voir avec l'impact générique d'une espèce sur son milieu. Par sa *technè*, l'homme s'est extrait du monde naturel pour le dominer, en apparence à tout le moins, en maître absolu. Mais la nature n'est pas cette matière inerte à laquelle l'homme a voulu la circonscrire, mais bien un équilibre écosystémique harmonieux duquel, en dépit de tous les progrès scientifiques, l'*Homo sapiens* dépend pour vivre. La disruption sans précédent de cet équilibre montre ainsi par les conséquences inconnues qui se mettent en place après l'intervention humaine, l'ignorance relative dans laquelle il se trouve, questionnant donc à la fois l'étendue de sa connaissance mais aussi sa posture par rapport au monde naturel (au-dessus de tout ou en faisant partie).

Un mouvement commun

³¹ R.G. Collingwood, *The idea of nature*, Martino Publishing, Mansfield CT, 2014, p.124, Traduction de l'auteur : "Nature is permeated, for Hegel as for Aristotle, by *nisus*; everything in nature is trying to become something definite, but the convergence of the process upon its own proper goal is always asymptotic and never reaches the point of coincidence. [...] [N]othing in nature fully and completely tallies with our scientific description of it ; and this is not because our descriptions are in need of correction, but because there is always in nature a certain backlash, an element of indeterminacy, of potentially (to use Aristotle's language) not yet resolved into perfect actuality."

Une telle lecture n'est pas sans donner l'impression d'un mouvement commun, s'il ne peut être totalement uniforme. Les sociétés humaines semblent être globalement passées de systèmes de pensée où elles faisaient partie d'une nature systémique et organique, à une nature mécanique contrôlée par une civilisation détentrice du progrès. L'impact de l'homme sur la nature est devenu tel qu'il a fini par avoir des conséquences sur les écosystèmes dans leur ensemble. L'évolution naturelle est une série de modifications du milieu et des espèces, laquelle s'est effectuée au cours de millions d'années d'industrielles évolutions, or l'homme a modifié l'ensemble de cet équilibre et les termes eux-mêmes de la vie naturelle à une vitesse extraordinaire. Nécessairement ces modifications sans précédent ont fini par impacter l'homme par retour, celui-ci restant un être biologique. Si Elisée Reclus mentionne la « *civilisation européenne* », ainsi que le fait que « *les peuples les plus industriels* » sont aussi les plus ravageurs, force est de constater que l'industrialisation, et l'idée de progrès ont toutes progressé de manière assez homogène à l'échelle de l'histoire humaine. Mais comment donc expliquer, alors même que les conséquences rétroactives potentiellement dévastatrices apparaissent, cette obstination collective sur la même trajectoire ? Quels sont les explications, ou mythes collectivement partagés, dont les ressorts sont assez ancrés et partagés par l'ensemble de l'humanité à tel point qu'il en résulte une forme d'aveuglement qui irait presque à l'encontre de la rationalité si chère à l'esprit humain ? Pour Collingwood, l'explication principale tient à la modification de la perception de la nature parallèlement au développement des sciences et de leurs applications technologiques. La science, dévoilant les secrets de la nature, nous incite à la voir comme un simple mécanisme qui réagit sous l'effet de notre action, mais n'étant pas habitée d'un principe interne, un mouvement et une vie propre :

« Les philosophies naturelles des XV^{ème} et XVI^{ème} siècles attribuaient à la nature les facultés de raison et de sens, les sentiments d'amour et de haine, les sensations de plaisir et de souffrance, et expliquaient le processus naturel par ces facultés et passions. Leurs cosmologies ressemblaient à celles de Platon et d'Aristote, et encore plus à celle des Présocratiques. Mais l'animisme ou l'hylozoïsme étaient en cours de recul dans les cosmologies de la Renaissance alors qu'elles étaient prédominantes dans la pensée grecque. Avec le temps elles furent renversées par les tendances mathématiques qui les avaient accompagnées dans un premier temps et à mesure que cette tendance s'imposait, l'idée de nature organisme fut remplacée par l'idée de nature machine. »³²

³² R.G. Collingwood, *op.cit.*, p.95, Traduction de l'auteur : “*The naturalistic philosophies of the fifteenth and sixteenth century attributed to nature reason and sense, love and hate, pleasure and pain, and found in these faculties and passions the causes of natural process. So far their cosmologies resembled that of Plato and Aristotle; and even more that of the Presocratics. But this animism or hylozoism was a recessive factor use in the early Renaissance cosmologies whereas it had been a dominant one in Greek thought; as time went on it was submerged by the mathematical tendency which first had accompanied it; and as this tendency got the upper hand the idea of nature as an organism was replaced by the idea of nature as a machine.*”

Ce que nous dit Collingwood revêt ici un certain fatalisme : la progression des connaissances scientifiques, et son pendant technologique, ne pouvait qu'aboutir à une conception mécaniste de la nature. La domination de l'homme serait presque accidentelle dans un tel schéma, la destruction de la nature n'étant qu'une conséquence indirecte du progrès humain. Pourtant, nous avons vu que dès le XIX^{ème} siècle des voix s'élèvent pour à la fois dénoncer la destruction mais aussi avertir des conséquences potentielles. Comme le remarquent Bonneuil et Fressoz : « *On pourrait sans peine égrener des critiques antérieures de Diderot aux socialistes utopiques ou sentimentaux comme William Morris. Force est de constater l'ancienneté des critiques, mais aussi leur impuissance à dévier les trajectoires historiques.* »

³³ En dépit de ces critiques et mises en garde, la machine humaine continue à avancer, à progresser. Comment expliquer l'inexorabilité de ce mouvement ?

Il ne s'agit pas que de l'impact effectif mais aussi de la modification beaucoup plus profonde de la pensée qui l'a accompagné. Tout d'abord, l'idéologie progressiste de l'humanité a participé à l'irréversibilité du mouvement. Mais la mondialisation progressive qui a débuté à la Renaissance, d'abord comme une unification territoriale au sein d'un monde connu et maîtrisé, est devenue, s'est approfondie, au-delà des échanges commerciaux, pour devenir une forme d'unification de l'action. James Heisig a proposé, lors d'une conférence donnée en 1992, une explication à l'uniformisation de l'action et à sa cohabitation avec des perceptions de la nature néanmoins très fortes et ancrées culturellement, avec ce qu'il appelle la « *sentimentalisation de la nature* » :

« La *sentimentalisation de la nature* est un phénomène qui prend diverses formes selon les cultures. Mais il dépasse aussi les frontières des cultures traditionnelles, et est devenu l'un des piliers du processus d'«internationalisation» qui a donné naissance à ce que nous avons pris l'habitude d'appeler la «culture globale». L'attitude culturelle dominante vis-à-vis de la nature obéit aujourd'hui à une mesure uniforme de la qualité de vie que nous pouvons appeler «économico-développementale». Notre idéal de vie, et la manière dont il nous a amené à percevoir le monde naturel, fait la sourde oreille quant aux enjeux d'agriculture contre industrie, de richesse et de pauvreté, de guerre et de paix, de démocratie versus despotisme. Nos préoccupations quotidiennes bien plus importantes prennent le pas et relègue ceci à la frontière de notre conscience. Seul un accord tacite pour reléguer ces considérations à notre subconscient nous permet d'adopter ces attitudes sans avoir à réfléchir à leur acceptabilité morale. » ³⁴

³³ Christophe Bonneuil, Jean-Baptiste Fressoz, *L'évènement anthropocène, La terre, l'histoire et nous*, Seuil, Paris, 2013, p.175

³⁴ James W. Heisig, *Make-Believe Nature*, conférence donnée en 1992 à la Seto Nature Association, texte accessible : <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/3510> consulté le 12 mars 2014. Traduction de l'auteur: "The sentimentalization of nature is a phenomenon that takes different forms in different cultures. But it also cuts across traditional cultural borderlines and indeed has become one of the mainstays of the process of 'internationalization' that has resulted in what we are now accustomed to call 'global culture'. The dominant cultural attitude toward nature today conforms to a uniform measure of the quality of life that we may call 'economic-developmental'. Our ideal of the good life, and the way it has led us to look at the natural world, is all but blind to distinctions of agricultural and industrial, rich and poor, warring and peaceful, democratic and

Ce que nous décrit ici Heisig, c'est une civilisation qui a fait le choix de placer en point d'orgue le développement des sociétés humaines, et le progrès qui est inhérent, en vue d'un développement économique pour le bien-être des hommes. Lorsque les intérêts du progrès humain entrent en contradiction avec la préservation de la nature, celle-ci est reléguée au second plan. Cette attitude est fondée sur deux postulats : 1) quand la nature se montre hostile vis-à-vis de l'homme, il est en droit de la transformer pour dépasser l'obstacle 2) le progrès fonctionne par tâtonnement, et la seule manière de remédier à une atteinte par erreur de l'environnement est de progresser afin de trouver les moyens technologiques pour la réparer. Dans cette conception, la « *sentimentalisation de la nature* » est une des manifestations de cette « *culture globale* » qui efface les frontières des cultures traditionnelles. Elle permet de faire coexister une action concrète de dégradation de l'environnement avec des perceptions culturelles très fortes de la nature, sans s'interroger sur le bien-fondé de l'action. Il est d'ailleurs tout à fait pertinent de souligner que James Heisig aborde majoritairement le cas du Japon dans cette conférence, mais nous y reviendrons plus loin.

L'idée d'une forme de « *sentimentalisation de la nature* » permettant de faire coexister l'action avec des perceptions contradictoires est intéressante car elle permet d'expliquer qu'en dépit de perceptions culturelles fortes une forme d'action commune ait continué à se dessiner de manière quasi obsessionnelle à travers l'Histoire. Mais elle pose aussi un problème majeur : celui de postuler le progrès de l'homme comme point de départ absolu, dans la mesure où ce progrès est perçu globalement comme le développement socio-économique des sociétés. Plus encore, les deux postulats formulés sont de deux ordres, l'un moral (l'homme se considère en droit de rectifier la nature), l'autre idéologique posant une forme de foi suprême en la technologie et sa capacité à amender ses propres erreurs.

Cela doit aussi nécessairement interroger les prémisses de ce double postulat civilisationnel : pourquoi poser le progrès comme impératif absolu, et ne pas être en mesure d'adapter cette injonction civilisationnelle, cette idéologie collective, quand il apparaît qu'elle remet en cause les conditions de l'existence de l'espèce ? Quels sont les motifs de cette action ?

despotic. It flows along in the modern mind beneath the surface of our weightier daily preoccupations. Indeed, it is only by tacit agreement to leave this attitude just beneath the surface of awareness that we can embrace it without having to think about whether it is morally acceptable or not."

3. Modifier la trajectoire de l'action humaine

Il faut bien, au vu de l'ampleur de l'action humaine sur la nature, de l'ancienneté des avertissements qui ont été énoncés depuis plus de deux siècles, essayer d'expliquer l'impossibilité de dévier la trajectoire humaine. Et pénétrer les motifs d'explication pose le problème de notre capacité à les dépasser, ceux-ci étant loin d'être superficiels car ils interrogent les psychologies et idéologies individuelles et collectives et sont profondément ancrés dans les psychés. Seule cette approche par les motifs peut nous permettre de donner du sens à cela, mais aussi d'essayer de trouver des ressorts actionnables pour modifier la nature de cette action. L'intention ici n'est pas tant de fournir une liste exhaustive des motifs et des explications qui ont pu être fournies, mais plutôt d'approcher, par quelques-uns d'entre eux, les solutions possibles, les leviers qui peuvent se dessiner en fonction de la nature des motifs. Les motifs présentés, mêlant des éléments de téléologie collective et de psychologie individuelle, révèlent une volonté de l'homme d'échapper à sa condition d'être naturel et ne laissent entrevoir que peu de ressorts actionnables. Dès lors, ces motifs touchant pour partie à la définition même de l'homme en lui-même, à sa capacité de dépasser son caractère d'être fini, la modification du milieu naturel qui s'ensuit ou qui l'accompagne deviendrait presque une forme de produit dérivé de l'action. Quelle est alors la possibilité de rectification de l'action si les motifs sont contraignants à ce point ?

3.1. Comprendre les motifs

Les motifs exposés ci-après, la peur, le motif de l'homme prométhéen et le malaise de la civilisation sont assez contraignants car ils ne relèvent pas *in fine* d'un rapport de l'homme à la nature. Ils dessinent au contraire les peurs humaines et les postulats civilisationnels pour tenter d'y répondre. Ainsi, essayer de comprendre le comportement destructeur de l'homme envers la nature ne nous amène presque pas à des explications tenant à la nature mais plutôt à des questionnements ontologiques et civilisationnels ne laissant entrevoir que peu de leviers pour modifier le cours de l'action collective.

3.1.1. Peur de la nature ou peur de la condition naturelle de l'homme

Premier motif, peut-être le plus évident, celui de la peur. Depuis les premiers temps de l'histoire de l'humanité, l'homme a été en danger, faible face à la nature environnante, n'étant pas l'animal le mieux équipé pour y faire face et survivre. L'homme est nu face à la nature, et cette nature indomptable se rappelle régulièrement à son souvenir, entraînant une forme de peur de l'homme totalement démuni face à la puissance de cette nature totale. Ainsi, la construction en société, et la force de la société humaine face à la nature a pu permettre de se prémunir de la nature, jusqu'à en devenir le prédateur le plus absolu. Dans cette perspective, le contrat social est une forme de victoire définitive sur la nature, de négation du contrat naturel premier, qui permet une sortie de la nature grâce à la constitution de la société :

« Le contrat social ne consiste pas seulement à créer un ordre protecteur, il vise à permettre l'appropriation collective de la nature comme simple donné extérieur dans lequel il ne voit plus un monde. La critique de fond est que le contrat social ne voit dans la nature qu'un espace libre dont les hommes s'emparent d'autant plus facilement qu'ils font la paix grâce au contrat. Le contrat social ne prend pas soin du monde parce qu'il n'y voit plus le monde qu'on habite, mais un espace qu'on s'approprie. Et le bon moyen de marquer cette propriété est de le salir. De cette façon le contrat social abandonne la nature à la science et à la technique, et par eux à l'appropriation humaine. »³⁵

L'homme se constitue donc en société, quasiment pour *faire société* contre la nature, et prend un ascendant ultime et indépassable sur elle. Le risque reste omniprésent, la nature rappelant régulièrement à l'homme son impuissance et sa condition. Et la peur, étrangement, est d'autant plus forte que le lien à la nature est distendu. L'homme existant aujourd'hui majoritairement de façon totalement déconnectée à la nature, n'étant qu'au contact d'une nature extrêmement policée et domestiquée, la peur de la nature non domestiquée est d'autant plus forte. Comme nous le rappelle François Terrasson : « *Beaucoup de nos cobayes peureux ne demandent pas qu'on défriche la forêt. Mais comptons sur eux pour vouloir encore plus d'aménagement, pour condamner les ronces et les serpents.* »³⁶ Ainsi, l'homme aurait intégré au plus fort de son inconscient une nature domestiquée, au point de craindre une nature perçue comme sauvage même dans ses formes les plus normales et inoffensives. Bien qu'étant aujourd'hui dans un contexte de nature majoritairement maîtrisée par l'homme, et ironiquement presque du fait de cette maîtrise, la « *peur de la nature* » serait donc d'autant plus absolue.

3.1.2. Le technoscientifisme ou l'homme prométhéen

³⁵ Hubert Faes, « Contrat social et contrat naturel », in : *De la nature : de la physique classique au souci écologique*, Institut Catholique de Paris, vol.14, Editions Beauchesne, Paris, 1992, p.14

³⁶ François Terrasson, *La peur de la nature, Au plus profond de notre inconscient*, Le Sang de la Terre, Paris, 2007, p.37-38

Le corollaire de la constitution en société pour être apte à faire société contre la nature, est le développement technologique. Bien plus qu'un motif superficiel, celui-ci reflète un idéal de progrès ancré très profondément dans l'idéologie humaine. Dans ce schéma fondateur, le mythe originel est celui de l'homme prométhéen, prévoyant et rusé, le moyen est la technique, étendant l'homme par-delà son corps, et l'eschatologie est le dépassement de la finitude de la condition humaine. L'homme est un Titan qui a réussi l'exploit d'étendre son industrielle emprise tellement hors des barrières de son enveloppe charnelle que le corps en est presque secondaire, unique reliquat, ô combien insupportable, de la finitude humaine.

Dans *Le Principe Responsabilité*, Jonas affirme dès le début que « *la thèse liminaire de ce livre est que la promesse de la technique moderne s'est inversée en menace, ou bien que celle-ci est indissolublement liée à celle-là.* ».³⁷ Si l'idée développée par Jonas d'un technoscientifisme foncièrement mauvais, responsable des maux de l'homme moderne, paraît quelque peu dichotomique, le concept a pour intérêt de démontrer que la foi en la science, et l'un de ses pendants, la technique, dépasse de très largement une volonté de progrès humain. Et cette idée va bien au-delà d'une nécessité de progrès humain collectif car la progression de la qualité de vie par le biais de la technique est une des promesses fondamentales de la modernité, celle de la capacité de développement du bien-être et de l'accumulation individuelle.

La modernité ayant parallèlement occasionné une rupture ontologique, qui a sorti Dieu de la nature, et la nature de l'emprise divine, seul un nouveau système de moralité, plus englobant, serait alors à même de garantir une certaine maîtrise des impacts potentiellement dévastateurs dans un système où l'homme ne peut garantir les tenants et les aboutissants d'un emballement technologique. C'est pour cela que la question du développement d'une éthique est si chère à Jonas :

« [S]elon lui, c'est précisément parce qu'il n'est plus possible de compter sur une religion de masse qu'il faut élaborer une éthique – fondée ontologiquement et mise à l'abri des incertitudes de la foi religieuse – apte à préserver la vie des espèces et les générations futures. »³⁸

La technique, surtout entendue comme une eschatologie collective, est naturellement lourde de conséquences quant aux impacts sur le monde naturel. Mais elle pose aussi la question du rapport que l'homme entretient aux objets techniques, en la consistance de cette téléologie commune de l'homme prométhéen, car ce n'est pas tant la maîtrise de la nature qui est

³⁷ Hans Jonas, *op.cit.*, p.18

³⁸ Eric Pommier, « Le sens du sacré chez Hans Jonas », dans *Y a-t-il du sacré dans la nature ?* sous la direction de Bérangère Hurand et Catherine Larrère, Publications de la Sorbonne, Paris, 2014, p.55

recherchée que, ultimement, le retrait de la nature. La *technè* est un moyen de surpasser la nature mais le *telos* ultime est la libération humaine de sa condition naturelle. In fine, notre rapport à la technique n'aurait donc que peu à voir avec la nature, mais plutôt avec nous-mêmes, dans une forme de « *cauchemar solipsiste* ». ³⁹ Notre rapport à la technologie nous renvoie à notre finitude, à un destin humain « *bouché* », dans une planète terre condamnée :

« [L]e caractère sacré de la nature nous invite d'abord à nous détourner de la relation addictive à la réalité qui nous est propre. Cela implique de nous demander : quelle en est la source ? Quel vide essayons-nous de remplir ? Quel traumatisme cherchons-nous à oublier ? [...] [C]e n'est pas la douleur qui fait notre addiction, qui nous mène à chercher des échappatoires. C'est notre incapacité à faire face et à vivre avec cette douleur. En effet, une des leçons les plus importantes de la nature est qu'on ne peut triompher de la perte et de la finitude ; ce sont des traits essentiels de l'existence [...]. Chaque organisme est voué à mourir, chaque espèce apparaît et disparaît ; et puisqu'avec le temps, le soleil explosera et se consumera, peu importe ce qui est parti ici : la terre entière a un horizon bouché. » ⁴⁰

La seule perspective est donc ici celle de l'acceptation, de l'inévitabilité de la mort et, à terme, de l'irréversible finitude de l'espèce humaine. L'obsession technologique traduirait alors plutôt un refus de la fatalité, un besoin désespéré d'alternative. Ce refus s'effectue tant au plan individuel (refus de la mort) que collectif (refus du fait que le monde, comme notre existence propre, a une fin). L'acceptation de cette vérité entraînerait, elle, le constat implacable de la vacuité la plus totale. Entendu ainsi, et non pas comme simple volonté de développement, le motif de l'homme prométhéen est plus difficilement dépassable. Il n'implique pas seulement de revoir notre rapport à la nature, mais notre rapport à nous-mêmes. Il suppose un préalable conséquent, celui d'accepter la finitude de l'être humain, plutôt que de chercher à la transgresser et à redessiner les frontières de la vie humaine.

3.1.3 Un malaise dans la civilisation

« Les hommes d'aujourd'hui ont poussé si loin la maîtrise des forces de la nature qu'avec leur aide il leur est devenu facile de s'exterminer mutuellement jusqu'au dernier. Ils le savent bien et c'est ce qui explique une bonne part de leur agitation présente, de leur malheur et de leur angoisse, c'est-à-dire de leur "malaise" - *Unbehagen*. » ⁴¹

³⁹ Catherine Larrère, Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature, Une enquête philosophique*, Editions La Découverte, Paris, 2015, p.175

⁴⁰ Roger Gottlieb, « Si la nature est sacrée, que devons-nous faire ? » in *Y a-t-il du sacré dans la nature ?*, sous la direction de Bérengère Hurand et Catherine Larrère, Publications de la Sorbonne, Paris, 2014, p.69-70

⁴¹ Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, cité par Dominique de Courcelles, « Des corps qui parlent le monde : marcher au XXI^{ème} siècle et 'respirer dans la rose lumière' », *L'homme du XXI^{ème} siècle et son malaise*,

Ici sont nommées deux des trois sources du « *malaise dans la civilisation* » identifiées par Freud, la nature et les hommes, ne manque que le corps.⁴² La citation ci-dessus nous renvoie en effet à deux éléments, la puissance de la nature, et corrélativement l'illusion que cette maîtrise puisse changer la donne de la souffrance humaine, mais aussi la faillite de la régulation des relations au sein de la civilisation. Indéniablement, la peur de la nature découle de sa puissance absolue, et du défaut de maîtrise des pulsions humaines, au premier rang desquelles selon Freud, l'agressivité, ouvrant sur un horizon sombre de destruction absolue. Notons aussi que parmi les trois sources à l'origine de la souffrance humaine, celle de « *la caducité de notre propre corps* » renvoie au motif exposé précédemment, celui de la finitude humaine et de l'illusion technologique comme horizon de modification de ces conditions du vivant humain.

De toutes ces sources de souffrance, pour Freud la plus ultime est celle de la relation entre les hommes, de la constitution en civilisation. Tout d'abord, parce qu'elle laisse l'horizon illusoire d'une forme de contrôle, de maîtrise, mais aussi parce qu'elle suppose le refoulement des pulsions individuelles. L'homme civilise sa part animale pour faire société, il aliène certaines parties de lui, mais la contrepartie est la jouissance en tant qu'individu au sein de cette civilisation. La participation à la société présuppose aussi des droits et des devoirs, il faut s'acquitter du devoir du travail pour pouvoir profiter d'une jouissance, l'enrichissement individuel, qui devient presque un but en soi.

Cela amène la question de l'économie, qui doit donner un sens d'enrichissement de l'individu, en contrepartie du travail, forme de participation à la civilisation. Au-delà de l'apparente égalité de ce système, l'économie s'impose comme une forme de norme sociale d'autant plus impitoyable que globalisée, rebattant par là même toutes les conditions de la civilisation :

« Plus le monde s'élargit dans le domaine économique, plus l'espace physique et psychique semble se rétrécir, comme si ce malaise aboutissait à une volonté de repli sur soi, de fixisme, de rigidité avec toutes ses composantes d'individualisme et de narcissisme, en haine de l'étranger, des *parties de notre*

Actes de colloque, Collège des Humanités, Montpellier, septembre 2011, Ed. L'oeil du souffleur, Paris, 2012, p. 59

⁴² Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, cité par Didier Lauer, *De la haine de soi à la haine de l'autre*, Albin Michel, Paris, 2015, p.139 : « Freud condense sa question à partir des trois sources où pulse la souffrance humaine : « *La puissance écrasante de la nature, la caducité de notre propre corps et l'insuffisance des mesures destinées à régler les rapports des hommes entre eux, que ce soit au sein de la famille, de l'Etat ou de la société.* » »

*propre corps, des éléments de notre propre vie psychique apparaissant comme étrangers, souligne encore Freud. »*⁴³

L'individu prend aujourd'hui une place sans précédent dans la société, tout d'abord car la promesse politique de la démocratie met le citoyen à la barre, avec le politique comme régulateur ou initiateur, mais aussi parce que, la donne économique, promettant la jouissance individuelle, lui donne un horizon personnel d'enrichissement et de jouissance du confort, en contrepartie de la civilisation. D'autant que, brouillant les pistes civilisationnelles, l'économie ne donne plus à l'individu que cet horizon définitif. Ainsi, l'économie globale engendre la consommation individuelle, et dans un mouvement autothétique, la jouissance matérielle individuelle entretient l'économie, entraînant l'avènement de la « *société de consommation* » : « *La “société de consommation” désigne un nouveau rapport aux objets et à l'environnement et une nouvelle forme de contrôle social rendant ce rapport désirable. [...] La consommation de masse éclipse des pratiques de recyclage absolument fondamentales au XIX^{ème} siècle. En cela, elle altère profondément les cycles de la matière.* »⁴⁴

Le caractère contraignant de ce motif apparaît aussi comme relativement absolu, car cette présentation nous amène à un constat : l'emprise du monde économique et de la consommation individuelle, n'ont peu ou prou rien à voir avec la nature elle-même. L'augmentation exponentielle de la consommation des ressources naturelles et des énergies fossiles, ne serait ici qu'une conséquence presque accidentelle du développement de notre société postmoderne sur un postulat civilisationnel totalement inédit. Postulat qui, tout en promouvant l'individu comme point de départ, le réduit à néant dans une donne sociale globalisée et impitoyable, une « *horreur économique* »⁴⁵ occasionnant les plus grands replis. Ainsi, l'examen de grands motifs de notre action sur la nature, loin d'être exhaustif, est déjà fortement révélateur : il dépasse de loin une forme superficielle de volonté de domination de la nature ou d'extension de la domination humaine, mais renvoie à des motifs profonds, ontologiques et existentiels, touchant tant au collectif humain qu'à l'individu lui-même. Cette première forme d'aporie intellectuelle, la profondeur des motifs de l'action, se double d'une deuxième, avec des rationalités et des concepts non universels.

⁴³ Dominique de Courcelles, *op.cit.*, p.60

⁴⁴ C.Bonneuil, J.B. Frescoz, *L'évènement anthropocène*, Seuil, Paris, 2013, p .184-185

⁴⁵ Viviane Forrester, *L'horreur économique*, Fayard, Paris, 1996

3.2. L'aporie homme nature

Le caractère résolument contraignant des motifs énoncés explique pour partie notre incapacité à avoir modifié le cours de notre action, tout en sachant que celle-ci mettait en danger notre capacité à poursuivre notre vie en tant qu'être biologique vivant en symbiose avec un milieu naturel dont il fait partie. La mise en lumière du caractère contraignant de ces motifs pourrait à elle seule témoigner de la grande difficulté à modifier le cours d'une action beaucoup moins superficielle qu'elle ne le semble de prime abord. Mais il faut ajouter à cela le caractère aporique de la relation entre homme et nature, se caractérisant par la difficulté à trouver à trouver un consensus, ne serait-ce que dans les termes employés pour décrire la nature en crise et l'homme par rapport à cette nature. Loin d'être symbolique, la profusion de termes décrivant des réalités et des postures différentes atteste de la difficulté de construire une vision commune. Si la posture de l'homme au sein et par rapport à cette nature est problématique, cela se décline nécessairement dans l'appréhension de la crise majeure à laquelle nous sommes confrontés aujourd'hui. Ainsi, et les concepts de la nature en crise, et donc la caractérisation de la nature de la crise, et le cours de l'action à mettre en place pour remédier à cette situation posent problème, laissant ainsi entrevoir une forme d'impasse.

3.2.1. Des concepts de crises non partagés

Le constat d'un impact de plus en plus important de l'action de l'homme sur la nature, doublé de celui de la rétroaction de cet impact, a amené logiquement la prise de conscience d'une crise du rapport entre l'homme et la nature, l'état de fait actuel ne pouvant se poursuivre dans le long terme sans de lourdes répercussions humaines. Mais nous l'avons vu, cette prise de conscience n'est pas nouvelle, et l'absence de changement de trajectoire peut s'expliquer par des motifs qui ne sont pas si superficiels qu'ils n'y paraissent. Au constat d'une situation de crise succèdent donc les explications de l'état de fait (les motifs) mais aussi les propositions de solution, lesquelles prennent la forme de la formulation de nouveaux paradigmes. Au cœur de notre relation à la nature se situe notre représentation de la nature, esquisser une solution requiert alors de proposer des formes de perception différentes, en capacité de proposer des rapports nouveaux. Cela n'est pas chose aisée car, comme nous l'avons vu, la représentation de la nature renvoie à des représentations humaines. Les essais de redéfinition de la nature cherchent ainsi à intégrer la nature en crise mais peinent à placer l'homme par rapport à cette

dernière, en témoignent les concepts de la nature en crise : l'environnement, l'écosystème, l'écologie et le développement durable.

Environnement

Le terme d'environnement n'est pas un terme nouveau, mais son acception a considérablement évolué au cours du temps. Si l'on en retrouve des traces au Moyen-Âge, en tant que « *trajectoire circulaire* », le terme semble disparaître par la suite de l'usage dans la langue française. En revanche, dans la langue anglaise, dès le XVII^{ème} siècle, le terme *environment* est utilisé pour désigner « *le milieu dans lequel nous vivons* ». Si le terme est très présent dès le XIX^{ème} siècle dans la langue anglaise, avec son acception actuelle, en France c'est le géographe Vidal de la Blache qui le réutilise en ce sens.⁴⁶ Ainsi, l'acception actuelle, comprenant deux aspects : celui de la spatialité (ce qui nous entoure) et celui de la biologie fonctionnelle (ce dont l'homme dépend) n'est usité qu'à partir du XIX^{ème} siècle, ce qui n'est pas surprenant puisque coïncidant avec les premiers constats d'impacts humains de grande ampleur sur la nature. Sa popularisation en France à partir des années 1960 lui donne une historicité, le terme devant être lu dans un contexte de prise de conscience des dégâts provoqués par l'homme. La critique majeure de cette représentation de la nature en crise tient justement à sa spatialité, trop anthropocentrée : le point de départ reste l'homme, qui est entouré d'un monde naturel, rendu un et indifférencié par ce terme englobant. Il peut en ce sens être un peu trop réificateur, donnant à voir un ensemble d'objets séparés et distincts de l'homme, effaçant le côté systémique de la nature. Mais ce serait oublier le deuxième aspect du terme, qui traduit plus la co-dépendance et explique peut-être qu'en dépit des nombreuses critiques, le concept existe encore. Il n'en reste pas moins foncièrement aussi nébuleux que le terme de « *nature* » lui-même, ayant cependant le mérite de donner à voir une nature différente, fragile et comme à la merci des activités humaines.

Ecosystème

Le terme d'« *écosystème* » est une contraction de l'expression « *ecological system* », qui a été utilisé par Roy Clapham pour la première fois en 1930, puis précisé par le botaniste Arthur Tansley en 1935 en ces termes :

⁴⁶ Jean-Paul Deléage, « Environnement – Un enjeu planétaire », *Encyclopaedia Universalis*, [en ligne], consulté le 29 août 2016 <http://www.universalis.fr/encyclopedie/environnement-un-enjeu-planetaire/1-le-mot-et-son-histoire/>

« Un système entier (au sens physique du terme), comprenant non seulement la complexité des organismes mais aussi l'ensemble des facteurs physiques, formant ce que l'on appelle l'environnement du biome ... Les systèmes ainsi formés sont, du point de vue de l'écologie, l'unité de base sur la surface de la Terre ... Ces "écosystèmes", ainsi que nous les appelons, existent dans les formes et les tailles les plus variées. Ils forment une catégorie de la multitude des systèmes physiques de l'univers, ces derniers étant à la fois l'univers dans son entièreté, jusqu'au plus petit atome. »⁴⁷

L'intégration, au sens d'une même unité physique des organismes mais aussi des processus biologiques, physiques et chimiques, afin d'en avoir une description et une compréhension systémique paraît alors à Arthur Tansley et ses confrères être une évidence, mais elle révolutionne notre manière d'appréhender les processus naturels. Si la première définition qui en est donnée est assez large, elle sera précisée par la suite et permet d'appréhender différemment le monde qui nous entoure, comme étant effectivement et scientifiquement, la résultante d'interactions complexes d'écosystèmes équilibré par tous les organismes le peuplant mais aussi par les interactions entre ces organismes.

La notion d'« écosystème » replace l'homme au cœur de la nature et des processus naturels, parce qu'il influe de fait sur la majeure partie de ces processus naturels du fait de son activité, ce parfois sans même connaître la nature de son influence.

Ces deux nouvelles formes de perception de la nature sont intéressantes car elles apportent chacune leur pierre à l'édifice d'un nouveau regard sur l'action que l'homme a à l'égard de la nature. D'un côté, le terme d'environnement a un apport quasi moral, au sens de préservation de l'environnement, de l'autre la notion d'écosystème renouvelle la compréhension scientifique de la nature. Mais l'apport reste fondamentalement différent, et pose donc la question de la réalité du changement de perception. Le terme d'environnement, étant plus usité sur un plan global pour répondre à un impact humain global sur la nature, est presque doté d'une qualification morale creuse dans la mesure où il reste très anthropocentré. A l'inverse, la notion d'écosystème a très peu imprégné nos considérations morales par rapport à la nature tout en changeant le focus de la question. De fait, n'étant pas capable de concevoir la nature en dehors du prisme de notre perception, sommes-nous en capacité de sortir de l'anthropocentrisme ? Dans quelle mesure faut-il et peut-on penser une valeur intrinsèque à la

⁴⁷ Arthur Tansley, "The use and abuse of vegetational concepts and terms", cité par David G. Raffaelli, Christopher L. J. Frid, *Ecosystem Ecology: A new synthesis*, Cambridge University Press, New York, 2010, p.3, Traduction de l'auteur: "[T]he whole system (in the sense of physics), including not only the organism-complex, but also the whole complex of physical factors forming what we call the environment of the biome... It is the systems so formed which from the point of view of the ecologist are the basic units of nature on the face of the Earth ... These ecosystems, as we may call them, are of the most various kinds and sizes. They form one category of the multitudinous physical systems of the universe, which range from the universe as a whole down to the scale of the atom."

nature ? Sans entrer dans les enjeux de désirabilité d'un tel modèle, sommes-nous même capables avec Arne Naess d'envisager « *un droit égal à vivre et à s'épanouir [à tout être vivant]* »⁴⁸ ?

Au-delà des nouvelles formes de conception de la nature, essayant de répondre à cette « *crise d'objectivité* » à laquelle nous sommes sujets, de nouvelles propositions de formes d'action se font aussi jour, pour essayer de changer le cours de notre action.

Ecologie

Le terme d'« *écologie* » a évolué pour progressivement signifier à la fois la discipline scientifique mais aussi la conviction morale, partisane voire politique, de la défense de enjeux environnementaux. Cette ambiguïté fondamentale se révèle compliquée dans la traduction d'une action concrète, impliquant que le discours partisan serait teinté d'une forme de science, et le discours scientifique d'une forme de partisanisme :

« L'écologie scientifique, qui se revendique comme une discipline à part entière au même titre que l'embryologie ou la paléontologie, entretient fatalement un rapport ambivalent avec le mouvement social qui porte le même nom et qui la suit comme son ombre. En règle générale, les scientifiques qui pratiquent l'écologie comme discipline tiennent à se démarquer de l'écologie comme mouvement. La terminologie enregistre cette volonté puisqu'on distingue l'*écologue*, instruit en *écologie*, de l'*écologiste*, partisan de l'*écologisme*. »⁴⁹

La terminologie « *écologue* » et « *écologiste* » sépare clairement les deux, le scientifique et le politique, mais la domination du champ restant la même, il y a toujours un soupçon quant à celui auquel nous nous adressons, même si ce soupçon est injustifié. Si nous nous concentrons sur l'écologie en tant qu'idéologie, les trois arguments répertoriés par Kate Soper sont 1. L'argument esthétique 2. L'argument de la valeur intrinsèque 3. L'argument de l'utilité.⁵⁰

L'argument esthétique et l'argument de l'utilité posent tous deux le problème de la perspective anthropocentrée, il s'agit de préserver la nature pour une utilité ou un usage de l'homme. L'argument esthétique pose un problème qui lui est spécifique et qui entre en contradiction avec celui de la valeur intrinsèque : si nous pensons une nature qui a une valeur

⁴⁸ John Baird Callicott, Article « Environnement », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, Presses universitaires de France, volume 1, 4^{ème} édition, Paris, 2014, p.641

⁴⁹ Jean-Marc Drouin, *Réinventer la nature, L'écologie et son histoire*, Desclée de Brouwer, Paris, 1991, p.22

⁵⁰ Kate Soper, *What is nature? Culture, Politics and the Non-Human*, Blackwell Publishing, Oxford, p.252:

“- The aesthetic argument ‘nature should be preserved for the same reasons we want to preserve a work of art: because of the delight and inspiration it provides.’

- Intrinsic worth of nature ‘nature should be preserved not as a mean to any human end [...] but because it is inherently valuable as nature’

- Utility: ‘we have a duty to conserve the resources of nature because they are essential to all human life both now and in the indefinite future’ ”

en dehors de celle que l'homme lui confère (le pouvons-nous ?), alors nous ne pouvons lui attribuer des mérites esthétiques subjectifs. Nous voyons ainsi rapidement, le discours idéologique est pris dans une contradiction : pour atteindre un objectif de préservation, il est obligé de repasser par le même discours qu'il essaie d'éliminer en abordant les contributions de la nature à l'homme.

Développement durable

Le concept de développement durable a, pour sa part, un point de départ tout à fait clair et revendiqué : le développement. Concept qui est déjà loin de faire consensus en lui-même, le postulat du développement économique étant déjà lourd de sens. Le point de départ est donc la continuité du développement économique des sociétés humaines, mais dans une perspective de durabilité, qui vise à ne pas empêcher les générations futures de pouvoir bénéficier des mêmes opportunités. Se pose ici deux problèmes : celui de la temporalité et celui de la place de l'innovation. La temporalité de l'économie est relativement courte comparée au temps humain, de son vivant une génération a le temps de connaître plusieurs périodes de prospérité et de crise, accélérée encore par le progrès technologique. Comment une temporalité supra-accelérée telle que celle-ci peut coexister avec une temporalité de la nature qui est de tellement longue durée qu'elle nous dépasse à l'échelle de la vie humaine ? Deuxième problème, celui de l'innovation : le développement économique est basé sur des ruptures, qui sont généralement technologiques mais peuvent aussi être des innovations de procédé. Comment un système reposant sur des principes de palier et de ruptures tels que ceux-ci peut-il intégrer dans son fonctionnement les dommages causés à la nature ?

Les concepts de crises et de sortie de crise sont faibles dans leur capacité à faire consensus et à formuler quelque chose de radicalement nouveau qui puisse s'enraciner et changer en profondeur notre action vis-à-vis de la nature. La divergence des termes employés met en évidence la différence de perceptions de crise et des rationalités à l'œuvre. Même en admettant que le constat de crise soit partagé, le caractère aporique des réponses que nous sommes en mesure de formuler (comment l'homme peut percevoir la nature sans se placer en son centre) met bien en évidence une impasse. Nécessairement, cela fait place à des dialogues inopérants car portant sur des réalités qui ne sont pas partagées.

3.2.2. Un dialogue en panne

Ainsi, les formes de dialogue se heurtent à de multiples obstacles, mettant en lumière des rationalités foncièrement opposées. Premièrement, le concept même de crise n'est absolument pas communément partagé, sur le sujet du changement climatique, les discours climato-sceptiques ont encore une audience importante (relative en France mais beaucoup plus importante aux États-Unis par exemple), entretenant le doute sur les modifications climatiques sans précédent et sur la responsabilité des activités humaines. Deuxièmement, quand le constat de crise est partagé, celui de la nécessité de modifier le cours de l'action ne l'est pas forcément : la foi en la capacité de la technologie d'amender les erreurs du passé reste encore extrêmement palpable. Et même lorsque le constat et de la crise et de la nécessité de l'action est partagé, les solutions à mettre en œuvre ne font pas consensus, chacun privilégiant des solutions mettant à moindre mal son intérêt propre. Mais prenons un exemple, avec le principe de précaution, qui illustre bien les différences de temporalité et la difficile prise de position.

L'exemple du principe de précaution

Le principe de précaution illustre à merveille le type de problèmes face auxquels nous sommes confrontés aujourd'hui. Ce principe a été appelé de ses vœux, pour une application dans chacun des pays, dans la Déclaration de Rio, à l'issue du sommet de la Terre en 1992 :

« Pour protéger l'environnement, des mesures de précaution doivent être largement appliquées par les Etats selon leurs capacités. En cas de risque de dommages graves ou irréversibles, l'absence de certitude scientifique absolue ne doit pas servir de prétexte pour remettre à plus tard l'adoption de mesures effectives visant à prévenir la dégradation de l'environnement. »⁵¹

Ce principe à la croisée entre le droit de l'environnement et le droit de la santé fait alors suite à des affaires relevant à la fois de l'environnement et de la santé humaine telles que la vache folle. S'il a été décliné dans les droits nationaux, son application concrète est complexe car le principe, bien que vital, reste flou et donc son application juridique peu aisée. De fait, il s'agit d'un principe de responsabilité absolument essentiel visant à s'interdire, en cas de connaissance ou de soupçon d'un danger, de mettre en œuvre un nouveau procédé ou matériau etc. Cela semble relever du bon sens le plus absolu et semble aisé à mettre en œuvre. Mais même dans un cas de figure aussi simple que celui-ci, caractériser le danger est malaisé, prouver que le danger était connu l'est aussi, et retirer quelque chose qui est déjà sur le marché impose la double charge de la preuve. Par exemple, dans le cas de l'amiante : ce

⁵¹ Déclaration de Rio, 1992, principe 15, <http://www.un.org/french/events/rio92/rio-fp.htm> consulté le 8 mars 2015

matériau a été utilisé dès la fin du XIX^{ème} siècle par les industriels et dès 1890 les risques en sont clairement identifiés mais il a tout de même été utilisé pendant près d'un siècle avant son interdiction.⁵² En théorie, le principe de précaution encadre parfaitement ce cas de figure aujourd'hui, encore que des controverses récentes (par exemple le glyphosate) montre bien que la mise en œuvre n'en est pas si aisée. Elle est encore plus compliquée que le contexte d'incertitude est total : comment tester toutes les conséquences, possibles et à venir d'une innovation ? Comment décider que le danger de la mise en œuvre est trop grand ? Comment évaluer le risque ? Les tests a priori, à l'état des connaissances en un instant donné posent déjà problème dans la mesure où le principe de précaution est alors perçu comme un frein majeur à l'innovation. Il fait donc débat dans un contexte connu, mais il n'en demeure pas moins que l'incertitude reste partielle car il est impossible de prendre en compte la totalité des risques.

Dès lors, au-delà du principe de précaution, il faudrait déterminer un référentiel commun pour juger du bien-fondé, au-delà d'un risque qui est nécessairement pour partie impossible à mesurer. La difficulté à instaurer le dialogue est double : elle tient tout d'abord, dans un environnement complexe tel que celui de la santé humaine par exemple, de la difficulté pour la science de prouver irréfutablement la nocivité ou le danger de certains éléments (pensons notamment au glyphosate où la recherche reste malheureusement pour partie divisée, rendant la prise de décision difficile). S'agissant donc uniquement d'une décision juridique, celle-ci serait déjà compliquée. En outre, il s'agit rarement uniquement d'une décision juridique, mais d'un dialogue entre les sciences, le juridique, le politique et l'industrie.

Un dialogue très important est aussi en panne, celui des sciences. Le cloisonnement des sciences dites dures (type physique, chimie, mathématiques) qui ont façonné notre vision moderne du monde et des sciences dites molles (sciences humaines et sociales) qui n'ont pas encore totalement leur mot à dire en la matière consomme la séparation entre homme et nature. Des exemples récents, appliqués par exemple à l'intelligence artificielle, montrent la nécessité de la contribution des sciences humaines et sociales ainsi que la complémentarité avec les sciences dites dures. Par exemple, le domaine de l'informatique, et ses développements récents autour de formes d'intelligence artificielle, a dû s'interroger sur la nature de l'intelligence, sur ce qu'il faudrait à une machine pour qu'elle puisse prétendre réfléchir comme un être humain. Le domaine technologique a dû ainsi reconnaître que la mécanique seule ne pouvait répondre à ces questions, qu'il fallait avoir recours à des domaines de recherche de l'ordre des sciences humaines et sociales pour exposer les

⁵² Roger Lenglet, *L'Affaire de l'amiante*, La Découverte, Paris, 1996

processus de réflexion et de socialisation propres à l'être humain, qui devraient dans cette optique être reproduits par les machines. La définition scientifique donnée par les sciences cognitives de l'intelligence ne tient pas en la somme de connaissance possédée, potentiellement infinie pour une machine, mais plutôt par la capacité d'appréhender des contextes nouveaux et d'y réagir de manière appropriée.⁵³ Ainsi, comme le souligne Hervé Frezza-Buet, le meilleur test existant pour une machine est le test de Turing, consistant à demander à une personne humaine, en interagissant avec un interlocuteur, de déterminer s'il s'agit d'un homme ou d'une machine. Cela montre par là même le besoin du recours aux sciences humaines et sociales, et les limites parfois des sciences dites dures, dont le cloisonnement est de plus en plus remis en cause. Cet exemple met aussi en lumière un second besoin de recours à ces sciences, non pour l'objet scientifique lui-même, mais pour l'interrogation sur son bien-fondé. Les sciences doivent collaborer sur l'objet lui-même, mais elles doivent aussi collaborer autour d'une réflexion sur l'éthique des pratiques, le bien-fondé des technologies. Lorraine Daston et Peter Galison prennent l'exemple de l'évolution de la représentation de la nature, depuis le dessin scientifique, vers la micro-représentation, en passant par la photographie. Ils notent que si les techniques ont évolué au service d'une représentation plus véridique de la nature (d'où notamment l'abandon progressif du dessin qui semblait présenter une subjectivité plus grande que la photographie), aujourd'hui l'évolution des technologies a permis d'entrer dans des domaines microscopiques, où l'image ne représente plus uniquement l'existant naturel, mais le présente, dans des démarches relevant aussi de l'esthétique de la présentation de l'objet. Ainsi, l'image est devenue un outil comme tant d'autres, l'évolution de la re-présentation posant de nouvelles questions quant à l'éthique de la science qui coexiste d'une nouvelle manière avec d'autres domaines :

« L'entrée en scène de l'image – outil semble inséparable de la création d'un nouveau soi scientifique – une figure hybride, qui cherche très souvent à atteindre des objectifs scientifiques, mais dans une démarche qui emprunte beaucoup à l'ingénierie, aux applications industrielles, et même à des ambitions artistico – esthétiques. [...] Il est trop tôt pour savoir comment évoluera cette forme hybride entre science et ingénierie dans la durée et pour entrevoir les changements qu'elle pourrait occasionner sur la structure institutionnelle de la recherche et l'*ethos* du chercheur. »⁵⁴

La science étant au service de la société, elle doit nécessairement se poser la question du bien-fondé des développements scientifiques et de leurs applications technologiques, elle se doit

⁵³ Hervé Frezza-Buet, « Un calcul cortical pour les systèmes situés », Informatique. Université Nancy II, 2011, p.2, <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00652806/document>, consulté le 4 septembre 2016 : « Dans le contexte des sciences cognitives, les chercheurs échangent sur les thèmes de la conscience, de la pensée, de l'intelligence, et il a été tentant pour les psychologues, comme pour les informaticiens, de définir cette intelligence. Sont afférentes à l'intelligence des notions de gestion d'événements nouveaux, de création de nouveauté[.] »

⁵⁴ Lorraine Daston, Peter Galison, *Objectivité*, Presses du réel, Paris, 2012, p.474

d'entreprendre une démarche de réflexivité. Si certaines évolutions se dessinent, dans les domaines de l'informatique ou de la recherche biomédicale, la contribution des sciences humaines et sociales reste bornée à des sujets avec lesquels la société n'est pas encore tout à fait à l'aise, mais elle doit être mise à contribution aussi sur des sujets encore trop perçus aujourd'hui comme relevant de la chasse gardée des sciences dures. Car l'enjeu d'une nouvelle forme d'éthique n'est pas nouveau, mais il devient d'autant plus critique à mesure que les technologies peuvent, dans leurs usages, nous dépasser totalement. Comme le notait Freud dans le *Malaise dans la civilisation*, nous possédons aujourd'hui les moyens technologiques (nucléaire) de nous auto-annihiler. Comme l'écrivait déjà Eugène Huzar en 1855 : « Un mot, une seule formule [...] explique tout à la fois le passé, le présent et l'avenir de l'humanité : L'orgueil de la science, ce vieux péché du monde, qui a été la cause de la chute de l'homme dans le passé, sera encore la cause de sa chute dans l'avenir. »⁵⁵ A ceci près que l'« orgueil de la science » qu'il évoque n'est qu'un reflet de l'orgueil de l'homme, qui perçoit la science comme le vecteur humain de développement le plus important.

Indubitablement, l'homme s'est, au cours de son histoire et du développement civilisationnel, imposé de plus en plus dans le monde naturel jusqu'à en devenir le prédateur le plus dangereux et vindicatif. Cette nature dans laquelle il trouve son origine mais qui est aussi l'instrument de sa fin est de plus en plus mise à mal dans la poursuite du *telos* civilisationnel de la mise à mort du contrat naturel originel. L'examen des motifs de l'action humaine envers la nature éclaire quant à notre incapacité de modifier notre trajectoire, amenant à l'aporie. Celle-ci est augmentée de l'incapacité de trouver des concepts de nature en crises partagés et donc d'instaurer un dialogue opérant sur notre relation à la nature. La représentation d'une histoire commune, d'un mouvement commun (non pas égal) de l'homme et de la nature à travers l'histoire humaine nous amène donc au constat de l'aporie pour ne pas dire à celui de l'impuissance. Si cette lecture est nécessaire, car pour partie représentative dans la mesure où il est indéniable qu'il y a eu une action similaire au cours de l'histoire humaine, elle ne saurait être totalement exacte, car donnant une vision très monolithique de chacune des deux parties et dichotomique d'une relation de dualité. Or, indéniablement, cette relation est plus complexe qu'il n'y paraît, comme peut d'ores et déjà le laisser entrevoir les difficultés de consensus quant à la définition de la nature en crise. L'homme se place difficilement dans cette nature

⁵⁵ Eugène Huzar, *La fin du monde par la science*, 1855, dans: Dominique Bourg, Augustin Franière, *La pensée écologique, une anthologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 2014, p.64-65

dont il est partie intégrante mais dont il veut s'extraire, cette difficulté de positionnement tient à la définition de sa qualité même d'humain (a-t-il vocation à rester un être biologique ou à dépasser ce caractère naturel ?), mais elle tient aussi certainement à la difficulté d'appréhension de la nature elle-même. La nature est-elle un système dont chacune des parties est un rouage essentiel au maintien de l'équilibre de l'ensemble, ou est-elle un mécanisme dont les pièces peuvent se substituer ? La complexité des deux parties de la relation, homme et nature, montre qu'une lecture monolithique d'une relation unique qui aurait évolué au cours de l'histoire ne peut être que partielle. L'exploration de la pluralité et de la complexité des relations existantes, et des facteurs influençant ces différentes relations peut être en mesure de compléter cette vision, et même de fournir des pistes utiles pour dépasser l'impasse.

Chapitre II.

Des relations plurielles

Le premier élément à considérer dans la question de la pluralité des relations est l'appréhension que l'homme a de la nature. L'enchevêtrement des concepts de nature en crise, à la fois environnement prenant pour point de départ l'homme mais aussi écosystème dont l'homme fait partie démontre déjà une difficulté de positionnement. Plus encore, l'examen des mots et des terminologies que nous mettons sur la nature, reflet de notre appréhension de la chose, montre bien la difficulté de l'homme à définir la nature et, cause ou conséquence, à se placer par rapport à elle. Cette double difficulté – de définition d'une des deux parties mais aussi de positionnement de l'une par rapport à l'autre – se traduit nécessairement par des relations très ambiguës et des perceptions très différentes qui coexistent. Ces termes et postures ont pris corps, dès la sortie du temps des mythes et les premiers grands ensembles civilisationnels, en des attitudes distinctes par rapport à la nature, d'un côté l'enquête et la volonté de dévoiler le secret de la nature, de l'autre la posture de l'appréhension du monde naturel comme système habité des dieux auquel l'homme ne pouvait accéder. Car l'homme et la nature, dans les corpus mythologiques de la création et de la fin du monde, appartiennent tous deux au monde du divin, mais si la nature est pensée comme une émanation, une création du divin, alors elle peut être perçue comme étant à la portée de l'homme qui en est la descendance. En revanche, si la nature incarne le divin alors l'homme ne peut être à même d'approcher cette nature divine, ou ces dieux naturels. Très tôt des attitudes différentes se sont ainsi construites, consacrées et renforcées par des facteurs de perception qui, sans déterminisme aucun, ont contribué à façonner des relations uniques entre les hommes et les natures. Ainsi ce sont des relations plurielles et multifactorielles qui se dessinent entre l'homme et la nature, donnant à voir un logiciel relationnel plus complexe qu'envisagé de prime abord.

1. La nature, objet échevelé

L'examen des définitions, des acceptions terminologiques de la « *nature* » nous montre l'incapacité d'appréhender dans sa totalité et dans son entièreté l'objet naturel. Même pris uniquement dans sa définition de « *monde naturel* », la « *nature* » est problématique pour l'homme, rappelant la trajectoire de création et d'évolution du monde naturel, et posant la question épineuse de la place de l'homme par rapport à la nature, en dehors d'un tout naturel dont il ne fait pas partie ou intégré à part entière. Reprenons ici la définition de Catherine Larrère : « *Par Nature, on entend l'ensemble de tout ce qui existe, le monde, l'univers mais également ce qui singularise un existant, son principe ou son essence.* »⁵⁶ La nature est un ensemble paradoxal, stable mais en permanence en changement. Elle est d'autant plus qu'elle ordonne le monde, oscillant entre le « *descriptif* » et le « *normatif* ». La nature représente l'ensemble de l'existant mais aussi l'essence d'un être, deux acceptions relativement différentes. Mais elle est aussi synonyme de mouvement, de croissance, tout autant que de l'ordre des choses. Enfin, elle est aussi, parce que révélatrice de l'essence d'un être, une vérité voire une norme. La difficulté de définition de la nature, à la fois dans ses acceptions terminologiques et conceptuelles, reflète la difficulté d'appréhension et de compréhension par l'homme. De fait, le concept utilisé pour saisir l'ensemble de ce qui existe en dehors mais aussi dans l'homme, le principe fondamental d'une chose, son essence, mais aussi dans ses origines étymologiques, la naissance de toute chose. Le champ conceptuel que couvre la nature est extrêmement vaste, d'où la difficulté que nous éprouvons à la définir.

Le concept de nature est problématique car ternaire, mais aussi parce que ces trois acceptions sont en tant que telles déjà très vastes, ce qui rend la nature dans son ensemble difficilement appréhensible. Il s'agit à la fois nature valeur intrinsèque qui définit l'essence de quelque chose, mais aussi de l'ensemble de tout ce qui est extérieur à l'homme (version éparse), et enfin d'une entité puissante et cohérente existant en dehors de l'homme.

⁵⁶ Catherine Larrère, *op.cit.*, p.1322

« Le critique littéraire Raymond Williams (1983 :219) a notoirement observé que le mot “nature” est peut-être le plus complexe de la langue anglaise. Il a identifié trois grandes significations, interconnectées de manière complexe :

- Nature intrinsèque : les caractéristiques essentielles de quelque chose (par exemple la nature de l'exclusion sociale)
- Nature externe : la monde matériel, externe et sans médiation (par exemple l'environnement naturel)
- Nature universelle : la force englobante qui contrôle les choses de ce monde (par exemple les “lois de la nature” ou “Mère nature”). »⁵⁷

Cet effort de compréhension et de classification des acceptions de la nature par Raymond Williams entraîne un certain nombre d'interrogations. Tout d'abord, il pose un constat, celui que la nature existe dans et en dehors de l'homme, d'un point de vue naturel et culturel. Le terme de « *nature* » est utilisé socialement pour caractériser l'essence de quelque chose, mais cette essence, ce trait intrinsèque n'est pas de l'ordre social mais de l'ordre naturel. Par ailleurs, comment réconcilier le fait que l'homme, pourtant être exceptionnel, est aussi une espèce de la nature, dans son sens large externe et universel, qu'il appartient au même monde naturel que les autres espèces, provient de la même évolution et est donc soumis aux mêmes lois ? Enfin, la définition d'entité puissante et cohérente, à la croisée entre les interrogations d'ordre philosophique, religieux et scientifique pose des questions essentielles quant à l'existence de l'homme, son rapport à la nature. Car si cette nature est un tout cohérent en évolution, quelle est son origine, quel est son but ? Cette évolution se fait-elle de manière hasardeuse ou est-elle au contraire contrôlée, et par qui ? Dans cette lecture, quel est le positionnement de l'homme, son rôle ? D'ores et déjà, la multiplicité des acceptions recèle en son sein de très grandes différences dans la représentation que l'homme se fait de l'objet, et dans les relations qui peuvent en découler.

Il est ainsi tout à fait logique que la nature soit devenue au cours du temps non seulement l'un des concepts les plus complexes, riches et lourd de questionnements essentiels, mais aussi l'un des objets philosophiques les plus complexes et discutés.⁵⁸

Même pris uniquement dans une de ses acceptions, celle de monde naturel, le concept pose problème. Le terme prend alors, selon les mots d'Augustin Berque, l'apparence d'une

⁵⁷ Franklin Ginn, David Demeritt, “Nature: a contested concept” in: *Keys concepts in geography*, sous la direction de Nicholas Clifford, Sarah Holloway, Stephen P.Rice, Gill Valentine, Sage Publications, Thousand Oaks, 2009, p.301, Traduction de l'auteur : “The literary critic Raymond Williams (1983: 219) famously observed that the ‘nature’ is perhaps the most complex word in the English language. He identified three broad but complexly interconnected meanings: 1. Intrinsic nature: the essential characteristics of a thing (e.g. the nature of social exclusion). 2. External nature: the external, unmediated material world (e.g. the natural environment). 3. Universal nature: the all-encompassing force controlling things in the world (e.g. ‘natural laws’ or ‘Mother nature’).”

⁵⁸ *Ibid.*, p.302 : “Since the dawn of modern science during the Seventeenth century Enlightenment, nature has been critical to various philosophical efforts to distinguish scientific knowledge from other forms of belief.”

métaphore créée par l'homme. La nature est, dans son appréhension humaine, l'assemblage de métaphores produites par la culture qui lui permet de l'appréhender, de la comprendre et de la définir selon ses propres termes. La nature n'a de sens que dans et pour l'homme, elle traduit une réalité et une perception proprement humaine. Ainsi, tous les sens que l'homme peut lui donner sont significatifs en ce qu'ils ne peuvent que traduire une perception spécifique. A cet égard, l'acception de monde naturel est particulièrement intéressante, signifiant une volonté de séparation de ce tout. L'utilisation du terme de nature montre que parfois, celui-ci est entendu en tant que monde naturel, parfois l'homme est inclus dans le tout naturel :

« Dans son sens le plus courant et le plus fondamental, le terme de “nature” renvoie à tout ce qui n'est pas humain et distinct des ouvrages humains. [...] Nous utilisons aussi [le terme de “nature”] en rapport à un être dont nous nous concevons, dans une certaine mesure, comme faisant partie. »⁵⁹

Même dans son acception de monde naturel, la nature pose une question conceptuelle, l'homme doit-il se considérer comme faisant partie de ce monde naturel bien que s'en étant détaché par l'évolution ? La grande chaîne néo-platonicienne revendiquant la plénitude et la continuité, l'homme continuerait la chaîne des êtres vivants dans une logique parfaite et serait en totale continuité avec le reste du monde naturel auquel il appartiendrait. Ou au contraire, l'homme doit-il se considérer comme n'ayant rien à voir avec ce monde naturel ?

Nous avons ici surtout abordé le concept plutôt occidental, pour ne pas dire européen de la nature, et le contraste avec le Japon est assez saisissant en la matière. Si nous aurons l'occasion de revenir plus longuement sur le passage étymologique de *onozukara shikari* à *shizen*, il convient d'ores et déjà de préciser que l'acception de *shizen* est une perception occidentalisée de la nature, qui ne traduit absolument pas la conception de la nature. L'homme est une extension de la nature, il se perçoit comme faisant partie de la nature, vivant au rythme de ses saisons, dans une « *harmonieuse symbiose* » (Isobe Tadashi)⁶⁰. La tension qui se sent dans la relation entre l'homme et la nature en Occident ne se sent pas du tout dans la conception de la nature japonaise, où le lien entre homme et nature est accepté et même revendiqué. Pourtant, *onozukara shikari*, le mode d'être spontanément par soi-même est assez opposé au mode d'être de l'homme japonais en société. Le jaillissement spontané de la nature

⁵⁹ Kate Soper, *op.cit.*, p.15 et p.21, Traduction de l'auteur: “In its commonest and most fundamental sense, the term ‘nature’ refers to everything which is not human and distinguished from the work of humanity. [...] We also use [the term ‘nature’] in reference to that of being of which we in some sense conceive ourselves as forming a part.”

⁶⁰ Livia Monnet (sous la direction de) , *Approches critiques de la pensée japonaise du XX^{ème} siècle*, Les Presses de l'université de Montréal, Montréal, 2001, p.566

est assez opposé à la société japonaise, alors que l'homme se revendique de vivre selon et en harmonie avec la nature.

Si la langue japonaise reflète une évolution conceptuelle de la nature, et du rapport de l'homme à la nature, la sémantique française et anglo-saxonne se retrouve dans une impasse linguistique, dans un défaut de précisions qui reflète ici le flou conceptuel entourant la nature. Plus encore que la polysémie, ce sont les interrogations fondamentales que pose ce concept, existant à la fois dans en dehors de l'homme, qui le rendent difficilement appréhensible par lui :

« Nature : la nouvelle-née. [...] Qu'appeler nature [...] sinon une intégrale définie [de bifurcations] ? Un ensemble, une somme, telle ou telle, de naissances. Du coup, même la nature humaine devient difficile à définir, sinon à dépister, comme somme des carrefours qui, dans le Grand Récit, amènent à la formation du *sapiens sapiens*. La nature, quant à elle, se définirait comme l'intégrale indéfinie de toutes les bifurcations connues et à venir dans le bouquet explosif du Grand Récit. D'où venons-nous ? De ce bouquet, de ce Grand Récit, d'un sous-ensemble de ses branches, d'une série finie de ses émergences contingentes. Qui sommes-nous ? Le résultat temporaire de ce sous-ensemble. Ainsi une philosophie de la nature traite d'elle, de la vie et de l'homme, trois concepts anciennement sans définition. » ⁶¹

Le concept de nature interroge l'origine de toute chose, son devenir et son principe animateur. Il renvoie l'homme à son ignorance par son incapacité à le saisir. A la fois ensemble d'un vaste monde mais aussi principe originel et fait animateur, la nature était probablement difficile à saisir avant le langage, mais elle fait partie de ces mots qui sont bien plus que des mots, de ces choses dont le langage a encore complexifié l'appréhension. Le concept de nature interroge sur tout, sur la cause et le but de son existence. Comme nous le dit Michel Serres, la philosophie de la nature pose donc des problèmes existentiels non résolus et pour partie insolubles touchant au cœur de l'existence humaine.

Le concept de nature pourrait à lui-même résumer toutes les questions existentielles et essentielles de l'homme, il résume en lui-même le problème ontologique ultime. Car, si l'homme est né de et par la nature, s'il n'est qu'une autre bifurcation du Grand Récit, pourquoi a-t-il acquis une destinée collective, pourquoi a-t-il pris l'ascendant sur le reste du monde naturel ? Dans quel but, à quelle fin ?

Un objet d'appréhension difficile

⁶¹ Michel Serres, « Le concept de nature », *Etudes*, S.E.R, 2004/1, Tome 400, p.70-71

Outre la difficulté conceptuelle d'approche de la nature, ou peut-être pour esquisser une explication à ce fait, la nature est un objet d'appréhension difficile pour l'homme, fondée dans l'événement perceptif initial, et donc borné à des prolongements métaphoriques. Toute chose existe de manière objective, mais la perception est la première sensibilité phénoménologique, la première approche que peut en avoir l'humain. A partir de la somme des perceptions il peut théoriser l'ensemble, au même titre que l'expérience peut transformer l'immanence en transcendance, mais la perception reste première, fondatrice de l'expérience particulièrement en ce qui concerne la nature.

« Ce qui est donné, ce n'est pas la chose seule, mais l'expérience de la chose, une transcendance dans un sillage de subjectivité, une nature qui transparait à travers une histoire. Si l'on voulait avec le réalisme faire de la perception une coïncidence avec la chose, on ne comprendrait même plus ce que c'est que l'événement perceptif, comment le sujet peut s'assimiler la chose, comment après avoir coïncidé avec elle il peut la porter dans son histoire, puisque par hypothèse il ne posséderait rien d'elle. »⁶²

La perception étant première et unique dans notre rapport à la nature, seul le rapport perceptif présentant le médium phénoménologique est accessible à l'homme. Merleau-Ponty affirme ici que l'événement perceptif permet de transformer l'immanence en transcendance par le biais de l'expérience. Le monde naturel a une existence objective mais qui ne peut être entièrement accessible par l'homme. Mais l'homme ne peut en avoir qu'une connaissance partielle et subjective, il projette sur elle des enjeux de l'ordre de la société humaine. La nature est ainsi en elle-même dans son entièreté inconnue à l'homme, qui ne peut qu'en intégrer la somme de ce qu'il en a perçu ou étudié : elle est un objet de frustration intrinsèque car trop entière pour que les métaphores puissent suffire.

« La nature est ici entendue comme ce qui, dans le monde, n'a de sens ni par ni pour l'homme. La nature, c'est ce qui ne suppose pas l'homme, et qui pourtant est en lui et autour de lui. L'homme n'en a connaissance que par des métaphores, celles de la culture, qui gouvernent aussi bien sa perception de la nature que sa conception du naturel et que son action sur le monde. »⁶³

En dépit de son existence objective, la nature est une existence frustrante pour l'homme, premièrement car l'homme ne pouvant la saisir que par le biais de perceptions et de métaphores, elle est nécessairement interprétée par le biais d'une grille de lecture humaine, culturelle et sociale. Il s'agit donc d'ores et déjà d'une nature interprétée dans l'expérience et dans la lecture qu'en a l'homme. Deuxièmement, ce mode de connaissance biaisé, au sens de « *connu par le biais de* », constitue une impasse ontologique ultime : comment l'homme

⁶² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard NRF, Paris, 1945, p.376

⁶³ Augustin Berque, *Le sauvage et l'artifice*, NRF Editions Gallimard, Paris, 1986, p.130

pourrait-il se concevoir comme faisant partir de quelque chose qu'il ne peut qu'approcher par le biais de métaphores ?

L'approche métaphorique de la nature n'est pas forcément une mauvaise chose, en témoigne la « *métaphore vive* » de Ricoeur. Bien qu'appliquée à l'herméneutique, la formulation de la « *métaphore vive* » chez Ricoeur est intéressante quand appliquée aux métaphores de la nature dans la perception de l'homme. Si le postulat initial est que la nature n'est accessible à l'homme que par le biais de métaphores, ces métaphores sont donc le reflet d'une normativité. La métaphore repose sur un paradigme, chez Ricoeur un « *paradigme linguistique* »⁶⁴, elle reflète donc un processus normatif. La métaphore vive consiste donc en le changement de paradigme, qui n'est pas une violation de la norme mais l'appréhension plus profonde de celle-ci. Appliqué à notre questionnement présent, cela pourrait signifier que l'approche métaphorique repose sur un paradigme dit superficiel qui, une fois approfondi, pourrait modifier la métaphore de la nature. Cela pose donc nécessairement la question d'une éthique environnementale en capacité d'approfondir la norme de notre métaphore de la nature, en vue de la modifier. Mais nous y reviendrons plus loin, l'établissement d'une éthique environnementale étant une des pistes les plus intéressantes pour renouveler notre perception et actions vis-à-vis de la nature.

Enfin, la nature ne pouvant qu'être approchée par l'homme dans son rapport à elle, il devient complexe de penser son existence en dehors de la sienne. La nature devient alors l'*oïkos*, la maison, c'est-à-dire l'environnement, et l'homme peine à lui concevoir une existence en dehors de la sienne. La nature devient alors, comprise comme tel, un « *objet échevelé* » selon l'expression de Bruno Latour, une réalité d'une extraordinaire complexité, que l'homme tente d'approcher conceptuellement sans le pouvoir en totalité. A la fois immanente et transcendante, permanente et versatile, scientifique et politique. Mais par-dessus tout, la difficulté ultime réside dans le constat de sa double existence, à la fois dans et en dehors de l'homme. Son existence en l'homme, en tant qu'être naturel dépendant de la nature pour

⁶⁴ Alberto Martinengo, « Le travail de l'image. Métaphore et performativité chez Paul Ricoeur », *Klesis – Revue philosophique*, N°28, 2013, p.23-24 : « [L]oin d'être simplement une expérience où la performativité serait mise à l'épreuve en vue de la production d'effets, la créativité linguistique en manifeste une dimension plus fondamentale : elle nous montre en quoi le changement d'un paradigme donné (en l'occurrence un paradigme linguistique) est une expérience proprement révolutionnaire, au sens que Thomas Kuhn donne à ce terme ; mais une expérience où la violation de la normativité n'a cependant rien d'anarchique ou d'incontrôlé. Pour le dire de manière plus radicale : la métaphore peut être considérée comme un 'laboratoire' où l'abandon d'une norme préexistante ne résulte pas de l'arbitraire mais passe par l'expérimentation d'une normativité plus profonde. »

vivre, mais aussi son existence en tant que monde naturel, régi par son propre cortège de lois que l'homme n'a pas fini de dévoiler si tant est qu'il puisse les dévoiler entièrement. La polysémie du mot « *nature* » témoigne bien de la complexité de l'appréhension par l'homme de ce concept, à la fois monde et êtres naturels, nature en dehors de l'homme mais caractérisant aussi ses traits fondamentaux (nature humaine).

La nature est donc un objet naturel auquel l'homme ne peut quasiment accéder que par le biais de métaphores culturelles, c'est pourquoi elle est depuis tous temps un objet qui interroge l'homme, qui l'intrigue, qui met son entendement à rude épreuve. Car bien que la nature soit, et existe en permanence, par le biais de métaphores culturelles, l'homme va la percevoir différemment selon sa culture, et ce indépendamment des modifications objectives de cette nature par la main de l'homme. La perception culturelle de la nature évolue en fonction des modifications objectives qu'elle connaît par la main de l'homme, mais aussi en fonction de la culture. Par exemple, lorsque les *Pilgrim Fathers* débarquent du Mayflower en novembre 1620, l'hostilité d'une terre sauvage et non cultivée leur apparaît comme une absence de moralité, de civilisation, et même une incarnation diabolique. Quelques siècles plus tard, la nature est cultivée et les *settlers* vivent dans des milieux urbains, occasionnant la nostalgie de la terre vierge, qui mènera à la conquête de l'Ouest accomplissant la Destinée manifeste, mais aussi à l'idéal du paysan qui cultive sa terre, le *Yeoman*. Le retournement de perception de la nature sauvage, *pristine* en anglais, c'est-à-dire originelle et non transformée, est absolu en l'espace de deux siècles. C'est aussi ce paradoxe, projection du subjectif sur de l'objectif, dont Jean Viard se fait l'écho dans ces quelques lignes :

« Du sommet du Luberon, quand je contemple le paysage je me demande souvent ce qu'à la même place voyait un Romain, un paysan du Moyen-Âge, un réfugié protestant ou même le berger qui était là il y a vingt ans. La seule chose dont je suis à peu près sûr est qu'il ne voyait pas la même chose que moi. Non à cause des modifications objectives des lieux, mais parce que notre culture est autre. »⁶⁵

Ainsi, si la chose de la nature existe objectivement, indépendamment de l'homme, bien que transformée par lui, la multiplicité des représentations, parfois même contradictoires, qu'en a l'homme rendent complexe la construction d'un rapport apaisé. Comme nous l'expose Gérard Hess, dès l'Antiquité ce sont ainsi trois représentations de la nature qui coexistent parallèlement dans les mythes humains : une « *nature-artefact* », qui correspond plus à la nature ressource à la disposition de l'homme, la « *nature habitat* », plus proche d'une vision de la nature nourricière ou Mère nature, et la « *nature poiésis* », correspondant à un système

⁶⁵ Jean Viard, *Penser la nature*, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 2012, p.245

organique autonome. Ainsi très rapidement c'est une perception ternaire, car les trois se conjuguent au sein d'une seule et même vision qui se dessine, la nature étant tantôt partenaire de l'homme, tantôt bienveillante, tantôt ennemi hostile de l'homme.⁶⁶ Loin d'être unique, la perception se compose de myriades de relations existant dans un ensemble complexe fonction du contexte et de la posture de l'homme par rapport à la nature. Cela nous montre bien que la difficulté de définition de la nature, étroitement liée au positionnement de l'homme par rapport à la nature, ne peut que se décliner en des relations ambiguës, d'appréhension beaucoup plus difficile qu'il n'y paraît.

Des relations ambiguës

La représentation de la nature dans l'homme traduit remarquablement bien cette ambiguïté. La première ambiguïté est : l'homme doit-il se définir comme faisant partie de la nature ? Si aujourd'hui il est évident que l'homme est non seulement issu de la nature mais aussi biologiquement dépendant d'elle, l'homme ne se conçoit pas comme faisant partie de la nature, mais plutôt comme s'en étant partiellement extrait par la civilisation, la culture, l'éducation, l'évolution en quelque sorte. Si la science et la biologie sont sans appel sur le sujet de l'origine, la mesure dans laquelle l'homme fait encore partie de la nature en tant qu'être évolué, avec une mémoire et une culture est, elle, beaucoup moins claire. Loin d'être nouvelle, cette ambiguïté a été récurrente dans le débat d'idées, l'homme étant un être et naturel et social.

« L'ambiguïté sur l'intégration de la communauté humaine dans la nature n'est pas nouvelle, et l'histoire démontre aussi des enjeux importants de politique culturelle. Le terme de "nature", loin d'être neutre, a un héritage colonial important. La vie de "l'homme non civilisé" vivant à l'état naturel a été fameusement imaginée comme "solitaire, brute, brutale et courte" (Hobbes, 1651) ou comme la vie libre et innocente d'un "noble sauvage" (Rousseau, 1762). Dans le contexte de l'expansion européenne outre-mer, l'opposition entre nature et civilisation a facilement été racialisée et, sous prétexte de racisme scientifique, a justifié le règne colonial européen sur des cultures "primitives" et des peuples dits "naturels" (ce qui signifie alors moins rationnels, civilisés et développés). »⁶⁷

⁶⁶ Gérald Hess, *Éthiques de la nature*, « Éthique et philosophie morale », PUF, Paris, 2013

⁶⁷ Franklin Ginn, David Demeritt, "Nature: a contested concept", *Key concepts in geography*, sous la direction de Nicholas Clifford, Sarah Holloway, Stephen Rice, Gill Valentine, Sage Publications, Londres, 2009, p.303, Traduction de l'auteur : "This ambiguity as to whether nature encompasses humans is not new, and an historical focus demonstrates that there are powerful cultural politics at play in these distinctions. For 'nature', far from being a neutral term, has a contested colonial heritage. The life of 'uncivilized man' living traditionally in a 'state of nature' has famously been imagined as 'solitary, poore, nasty, brutish, and short' (Hobbes, 1651) or, alternatively, as the free and innocent one of a 'noble savage' (Rousseau, 1762). In the context of European expansion overseas, the opposition between nature and civilization was easily racialized and, in the guise of

Ainsi, à travers l'histoire, l'homme a peiné à se définir par rapport à la nature : peut-il et doit-il venir transformer cette nature dont il est issu pour s'en éloigner peu à peu et entrer dans le monde culturel ? L'homme a-t-il vocation à s'échapper de la nature, à corriger et transformer une condition originelle presque honteuse de primitivité ? Ou au contraire la nature n'est-elle pas fondamentalement source de bien, seule à même de venir rappeler à l'homme la trajectoire à emprunter face aux vices et aux perversions d'une âme humaine corrompue par la civilisation ?

« L'histoire des idées ou modèles de la nature dans les représentations humaines sur elles-mêmes est extraordinairement complexe [...] mais l'une des plus grandes distinctions est celle qui se dessine entre les arguments éthiques, politiques et esthétiques de deux grandes visions. L'une voit la culture comme apportant un correctif essentiel à la "nature", comme la seule à même de créer l'environnement dans lequel l'homme prend réellement forme humaine. L'autre perçoit la nature comme nous libérant des oppressions et des déformations de la culture et comme une source de sagesse et de d'inspiration morale en soi. »⁶⁸

Le débat historique illustrant le mieux cette interrogation est sans doute l'opposition entre Voltaire et Rousseau à un moment critique de l'histoire intellectuelle européenne. Voltaire s'inscrit dans la logique des Lumières, la foi en le progrès technique comme dépassement de la condition humaine, comme progression de l'homme. La civilisation est ainsi un correctif à la condition humaine, sans lequel l'homme n'est qu'un « *singe nu* ». A l'inverse, Rousseau défend fermement que la civilisation est une perversion progressive d'un état originel qui est bon, ceci partant nécessairement du postulat que la société qu'il observe est perverse et foncièrement mauvaise.

Franklin Ginn et David Demeritt montrent bien aussi que ce débat d'idées a eu des conséquences dans la conception du naturel dans l'homme. La projection du naturel sur l'homme est devenu un qualificatif péjoratif, synonyme d'absence de civilisation et de manière. L'homme naturel est une brute, un rustre, que la société avec sa culture et son éducation vient progressivement polir. La nature est sauvage, de même que l'homme et la société à son état naturel, un état de chaos et de guerre permanente. L'histoire de l'humanité a été l'histoire d'un retrait de la nature. La culture devient une amélioration de l'état naturel. A

scientific racism, provided a rationale for European colonial rule over more 'primitive' cultures and peoples who were said to be 'naturally' (meaning less rational, civilized, and developed.)"

⁶⁸ Kate Soper, *op.cit.*, p.22, Traduction de l'auteur : " *The history of the ways in which the idea or model of nature has figured in human self-conceptions is extraordinarily complex [...] but one of the main divisions which can be drawn is between those ethical, political and aesthetic arguments that are constructed upon a view of culture as offering an essential corrective to 'nature', or providing the milieu in which alone it acquires any definitely human form, and those that view nature as releasing us from the repressions and deformations of culture and as itself a source of wisdom and moral guidance.*"

contrario, on peut aussi voir aujourd'hui, dans l'emploi du qualificatif « *naturel* », un certain changement de perception. Aujourd'hui, qualifier quelque chose ou quelqu'un de « *naturel* » n'est plus automatiquement négatif, cela peut aussi signifier la qualité, l'authenticité de quelque chose. Cette modification dans le langage pourrait peut-être présumer d'un changement de perception plus profond, elle pourrait montrer un vrai revirement.

L'étude sémantique et conceptuelle de la nature dénote bien d'une difficulté d'appréhension de cet objet qu'est la nature, à la fois dans et en dehors de l'homme, nature créatrice, hostile mais aussi généreuse. La nature n'a de cesse d'interroger l'existence humaine, en tant qu'individu mais aussi en tant que collectif, dans son existence objective mais aussi métaphorique. Cette difficulté de positionnement, l'homme étant à la fois à l'intérieur mais aussi en dehors de la nature, se traduit par des relations ambiguës, le caractère « *naturel* » de l'homme étant tout à la fois un caractère vertueux pour certains autant qu'un état de fait primitif duquel l'homme doit impérativement s'extraire pour d'autres. Cette ambiguïté de posture est aussi une ambiguïté téléologique : l'homme doit-il chercher à rester dans un mode de vie inspiré par la nature, loin des vicissitudes de la civilisation, ou doit-il dépasser sa condition humaine en composant des sociétés qui l'emmènent, grâce au progrès, par-delà la nature ? Cette ambiguïté s'est très vite traduite, dès la fin du temps des mythes, par de grandes attitudes pour le moins divergentes par rapport à la nature. Les récits de début et de fin du monde cherchent, au sein d'une société, à donner un cadre à l'homme, à la fois une raison à sa présence sur Terre, mais aussi un horizon de finitude sous une forme presque prophétique. Mais pour les dépasser, il faut construire des récits des hommes et des dieux, des récits faisant intervenir les hommes, justifiant leur action et leur donnant un positionnement par rapport au divin et au naturel. Ces récits nous montrent très bien deux grandes attitudes par rapport à la nature : celle du laissez-faire au sens où la nature, incarnation de la divinité, n'est pas à la portée de l'homme, et celle de l'investigation, dans un schéma de pensée où percer les secrets de la nature permet d'accéder à une meilleure compréhension du divin.

2. Des récits des hommes et des dieux

Les récits des hommes et des dieux sont aussi, en creux, des récits de la nature car ils nous renseignent quant à la place que celle-ci entretient par rapport au divin, et donc sur l'attitude que l'homme a vis-à-vis d'elle. La nature est-elle un médium de compréhension du divin, une approche métaphorique du divin qui permet de le mettre à hauteur de la compréhension de l'homme, et ainsi de rapprocher l'humanité du divin ? Ou est-elle l'incarnation même du divin parmi les hommes et pourtant hors de portée car sacralisée en ce qu'elle représente le royaume des dieux ? De la réponse apportée à ces questions s'ensuit naturellement des attitudes très différentes par rapport à la nature.

2.1. Comprendre le système monde

Les corpus mythologiques, de création et de fin du monde, permettent une certaine compréhension, à tout le moins une explication du monde tel qu'il est. Le divin donne une compréhension à l'incompréhensible, la naturalisation du divin permet et de le rendre intelligible et de tracer un pont entre l'humain et le divin permettant de légitimer un ordre social (divinisation de la figure suprême du pouvoir). Le divin humanisé permet aussi de dessiner des similitudes métaphoriques entre l'homme et la nature, les deux étant régis par les mêmes puissances supérieures.

La nature relève ainsi à la fois du divin et de l'humain. Du divin tout d'abord car ce sont les divinités qui créent le monde et le régissent. Les dieux sont incarnés dans la nature, et donc les mouvements de la nature manifestent les sentiments des dieux. C'est pourquoi les hommes se soumettent à des rituels pour les contenter « *par exemple, dans la mythologie sumérienne, l'action conjuguée de trois divinités – Enki (les eaux), Shamash (le soleil) et Ishtar (la fertilité) – préside à la renaissance de la nature au printemps* »⁶⁹. Il est donné, par les mouvements de la nature, aux hommes d'interpréter le comportement des dieux, leur contentement ou leur colère, par le biais des devins le plus souvent. Iphigénie est ainsi sacrifiée par son père Agamemnon sur la lecture du devin Clochas selon lequel Agamemnon a offensé la déesse Artemis et doit réaliser un sacrifice pour obtenir des vents favorables et voguer contre Troie. Les divinités, créatrices et régisseuses de la nature, peuvent être

⁶⁹ Roger Coulon, « La nature des anciens : de Sumer à Lucrèce », Texte issu de l'intervention au colloque *La perception de la nature de l'antiquité à nos jours*, 7 décembre 2007, Palais des Beaux Arts de Lille, p.8 corpus en ligne www.enrx.fr/content/download/3843/14636/file consulté le 25/10/15

comprises du fait de leurs comportements humains. Ou plutôt, comme l'écrit Collingwood, seule l'analogie permettait la compréhension, avant les enquêtes d'ampleur :

« La vision grecque de la nature comme un organisme intelligent était basée sur l'analogie entre le monde naturel et l'être humain en tant qu'individu. L'individu commence par déterminer ses caractéristiques propres, et projette la nature comme en possédant de similaires. »⁷⁰

Mais les mythes créateurs sont progressivement mis à mal dans un mouvement d'enquête de la nature, tenant d'une volonté de comprendre ce qui régit le système monde, qui s'amorce durant l'Égypte ancienne et s'approfondit avec les civilisations grecques et romaines. Ainsi, dès les balbutiements de l'histoire humaine, des récits mythologiques d'explication du monde et de ce qui tient la nature sont accompagnés d'observation sur le fonctionnement de la nature :

« [E]n Mésopotamie, on a trouvé sur les plus anciennes tablettes cunéiformes – donc au début de l'écriture – des listes concernant les animaux, les végétaux et les minéraux où l'on relève déjà une ébauche de classification par espèces ou par familles. Autre exemple : la crue du Nil était divinisée et appelée Hâpy, représentée sous la forme d'un personnage androgyne aux mamelles pendantes apportant des plateaux de victuailles et sortant de sa caverne sous l'action divine. Pourtant les Égyptiens semblent avoir pressenti l'origine réelle de la crue. Dans la tombe de Rekhmiré, vizir de Thoutmosis III (vers 1450 av. J.-C.), un texte établit un lien entre la crue et les averses tombées en Nubie. »⁷¹

Ces premières observations empiriques de la nature témoignent d'un intérêt pour comprendre la nature en elle-même, en dehors de ses appréhensions divines et mythologiques. A ces traces anciennes d'observation de la nature succède, à partir de VI^{ème} siècle, une perception autre de la nature. Celle-ci devient source de questionnement, de recherche et d'opposition : diverses écoles s'opposent sur l'explication du système monde. La recherche d'une substance originelle est complexifiée par l'idée du mouvement malgré la permanence et les écoles et théories se multiplient : Thalès voit en l'eau le principe créateur de la vie, Anaximène le voit en l'air, Héraclite explique le mouvement par le feu incessant et Parménide la permanence par un Être absolu.

Les questions sur le principe créateur organisateur et garant de la permanence s'accompagnent aussi de la question des éléments composant la nature. Pour Démocrite, père grec de l'atomisme, il est composé d'atomes qui au gré de rencontres fortuites en viennent parfois à former des éléments, pour Empédocle les quatre éléments donnent une infinité de composition qui explique la diversité de la vie :

⁷⁰ R.G. Collingwood, *The idea of nature*, Oxford University Press, 1945, Martino Publishing, Eastford, 2014, p.8, Traduction de l'auteur : "The Greek view of nature as an intelligent organism was based on the analogy between the world of nature and the individual human being, who begins by finding certain characteristics in himself as an individual, and goes on to think of nature as possessed of similar characteristics."

⁷¹ Roger Coulon, *op.cit.*, p.16

« Connais premièrement la quadruple racine
De toutes choses : Zeus aux feux lumineux,
Héra mère de la vie, et puis Aidônéus,
Nestis enfin, aux pleurs dont les mortels s'abreuvent. » ⁷²

Ce fragment témoigne du fait que bien qu'à l'étude du système monde, de ce qui l'anime et le compose, la philosophie naturelle des grecs, aussi au fondement de la physique, ne remet pas en question les divinités qui le composent. L'étude de la nature consiste en le fait d'essayer de comprendre la nature mais pour accéder à une meilleure compréhension du divin.

Pour permettre à l'idée éthérée du système monde de coexister avec la nature qui commence à être étudiée, il faut séparer ces deux mondes. Si l'homme a l'usage de la nature et peut l'étudier, essayer d'en dévoiler le mystère, l'ensemble du système idéal divin ne peut être à portée de l'homme. Ainsi Platon sépare le monde des idées du monde réel, le monde des idées étant l'œuvre parfaite d'un démiurge, et le monde réel dans lequel s'exprime la nature l'œuvre imparfaite d'une nature saisie par l'homme : « *Je poserais que les œuvres dites de nature sont l'œuvre d'un art divin, et celles que les hommes composent avec elles, œuvres d'un art humain.* » ⁷³

La coexistence des enquêtes, présupposant la capacité de l'homme à se saisir du fonctionnement de la nature, et son incapacité à dévoiler ce qui tient le monde et donc de s'en remettre à une logique supérieure, crée des courants de pensée distincts. Ces visions du monde évoluent en deux écoles distinctes, les stoïciens et les épicuriens vers 300 av. JC. Pour les stoïciens, le monde est vivant et doté d'une rationalité qui peut prendre différents noms, Dieu, Providence, nature etc. L'homme en tant qu'être doué d'âme s'inscrit dans l'harmonie de cette nature dotée d'une raison et donc d'une finalité qui dépasse l'être humain. La nature donne à l'homme des potentialités innées qu'il développe (ordre social, transformation de la nature) mais il ne peut saisir les plus grandes implications de cette rationalité suprême.

« [Q]uelque nom que vous puissiez lui donner, vous ne vous tromperez jamais. C'est de lui que toutes choses dépendent et il est la cause des causes. Vous voulez l'appeler providence ? Vous parlerez raisonnablement. C'est lui qui pourvoit à tout le monde, et le rend ferme et inébranlable, et lui qui donne la vertu de produire les actions. Vous voulez l'appeler nature ? Vous ne ferez pas une faute, car c'est lui dont toutes choses ont pris naissance et nous ne vivons que par son esprit. Vous voulez l'appeler monde ? Vous ne vous abuserez pas. Car il est ce tout que vous voyez, car il est entièrement mêlé dans chacune de ses parties et se soutenant par ses propres forces. » ⁷⁴

Ces mots de Sénèque amènent deux observations intéressantes. Tout d'abord, ce débat d'idées que nous retrouverons sous d'autres formes (rationalité scientifique versus religion aux

⁷² Empédocle, fragment B 6 : *Les Présocratiques*, Gallimard, collection Pléiade, Paris, 1988, p. 376

⁷³ Platon, *Le Sophiste*, 265 e 3, in : Pierre Hadot, *Le Voile d'Isis*, Gallimard, Paris, 2004, p.46

⁷⁴ Sénèque, *Questions naturelles*, livre II, Librairie Christophe Fourmy, Lyon, 1663, 45, p.173-174 (en parlant de Jupiter à l'origine des foudres)

XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles) montre une tendance de fond, qui pourrait bien résumer l'ensemble de notre question. D'un côté, la référence à une logique ou une puissance supérieure à l'homme témoigne de l'aveu que certaines choses et processus dans la nature nous dépassent. De l'autre, le refus de recourir à une rationalité supérieure témoigne d'une incapacité à admettre que certaines choses dépassent l'entendement humain, que l'homme par le pouvoir de sa rationalité, peut tout comprendre et tout expliquer. Ainsi, comme le rappelle Dominique de Courcelles, pour Sénèque, se plonger dans la magie de la nature équivaut à essayer de révéler les secrets des dieux : « *Il fallait de la grandeur d'âme pour dissiper les ténèbres où s'enveloppe la nature, pour ne pas se contenter de la regarder du dehors, mais pour se plonger dans les secrets des dieux.* »⁷⁵

A l'inverse, l'épicurisme retire toute puissance divine à la nature, et prône l'observation en faveur de la connaissance, l'œil au service de la raison. Lucrèce, héritier d'Epicure, adhère au même titre que son maître à l'atomisme de Démocrite, le monde est ainsi composé d'atomes et de vide. Le *De rerum natura* de Lucrèce tente ainsi de révéler les rouages de la nature :

« La crainte s'est tellement emparée de l'esprit de tous les Mortels, de plusieurs choses qui sont sur Terre et qui se voient au Ciel, parce que les causes n'en peuvent être connues on tient qu'elles procèdent d'un pouvoir divin. Mais quand nous aurons vu que nulle chose ne peut être créée du néant, qui est l'opinion que nous suivons, nous découvrirons nettement les fuites, et de quoi et comment toutes choses peuvent être formées sans qu'il soit besoin de recourir au ministère des Dieux. »⁷⁶

Lucrèce exprime ici les prémisses de la rationalité scientifique, avec une logique de déduction forte : il ne peut y avoir de création, dans la mesure où rien n'est créé à partir du vide. Il faut donc expliquer une présence de matière qui précède à l'existence de la nature, ainsi que les procédés et lois qui expliquent l'existence et la transformation dans la nature, plutôt que d'en recourir à une explication supérieure. On retrouve ici la logique d'enquête scientifique, et de dévoilement de la nature.

L'opposition de ces deux écoles du bassin méditerranéen montrent la contradiction dans laquelle est prise la philosophie naturelle : s'il existe des principes de la nature, des lois naturelles, ou des systèmes d'explication, est-il possible de les faire coexister avec une raison supérieure créatrice et organisatrice du monde ? Cette opposition de vision se retrouve dans

⁷⁵ Sénèque, *Questions naturelles*, édition et traduction par P. Oltramare, Paris, Les Belles Lettres, Association Guillaume Budé, Collection des Universités de France 1929, VII, 25, 3-5, in : Dominique de Courcelles, « Mystique et magie naturelle », in: *Nature et paysages, L'émergence d'une nouvelle subjectivité à la Renaissance*, Etudes et rencontres de l'Ecole des Chartes, Paris, 2006, p.195

⁷⁶ Lucrèce, *De la nature des choses*, I, 150-158, Traduction par Michel de Marolles, Librairie Juré, Guillaume de Luyne, Seconde édition, Paris, 1659, p.9 et 10

une grande partie de l'histoire de l'idée de nature, au fur et à mesure que la nature se dévoile, perd ses mystères et est expliquée.

Au sein de ces questionnements et débats d'idées de la Grèce antique puis de l'Empire romain, la philosophie naturelle d'Aristote se démarque par son caractère de programme systémique basé sur la perception et la démonstration. Les êtres naturels sont composés de 5 éléments primordiaux. Aux quatre d'Empédocle (terre, feu, air, eau), Aristote ajoute l'éther. Tous les êtres naturels sont composés de ces éléments et animés d'un principe naturel de mouvement, selon la matière dont ils sont composés. La nature des êtres vivants est leur essence. Les végétaux sont par essence végétatifs, les animaux ont une sensibilité et donc sont par essence sensibles, et les hommes sont par essence intellectuels. A l'inverse, les objets artificiels n'ont pas d'essence propre, ils sont créés par l'homme. A la substance, l'*ousia*, vient donc s'ajouter la *phusis*, le principe animateur par lequel s'exprime l'essence des êtres.

« Nature (*φύσις*) se dit d'abord de la génération de tout ce qui croît, par exemple lorsqu'on prononce longue, la première syllabe du mot grec ; ensuite de la matière intrinsèque d'où provient ce qui naît ; c'est en outre le principe du premier mouvement dans tout être physique, principe interne et attaché à l'essence. [...] [D]e tout objet qui est naturellement, ou qui déjà devient, et qui possède en soi le principe naturel du devenir ou de l'être, nous ne disons pas qu'il a une nature, quand il n'a pas encore d'essence ou de forme. C'est donc la réunion de l'essence et de la matière qui est la nature des êtres. »

77

Prenons par exemple un extrait de l'*Histoire des animaux*, figurant en **annexe 2**, qui met en scène l'explication du principe de la philosophie naturelle d'Aristote. Tout d'abord, plus généralement, l'œuvre d'Aristote démontre un travail systématique, une volonté d'affiner la théorie avec l'étude systématique des êtres naturels. A cet effet, l'*Histoire des animaux* est plus un ouvrage descriptif et de classification. Cependant, l'extrait retenu mène des observations précédemment faites sur le règne animal et les confronte aux observations sur l'homme. Il est particulièrement intéressant, car il s'intéresse à la limite à dessiner entre les classes d'êtres, sur l'échelle de la Nature. La remarque principale tient à la frontière qui semble se dessiner entre le règne animal et humain, qui apparaît évidente lorsque les genres sont pris dans leur ensemble, mais qui est plus floue sur certains exemples. Dans la comparaison globale, des différences et des analogies se dessinent entre les hommes et les animaux. Mais les analogies sont encore plus évidentes aux étapes de la vie, et ainsi il est plus difficile de faire la différence entre un nourrisson et un animal qu'entre un homme et un animal. Ce sont le développement de facultés attachées à son être, la mise en mouvement de son essence pour ainsi dire, qui rend la distinction plus prégnante. L'être développe ainsi des

⁷⁷ Aristote, *La Métaphysique*, Tome I, Livre 5, IV, Libraires-Editeurs Ebrard et Joubert, 1840, p.155-157

attributs qui lui sont propres, dans sa substance, et ainsi réalise son essence. Cependant, l'enfant, bien que n'ayant pas encore développé ces qualités propres à son essence, on peut en deviner les prémisses. Ainsi, bien qu'il y ait un ordre à la création et une classification, la gradation entre et au sein de ces classes est peu aisée, car les différences passent par des stades infiniment petits.

Cet extrait est intéressant à un autre égard, il montre l'impossibilité chez Aristote de séparer l'observation, l'enquête, de la pensée. Réconcilier l'existence et la transformation dans la nature n'est possible que par une étude systémique, pour observer à la fois les caractéristiques de l'existant mais aussi la nature des transformations. La caractéristique tout à fait iconoclaste de cette philosophie naturelle est donc de pratiquer par le même temps le raisonnement scientifique et le questionnement philosophique. C'est bien à partir de cette observation qu'Aristote formule une mécanique de transformation de la matière en cinq grandes étapes, qui chacune participent à la réalisation de l'essence de l'être : la génération (*genesis*), le déplacement (*phora*), l'accroissement (*auxesis*), le décroissement (*phtisis*) et la destruction (*phthora*).

En réussissant à expliquer et à séparer l'existence de la transformation des êtres, Aristote et sa philosophie naturelle, ou physique, franchissent un pas fondamental dans les enquêtes de la nature, celui de l'explication du mouvement. Néanmoins, le principe animateur qui permet la réalisation, par essence, des choses est toujours expliqué par une puissance supérieure. La *phusis* est l'alliance de la matière, de la substance, et de l'essence des choses par le principe animateur conféré par une puissance supérieure.

Ainsi, dès les balbutiements de la pensée, les suppositions sont devenues de véritables enquêtes systémiques de la nature, pour essayer d'en dévoiler le secret, mais aussi et surtout pour comprendre le principe de ce qui tient le monde. Cette obsession ne se retrouve pas partout, et d'autres pensées ont plutôt laissé le monde faire système. Là où la pensée grecque a expliqué l'existence et le mouvement de la nature soit par un créateur supérieur qui aurait animé le monde, soit par une explication tenant à la rationalité scientifique, d'autres systèmes de pensée se sont orientés vers des explications plus animistes, qui ont eu tendance à moins pousser vers des enquêtes systémiques.

2.2. Laisser le monde faire système

L'obsession d'enquêter sur la nature est à regarder en lien avec le débat sur le principe animateur, car pour démontrer qu'il n'y a pas besoin d'avoir recours à une puissance supérieure, encore faut-il pouvoir expliquer autrement le mouvement et la transformation. Les pensées plus animistes, au sein desquelles les divinités sont partout dans la nature, des êtres naturels jusqu'aux êtres inanimés, sembleraient de prime abord moins enclines à observer ou à disséquer ces éléments naturels pour les comprendre, puisqu'ils seraient habités d'une divinité qui explique parfaitement leur mouvement.

Si dans les premières enquêtes grecques de la nature, la philosophie naturelle – particulièrement avec Aristote – se basait sur la physique, et sur l'observation, dans d'autres systèmes de pensée et de spiritualité, la physique et l'étude du dévoilement de la nature n'est pas prioritaire, considérée pendant longtemps comme non nécessaire pour comprendre le monde. La connaissance empirique qui amène aux postulats théoriques globaux n'est pas un mécanisme de pensée reconnu, et il a souvent été introduit (en Inde, au Tibet ou au Japon) par contact avec d'autres pays vers le XIX^{ème} siècle. Il ne faut pas s'y méprendre, cela ne signifie pas qu'il y ait eu une absence de découverte, l'Inde a par exemple développé l'astronomie ou la connaissance de l'anatomie à des degrés extrêmement précis, mais en se basant sur des lectures ou postulats plus spirituels qu'empiriques :

« Les Indiens accordent une grande importance à l'apprentissage mais ne se satisfont pas de la connaissance empirique des substances, lesquelles sont limitées par le temps et l'espace. Ils affirment une Réalité derrière et par-delà ces substances – l'entité subjective ou Être Universel. La philosophie grecque a débuté comme une étude de la nature. La philosophie indienne, elle, a cherché depuis ses balbutiements l'être qui transcende la nature. Comme G. Misch l'a souligné, la philosophie indienne a une vision métaphysique du monde naturel qui contraste grandement avec la vision géométrique grecque. »⁷⁸

S'il fallait essayer de dessiner, toujours abusivement et de manière simpliste, car dessiner un parallèle et un trait commun relève toujours d'une forme de simplification, nous pourrions dire que les philosophies et spiritualités asiatiques, qu'il s'agisse de l'hindouisme, du bouddhisme, mais aussi – bien que dans une moindre mesure – du taoïsme ou du confucianisme, ont une chose en commun, la perception d'un monde unique et unifié aux interrelations complexes. Dès lors, si le présupposé initial est celui d'un seul corps unifié

⁷⁸ Hajime Nakamura, *Ways of thinking of Eastern peoples - India, China, Tibet, Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1968, p.148, Traduction de l'auteur : "Indians set a high value on learning. But they are not satisfied with the mere empirical knowledge of substances which are in themselves limited in time and space. They emphasize a Reality existing behind and beyond such substances – the subjective entity or Universal Being. Greek philosophy started as a study of nature (φύσις). Indian philosophy, on the other hand, from the beginning has sought the being that transcends nature. As G. Misch pointed out, Indian philosophy is metaphysical in marked contrast to the Greek geometrical view of the physical world."

habité par les esprits divins, la motivation grecque première de comprendre les choses de la nature en les découpant jusqu'au plus petit dénominateur commun est non existante.

« Beaucoup d'auteurs ont trouvé que la conception de la nature en tant que matière inerte qui attend d'être mise en mouvement, utilisée par les hommes, était une vision proprement occidentale. Par contraste, la vision plus "orientale" (tout particulièrement hindoue ou bouddhiste) d'unicité de l'ensemble de la création s'ensuit, elle, d'attitudes éthiques d'attention et de révérence envers la nature. »⁷⁹

Si nous avons déjà souligné le fait de ne pas considérer des perceptions comme totalement uniques et unifiées, et donc ne pas opposer des conceptions occidentales et orientales dans un excès de simplification, il faut aussi souligner le danger d'emprunter un raccourci amenant à la conclusion que deux systèmes de pensée sont foncièrement différents les uns des autres, et que cela se traduit directement par des conceptions et des attitudes différentes vis-à-vis de la nature. Nécessairement, les spiritualités et les systèmes de pensée qui se construisent notamment à l'aide de cela ont une importance primordiale pour comprendre la perception de la nature, et donc les attitudes qui peuvent en découler. Mais cette compréhension se construit dans des systèmes de pensée complexes et évolutifs qu'on ne peut simplifier à outrance, comme nous le verrons par la suite à l'appui de trois exemples.

Prenons un de ces exemples, le Japon. La progression des sciences naturelles, comme en Inde, s'est faite lentement et en empruntant les sciences tout particulièrement à la Chine naturellement, mais en les assimilant à la japonaise. William Deal note même que « *dans la période médiévale et ce au moins jusqu'au XV^{ème} siècle, la science en tant qu'observation empirique du monde naturel était quasiment inexistante.* »⁸⁰. De même, avant le début de l'époque d'Edo (en 1603 avec la victoire de Tokugawa Ieyasu et la centralisation autoritariste des pouvoirs sous le *bakufu*, ou « *gouvernement de la tente* »), le Japon n'avait pas de pensée philosophique à proprement parler, c'est-à-dire distincte de la religion. Ce n'est pas à dire qu'il n'y avait pas de pensée, mais par exemple le néoconfucianisme restait un courant de pensée importé de Chine par des moines zen, qui fut progressivement intégré et démocratisé

⁷⁹ David Inglis, John Bone and Rhoda Wilkie (éditeurs) *Nature, Critical concepts in the social sciences*, Volume I "Thinking the Natural", Routledge, London, 2005, p. 5, Traduction de l'auteur : "Many authors have thought that a conception of nature which sees it as a passive matter waited to be acted upon and used by humans, is a peculiarly Western trait, which contrasts with the 'Eastern' (especially hindu and buddhist) notions of 'oneness' of all creation and concomitant ethical attitudes of care and reverence towards all of nature."

⁸⁰ William E. Deal, *Handbook to life in medieval and early modern Japan*, Infobase Publishing, New York, 2006, p.231: "In the medieval period, at least through the 15th century, science understood as empirical observation of the natural world was almost entirely lacking."

pendant le période Edo, principalement avec Fujiwara Seika, premier philosophe japonais néoconfucéen.

« Les Japonais n'ont jamais accordé une grande importance au raisonnement théorique. [...] Dans l'histoire de la technologie, et aujourd'hui encore, les Japonais ont toujours plus valorisé la perception (Kan) que les déductions scientifiques basées sur des postulats. [...] C'est pour cela que les sciences naturelles ne trouvent pas de fondement dans la pensée japonaise traditionnelle. Certains pionniers japonais en avaient conscience. Kōkan Shiba (1747 – 1818), qui a utilisé les méthodes occidentales de peinture réaliste et de gravures du globe, a ainsi dit : “Les personnes de ce pays n'aiment pas investiguer les lois de l'univers” [...] Les sciences naturelles ont débuté au Japon à l'époque moderne avec l'introduction des sciences venues de Hollande (Ran-gaku). Et ces sciences ne furent pas comprises théoriquement à partir de principes fondamentaux, mais furent introduites pour des questions d'utilité pratique. Qui plus est, les sciences naturelles n'ont acquis que très peu de reconnaissance. »⁸¹

On comprend aisément le non recours plus tôt à des formes d'enquête de la nature, quand il s'impose que les formes de spiritualité dominantes fournissent une explication suffisante aux mécanismes et aux transformations de la nature. Pourquoi alors chercher à dévoiler des secrets, qui somme toute ne sont pas des secrets, mais des incarnations divines dont la compréhension n'est donc pas donnée à l'homme. La matière inerte peut être observée, et comprise, mais à partir du moment où la matière renferme des esprits divins, alors l'observation devient plus complexe. Le monde est un système dans lequel chacun trouve sa place et sa part, il fait système dans son unicité, et cette explication est satisfaisante à l'homme, qui peut alors laisser le monde faire système.

Le corpus mythologique initial s'est donc intégré dans de nouveaux récits qui se sont construits sur des postulats différents, lesquels ont eu une incidence sur la construction du monde et des modes de pensée du monde. Tantôt un système monde reposant sur une physique et une évolution gouvernée par une puissance supérieure, ou une physique s'auto-générant, se gouvernant et changeant par le simple fait de propriétés physiques, tantôt un monde unifié, peuplé d'êtres vivants et même divinisés, dont les interrelations complexes forment un tout cohérent.

⁸¹ Hajime Nakamura, *op. cit.*, p.575, Traduction de l'auteur : “[T]he Japanese in general have not traditionally given enough consideration to the importance of theoretical reasoning. [...] In the history of technology also the Japanese people have valued and still value intuitive perception (Kan) more than the scientific inferences based on postulational thinking. [...] On the account of this situation, the natural sciences have almost never been established on the foundation of traditional Japanese thinking. Even in Japan, some pioneers were aware of this fact. For example, Kōkan Shiba (1747 – 1818), who cultivated Western methods of realistic painting and precise engravings of the globe said: ‘The people of this country don’t like to investigate the laws of universe [...]’ The natural sciences were begun in Japan only in modern times through the introduction of sciences from Holland (Ran-gaku). And these sciences were not understood theoretically from fundamental principles, but were introduced rather from the standpoint of utility. Moreover, the importance of natural sciences was hardly recognized.”

La pluralité des relations entre l'homme et la nature, loin de la dichotomie, s'explique donc par la difficulté d'appréhension de l'objet mais aussi par la manière dont l'homme se place par rapport à la nature. Dès l'aube de l'humanité, deux grandes attitudes se dégagent, nous renseignant sur la manière dont l'homme se place par rapport au divin et à la nature. La diversité des relations ne s'arrête toutefois pas là, car elle est aussi fonction d'une variété de facteurs objectifs et subjectifs. Par exemple, le territoire physique a une influence sur la perception de la nature, au même titre que la religion (au-delà du rapport au divin) va modifier notre perception de l'objet. Ces facteurs, relevant de la nature et/ ou de la culture, objectifs et subjectifs, viennent parachever un édifice de complexité des relations homme-nature.

3. Des facteurs de perceptions différentes

Très tôt dans l'histoire humaine, les civilisations ont adopté des représentations du monde naturel et des attitudes très différentes. S'ajoute à cette structuration culturelle initiale des facteurs objectifs et subjectifs qui sont autant de données venant complexifier et différencier les représentations de la nature. Certains facteurs permettent de tisser une toile de fond d'analyse des perceptions de la nature. Ces facteurs ne sont pas interprétés de la même manière, ne produisent pas la même perception, mais sont déterminants pour dessiner les prémisses d'une perception spécifique. Il ne s'agit pas de facteurs déterministes mais bien déterminants, car ils influencent nécessairement une perception, sans en déterminer pour autant la nature. Nous avons choisi d'en analyser trois ici, mais il est certain que bien d'autres – culturels, sociologiques, psychologiques notamment – sont à l'œuvre pour expliquer les subtilités de nos perceptions. Ces trois facteurs permettent aussi de dessiner de première clés d'entrée d'analyse pour les trois pays qui vont nous intéresser par la suite : la France, le Japon et les États-Unis. Ainsi, aux États-Unis, le territoire-continent est un défi à relever, à maîtriser pour pouvoir assurer le développement de la société, là où au Japon, l'exiguïté du territoire habitable sur une île a rendu d'autant plus cruciaux les aménagements pour mettre l'homme à l'abri. Ces facteurs sont de trois ordres : géographiques (les caractéristiques du territoire habité), spirituels (la perception de la nature dans le système religieux et spirituel établi) et la nature culturelle (le paysage, c'est-à-dire la projection d'une culture sur une nature spécifique). Il s'agit de clés d'entrée communes sur l'analyse de la perception de la nature, de

facteurs que nous listons et examinons donc préalablement à l'analyse de la perception évolutive de l'idée de nature dans ces trois pays à travers l'histoire.

3.1. Le territoire

Les caractéristiques objectives, géographiques, du territoire, vont forger des perceptions spécifiques. Naturellement, lorsque l'espace géographique habitable possède des caractéristiques favorables (espace de plaine, protégé des événements naturels extrêmes), cela influencera vraisemblablement des perceptions différentes d'un territoire vaste, accidenté, hostile et sujet aux événements naturels.

Tout d'abord, les spécificités topographiques ont une influence sur l'appréciation de la nature. Un petit pays insulaire par exemple va avoir une vision d'un territoire beaucoup plus contrainte et contraignante de la nature, dont il doit absolument s'accommoder, avec laquelle il doit coopérer pour rendre le territoire habitable. Un vaste territoire peut, lui, engendrer la perception d'une nature démesurée, et créer la nécessité de contrôler l'espace démesurément grand.

Prenons à ce titre pour exemple les États-Unis. Avec ses 9 364 000 km², le pays représente 7 % des terres émergées et se place au rang de 4^{ème} mondial en terme de surface, juste derrière la Russie, le Canada et la Chine. Un territoire très vaste et donc difficile à dominer et même à unifier. Il faut attendre 1869 pour voir le premier chemin de fer transcontinental, la *Pacific Railroad*, voir le jour et faire ainsi des États-Unis un territoire unifié pouvant être relié d'Est en Ouest. Et la construction fut un vrai tour de force technologique, notamment dans la Sierra Nevada, demandant 6 ans de travaux et dont le coût humain fut aussi élevé puisque des milliers d'ouvriers chinois y laissèrent la vie. La morphologie du territoire, certes très diversifiée, était un défi en soi puisque pour relier les deux côtes il fallait traverser la barrière naturelle que forment les Rocheuses et la Sierra Nevada. La *Pacific Railroad* répondait avant tout à un objectif d'unification d'ordre géopolitique d'autant plus crucial dans un pays fédéral composé de 50 États aussi divers que les premiers *settlers* qui les ont créés. A cela s'est probablement ajoutée la perception des *settlers* sur la nature sauvage, sur laquelle nous reviendrons, qui a encouragé à une forme de domestication de la nature. Une conjonction de facteurs, au rang desquels figure la morphologie elle-même du territoire, a donné une volonté de maîtrise, si ce n'est de domestication de la nature.

Cet exemple est intéressant à plusieurs titres. Tout d'abord, il nous démontre l'influence de l'espace géographique habitable, la difficulté de maîtriser le territoire se traduisant par un besoin d'unification de ce territoire. Mais il nous montre aussi l'importance de la conjonction d'un ensemble de facteurs, car si l'ampleur du territoire est un des facteurs ayant conduit à la construction de la *Pacific Railroad*, celle-ci s'inscrit dans un contexte historique et géopolitique spécifique, avec le besoin d'unification des Etats américains mais aussi le besoin de maîtriser cette nature presque démoniaque dans la perception qu'en avaient les premiers *settlers*.

Le territoire est associé à un climat spécifique lié à son emplacement géographique, lequel peut se traduire par des événements naturels extrêmes. S'il est un exemple à prendre en la matière, c'est celui du Japon, particulièrement exposé du fait de son climat et de sa situation géographique à des événements climatiques extrêmes. Le Japon est situé à l'intersection de quatre plaques tectoniques, créant un facteur considérable de catastrophes naturelles. Tout à fait logiquement, près de 20 % des séismes de magnitude égale ou supérieure à 6 sur l'échelle de Richter sont relevés au Japon. Mais l'activité sismique n'est pas le seul risque naturel auquel est exposé le Japon. De par sa situation (aux confins de quatre plaques tectoniques, des langues de terre au milieu de l'océan Pacifique), le danger du volcanisme vient se combiner à celui de la mer avec notamment des tsunamis ou des typhons. Le peuple japonais est donc exposé régulièrement à des phénomènes naturels qui se manifestent dans leur forme la plus extrême.

Il peut y avoir un sentiment de vulnérabilité à être confronté régulièrement aux éléments dans leur toute-puissance, à devoir composer avec cette forme de danger omniprésente. Si la nature se rappelle dans sa puissance violente aux Japonais, ceux-ci de par la configuration même de leur vie humaine sur cette île, sont plus des invités d'une nature belle, sauvage et indomptable qu'ils n'en sont les maîtres. Cela a forgé des perceptions tout à fait spécifiques de la nature, à la croisée entre trois sentiments, la crainte, le respect et l'admiration. La crainte tout d'abord du déchaînement des éléments, face auquel l'homme est si petit et si démuni. La force des éléments est telle qu'il semble bien dérisoire d'essayer de se protéger d'elle par des remblais ou autre artifice, mais malgré ce sens de la renonciation shintô, qui n'est pas du fatalisme mais plutôt une forme de constat d'impuissance, ces formes de protection viennent agir comme des talismans voire même dans une certaine mesure comme des offrandes. La dureté des éléments contribue aussi à forger une sorte de respect, pas uniquement pas sa démonstration, mais aussi par ce qu'elle représente. La nature est composée de *kamis*,

divinités shintô, qui se présentent sous la forme d'éléments naturels. Ainsi, les événements naturels sont des manifestations des *kamis*. Cela n'est pas sans rajouter à la crainte de ces épisodes, mais contribue aussi au respect de la nature sacrée, incarnation des divinités. La troisième perception qu'il est possible de relier à cette description du territoire est l'admiration. Il faut ici différencier le respect de l'admiration car l'admiration prend une forme toute particulière, celle de l'observation. Peut-être l'extrémité et la récurrence d'une nature qui se révolte a-t-elle contribué aussi à un regard minutieux sur le comportement de l'environnement naturel, peut-être le dessin de quatre saisons très différentes dans le paysage y a-t-il aussi participé. Indéniablement, une forme d'assimilation dans les codes culturels a débuté par une perception extrêmement fine des mouvements de la nature, des saisons, mais aussi par une attention redoublée aux changements imperceptibles à qui n'y prête pas garde.

Ainsi Augustin Berque de décrire, à l'appui de l'exemple de la pluie, comment l'observation a fondé une certaine forme d'intégration aux schémas culturels du peuple japonais, au point de rendre chaque épisode unique dans son interprétation, sa signification et donc sa charge émotionnelle :

« Tout cela, c'est le matériau brut à partir de quoi s'est élaboré le sentiment des saisons du peuple japonais : par va-et-vient entre l'homme et les météores, au cours du millénaire mais aussi à chaque instant du jour, tous les éléments de ce matériau ont pris un sens particulier. [...] La pluie, par exemple, est bien autre chose qu'une précipitation d'eau (sa forme objective). Telle pluie ne tombe qu'en telle saison, voire à tel moment de la journée, parce qu'elle est inséparable de tout un monde de sensations, d'émotions, d'évocations, dont l'enchaînement plus ou moins codifié l'enclave dans un certain paysage. »⁸²

Le territoire objectif mais aussi subjectif a donc contribué à forger des perceptions spécifiques et uniques, et sans être leur seul élément d'explication il s'agit d'une première clé d'entrée pour appréhender une vision tout à fait unique de l'homme par rapport à la nature. Bien qu'apportant une première pierre à l'édifice de la compréhension, ce facteur n'est pour autant pas déterminant puisqu'il n'a pas une conséquence certaine et définie. Par exemple, à l'énonciation de l'environnement relativement hostile, une des perceptions les plus évidentes serait alors de construire un comportement combattif visant à installer pleinement l'homme dans le paysage naturel. Ce n'est nullement le cas ici puisque la crainte a seulement résulté en la volonté de se prémunir des effets dévastateurs mais il est difficile de parler d'une volonté de domestication à proprement parler.

⁸² Augustin Berque, *Le sauvage et l'artifice*, NRF Editions Gallimard, Paris, 1986, p.24

A l'inverse, les pays dont les dimensions ne sont ni démesurées ni infimes, et qui sont enclavés, peu exposés aux événements climatiques, ont pu forger des perceptions très différentes. La France est un bon exemple en la matière, avec un climat tempéré, un territoire maîtrisable et habitable car peu accidenté.

Si le territoire connaît naturellement des épisodes climatiques plus extrêmes tels que des inondations sur certaines des côtes littorales, des sécheresses voire des canicules estivales, l'ensemble reste très modéré. Ainsi, le territoire français se présente comme enclavé et à l'abri, dans une nature plutôt calme et ne présentant pas un aspect très violent. Au contraire, il s'agit d'une nature plutôt calme et clémente qui semblerait coexister de manière apaisée avec l'homme. Bien que les caractéristiques physiques du territoire soient un fait, cette nature apaisée a peut-être aussi été aidée par la relative facilité qu'a eu l'homme de maîtriser ce territoire. Car le territoire tel qu'il se présente est la résultante d'une nature presque domestiquée, bien au-delà de la maîtrise du territoire. Le couvert forestier n'est plus un couvert original mais des forêts replantées, le territoire présente un aspect relativement uniforme, façonné par des activités agricoles. La nature première existe toujours, mais elle aurait presque été l'artisan de sa propre domestication, en montrant un front trop clément.

Cela a pu aussi contribuer une perception spécifique, loin des sentiments de peur et de respect qu'inspire encore la nature violente, que ce soit aux États-Unis ou au Japon. L'expression la plus primale de la nature résulte en des sentiments très contradictoires, et peut donner lieu à une idée de confrontation, mais ces éléments naturels se déchaînant forment aussi une forme sous-jacente de respect, qu'il soit fondé sur la crainte ou sur l'admiration. En France, l'absence de cette démonstration de force a aidé à une perception plus lisse et peut-être même moins respectueuse, de ce respect empreint de peur et de fascination. L'idée de nature s'est retrouvée plutôt liée à une idée de nostalgie, la campagne idéale, associée au repos, à l'enfance et au bonheur, comme une sorte de nature surannée. Les éléments étant maîtrisables, cela a pu encourager le positivisme scientifique, la foi en la capacité humaine de maîtriser la nature, et de transformer par là la destinée collective de l'homme, par un progrès qui le pousse en dehors de sa trajectoire d'être vivant naturel et le porte à celui de communauté humaine surpuissante.

Ainsi, le territoire, par des caractéristiques physiques, climatiques, géographiques, fournit déjà des clés d'entrée très précieuses pour comprendre les perceptions de la nature. Il constitue un canevas objectif à des perceptions de nature, elles tout à fait subjectives. Elles peuvent aussi permettre de formuler des hypothèses quant à l'explication de certaines perceptions. Par

exemple, les États-Unis et le Japon sont tous deux confrontés de manière régulière à des événements climatiques extrêmes. Comment expliquer que la nature au Japon inspire une crainte et une admiration beaucoup plus importante, du fait de sa puissance ? Certes, la fréquence de ceux-ci au Japon est plus importante qu'aux États-Unis, mais cela ne peut constituer la seule explication. Le caractère régulier et presque cyclique de ceux-ci aux États-Unis peut, quant à lui, expliquer que l'occurrence de ces événements n'inspire pas autant de crainte et de respect de la nature. Ce caractère cyclique a pu retirer une partie de cette forme de toute-puissance qu'elle persiste à avoir du fait beaucoup plus inattendu (et divers) de la menace. Mais cela pourrait aussi s'expliquer par des spiritualités très différentes, et par la spécificité du shintô et du bouddhisme zen dans la relation qu'ils proposent à la nature. La nature comme espace physique de vie recèle donc des explications tout à fait intéressantes quant aux représentations humaines de la nature.

3.2. La religion

Les premiers récits des hommes et des dieux ont évolué avec la construction des sociétés en récits unificateurs, sous forme de spiritualités ou de religions. Ce sont là des systèmes plus codifiés de notre relation au divin, mais qui portent toujours en leur sein des éléments importants quant à la relation à la nature.

La religion est entendue ici plutôt comme spiritualité, non pas avec un caractère dogmatique mais au sens de système de représentation et d'explication du monde, qui a un impact sur la toile de fond culturelle. Elle agit comme une forme de cosmogonie commune, de formulation du monde qui nous entoure. En tant que tel, elle a nécessairement un impact sur la perception, et le comportement de l'homme vis-à-vis de la nature. Elle agit aussi comme sorte de guide moral, de précepte quant au comportement à adopter. Par exemple, le christianisme se place dans une logique très verticale, là où le protestantisme vient pulvériser la hiérarchie instaurée. Jean Viard souligne bien cette différence, d'autant plus intéressante à constater que nous parlons d'un schisme religieux, conceptuel, et non pas de deux religions ou spiritualités qui n'auraient rien en commun :

« Le protestantisme est aussi destruction de la hiérarchie traditionnelle catholique qui plaçait, entre Dieu et Sa créature, une quantité d'intermédiaires : saints, bienheureux, pontifes, dont l'histoire constituait une bonne partie de l'iconographie chrétienne. Or, c'en est fini, ou quasiment, dans les pays protestants, de cette prolifération d'images hagiographiques. [...] Désormais, Dieu n'est plus une

sorte de super Jupiter assis sur un nuage ; mais il reste “incompréhensible tellement sa majesté est cachée bien loin de tous nos sens” (Calvin). »⁸³

Ce que nous rappelle ici Jean Viard c’est que la cause principale du schisme protestant est la volonté de rapprocher l’homme de Dieu, de supprimer les intermédiaires multiples dans le christianisme. Il s’agit donc en premier lieu d’une révolution dans le rapport de l’homme à l’institution religieuse. Mais cette révolution conceptuelle n’est pas sans conséquence non plus sur la perception de la nature. La figure d’un Dieu, distant et distinct de l’humanité par les différentes hiérarchies menant à sa connaissance fait disparaître en tant que tel le Dieu omniprésent et omnipotent posant depuis en haut un regard sur les choses du bas. Le protestantisme sort Dieu de sa position de figure supérieure, absente du monde des humains, dans laquelle le place le christianisme, et met la présence de Dieu en toute chose sur Terre. Il en résulte une sacralisation de la nature, qui est une des représentations de Dieu.

Le caractère vertical de la relation de l’homme à la nature est quant à lui inscrit dans les textes sacrés de la religion chrétienne, dès la Genèse même :

« 26 : Puis Dieu dit : Faisons l’homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu’il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, et sur les reptiles qui rampent sur la terre.

27 : Dieu créa l’homme à son image, il le créa à l’image de Dieu, et il créa l’homme et la femme.

28 : Dieu les bénit et Dieu leur dit : Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre, et l’assujettissez, et dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, et sur tout animal qui se meut sur la terre. »⁸⁴

Le texte semble a priori relativement limpide quant aux consignes données par Dieu à l’homme, ce dès le commencement de l’humanité. Mais deux interprétations assez différentes de cette injonction divine ont été formulées. En effet, il est possible d’y lire, très littéralement, que la nature est à la disposition du bon vouloir de l’homme, et même qu’il lui est enjoint de la dominer. C’est ce que John Baird Callicott nomme « *l’interprétation despotique* » : « *Les intentions divines semblent claires : l’homme est le maître et la nature l’esclave, puisque l’homme n’est pas seulement appelé à dominer la terre, mais qu’il lui est expressément enjoint de la soumettre [...] comme si la nature, sortie indisciplinée des mains de Dieu, avait besoin d’être dressée pour s’accomplir.* »⁸⁵. Dans cette interprétation, le présupposé de départ est celui de la relation dominant / dominé, dans laquelle l’homme s’impose comme un despote, qui ordonne la nature comme il le souhaite, et la domine comme bon lui semble. Dès

⁸³ Jean Viard, *Penser la nature*, Editions de l’Aube, Avignon, 2012, p.98

⁸⁴ *La Bible en vers*, Tome 1, La Genèse, Chapitre I, Golias, Villeurbanne, 2013, p.24

⁸⁵ John Baird Callicott, *Les pensées de la terre*, Wildproject, Marseille, 2011, p.47

lors, dans une telle lecture, la religion légitime absolument l'action de l'homme sur la nature, sa domination absolue, et l'absout de manière inconditionnelle, quelle qu'en soit la nature.

Mais John Baird Callicott propose une autre lecture de la Genèse, ou plutôt une lecture plus approfondie. De fait, sans aller jusqu'à la dialectique hégélienne, une relation de domination implique aussi une forme de responsabilité envers l'objet de la domination. C'est ce qu'il appelle l'« *interprétation de l'intendance* » : Dieu ne confère pas à l'homme une liberté absolue quant à la nature, il lui confère la responsabilité de sa bonne gestion, et donc un devoir associé : « *[E]tre créés à l'image de Dieu ne confère pas seulement aux êtres humains des droits et des privilèges exceptionnels, mais des devoirs et des responsabilités tout aussi exceptionnels.* »⁸⁶. Etre l'image de Dieu ne signifie pas agir selon son bon vouloir mais aussi agir avec responsabilité, sagesse et omniscience. Cette notion de responsabilité dans la gestion des ressources, dans l'usage de la Terre, est aussi prônée par une autre religion monothéiste, l'Islam, qui partage aussi avec le christianisme la notion de création divine dont l'utilisation est donnée à l'homme :

« C'est à Dieu, "qui a créé toutes choses" (Coran 25 : 2), qu'appartient "ce qui est dans les cieux, ce qui est sur la terre, ce qui est entre eux deux, ce qui est sous la terre" (Coran 20 : 6 ; 30 : 26). La volonté divine est donc le préalable nécessaire à l'approvisionnement suffisant de tous les êtres vivants. "Qui vous a donné la terre pour lit de repos et qui y a tracé des chemins pour vous? Qui fait descendre du ciel l'eau avec laquelle il produit les espèces de plantes vivantes? Nourrissez-vous et païssez vos troupeaux. Il y a dans ceci des signes pour les hommes doués d'intelligence" (Coran 20 : 53). »⁸⁷

Dans les préceptes islamiques comme chrétiens, la volonté divine reste première, et Dieu étant à l'origine de la création, ne pas prendre soin de cette création est une forme d'affront à Dieu.

Quelle que soit au demeurant la lecture des textes, la nature dans la religion chrétienne est une nature gérée, domestiquée et humanisée. L'homme est enjoint de gérer la nature, ce qui nous renvoie à l'idée que la nature sauvage, non humanisée, est une nature qui va à l'encontre de la volonté divine. Le point commun de ces deux lectures est la sacralité conférée à la nature, mais à une nature bien particulière, la nature domestiquée et humanisée, assimilant en creux la nature sauvage à une forme de diabolisme. Les récits religieux sont de puissantes mythologies sur lesquelles se construisent nos sociétés, par-delà le fait religieux lui-même. Loin de n'être

⁸⁶ *Ibid.*, p.87

⁸⁷ Dominique de Courcelles, « Traditions sapientielles, équité démocratique : quel développement « vraiment durable » ? », *Vraiment durable* 1/2012 (n° 1), p. 41-54

que des récits constitutifs des religions, ils construisent aussi une lecture commune du monde. Prenons à cet effet l'exemple de la perception de la forêt en lien avec l'Eglise.

L'imaginaire collectif a pendant longtemps perçu une nature peuplée d'êtres vivants, et vivante elle-même. Elle est habitée d'esprits qui la protègent, lui donne vie. L'imaginaire autour de la forêt en Europe est intéressant à cet égard, construit autour d'êtres la peuplant et lui donnant vie, lieu de mystère et d'intrigue. La forêt est un domaine, une zone de non-droit, qui ne se régit pas facilement par les hommes, que ce soit par le droit civil ou le droit canonique. Véritable barrière de l'Eglise pendant très longtemps, la forêt se soustrait aux lois habituelles. En Angleterre, les terres forestières sont confisquées pour la royauté et régies par un corpus de lois spécifiques, les lois de la forêt, mais la forêt reste en définitive un territoire surtout dominé par la loi de la nature. Sanctuaire naturel peuplé de bêtes sauvages, mais aussi territoire sacré et mystique, lieu de courage, d'ermites et d'hors-la-loi, la forêt et l'évolution de sa conception pourrait être pour ainsi dire un concentré de perception de la nature, un exemple représentatif du caractère mystique, attirant, insupportable pour les pouvoirs en place, un lieu naturel dans toute sa splendeur qui arrivé à l'âge de la raison de l'homme a quasiment entièrement disparu. De fait, aujourd'hui la totalité des forêts existantes en France et dans le monde ne sont plus des forêts primaires, il, s'agit de forêt replantées. Les trois plus grandes forêts primaires subsistant dans le monde sont situées en Amazonie, en République démocratique du Congo et en Indonésie. En Europe, seules de rares poches de forêts primaires existent encore, les plus importantes étant situées en Scandinavie et en Finlande (respectivement 100 000 et 99 000 hectares). En France la surface totale ne dépasse pas 1 000 hectares, la plus grande étant située dans les Vosges.⁸⁸

Le shintô comporte lui aussi une valeur très spécifique accordée à la nature. Dans la spiritualité shintô, les divinités sont des *kamis*, des esprits divins qui peuplent tous les êtres naturels. Chaque élément naturel est donc respecté comme divin, une place toute particulière étant accordée aux arbres, sacrés dans le shintô. Si aujourd'hui la religion se pratique dans des temples c'est par l'influence du bouddhisme, qui a formé un syncrétisme avec le shintô au Japon puisqu'une grande partie de la population se revendique aujourd'hui des deux religions. La spiritualité shintô se pratiquait avant dans des clairières, en pleine nature, là où la nature elle-même signalait des endroits particuliers par sa physionomie, en pleine communion avec

⁸⁸ Annie Schnitzler-Lenoble, « En Europe, la forêt primaire », *La Recherche*, N°290, septembre 1996, p.68

les *kamis*. Plus encore, dans la spiritualité shintô, qui comporte de forts accents animistes par la vie qu'elle confère à des entités considérées comme sans vie par d'autres cultures, il n'y a pas de discontinuité physique entre les *kamis*, les divinités et aussi êtres naturels, et les êtres humains, comme le rappelle Jean Herbert :

« L'homme est indissolublement lié au Kami par des liens à la fois biologiques et spirituels. En lui coule le même sang divin qui coule aussi dans les animaux, les plantes, les minéraux et toutes autres choses dans la Nature... Homme, terre, montagne, rivière, vallée, brume, arbre, herbe sont tous *hara-kara*, frères-nés-du-sein-de-la-Mère-divine. »⁸⁹

S'instaure ainsi un rapport triangulaire tout à fait particulier entre l'homme, la nature et les divinités. Cette triangularité s'est développée dans le shintô et prolongée dans la rencontre synchrétique avec le bouddhisme. Arrivée au VI^{ème} siècle par la Corée, le bouddhisme fut progressivement assimilé à la culture japonaise, en vase clos en raison de la quasi absence de contacts avec les pays de religion similaire. Au caractère divin des êtres naturels, les *kamis*, s'ajoute leur caractère de bouddhéité, Bouddha étant en toute chose :

« [Le bouddhisme] fut modifié par l'atmosphère intellectuelle du shinto en arrivant au Japon. Le shinto (un mot qui provient du chinois shin tao, et qui signifie "la Voie des Dieux") considère que le monde naturel est saturé de *kamis*, ou dieux, qui ne peuplent pas seulement le ciel et les couches supérieures de l'atmosphère, mais aussi les montagnes, les ruisseaux, les lacs, les arbres et les cavernes. [...] La considération pour les êtres doués de sensation (qui, en Inde, avaient été admis avec condescendance sur le long et difficile chemin de l'Eveil) s'étendait au Japon aux plantes comme aux animaux. Et les êtres vivants naturels, plutôt que d'être considérés par les bouddhistes japonais comme s'ils se tenaient à un degré inférieur de l'Eveil, furent élevés au statut de bouddhéité. »⁹⁰

Le syncrétisme japonais accorde ainsi une valeur tout à fait particulière aux êtres naturels, qui sont des divinités à part entière, et même des bouddhéités qui loin d'être des êtres inférieurs aux hommes guident celui-ci sur le chemin de l'Eveil. La nature accompagne l'homme sur le chemin du *satori*, l'éveil épiphanique, mais elle est aussi source du salut. Ainsi, la nature n'est pas uniquement un objet sacré de vénération mais aussi salvatrice.

Cela confère à la nature une dimension de sacralité tout à fait spécifique. Si dans le protestantisme Dieu est en toute chose, éclatant ainsi la perception d'un dieu dominant la nature, la spiritualité japonaise octroie à cette nature divinisée un rôle de guide vers la spiritualité. Néanmoins, si la forme de la sacralité varie en fonction de la spiritualité et avec l'appréhension de la chose sacrée, parfois création donnée à l'homme par un Dieu inaccessible, manifestation quotidienne du divin, ou guide spirituel sur le chemin de la divinité, le caractère sacré conféré à la nature par les spiritualités est, lui, une constante.

⁸⁹ Jean Herbert, *Aux sources du Japon : le Shintô*, Albin Michel, Paris, 1964, p.17-18, citation de Chikao Fujisawa, philosophe, auteur notamment de *Zen and Shintô: the Story of Japanese Philosophy*, Westport, Greenwood Eds, 1971

⁹⁰ John Baird Callicott, *op.cit.*, p.163

S'agit-il d'un moyen d'expliquer des forces qui nous dépassent ? Un moyen de donner du sens à des événements inexplicables, et même à l'origine du monde ? L'« *enchevêtrement du sacré et du profane* »⁹¹ selon l'expression de Jean-Pierre Berthon propre à la spiritualité japonaise apporte aussi une clé d'entrée spécifique et intéressante. Car si la religion confère indéniablement un caractère sacré à la nature, de manière différente selon les religions, cela pose nécessairement la question de l'impact de la sécularisation progressive des sociétés. Ce caractère sacré donne une valeur toute particulière à la nature, et donc le retrait d'une forme de sacré lié à la religion pose la question de la valeur intrinsèque que nous pouvons accorder à la nature en dehors de la spiritualité. De fait, la nature est aujourd'hui, par la progression des sciences et de la technologie, à la portée de l'homme. Il peut la comprendre, et même la transformer par son action. La progression des explications que l'homme est capable d'apporter à des questions auparavant insolubles peut expliquer le recul du domaine du spirituel, mais dans un mouvement de réciprocité, il est aussi porteur de lourdes conséquences sur la perception de la nature, reclassée depuis une forme du divin à un simple objet à portée de main. Si le caractère sacré de la nature est inextricablement lié à une forme de spiritualité, comment reconstruire une forme de sacré dans des sociétés séculaires, et ainsi redonner une valeur à la préservation de la nature ?

3.3. A l'intersection entre nature et culture : le paysage

Le paysage est une interface qui témoigne extrêmement bien de la multiplicité des perceptions, et des relations entre l'homme et la nature. Une multiplicité de facteurs entrent en ligne de compte dans la détermination de ces relations, à la croisée entre les facteurs dits objectifs, qui sont ceux des caractéristiques physiques et topographiques, et les facteurs subjectifs c'est-à-dire construits culturellement tels que les spiritualités.

⁹¹ Jean-Pierre Berthon, « Les formes de la pratique religieuse au Japon : persistance et changement », *Civilisations* [En ligne], 39 | 1991, mis en ligne le 06 juillet 2009, consulté le 06 novembre 2016. URL : <http://civilisations.revues.org/1642> ; DOI : 10.4000/civilisations.1642 : « *Du point de vue des croyances, la conception bouddhique selon laquelle la Nature du Bouddha est contenue en toute chose (isshaishujō shitsubushō), conférerait au monde séculier (seken) une essence sacrée. Cet "enchevêtrement" (kattō) du sacré et du profane fut mis en évidence par Hori (1975) dans un essai sur l'applicabilité du terme sezokuka – traduction japonaise de "sécularisation" – à l'histoire des religions au Japon.* »

Le paysage est une interrelation particulière entre l'homme et la nature, un triptyque à la fois nature objective, mais aussi nature façonnée par l'homme et perçue par l'homme. Le paysage a tout d'abord une existence objective, hormis à être entièrement artificialisé par l'homme, il présente des caractéristiques naturelles objectives dépendant notamment de la géographie physique. Mais il devient réellement paysage, c'est-à-dire une unité de perception englobant des aspects naturels et culturels, à travers l'homme en deux façons distinctes : 1) la transformation de la nature par l'homme (agriculture, construction) 2) la perception à travers un prisme culturel de cette nature. Il est en cela représentatif de la perception de la nature par l'homme : la nature perçue passe par un double médium culturel, à la fois celui de l'action que l'homme a porté sur lui pour le façonner, mais aussi le médium de schèmes perceptifs forgés par la culture. Ainsi, face à un même paysage, à une unité à la croisée entre nature et culture, deux individus venant chacun avec un prisme culturel spécifique vont percevoir deux réalités différentes.

Le paysage agit donc comme système de représentation de la nature. Cette nature est familière pour ceux qui l'ont intégrée à leur prisme culturel, elle s'est co-construite objectivement et subjectivement parallèlement à une histoire culturelle. Le paysage devient ainsi par là même un espace connexe où la nature et la culture se rencontrent et s'enrichissent mutuellement. Philippe Descola explique ainsi dans son cours sur « *Les formes du paysage* » au Collège de France que le paysage est une interaction entre un sujet qui perçoit et un site géographique. Tout support pour la perception est déjà perçu : cela implique l'existence de schèmes perceptifs et une idéalisation par le sujet pour qu'elle entre dans un stéréotype. Et ainsi de donner un exemple concret rencontré sur le terrain, en revenant sur un épisode qu'il a relaté dans son ouvrage *Les lances du crépuscule*, pour l'analyser a posteriori. En 1977, alors qu'il traverse la forêt équatoriale lors d'une visite à un village Achuar, il émerge après deux jours de marche en forêt interfluviale sur une vue de grand angle sur la plaine du Pastaza. Après une description très romantique de la sortie de cette forêt presque étouffante et de la découverte ébahie du spectacle de ce paysage, Philippe Descola décrit brièvement la réaction de son guide par les mots suivants :

« Même les indiens paraissaient heureux d'émerger enfin de l'interminable tunnel verdâtre où nous progressions depuis deux jours. Ils s'assirent quelques temps sur les galets pour contempler en silence la vision majestueuse du grand fleuve, fixant d'un œil rêveur la mince ligne verte qui signalait la

reprise de la forêt sur l'autre rive. Wajari prononça un laconique "C'est beau", seul jugement esthétique que je l'ai jamais entendu faire sur un paysage. »⁹²

En analysant cet épisode a posteriori, Philippe Descola prend conscience que ce qu'il avait analysé à l'époque comme un jugement de valeur n'en était peut-être (certainement même) pas un, car l'expression jivaro qu'il avait à l'époque traduit par « *C'est beau* » pouvait aussi dire « *C'est bien* », le même mot étant utilisé en jivaro pour exprimer les deux notions. Cela charge la scène d'une signification toute différente car le guide de Philippe Descola pouvait en cet instant n'exprimer que sa satisfaction sur le chemin parcouru, l'avancée réalisée et non pas un jugement de valeur sur ce paysage. Il n'en exprimait d'ailleurs probablement pas un, ce paysage lui étant habituel, alors qu'il coupait le souffle de l'anthropologue. Philippe Descola, lui, projetait une perception artistique sur ce paysage qui lui apparaissait comme édénique, vierge de l'empreinte de l'homme, et projetait ainsi sa culture sur le paysage qu'il voyait mais aussi sur la réaction de son guide. Il transformait donc le paysage en lui donnant une dimension qu'il projetait sur lui.

De ce constat découle une évolution fondamentale, le sujet n'est plus un observateur d'un objet, mais il interprète un espace géographique qu'il a déjà transformé par son action. Il ne peut donc plus se placer sur une position extérieure mais il est un sujet pensant dont la pensée influe sur sa perception de la réalité, comme nous l'explique Merleau-Ponty :

« Le paysage n'est un pur objet en face duquel le sujet pourrait se situer dans une relation d'extériorité ; il se révèle dans une expérience où sujet et objet sont inséparables, non seulement parce que l'objet spatial est constitué par le sujet, mais aussi parce que le sujet à son tour s'y trouve englobé par l'espace. Il constitue un excellent exemple d'*espace habité*, déployé en perspective à partir de ce que Moles appelle le point Ici-Moi-Maintenant, et s'oppose en tant que tel à la représentation cartésienne de l'étendue, fondée sur la séparation de la *res extensa* et de la *res cognitans* : "l'espace n'(y) est plus celui dont parle la Dioptrique, réseau de relations entre objets, tel que le verrait un tiers témoin de ma vision, ou un géomètre qui la reconstruit, ou la survole, c'est un *espace compté à partir de moi* comme un point ou degré zéro de la spatialité. Je ne le vois pas selon son enveloppe extérieure, je le vis du dedans, j'y suis englobé. Après tout le monde est autour de moi, non devant." »⁹³

L'œil n'est donc ici plus qu'un outil, un support au service de la perception et de la production d'un réel conforme à un prisme culturel intégré et perpétué. La perception du paysage n'est pas uniquement le produit d'une image réceptionnée par l'œil et assemblée par notre cerveau, elle est aussi analysée et co-produite par notre cerveau. Ainsi, la frontière entre un existant objectif et un percevant extérieur n'est plus valable. En effaçant cette frontière, un nouveau questionnement apparaît : si notre perception du paysage est influencée par notre

⁹² Philippe Descola, *Les formes du paysage*, cours au Collège de France, 2012, <https://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/course-2012-02-29-14h00.htm>, consulté le 22 novembre 2016

⁹³ Michel Collot, « Points de vue sur la perception des paysages », in : *Espace géographique*, Tome 15 n°3, 1986, pp.211-217, p.212, citation de Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*

culture, dans quelle mesure cette perception ne devient-elle pas la norme au point d'en modifier totalement le paysage jusqu'à ce qu'il ne soit plus qu'un reflet de notre interprétation de la nature par notre culture ? Où commence le sauvage et où commence le cultivé ? Reste-t-il même encore du sauvage ? Cette perception va même orienter le système de valeurs sur lequel nous pouvons nous baser pour évaluer la nature qui entoure, la nature sauvage au cours de l'histoire américaine a ainsi été tour à tour honnie puis encensée. Aujourd'hui, la *wilderness* est un terme piégeur, encensant à la fois les espaces de nature sauvage, exaltant les grands espaces en les aménageant pour que le grand public profite de ces espaces purs, mais en les aménageant on dénature la *wilderness* elle-même et la transforme en construction culturelle.

Comme l'écrit aussi Merleau-Ponty, le paysage remet l'homme en son cœur, le rend acteur et non plus uniquement sujet extérieur. C'est une révolution à laquelle la peinture a énormément contribué, avec le paysagisme. L'homme ou l'inerte (nature morte) n'était plus l'unique sujet, mais se construit une représentation d'une réalité bien plus vaste, dépassant tout à fait l'homme et l'englobant, comme une partie naturelle de son tout. L'histoire de l'art est très intéressante à cet égard avec le passage pendant la Renaissance du paysage décor au paysage sujet. Prenons l'exemple de Patinir, qui fit de la peinture de paysage sa spécialité, au point que Dürer l'appelait le « *Gut Landschaftmaster* ». S'inspirant de Bosch, il fit sa spécialité des paysages en plans très larges au sein desquels des personnages minuscules apparaissent comme perdus dans l'immensité. Son œuvre *Paysage avec Saint Jérôme* montre une construction de l'espace et du paysage très complexe, avec une multitude de plans et une profondeur d'un paysage vaste dans lequel viennent s'intégrer des scènes de la vie quotidienne de personnages minuscules. Ainsi le paysage, et son appréhension, participent-ils d'une compréhension plus large d'un homme qui s'intègre désormais dans un environnement plus large.

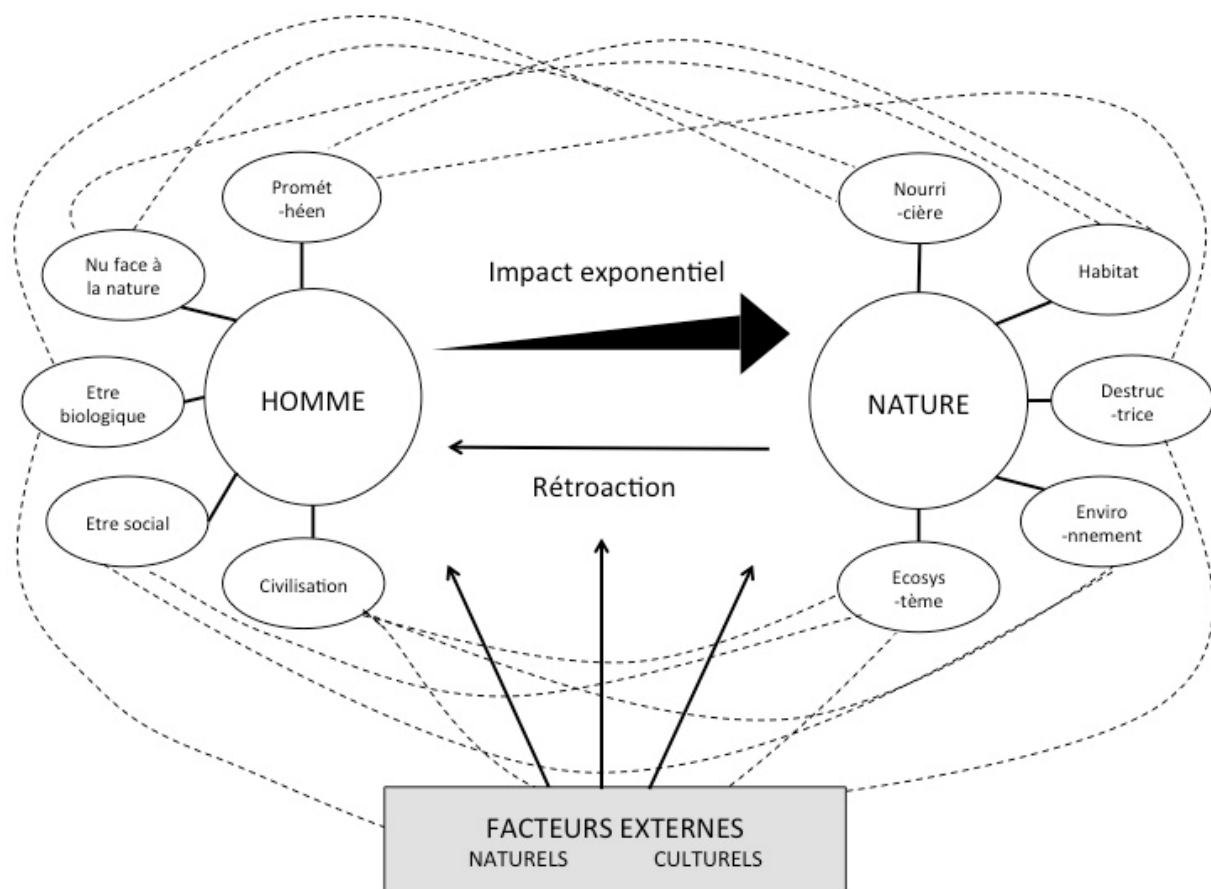
La notion de terroir symbolise très bien cette interconnexion entre nature et culture que représente le paysage. Il est à la fois le produit de caractéristiques physiques ou climatiques, mais aussi de traditions culturelles ancrées dans un patrimoine identitaire. L'homme s'intègre dans un ensemble géophysique et climatique spécifique, qui produit de ce fait des formes de la biodiversité spécifiques. A cette spécificité naturelle et objective de l'ensemble vient s'ajouter la culture humaine, qui transforme ces produits d'une manière particulière, propre à une culture et à un savoir-faire local. Le terroir reflète les caractéristiques uniques d'un

ensemble donné, dans lequel l'homme s'intègre et qu'il vient transformer par sa culture, sa technique et son héritage.

Ainsi, certains facteurs d'influence nous donnent une grille de lecture commune de la relation à la nature. L'examen de trois d'entre eux, à l'appui de l'exemple de trois pays, nous donne déjà à voir la palette d'interrelations qui peuvent se dessiner, démontrant l'extraordinaire complexité des relations entre l'homme et la nature. Le territoire, et sa caractérisation par un ensemble de conditions géographiques, physiques et climatiques, participe nécessairement à forger une perception. Néanmoins, cette perception n'est pas déterminée uniquement par cela, elle est aussi fonction de la culture. La spiritualité est aussi une clé d'entrée importante, car elle va former une vision du monde particulière, et un système de valeurs spécifique. La notion du paysage, éminemment à la croisée entre la nature et la culture, démontre parfaitement la complexité de cette approche. L'analyse de ces facteurs nous amène à constater que ces clés d'entrée, tout à fait nécessaires, ne sont pas suffisantes. De fait, un même territoire, un même paysage, a été perçu de manière différente et évolutive dans l'histoire d'une même culture. Seule une analyse de la construction et de l'évolution de ces perceptions, de manière évolutive, peut nous permettre de comprendre précisément la relation à la nature telle qu'elle s'est construite et les mécanismes pour essayer de la faire évoluer globalement. L'exemple du paysage jivaro de Descola donne matière à réfléchir quant au poids de la culture dans nos représentations de la nature – donnant presque à penser qu'il n'existe pas deux natures identiques.

Force est donc de constater qu'il est nécessaire de faire entrer dans l'analyse la multiplicité des relations entre l'homme et la nature, celle-ci étant fonction de facteurs objectifs et subjectifs, mais étant aussi fonction du contexte et évolutive à travers le temps. La lecture d'un mouvement commun et d'une relation d'opposition et de domination grandissante de l'homme sur la nature à travers l'histoire comporte nécessairement des éléments de vérité, qu'il est important de garder à l'esprit car ils nous montrent bien l'ampleur du problème mais aussi sa difficulté car l'homme n'a pas été à même de modifier le cours de son action en dépit de la répétition des avertissements et de la multiplication des preuves. Mais la pensée complexe, celle qui réfute l'idée d'une relation monolithique mais explore la diversité, ses explications historiques et culturelles et ses évolutions pour chercher des clés de compréhension et des leviers d'action semble plus à même de dessiner une possibilité de refonder l'action humaine vis-à-vis de la nature. Ne serait-ce que parce que celle-ci ne nous

amène pas à une situation aporique mais nous permet de mieux entrevoir les mécanismes de notre perception. Ce constat plaide en faveur d'une étude plus détaillée, afin d'étayer cette supposition, de démontrer qu'une étude de l'histoire de l'idée de nature nous permet tout d'abord de mieux comprendre les motifs de l'action mais aussi les ponts qui peuvent se dessiner, qui sont autant de clés d'entrée pour proposer une refondation de l'action humaine. La démonstration de la complexité de l'objet, des parties impliquées mais aussi de la diversité des possibles en matière de relation entre l'homme et la nature nous amène nécessairement à une étude culturelle plus microscopique, afin de comprendre les ressorts des relations multiples en vue de les modifier.



DEUXIÈME PARTIE

UNE NATURE, DES PERCEPTIONS

Loin de l'unicité, les relations homme-nature ont donc fait la démonstration de leur pluralité et de leur complexité. Cette complexité semble plus à même de fournir des clés d'entrée ayant un ancrage culturel fort qui peuvent donc être mobilisées pour une réorientation effective de l'action collective. En effleurant la multiplicité des facteurs objectifs comme subjectifs qui contribuent à forger nos représentations de la nature et leurs évolutions, il s'impose que pour pouvoir avoir une analyse plus fine, il faut regarder l'idée de nature par pays. Mais l'objectif étant de proposer des pistes globales, seule une étude comparative permet d'évaluer aussi les terrains communs et les divergences. Pour mettre en lumière l'unicité de ces perceptions, leur caractère évolutif ainsi que les motifs culturels sous-jacents, trois pays sont étudiés : la France, le Japon et les États-Unis. Si aux États-Unis, la destinée manifeste d'un peuple s'est transformée en une croyance absolue en la liberté de l'homme, au Japon, le mouvement de destruction et de maîtrise de la nature n'a pas empêché concurremment de maintenir l'idéal d'une vie en harmonie avec la nature. Leurs histoires de l'idée de nature sont différentes et non figées, mais pas nécessairement dissemblables et bien que les contextes varient, il existe des similitudes qui permettent de soupçonner les prémises d'un terrain d'entente possible, d'un terreau pour le dialogue.

Ces trois pays ont été choisis initialement pour leurs caractéristiques divergentes, mais aussi pour la perception extérieure de la relation à la nature qui s'y est construite.

Le territoire français est un territoire maîtrisable spatialement, au climat tempéré et bien enclavé. Le territoire de 675 000 km² présente une surface qui reste maîtrisable et à taille humaine. Si le territoire est relativement exposé sur des fronts de mer, avec 8 245 kilomètres de côtes, cela reste tout naturellement bien inférieur au Japon et son archipel, mais surtout, cette exposition s'avère beaucoup moins dangereuse puisque 3 des surfaces maritimes sur lesquelles la France a des côtes sont des mers (mer du Nord, Manche et mer Méditerranée). Seules les côtes plein Ouest sont exposées à une surface océanique, l'océan atlantique, mais contrairement aux États-Unis la côte ne se situe par sur des courants maritimes contraires, rendant l'ensemble plutôt sécurisé. Cette topographie, cet emplacement géographique et ce territoire ont facilité la perception d'une nature comme pouvant être modifiée au bon vouloir de l'homme, dans une forme de mouvement d'objectification, lequel s'est accompagné d'une transformation progressive effective. La nature a pu sembler à l'homme français beaucoup plus à sa portée que la nature américaine ou japonaise, et celui-ci a voulu la comprendre pour pouvoir la maîtriser. Depuis la philosophie grecque de compréhension du système du monde, la nature est mystérieuse et nous cherchons à la dévoiler. La progression des sciences permet

d'expliquer de plus en plus la nature, et la dissèque. Arracher la nature au Créateur a été un combat extrêmement violent en Europe, et particulièrement en France. La France est un pays intéressant car il permet dans son histoire d'étudier l'affrontement de deux rationalités très fortes et différentes, entre le positivisme scientifique et la spiritualité religieuse. Il était aussi intéressant de voir à cet égard comment la perception de la nature avait évolué après cette lutte sans merci, toujours dans la contradiction entre la perception scientifique et celle plutôt romantique et paysagère. La perception de la nature en France est donc très liée à sa compréhension.

L'image d'un Japon en harmonie avec la nature est battue en brèche par les atteintes répétées à cette nature, et par la volonté de maîtrise. Il est important de noter tout d'abord que la configuration géographique du pays elle-même est un défi à l'installation humaine. L'archipel japonais est composé de 6 582 îles pour une surface totale de 4 000 km² contre 30 000 km de côtes. Les côtes sont les endroits les plus habitables, car le territoire intérieur est très accidenté, du fait des chaînes de montagne ; Hida, Hiso et Akasi ; qui traversent de part en part les îles d'Hokkaido, Honshu, Shikoku et Kyushu, mais il est en outre marqué par le volcanisme avec ses 270 volcans. Seul 1/5^{ème} du territoire est habitable, l'intérieur des terres présente un relief montagneux plutôt déchiré et hostile, l'essentiel de l'habitation humaine se concentre donc sur les côtes. Les quatre îles représentent 95 % du territoire japonais, et 70 % de la population habite dans une bande littorale de 1 300 km². L'espace habitable est exigu, pour une population assez forte qui se concentre dans des mégalofoles qui deviennent des monstres urbains. Le facteur d'un territoire humain restreint a pu avoir un impact dans l'organisation sociale, requérant une organisation minutieuse et précise. La nature se rappelle régulièrement au Japon dans toute sa furieuse expression, comme cela a été évoqué précédemment. Tremblements de terre, ouragans, cyclones, tsunamis... Parmi l'ensemble des événements climatiques extrêmes peu ont épargné le pays. Cela ajouté à une topographie contraignante rendant l'essentiel du pays inhabitable, a occasionné une vision de la nature très spécifique, laquelle se traduit notamment dans la spiritualité shintô, mais au-delà dans presque tous les aspects de la culture japonaise. De fait, le Japon a développé une nature secondaire très forte, intégrée dans les représentations et les pratiques culturelles (l'*ikebana* - l'arrangement floral, le *chanoyu* - la cérémonie du thé, le *hanami* - célébration des cerisiers ou des pruniers en fleur), et célèbre l'harmonie avec cette nature. Mais cette nature est totalement décorrélée de la réalité de l'action sur la nature au Japon, qui a eu et a une action de

destruction assez importante de la nature au cours de son histoire. La nature secondaire, culturelle, intégrée dans la vie quotidienne de manière presque ritualistique en arriverait presque à éclipser la nature réelle. C'est ce caractère presque paradoxal, de révérence d'une nature pourtant très hostile dans l'ensemble de la culture, et de destruction qui a semblé intéressant à essayer d'expliquer.

Les États-Unis ont une image de mauvais élève en matière de développement durable, vu de l'extérieur le pays semblerait presque être un cas d'école d'hyperconsommérisme, d'industrialisation effrénée et de séparation de la nature. Cela réussissait à coexister avec des perceptions très fortes, comme en témoigne la notion de *wilderness*, ou encore le transcendentalisme. Le choix de ce pays portait essentiellement sur l'intérêt à comprendre cette bascule, entre le premier pays à avoir sanctuarisé un espace naturel avec le parc national de Yellowstone (1872) et pays parmi les plus émetteurs de CO² par tête (19,2 tonnes par habitant en 2007). L'histoire de l'homme américain face à la nature est aussi celle de l'homme américain face à l'homme américain. La diversité de la nature, des ensembles naturels (montagneux, tropicaux, désertiques), des climats répond à la diversité du peuple américain (*E pluribus unum*). L'immensité du territoire a donné lieu à l'esprit de la frontière sur lequel s'est forgé la Destinée manifeste américaine. L'exposition à des événements climatiques extrêmes (sécheresse dans le sud-ouest, cyclones dans le sud-est, hivers très froids dans le Nord) s'est presque présentée comme une épreuve divine à ce peuple dont les premiers *settlers* ont émigré pour échapper aux persécutions religieuses.

Mais l'histoire de l'homme américain face à la nature est aussi celle d'une opposition, d'une nécessité de maîtriser qui est devenue par la suite une volonté de domestiquer, de plier la nature à la volonté de l'homme. Habiter un territoire unifié et maîtrisé relève d'une forme de nécessité, même si indéniablement la conquête de l'Ouest relevait, elle, d'un projet politique au sens d'un projet de la nation, en dépit de frontières naturelles montagneuses. L'opulence de cette nature parfois hostile, son caractère indomptable et le fait que le peuple était en train de se constituer comme nation ont rendu l'enjeu de la maîtrise d'autant plus crucial.

C'est ainsi une histoire fascinante entre l'homme et la nature qui se dessine aux États-Unis, depuis la méfiance la plus extrême à la défense de la *wilderness*, mais la Destinée manifeste reste, in fine, la victoire de l'homme, même si celle-ci doit s'effectuer aux dépens de la nature.

Ainsi commence à se dessiner dans la brève description ci-dessus, l'histoire de l'idée de nature dans ces trois pays. Elle fait intervenir des mécaniques et des dynamiques extrêmement différentes et ayant évolué à travers l'histoire, qu'il convient donc d'étudier plus précisément, entre l'obsession du dévoilement de la nature arrachée au créateur en France, la nature secondaire au prix de la nature réelle au Japon, ou la liberté de l'homme aux dépens de la liberté de la nature aux États-Unis .

Plus largement, le choix de ces trois pays tourne autour d'une question, articulée différemment pour chacun des pays, celui de résoudre un paradoxe, une décorrélation entre la perception de la nature et l'action que l'homme a sur elle. Essayer de formuler des hypothèses sur la construction de ces paradoxes permet d'expliquer comment des représentations très différentes ont pu coexister avec une forme d'action commune, mais peut aussi laisser entrevoir des solutions. Cette étude plus en détail des perceptions culturelles, et de leur évolution à travers l'histoire, pourra peut-être aussi permettre de dessiner des lignes de fond communes, des concepts communs pour de nouvelles pistes de dialogue, ayant comme préalable la reconnaissance et l'acceptation de la différence des perceptions culturelles.

Chapitre III.

La France : la victoire de la science

Dès le moment des premiers mythes fondateurs passé, les civilisations occidentales les plus anciennes vont se mettre en quête d'explications de la nature, et privilégier les observations empiriques pour en appréhender les ressorts, le fonctionnement. La Grèce ancienne est obnubilée par le dévoilement de la nature, comme nous le rappelle Pierre Hadot en évoquant l'aphorisme d'Héraclite, « *La Nature aime à se cacher* ». Ainsi, depuis les temps les plus anciens, le dévoilement de la nature, pour comprendre le système du monde, a passionné. De multiples explications quant à ce qui tient le monde sont d'ailleurs très tôt avancées par les penseurs grecs : Empédocle avec les quatre éléments, Thalès avec l'eau, Parménide avec l'Être absolu ou encore Démocrite avec l'atomisme. Naturellement, l'enquête la plus poussée de l'ensemble de l'époque grecque est celle d'Aristote, caractérisée par son systématisme et sa rationalité scientifique. Si la volonté d'arracher la nature à la divinité n'était pas encore présente, elle existait déjà en creux comme en témoignent déjà les thèses de l'école épicurienne réfutant l'intervention d'une puissance supérieure pour expliquer les mouvements de la nature. La science apparaît à la Renaissance comme étant le meilleur moyen de dévoiler ces secrets de la nature, pour la comprendre. Dévoiler le fonctionnement de la nature équivaut à lui retirer le mystère qui la caractérisait comme une œuvre de Dieu, mais cela permet aussi de comprendre comment celle-ci peut fonctionner à son avantage. Mystérieuse, puis dévoilée par la progression des sciences dites dures, la perception de la nature en France reste très cartésienne. Marquée par le christianisme, cette obsession de dévoilement et de compréhension a presque réussi à faire oublier les autres attraits de la nature. La perception de la nature en France est aussi très polarisée : d'un côté les Lumières avec la croyance en le progrès pour arracher l'homme à son état de nature, de l'autre les Romantiques pour lesquels la nature permet à l'homme de se retrouver, loin des vicissitudes de la civilisation.

1. De la nature merveilleuse à la nature dévoilée

Si dès la civilisation grecque les mouvements d'enquête de la nature se mettent en place, la nature reste en grande partie un mystère. Certains processus ont été pour partie dévoilés, mais la nature recèle encore de nombreux secrets, elle demeure encore cosmique et réservée au

domaine du divin. La notion de « *phusis* » grecque ne témoigne d'ailleurs pas seulement d'un aspect de spontanéité mais aussi de par la caractérisation même de la spontanéité du mouvement, d'un aveu de méconnaissance des causes du mouvement :

« Quand le processus n'est pas encore en mouvement, la *phusis*, la Nature, Dieu, la Providence, la Raison divine sont identiques et Dieu est seul. Quand le processus cosmique se déploie, la Nature s'enfonce dans la matière pour former et diriger de l'intérieur les corps et leurs interactions. [...] C'est ainsi que le mot *phusis*, qui signifiait primitivement un évènement, un processus, la réalisation d'une chose, en est venu à signifier la puissance invisible qui réalise cet évènement. »⁹⁴

On voit ainsi comment le caractère spontané de la création dans la nature semble être résolument lié à l'existence d'une puissance supérieure. De fait, l'absence d'explication, d'action ou d'intention n'étant pas envisageable pour l'esprit humain, comment expliquer l'absence d'explication si ce n'est par une forme qui n'est pas accessible à l'humain ? Ainsi, jusqu'à la Renaissance, la nature reste une forme de mystère, appartenant au royaume du divin.

Jusqu'à la fin du Moyen-Âge, en dépit des volontés de dévoiler les secrets de la nature, celle-ci reste enveloppée d'un voile mystérieux, comme se déroband à la compréhension des mortels. La progression des sciences ne permet certes pas de pouvoir en comprendre le processus, mais aussi l'emprise religieuse empêche une avancée trop rapide – comme en témoignent les déboires de Giordano Bruno, dont la théorie héliocentriste arrive dans un moment de crise de croissance entre la science et l'Eglise. A cet égard, le Moyen-Âge est une période charnière qui, prépare les révolutions de la pensée de la Renaissance, comme en témoigne l'analyse originale de William Eamon. Dans son ouvrage, *Science and the Secrets of Nature, Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, il s'emploie à analyser les ouvrages d'alchimistes ou de magiciens de l'époque, mis de côté par les historiens qui les classaient comme des formes de littérature ésotériques témoignant de l'emprise de la superstition à l'époque. Mais un examen plus détaillé de ce corpus d'ouvrages montre le rôle fondamental joué par cette littérature dans la progression de la connaissance populaire, préparant ainsi l'avènement des sciences modernes. De fait, en remplaçant leur rôle dans l'histoire des idées plus large, les *Livres des Secrets* ont apporté une évolution fondamentale, celle du passage de la magie à l'expérimentation scientifique. Plus particulièrement en ce qui concerne les secrets de la nature, l'expérimentation est devenue, dans un contexte de recul progressif de la scolastique, comme le moyen de percer à jour les secrets du monde naturel, et en tant que tel de se rapprocher de la présence divine.

⁹⁴ Pierre Hadot, *Le Voile d'Isis*, Gallimard, Paris, 2004, p.50-51

Parler de la nature au Moyen-Âge serait presque un anachronisme puisque la nature en tant que concept unifié n'a pas encore vu le jour. Celle-ci n'existe alors que dans les perceptions individuelles et uniques, non sous la forme unifiée de paysage. C'est ce que nous enseigne la lecture du poème « *Ciel, air et vents* » issu du premier *Livre des Amours* de Pierre Ronsard (**annexe 3**). Dès l'incipit, le poète annonce une programmation du poème, d'ailleurs très utilisée à l'époque, celle du thème de la nature et de l'amour. Les deux premières strophes sont uniquement consacrées non pas à la description d'un paysage unifié mais à celle d'éléments individuels de la nature. On y retrouve une forme de nature magnifiée, presque sublime, habitée de couleurs variées (« *verdoyantes* » au vers 2, « *roussoyantes* » au vers 6 ou encore « *blondoyantes* » au vers 7). La liste des éléments naturels formerait presque une forme de paysage sublime s'il ne s'agissait pas d'une juxtaposition : « *plaines* », « *forêts* », « *taillis* », « *prés* », « *plages* », « *rochers* » relèvent ainsi plus de l'énumération que du paysage. Pas une seule fois la nature n'est citée dans son ensemble alors qu'elle habite le poème au point qu'elle pourrait presque incarner la bien-aimée dont nous entretient le poète, s'il n'y avait pas l'évocation de « *ce bel œil* ». Ainsi, ce poème s'inscrit dans la plus pure tradition de la poésie du Moyen-Âge, associant le thème de la nature à celui de l'amour. Mais comme l'écrit Michel Zink, il ne s'agit pas d'un « *spectacle de la nature* » comme chez les Romantiques plus tard, mais plutôt d'une « *participation à la nature* ». ⁹⁵

Ainsi, l'époque médiévale est marquée par l'homme dans la nature, il est encore une force agissante au milieu d'elle et n'a pas encore opéré son retrait. En effet, à celui-ci est nécessaire le médium de la science, et l'affirmation du sujet, qui repousse au dehors de l'individu tout ce qui ne lui est pas propre. Mais cette période est fondamentale pour permettre l'émergence de la science moderne qui réalisera le déchirement. L'émergence de la science est permise par le changement de perception de celle-ci pendant cette période, la connaissance étant progressivement perçue comme un moyen d'accéder à la sagesse, à la connaissance du divin :

« Pour l'auteur de l'Image du monde [...] (Gossuin de Metz), comme avant lui pour Boèce, la "science" n'est qu'une étape vers la "sapience". Il ne fait que refléter ainsi l'idée médiévale selon laquelle la compréhension de la nature mène à la connaissance de son créateur. [Le] Moyen-Âge sut

⁹⁵ Michel Zink, « Nature et sentiment », *Littérature – Altérités du Moyen-Âge*, N°130, Juin 2003, p.44 : « [S]i le Moyen-Âge a bien imposé l'association de la nature et de l'amour, il ignore le spectacle de la nature et ne connaît que la participation à la nature. Si délicates, si précises, si évocatrices que soient les strophes printanières du lyrisme médiéval, elles ne décrivent jamais un paysage, mais suggèrent un contact avec la nature. C'est précisément que le Moyen-Âge ignore le sens moderne du mot nature, et voit dans la nature la puissance génératrice de l'homme et de la création, une puissance dont l'homme est trop dépendant et dans laquelle il est trop englobé pour pouvoir la contempler. »

faire la distinction entre la raison et la foi, il n'est pas inutile de la répéter, tant l'historiographie se complaît parfois à placer la civilisation de ces longs siècles sous la seule marque de la religion. »⁹⁶

Le Moyen-Âge a préparé la Renaissance à bien des égards, permis le développement des sciences et de la compréhension de la nature en faisant de la connaissance de la nature un pré-requis pour accéder la compréhension du divin, à la sagesse. Le clergé, dans cette optique et pour Gossuin de Metz, est un passeur de connaissance, il est l'intermédiaire entre l'homme et Dieu, le passeur de connaissance de la nature. Comme l'écrit Dominique de Courcelles, la connaissance de la nature est un moyen de se rapprocher de la présence du divin : « *La connaissance de la nature est une médiation sur le chemin de la connaissance de Dieu, cette connaissance qui fonde le sujet croyant et le sujet mystique* ». ⁹⁷ Le recours à la rationalité scientifique se trouve ainsi justifié dans une perspective théologique.

Le clerc accompagne l'homme sur le chemin de la connaissance de la nature, et donc de Dieu, pour qu'il ne se perde pas. Le développement de la scolastique permet d'ailleurs de concilier l'héritage de la philosophie grecque et la théologie chrétienne, renforçant l'idée d'une nature système mystérieuse et puissante qui mène à la connaissance d'une puissance supérieure.⁹⁸ La philosophie thomiste est à cet égard très intéressante car Saint Thomas d'Aquin est un des premiers à s'interroger sur la raison et la foi, à distinguer la théologie naturelle de la doctrine de la religion. Bien que s'appuyant beaucoup sur Aristote, il en réfute notamment le syllogisme, démontrant par là même que le fondement du thomisme est l'intelligence de la foi, la dissociation de la raison et de la nature.

En témoignent ses réflexions sur la béatitude, son existence et les moyens d'y arriver : la béatitude ne peut être la vision de Dieu puisque l'homme ne peut voir que les choses matérielles, en revanche il peut arriver à l'état de béatitude en obtenant le bien suprême. La nature intellectuelle, supérieure à la nature rationnelle, permet d'obtenir cette béatitude plus facilement, et la nature sensible ne peut y accéder. La réflexion théologique d'ordre scientifique (qui applique un raisonnement scientifique) et philosophique (qui s'interroge sur les doctrines) est bien représentative de la période du Moyen-Âge, dont la vision de la nature est encore ancrée dans la religion mais qui fait de sa connaissance un moyen de s'élever vers le divin.

⁹⁶ Danielle Jacquart (sous la direction de), *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen-Âge, Mélange d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Librairie Droz, Genève, 1994, p.1

⁹⁷ Dominique de Courcelles, « Mystique et magie naturelle », in: *Nature et paysages, L'émergence d'une nouvelle subjectivité à la Renaissance*, Études et rencontres de l'Ecole des Chartes, Paris, 2006, p.188

⁹⁸ Chantal Connochie-Bourgne, « 'Nature' et 'clergie' dans l'œuvre de vulgarisation scientifique de Gossuin de Metz », *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen-Âge, Mélange d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*, sous la direction de Danielle Jacquart, Librairie Droz, Genève, 1994, p.9-27

Le Moyen-Âge est une période charnière qui permet tout à fait logiquement de relier l'homme et au divin et à la nature, et qui affirme la connaissance de la nature comme prérequis pour la sagesse, la connaissance du divin. Le Moyen-Âge permet ainsi de déverrouiller un aspect philosophique important : l'homme peut et doit connaître la nature pour accéder à la connaissance divine. La nature est un médium, et la science devient un moyen de le rendre accessible. Il s'agit là d'une révolution, particulièrement par rapport aux lectures catholiques de la nature non domestiquée. Cela prépare donc naturellement la Renaissance, qui verra les débuts de la science moderne, sans rupture par rapport à la perception religieuse de la nature. Dévoiler les secrets de la nature est devenu synonyme du rapprochement de Dieu.

Comme Pierre Hadot nous l'explique, le glissement vers les sciences modernes à la Renaissance s'effectue donc presque naturellement avec deux ingrédients : celui de l'argument théologique de la nécessité de la connaissance de la nature et celui des sciences dites ésotériques, qui pratiquent déjà des formes de cette nouvelle science moderne :

« [L]a science moderne, héritière, en ce sens, des sciences occultes et de la magie, se donnera précisément comme fin de dévoiler les secrets de la nature. Objet de la physique philosophique, mais aussi des pseudo-sciences, dans l'Antiquité et au Moyen-âge, ils deviendront de cette manière l'objet de la nouvelle physique, mathématique et mécanique. Francis Bacon déclarera, par exemple, que la nature ne dévoile ses secrets que sous la torture des expérimentations. »⁹⁹

Ainsi, imperceptiblement, la nature divine va ouvrir la voie à la nature horloge, celle qui appartient au royaume de la mécanique, ramenée au simple mouvement et non plus au processus divin inaccessible. Avec la Renaissance, la nature devient une œuvre de Dieu, un médium pour accéder à une connaissance supérieure et à une proximité supérieure avec le divin. Il s'agit d'une création divine, à l'image des créations par l'homme, et la recherche de ses principes équivaldrait presque à une forme d'enquête philosophique, comme l'écrit Collingwood : « *Les penseurs de la Renaissance, comme les Grecs, voyaient dans l'ordre du monde naturel l'expression d'une intelligence autre que celle de la nature seule : un créateur divin et maître de la nature.* »¹⁰⁰. Comprendre son fonctionnement, dévoiler la nature comme l'écrivait Héraclite, revient en puissance à la Renaissance avec la redécouverte des textes antiques.

⁹⁹ Pierre Hadot, *Le Voile d'Isis*, Gallimard, Paris, 2004, p.61

¹⁰⁰ R.G. Collingwood, *op. cit.*, p.5, Traduction de l'auteur : "The Renaissance thinkers, like the Greeks, saw in the orderliness of the natural world an expression of intelligence of something other than nature: the divine creator and ruler of nature."

La Renaissance marque donc naturellement la résurgence du motif du fonctionnement de la nature, avec la redécouverte des textes antiques, quoique quelque peu différemment car mêlée à la naissance de la science moderne et à l’affirmation philosophique du sujet :

« La vision moderne de la nature emprunte à la fois aux cosmologies grecque et de la Renaissance, mais elle diffère d’elles fondamentalement. [...] Les sciences naturelles grecques étaient basées sur l’analogie entre la nature macrocosme et l’homme microcosme, l’homme se révélant à lui-même par sa conscience propre, les sciences naturelles de la Renaissance, elles, sont basées sur l’analogie entre l’ouvrage de Dieu et les machines, ouvrages de l’homme. » ¹⁰¹

La Renaissance est aussi le témoin d’une révolution conceptuelle fondamentale, l’affirmation du sujet, laquelle permet l’avènement des sciences comme moyen de connaissance de la nature. De fait, si l’homme relève du même ouvrage que la nature et est issu du même créateur, alors il est semblable à la nature et ne peut avoir une forme de légitimité, ni aucune forme d’ascendant. La révolution conceptuelle avec l’avènement du sujet relève donc d’un préalable essentiel, permettant un premier arrachement à la nature, une distanciation entre un sujet et un objet nécessaire au travail de la nature. L’affirmation du sujet, est déjà une forme d’arrachement à la puissance divine, puisque l’homme se distingue, n’est plus un avec la création initiale. Cet absolutisme philosophique, fondamental dans la construction philosophique occidentale, conduit indirectement à la séparation ontologique de l’être et du monde. L’être humain est le seul être absolu car le seul à penser et à avoir besoin de penser pour vivre, voire à n’avoir que besoin de penser pour vivre. Il s’agit d’une rupture absolue et d’un postulat philosophique lourd de conséquences dans la perception de la nature :

« La modernité se caractérise à cet égard par une décosmisation radicale, celle qui était contenu en germe dans la définition de l’être du sujet cartésien, le *cogito*. Le *Discours de la méthode* contient en effet ce passage éclairant : “Je connus de là que j’étais une substance dont toute l’essence ou la nature n’est que de penser, et qui, pour être, n’a besoin d’aucun lieu, ni ne dépend d’aucune chose matérielle.” Autrement dit, le sujet moderne s’auto-institue dans l’abstraction de tout lien ontologique avec le milieu. Celui-ci se mue par principe – le principe du dualisme sujet / objet – en un environnement objectif, que petit à petit les sciences modernes, et en particulier l’écologie apprendront à connaître comme tel. » ¹⁰²

A cet égard, le regard porté par la peinture nous renseigne d’une manière particulièrement intéressante, avec le *Paysage avec Diogène* de Nicolas Poussin présenté en **annexe 4**. Alors que les poèmes de Pierre de Ronsard ne donnaient pas à voir une nature unifiée au sein d’un

¹⁰¹ *Ibid.*, p.9, Traduction de l’auteur : “The modern view of Nature owes something both to Greek and Renaissance cosmology, but it differs from each in fundamental ways. [...] As Greek natural science was based on the analogy between macrocosm nature and microcosm man, as man is revealed to himself in his own self-consciousness; as Renaissance natural science was based on the analogy between God’s handiwork and the machines that are the handiwork of man.”

¹⁰² Augustin Berque, « Mésologie du sacré », in : *Y a-t-il du sacré dans la nature ?*, sous la direction de Bérengère Hurand et Catherine Larrère, Publications de la Sorbonne, Paris, 2014, p.96

paysage, l'œuvre présentée ici nous montre un paysage complet et articulé. Alors que le sujet s'autonomise, le paysage se distingue aussi et devient un sujet à part entière, global avec la Renaissance. La composition complexe du paysage présenté avec la profondeur de champs apportée par de nombreux plans mais aussi d'agencement dans la hauteur. Poussin a mis un soin excessif à composer un paysage très précis et luxuriant. La précision et le soin apporté à l'ensemble des éléments naturels (bosquet, chemins, plans d'eau, montagne en arrière-plan) montre quel est réellement le sujet de la peinture, s'ajoute à cela l'agencement de la présence du bosquet d'arbres sur la gauche qui attire et obscurcit presque la vue du spectateur. On retrouve dans ce tableau les grandes caractéristiques de la peinture de Poussin : le jeu des perspectives comme nous l'évoquions, mais aussi un travail chromatique nuancé, jouant sur les ombres et les lumières. La dépicition de Diogène renvoie aussi à la peinture de la Renaissance, Poussin ayant eu un goût prononcé pour les personnages des textes poétiques anciens, et recherche tout autant les interprétations intellectuelles que la qualité artistique dans son travail. De fait, empruntant à la pensée stoïque, Diogène prône la libération des conventions humaines et du superflu pour le retour à l'essentiel – la nature. De fait, dans le tableau de Poussin, il semble laisser derrière lui la vie en société, tous les éléments humains étant relégués derrière lui.

Si l'œuvre de Poussin est considérée aujourd'hui comme iconique du classicisme, le peintre s'est pourtant distingué des courants picturaux de son époque, tels que le maniérisme, en cherchant à faire de son œuvre un aboutissement à la fois esthétique et intellectuel. Il témoigne d'ailleurs d'un intérêt absolu pour la compréhension nécessaire à la bonne représentation du sujet, en se formant à l'anatomie, aux travaux de Vinci dans l'obsession de la représentation esthétique idéale et la bonne représentation de l'idée. Par certains aspects la démarche du peintre est semblable à celle d'un de ses contemporains, René Descartes. Tous deux témoignent d'une volonté d'émancipation de la pensée de l'époque, proposant chacun à leur manière de nouvelles méthodes qui feront date dans leurs domaines respectifs. Tous deux rejettent la scolastique et proposent leur propre méthode, Poussin pour fonder une nouvelle école artistique, Descartes pour proposer une nouvelle fondation, une nouvelle gymnastique de la pensée basée sur le doute pour le triomphe de la raison en toute chose.

La modernité de Descartes, proposant une nouvelle méthode scientifique basée sur la rationalité et rejetant la scolastique, servira de fondement aux sciences modernes. Le *Discours de la méthode* élève ainsi les mathématiques au rang de la raison, à même de dévoiler les principes et les lois de la nature, et donc formant le fondement de la science universelle. A

cette fin, le dualisme cartésien est fondamental car il permet, en séparant la matière et l'esprit, de légitimer l'étude par la raison du principe des choses de la matière. Mais, ressentant le besoin de fonder d'un point de vue métaphysique ces études, Descartes prend pour acquis l'intention qui préside à ces lois universelles qu'il recherche. C'est ce qui est explicité dans l'extrait des *Principes de la philosophie*, présenté en **annexe 5**. La première maxime nous éclaire quant à la métaphysique de la démarche entreprise : « *Qu'il ne faut point examiner pour quelle fin Dieu a chaque chose, mais seulement par quel moyen il a voulu qu'elle fût produite* ». Le rejet des études de la finalité ressemble ici à une acceptation de fait de l'existence d'une intention supérieure qui ne nous est pas accessible, Descartes nous explicitant par la suite le rejet absolu des causes finales : « *nous rejeterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales* ». Cette phrase dénote bien du fait que Descartes se place à la croisée entre la Renaissance et les Lumières, à la fois parce qu'il évoque les causes finales et la métaphysique qui seront au cœur des débats pendant les Lumières, mais aussi parce que ce rejet absolu consiste en une stratégie d'évitement de la scolastique. La maxime suivante, « *Que Dieu n'est point la cause de nos erreurs* » nous éclaire quant à la valeur attribuée à la raison humaine – qui est aussi une forme d'émancipation de l'absolutisme divin. La responsabilité de l'erreur revient à l'humain et non au divin, et si Descartes proclame que Dieu ne peut être source d'erreur car « *il est très véritable et la source de toute lumière* », il n'en demeure pas moins que cela procède d'une reconnaissance de la force de l'esprit humain.

Ainsi, si Descartes s'inscrit dans une évolution de la pensée, et qu'il ne proclame pas encore le rejet de l'intention divine, la recherche des « *moyens* » et le dévoilement des principes et des lois de la nature participe à faire de la nature cette horloge mécanique qui répond à des lois compréhensibles et maîtrisables par l'homme. La recherche de la science universelle de Descartes, et son corrélaire nécessaire du dualisme, a donc initié une révolution dans la perception de la nature, comme le souligne Dominique de Courcelles :

« Descartes préfère à l'idée confuse et obscure de nature celle de matière qui permet avec rigueur de montrer que toutes les choses "naturelles" obéissent à des lois. Les anciennes "philosophies de la nature" sont accusées d'être religieuses ou superstitieuses, dangereuses. La nature n'existe plus, parce que, étant devenue intelligible, elle est ou serait totalement maîtrisable et maîtrisée. »¹⁰³

Mais dévoiler les principes de la nature grâce à la science et affirmer parallèlement l'existence d'un sujet distinct du monde, habité donc d'une destinée bien supérieure, conduit lentement et

¹⁰³ Dominique de Courcelles « Bachelard : pour une philosophie contemporaine éco-logique : une tâche surrationaliste ? », *Revisiter l'oeuvre de Bachelard*, sous la direction de Vincent Bontems, Ed. Armand Colin, Paris, 2014, p.94

inévitablement à une sortie du domaine du divin, qui oppose progressivement la scolastique et le clergé, menant même à l'aube des Lumières à la remise en question de l'utilisation du mot « *Nature* » lui-même : « « *Qu'est-ce donc que cette Nature que l'on veut mettre à la place de Dieu* » »¹⁰⁴. Car dévoiler la nature, mettre à nu ses principes et ses lois, revient à interroger par l'approche mécaniste la puissance de la volonté divine. Si la Renaissance s'est attachée aux moyens, l'approche mécaniste de la Nature va nécessairement finir par interroger les causes finales, et la volonté divine qui a présidé à la création.

2. La nature horloge, arracher la nature au Créateur

Les Lumières prolongent ainsi la révolution initiée lors de la Renaissance, en approfondissant la connaissance de la nature, mais aussi en arrachant la nature à Dieu et en l'attachant au progrès de la civilisation. Le premier mouvement est celui d'un approfondissement des sciences de la nature, dans la foulée de Descartes, accompagné d'une forme d'évangélisation des principes et des lois de la nature. Parmi les artisans les plus importants de cet ouvrage de vulgarisation figure l'abbé Pluche avec son ouvrage de référence, *Spectacle de la nature*, paru en 1732. Composé de neuf volumes, cette œuvre dont un extrait est présenté en **annexe 6** ambitionne d'être une « *théologie populaire* », mêlant christianisme et vulgarisation des sciences naturelles. Il présente donc une interprétation théologique des sciences naturelles, mais apporte par là même une diffusion d'une forme de sciences naturelles qui rencontre alors un grand succès. Ce mélange est bien présent dans l'extrait présenté, faisant par deux fois référence à l'intention divine de la création originale, tout en employant des termes relevant de la connaissance plus scientifique de la nature : « *structure* », « *développemen[t]s* », « *accroissemen[t]s* », « *respiration* », « *corps* ». Même l'explication de la croissance des organismes, liée à la chaleur présente à la fois une explication scientifique du développement de la vie, mais en en présentant la création divine à l'origine (« *Dieu a construit et place le soleil* »). L'auteur refuse toute forme d'intellectualisation, raillant par exemple la démarche

¹⁰⁴ Bernard, 1709, cité par Jean Ehrard, *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Flammarion, Paris, 1970, p.40.

scientifique de Newton, lequel utilise les sciences pour démontrer l'existence de la puissance divine.

La connaissance des sciences dévoilant les principes mécaniques sur lesquels repose le mouvement de la nature finit donc par interroger le rôle du créateur, mais aussi place la nature du côté de la civilisation, car dévoiler la nature a permis de la rendre mécanique, et l'arracher à la création divine permet de mettre cette nature mécanique au service de l'homme. Sortir la nature du domaine du divin est fondamental car voir Dieu en la nature va à l'encontre de la science, qui en a dévoilé les mécanismes et donc doit la sortir du domaine de la superstition. Ce mouvement d'arrachement ne se fait pas sans mal car bien qu'ayant révélé les lois de la nature, la faculté créatrice de la nature reste un élément de croyance fort. Le sujet pensant, la civilisation progressiste sont des révolutions nécessaires.

Comme le note Jean Ehrard, le siècle des Lumières est marqué par les oscillations entre la nature mécaniste et la nature créatrice, témoignant que l'arrachement de la nature ne se fait pas de la manière mais plutôt dans une forme de balancier sur l'ensemble du siècle : « *Lorsque l'idée de la Nature tend au XVIII^{ème} siècle à éclipser celle de la Divinité, on retrouve dans les essais pour la définir les mêmes oscillations : tantôt l'accent est mis sur la régularité de ses lois, tantôt sur ses facultés créatrices.* »¹⁰⁵

Ainsi Diderot d'avertir son lectorat au début de *Pensées sur l'interprétation de la nature* quant à sa perception de la puissance de la raison humaine, réfutant par le même coup le « *Deus sive natura* » de Spinoza : « *Aie toujours à l'esprit que la Nature n'est pas Dieu, qu'un homme n'est pas une machine, qu'une hypothèse n'est pas un fait.* »¹⁰⁶. Le long débat du XII^{ème} au XVIII^{ème} siècle sur les finalités de la nature est constamment entretenu par les « *remaniements théoriques* » et les nouvelles découvertes de la science. La recherche du comment, des causalités, est étroitement liée à la question du pourquoi et des finalités dans les études liées à la nature. Ces deux questions touchent à la fois à l'interrogation de la puissance de la raison humaine, sa capacité à comprendre quelque chose qui le dépasse, mais aussi la puissance divine et la puissance de la nature. Ces deux questions touchent donc à la raison divine avec puis contre la raison scientifique. L'interrogation de la philosophie grecque sur le mouvement de la nature et le mouvement du monde se transforme progressivement en une interrogation à la fois scientifique et métaphysique :

¹⁰⁵ Jean Ehrard, *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Flammarion, Paris, 1970, p.150-151

¹⁰⁶ Denis Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, GF Flammarion, Paris, 2005, Avertissement, p.59

« “Le principe des *causes finales* consiste à chercher les *causes* des effets de la nature par la *fin* que son auteur a dû se proposer en produisant ces effets. On peut dire plus généralement que le principe des *causes finales* consiste à trouver les lois des phénomènes par des principes métaphysiques.” [D’Alembert, Encyclopédie, art. *Causes finales*] Du XVII^{ème} au XVIII^{ème} siècle, le débat sur les finalités dans la nature, qui remonte à l’Antiquité, renaît à l’occasion des grands remaniements théoriques entraînés par la nouvelle figure de la science, et devient l’objet de polémiques qui sont parmi les plus intéressantes et les plus passionnées de cette période. Elles dépassent de loin les enjeux purement épistémologiques et portent tout autant sur les pouvoirs de la raison humaine que sur Dieu et sur la nature. »¹⁰⁷

Cette interrogation, en dépit de ou grâce à la progression des sciences dans l’explication du système monde et du mouvement de la nature évolue logiquement au XVIII^{ème} siècle vers une interrogation sur les causes et les finalités dans la nature en lien avec la place de Dieu. La science a permis de découvrir le mécanisme interne à la nature qui trouve sa reproduction en elle-même, mais la cause finale reste une grande interrogation. Un long débat s’engage, entre les scientifiques qui attribuent à Dieu la cause initiale de la création de la nature, et ceux qui refusent d’attribuer à Dieu la création de la nature. Prenons-en pour exemple les deux textes présentés en **annexes 7 et 8**, l’un de Jean Meslier, prêtre et philosophe, qui professe dans un essai posthume son refus d’attribuer à Dieu la création de la nature, l’autre de Bernardin de Saint-Pierre, botaniste et écrivain. Ces deux textes, considérés ensemble, nous éclairent quant au problème de la providence dans un monde où la progression des sciences fournit une explication tangible au système monde. Bien que n’étant pas contemporains l’un de l’autre, Jean Meslier étant mort en 1729 et Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre né en 1737, ces deux textes peuvent être analysés ensemble étant donné le contexte dans lequel l’œuvre posthume de Jean Meslier a été publiée. De fait, celle-ci est publiée pour la première fois sous le nom du *Testament de Jean Meslier* par Voltaire en 1762, est relativement contemporaine de la publication des *Etudes* de Jacques-Henri Bernardin de Saint Pierre, et toutes deux appartiennent au même débat sur l’existence d’une intention divine, étant donné la publication par Voltaire. Le titre du Chapitre XXXIX du Testament de Jean Meslier nous éclaire grandement quant aux intentions de l’ouvrage et à la renonciation absolue d’une intention divine par le prêtre : « *Le monde n’a pas été créé, et la matière se meut d’elle-même* ». Titre pour le moins programmatique, puisque le contenu du chapitre réfute ensuite formellement l’existence d’une quelconque cause ayant présidé à la création du monde : « *Il [le monde] est sa cause à lui-même.* », et « *La matière se meut par sa propre énergie* ». La question de la cause initiale semble être pour le prêtre une fausse question, la nature étant « *action* », il est

¹⁰⁷ Colas Duflou, *La finalité dans la nature de Descartes à Kant*, Presses universitaires de France, Paris, 1996, p.5-6

étrange de l'interpréter comme étant meut par un mouvement initial créateur, ce qui lui retirait la même capacité d'action et d'auto-crédation dont l'homme est témoin de manière visible. Pourquoi alors attribuer à une puissance invisible ce qui peut s'expliquer par le visible ? Il s'agit là d'une des injonctions majeures des Lumières, car ce qui s'inscrit en creux dans cette question est l'enjeu même de l'entendement humain. L'homme est-il en possession de son entendement jusqu'à l'acceptation d'une explication de l'ordre de la rationalité (« *monde réel* ») ou va-t-il continuer à croire en une puissance supérieure qui par essence se passe d'explication (« *monde imaginaire* »). Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre tire, lui, de l'explication scientifique des principes et des lois de la nature une toute autre conclusion. Dans l'extrait présenté, il commence par remettre en question les principes et lois de la nature tels qu'ils sont présentés par les sciences, en questionnant le raisonnement de déduction scientifique. Telle est la raison de la comparaison avec le « *Sauvage* » qui déduirait, en voyant les hommes sortir de leur maison lorsque les cloches d'une horloge sonnent à heure fixe, que la cloche est à l'origine du mouvement des hommes. Outre la remise en question du raisonnement, qui dévoile les « *moyens* » mis en œuvre, il remet en question la déduction quant à la finalité dans la nature. L'étude des moyens semble alors mettre en danger la société elle-même, qui se met à douter de l'existence d'une « *Providence divine* ». Tel est pour Jacques-Henri Bernardin de Saint Pierre le danger d'une vision mécaniste de la nature, celle-ci est désenchantée, ne fait plus que répondre à un mouvement mécanique, un « *triste théâtre composé de leviers, de poulies, de poids et de ressorts* » et perturbe l'ordre de la société en opposant l'« *esprit* » et le « *cœur* ».

Plus encore que le texte lui-même, il s'agit de la publication par Voltaire du testament de Jean Meslier, prêtre ayant de son vivant renoncé à la religion au point de dénier à la puissance divine la création du monde qui nous éclaire quant à la violence du débat sur les causes initiales et finales. Les Lumières ont encouragé une philosophie profondément positiviste, tournée vers l'entendement humain et la rationalité comme dépassement de l'humanité. La révolution mécaniste est ainsi enclenchée, mais plus qu'un obstacle, la question de la providence est presque une dénégation de la puissance de la raison humaine. La perception de la nature en lien avec Dieu et la raison humaine est donc une provocation à l'entendement humain, à la philosophie même des Lumières telle que résumée par Kant:

« Qu'est-ce que les Lumières ? La sortie de l'homme de sa minorité dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement (pouvoir de penser) sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable (faute) puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la

direction d'autrui. Sapere aude ! (Ose penser) Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières. »¹⁰⁸

L'utilisation du terme de « *courage* » par Kant n'est pas anodine, car se « *servir de son propre entendement* » signifie en l'occurrence renoncer à l'existence d'une puissance divine. Les conséquences sont nombreuses, et loin d'être confinées à la perception de la nature, elles fragilisent un des fondements même de la société humaine, elles déchirent la fabrique du tissu de la société. C'est en cela que Robert Lenoble parle d'une « *angoisse à retardement* », comme l'éclaire Pierre Hadot :

« Il voulait dire par là que la révolution mécaniste avait provoqué, dans l'imagination collective, une sorte de séparation de l'homme d'avec la mère Nature, donc sa maturité, et qu'une telle transformation s'accompagne toujours d'un sentiment d'angoisse. Angoisse à retardement, car cette crise, qui aurait dû se produire au XVII^{ème} siècle, n'a commencé à se manifester qu'au XVIII^{ème} siècle. [un des premiers symptômes de l'évolution à laquelle je fais allusion, c'est l'apparition d'une approche esthétique de la nature, qui permet de connaître la nature d'une manière différente de l'approche scientifique.] »¹⁰⁹

La révolution mécaniste crée une forme de vide quant à la perception de la nature, ce à quoi Jacques-Henri Bernardin de Saint Pierre fait référence en évoquant « *triste théâtre composé de leviers, de poulies, de poids et de ressorts* ». La nature se retrouve brusquement désenchantée, comme inhabitée, désincarnée, inerte. Elle devient matière, qui plus est matière brute, et l'homme se retrouve d'un seul coup en dehors d'elle. Cette rupture quasi initiale est fondamentale, car s'y trouve la dernière pierre d'une séparation conceptuelle progressive. Naturellement, deux écoles se forment en réaction à cet état de fait, D'un côté, un Diderot ou un Voltaire dont l'esprit des Lumières respire l'optimisme technoscientifique, le besoin du progrès de l'humanité et le soutien à la Révolution industrielle, de l'autre le romantisme d'un Rousseau qui voit l'abandon de l'état de nature et la civilisation comme une perversion du bon en l'homme. L'homme est en dehors de la nature, mais comment se placer par rapport à elle ? Est-ce une nature désincarnée, brute, que l'homme doit s'exhorter à distancer et à dominer par l'usage de sa raison ou est-ce une nature bonne que l'homme abandonne avec les perversions de la société des hommes ? Comme le résume Kate Soper :

« Le premier perçoit la "nature" humaine comme pleinement reflétée par les réussites de la "civilisation" qui nous éloigne de l'immoralité, la naïveté et la vulgarité de la "nature" ; l'autre nous

¹⁰⁸ Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, 1784, consulté en ligne le 20 février 2015, <http://www.cvm.qc.ca/encephi/contenu/textes/kantlumieres.htm>

¹⁰⁹ Pierre Hadot, *op. cit.*, p.340

présente le “progrès” culturel comme un élément corrompueur compromettant ou distordant l’accomplissement véritable de l’humanité. »¹¹⁰

Ainsi, le romantisme d’un Jean-Jacques Rousseau peut-il être perçu comme un refus d’une nature désincarnée, réduite à l’état de machine, une tentative de poétisation de cette nature qu’une société pervertie a désormais laissé à son bon vouloir. Naturellement, le romantisme et la dénonciation des perversions de la société chez Rousseau sont plus liées à une vie qui l’a amené à se détacher de la société des hommes, et à préférer la compagnie de la nature, mais il est possible de s’interroger sur les liens avec la contemporanéité d’un désenchantement de la nature, et de se demander si une forme de poétique extatique de la nature ne s’est pas construite aussi en réaction à cela. Dans sa *Cinquième promenade* (**annexe 9**), Jean-Jacques Rousseau nous décrit ainsi un état proche de l’ataraxie au contact avec la nature. La description de son état en serait presque paradoxale, car faisant appel à la fois au champ lexical du « tout » (« toute » l.1, « tout » l.2 et 6, « plein » l.8) mais aussi du néant (« sans » l.4, « ni » l.4 et 5). C’est dans la solitude de l’instant présent et de la conscience de sa seule existence que l’auteur trouve un sentiment de plénitude parfait. Cet état de plénitude et de suffisance à soi-même, ne se trouve qu’au contact de la nature comme le décrit Rousseau (l.8-11) car seule elle permet d’atteindre une forme de dépouillement des soucis de l’existence au point que seule sa propre existence dans l’instant présent importe, comme il l’explique par : « *De quoi jouit-on dans une pareille situation ? De rien d’extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence [.]* » Le caractère extatique de cet état est palpable dans toute sa description, et à cela s’ajoute le fait qu’il semble être à son auteur la seule forme de bonheur parfait qu’il ait connue. Celle-ci est cependant difficilement atteignable, plus encore dans le royaume des hommes qui ne jouissent que très rarement de bonheurs imparfaits, étant « *agités de passions continues* ». Cette description n’est pas sans faire écho aux écrits transcendentalistes, notamment par l’aspect de connaissance et de conscience uniquement de sa propre existence dans l’instant présent au contact de la nature.

En dépit d’un courant romantique traversant les Lumières, réincarnant une nature désarticulée, les Lumières ont surtout affirmé la puissance de la raison et de l’entendement humain. L’essor des techniques avec la Révolution industrielle est permis par cette révolution positiviste de la pensée, lui-même possible grâce à la sortie par l’homme de la nature. A cet égard, l’évolution perceptible à l’analyse comparative de l’article « Nature » dans l’*Encyclopédie* de Diderot et

¹¹⁰ Kate Soper, *op. cit.*, p.28-29, Traduction de l’auteur : “The former regard human ‘nature’ as appropriately and fully reflected only in those achievements of ‘civilization’ that distance us from sinfulness and naivety or crudity of ‘nature’ ; the latter would have us see the very process of authentic human fulfillment as jeopardized or distorted by the corrupting effects of cultural ‘progress’.”

d'Alembert, parue en 1762 (**annexe 10**), et l'article « Homme » du *Nouveau dictionnaire d'histoire naturelle* de Jean-Baptiste de Monet de Lamarck, un demi-siècle plus tard en 1817 (**annexe 11**), est remarquable. Les définitions données de la Nature par Diderot et d'Alembert témoignent déjà d'une multiplicité de sens, polysémie qui subsiste aujourd'hui dans beaucoup d'acceptions présentées dès lors. Mais ce qui est intéressant dans les différents sens expliqués du mot est la présence d'une tension indéniable, entre la nature « *matière* » et la nature déisée, entre la nature objet et la nature incarnée. Certaines des acceptions font référence à la nature « *âme* », « *essence* », mais aussi dans un sens plus providentiel « *providence* » et « *Dieu* ». Mais ils évoquent aussi la nature-matière et la nature-mouvement. La distinction entre « *natura naturans* » et « *natura naturata* » est présentée comme une astuce théologique pour distinguer la nature providence et la nature matière, mais les auteurs font aussi référence aux « *lois du mouvement établies par le Créateur* ». S'il convient d'examiner le contenu de cet article à l'aune de l'interdiction dont a été frappée l'Encyclopédie, dont une partie a été rédigée en clandestinité et frappée d'omerta par le pape Clément XIII en raison de son contenu anticlérical, force est de constater que la description de la nature reste traversée d'une tension qui, si elle tient probablement à la prudence exercée par ses auteurs, reflète bien son époque en raison de la menace d'interdiction elle-même. Un demi-siècle plus tard, peu de doutes subsistent à la lecture de l'article « Homme » de Lamarck quant à l'interprétation qui domine, celle d'une nature objet qui subit une domination destructrice de l'homme. La description que fait Lamarck se place, dès l'entame de la deuxième phrase, sur le terrain de la moralité, avec la répétition du mot « *domination* », qui est par ailleurs le motif principal de l'article. L'auteur utilise les champs lexicaux de la bonté et de la méchanceté de manière oxymorique : « *bonté* », « *bienfaisance* » et « *générosité* » opposé à « *méchanceté* », « *cruauté* » et « *barbarie* ». Car l'homme est une espèce oxymorique pour Lamarck, possédant une intelligence qu'il met au service du meilleur comme du pire. Et malheureusement l'un des traits majeurs de l'homme, son penchant le plus dangereux est « *son égoïsme trop peu clairvoyant* ». Mais cette tendance autocentrée et court termiste est potentiellement destructrice, comme l'éclaire Lamarck dans la note de l'article, il détruit les espèces animales et les habitats sans aucune considération pour la nature en elle-même ni même pour le besoin que l'homme en a pour vivre, faisant partie intégrante de cette communauté. Plus qu'une définition, il s'agit là d'une forme de prophétie, comme le montre le caractère prophétique presque fataliste de la dernière phrase : « *On dirait que l'homme est destiné à s'exterminer après avoir rendu le globe inhabitable.* »

La Révolution industrielle entérine donc une rupture, l'homme est sorti définitivement de la nature et vit en dehors d'elle en prenant l'ascendant sur elle grâce à la technologie. La nature dévoilée ne pouvait rester sacrée, elle fait partie d'un système dont l'homme aurait, en en décrivant et maîtrisant les mécanismes, pris le contrôle. Il pourrait presque s'agir d'une volonté démiurgique, si ce n'est que cette révolution s'est opérée dans un mouvement d'affirmation de la raison humaine. L'affirmation du sujet individuel, puis du sujet pensant et enfin du sujet raisonnant ont, chacune en leur temps, amené à une séparation consommée, laquelle est perçue par les Lumières comme une libération par la société des hommes de l'empire du naturel. Les Lumières ne sont naturellement pas à entendre comme un mouvement unifié, en témoigne l'opposition d'un Rousseau et d'un Voltaire, qui témoigne de deux visions foncièrement différentes de la nature humaine. L'homme réalise-t-il sa condition d'homme, son essence, en s'extrayant de la nature et en exerçant la puissance la raison humaine ou au contraire pervertit-il son essence naturellement bonne ?

3. De l'esthétique à la gestion de la nature

Dès le XVIII^{ème} siècle, le courant romantique agit comme une forme de poétisation de cette nature désacralisée. Dans le même temps, les naturalistes, affranchis avec la Renaissance des naturalistes antiques, mêlent histoire naturelle, sciences de la terre et esthétique de la nature. De grandes expéditions sont organisées pour collecter des données sur le terrain, le développement de cabinets de curiosités, de collections ou encore de la taxidermie, attestent d'un engouement pour les sciences naturelles à la croisée entre la science et l'art. Le dessin naturaliste, bien que son objectif premier soit scientifique, participe aussi d'une démarche artistique. Ce médium d'expression et d'observation scientifique a d'ailleurs évolué dans cette double approche, depuis une expression scientifique de l'art vers une expression artistique de la science.¹¹¹ L'objectivité de cette description est d'ailleurs décriée plus tard pour cela, pour son manque d'objectivité scientifique, facilitant le passage à d'autres médiums tels que la photographie. Avec ces grandes expéditions apparaît le besoin de la classification, auquel Linné répond avec son *Systema naturae* en 1735.

¹¹¹ Lorraine Daston, Peter Gallison, *Objectivité*, Les presses du réel, Dijon, 2012, p.136 : « Alors que les premiers naturalistes avaient consacré tous leurs efforts à la sélection de leurs objets et à la formation de leurs illustrateurs, les naturalistes qui leur succédèrent aspiraient à une non-intervention passive. [...] Au lieu de dépeindre l'idée dans l'observation, les auteurs d'atlas invitèrent la nature à faire son autoportrait, qu'on appelle "la vue objective". »

Esthétique et sciences naturelles sont déjà intimement mêlées, et ces deux aspects, mêlés à ceux du loisir et de la préservation d'une nature majestueuse aux États-Unis, expliquent la création des parcs naturels. La préoccupation dite esthétique de la transformation et de la disparition des paysages apparaît, parallèlement à l'interrogation sur l'emprise de l'homme sur la nature. Elisée Reclus, Perkins Marsh ou encore Buffon répertorient les modifications de la nature, des paysages désolés par l'homme. La notion esthétique de la nature comme paysage est déjà fortement appréhendée, représentée et vécue.

En France, mais aussi plus largement en Europe, la notion esthétique de la nature est une première entrée de matière de l'écologie, dans la lignée de la politique des parcs naturels américains. C'est d'ailleurs en revenant d'Amérique du Nord qu'Alexander von Humboldt, précurseur de l'écologie, évoque pour la première fois les « *monuments naturels* ». Entre art et science, la nature est appréhendée dans une forme d'unité artistique, en tant que paysages exceptionnels et monuments devant être préservés. En France, c'est sous cet angle que l'on voit la première forme de préservation, celle des éléments naturels exceptionnels comportant une dimension esthétique. En 1906, le Parlement vote une loi de « *protection des sites et monuments naturels de caractère artistique* », laquelle proclame à l'article 2 une commission par département, « *qui dressera une liste des propriétés foncières dont la conservation peut avoir, au point de vue artistique ou pittoresque, un intérêt général.* »¹¹² Cela est ensuite étendu en 1930 avec la Loi sur les monuments naturels et sites aux « *monuments naturels et des sites d'intérêt pittoresque, artistique, historique, légendaire ou scientifique* ». Cette loi est complétée par la loi sur les réserves naturelles en 1957 qui sanctuarise les sites autour des monuments naturels. En 1993, la loi paysage étend l'appréhension de la valeur esthétique de la nature à des paysages plus largement qu'à des sites ou monuments. Elle fait entrer la préservation de la nature dans une valeur plus patrimoniale et étend la définition esthétique de la nature à « *des territoires remarquables par leur intérêt paysager* »¹¹³.

Ainsi, la valeur esthétique constitue la première porte d'entrée en France sur la protection de la nature. Il s'agit d'une nature remarquable qu'il faut préserver pour son apport artistique à la communauté humaine. Faut-il y voir un héritage du romantisme, en lien avec une proposition d'une vision esthétique de la nature pour lui conférer un autre aspect que celui purement mécanique ? Cela peut être rapproché dans une certaine mesure de la *wilderness* américaine,

¹¹² Loi du 21 avril 1906 organisant la protection des sites et monuments naturels de caractère artistique, consulté en ligne le 11 février 2017 http://www.assemblee-nationale.fr/12/controle/delat/dates_cles/protection-sites-1906-2.asp

¹¹³ Loi du 8 janvier 1993 sur la protection et la mise en valeur des paysages, consulté le 11 février 2017 : <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000541949&categorieLien=id>

elle aussi préservée partiellement pour son caractère esthétique exceptionnel. Le glissement de la préservation d'une nature esthétique à la préservation de la biodiversité s'opère en trois temps : tout d'abord la nature est protégée pour son caractère esthétique exceptionnel, puis la préservation s'étend aux sites paysagers comportant des éléments exceptionnels, enfin ces ensembles patrimoniaux sont préservés et mis sous cloche et pour leur valeur esthétique et pour l'étude de la faune et de la flore locale. Comme l'explique Jean-Claude Génot, ce glissement comporte aussi des changements conceptuels majeurs puisque, outre le fait de passer de la préservation esthétique à la préservation de la biodiversité, nous sommes aussi passés, en l'espace de deux siècles, de la préservation de la biodiversité à sa conservation et enfin à sa gestion :

« Du XIX^{ème} au XXI^{ème} siècle, nous sommes passés de la protection pour l'esthétique (réserves artistiques de la forêt de Fontainebleau) à la protection sans l'homme (les parcs nationaux et réserves naturelles) puis à la gestion de la biodiversité appelée encore gestion conservatoire, où l'homme intervient dans les sites protégés au profit de certaines espèces. »¹¹⁴

La politique des parcs dont les États-Unis sont pionniers est suivie par l'Europe, probablement car elle en appelle justement aux deux aspects, celui de la protection de la faune et de la flore par la sanctuarisation mais aussi la préservation d'un paysage esthétique symbole de nos contrées. En France, il faut attendre le 22 juillet 1960 pour voir la création de parcs nationaux (après celle éparse dans des colonies et plusieurs projets avortés parmi lesquels Bérarde, Pelvoux ou encore Fontainebleau). La Loi relative à la création des parcs nationaux ne fait, elle, plus mention d'un caractère esthétique et artistique, mais seulement à l'article 4bis d'« *espaces naturels sensibles particulièrement remarquables* »¹¹⁵. Elle concilie trois grands objectifs : un objectif scientifique, un objectif pédagogique et un de développement économique local. Ces trois velléités sont traduites par un aménagement concentrique en trois zones : la réserve intégrale est une mise sous cloche à des fins d'étude scientifique, la zone centrale reste sous surveillance mais est ouverte au public à des fins de sensibilisation et la zone périphérique qui autorise, elle, le développement économique des populations. L'article L 331-1 du Code de l'environnement (repris de l'article 1 de la loi 60-708 du 22 juillet 1960 relative à la création de parcs nationaux) précise qu'« *[u]n parc national peut être créé à partir d'espaces terrestres ou maritimes, lorsque le milieu naturel,*

¹¹⁴ Jean-Claude Génot, « De la protection de la nature à la gestion de la biodiversité : entre contrôle et mépris » in : *Y a-t-il du sacré dans la nature ?* Sous la direction de Bérangère Hurand et Catherine Larrère, Presses de la Sorbonne, Paris, 2014, p.142-143

¹¹⁵ *Loi du 22 juillet 1960 relative à la création de parcs nationaux*, article 4bis, consulté en ligne le 12 février 2017
<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000006068200&dateTexte=19910416>

*particulièrement la faune, la flore, le sol, le sous-sol, l'atmosphère et les eaux, les paysages et, le cas échéant, le patrimoine culturel qu'ils comportent présentent un intérêt spécial et qu'il importe d'en assurer la protection en les préservant des dégradations et des atteintes susceptibles d'en altérer la diversité, la composition, l'aspect et l'évolution. »*¹¹⁶

La protection de la biodiversité provient du constat de son appauvrissement et témoigne d'une prise de conscience de l'impact inégalé de l'action de l'homme sur la nature. Mais il ne peut y avoir protection sans intervention, la simple action de mise sous cloche d'un milieu naturel étant en soi une intervention. Elle présuppose un sens d'extériorité entre les deux parties, mais aussi une forme de supériorité d'une des deux parties se présupposant en situation de protéger l'autre. Ainsi, comme l'énonce Valérie Chansigaud, la protection de la biodiversité implique sa gestion, ce qui participe par retour non seulement d'une réponse aux enjeux qui ne modifie en rien la place de l'homme, qui continue à maîtriser la nature mais en plus d'une perception étroite de la nature car cette gestion ne peut s'étendre à toutes les espèces : *« Pourtant, même dans les [zones protégées] qui bénéficient d'un statut unique, la nature est sous étroite surveillance. L'homme en devient son gestionnaire et toutes les actions en faveur de la biodiversité reviennent le plus souvent à privilégier une espèce plutôt qu'une autre. »*¹¹⁷

La nature est devenue biodiversité, symbole paradoxal car à la fois signifiant la richesse unique de la nature mais aussi représentant une forme de dernière étape de déconstruction d'un tout unique et cohérent pour le résumer à la somme de ses parties. Comme si, dans un mouvement parallèle, l'homme avait pris conscience de la nécessité de prendre en compte la nature, mais tout en achevant de la déconstruire. Plus encore, le terme de biodiversité comporte une charge lexicale mais aussi conceptuelle qui achève de donner la nature tout entière au royaume des sciences. Ce n'est plus une nature qui existe, mais des espèces qui certes interagissent dans des systèmes naturels complexes, cohérents et fragiles, des biomes spécifiques mais n'en demeure pas moins composée d'ensembles individuels :

« En France, par exemple, en 1979, à une époque où il n'était pas encore question de biodiversité, le ministère en charge de l'environnement avait mis en place un comité "Ecologie et gestion du patrimoine naturel" (EGPN). L'expression est intéressante en ceci qu'il n'est question ni de la "nature", ni des "ressources naturelles", mais du "patrimoine naturel", notion qui évoque à la fois la nécessité de conserver pour transmettre, sans impliquer nécessairement l'idée d'exploitation associée à celle de la ressource. [...] Une dizaine d'années plus tard, le mot "biodiversité" arrivait sur le marché terminologique. [...] La Biodiversité a remplacé la Nature. La Protection a cédé le pas à la Gestion. La techno-logie/cratie s'impose. Ce qui suppose que les sciences, tout particulièrement

¹¹⁶ *Ibid.*, article 1

¹¹⁷ Valérie Chansigaud, *L'homme et la nature, une histoire mouvementée*, Delachaux et Niestlé, Paris, 2013, p.203

l'écologie, apportent les concepts, les méthodes, les procédés pour comprendre et manipuler la biodiversité. »¹¹⁸

La protection de la biodiversité est devenue un enjeu planétaire aujourd'hui, possédant son propre corpus de lois nationales et de conventions internationales, ses propres institutions et listes. Mais outre les questions de posture de l'homme par rapport à la nature, ou d'interventionnisme de l'homme sur la nature, voire même de déconstruction de la nature, ce constat nous renvoie aussi à la question d'une forme d'évitement. La protection de la biodiversité a fait parcourir une partie du chemin, posant le constat d'une mise en danger de la communauté des êtres naturels. Mais, en prenant le chemin de la protection de la biodiversité, il s'agit aussi d'une forme de résolution faisant figure d'évitement, évitant de poser la question plus large de la communauté humaine dans sa relation avec la nature. Alors que l'avènement de la gestion de la biodiversité semble parachever la déconstruction de la nature en France, une nouvelle forme de paysage symbole de la nature s'installe, bouleversant quelque peu les cartes de la perception de la nature en France. Un autre mouvement s'installe en parallèle, concomitamment à l'exode rural, dessinant un nouveau paysage. La France urbaine se languit de campagnes, celles-ci devenant comme une forme d'horizon nostalgique, mais les campagnes n'ont plus nécessairement à être des campagnes agricoles, bien au contraire. On constate le retour en puissance du paysage, mais sous une forme nouvelle, moins ordonnée que la campagne rurale, dessinant par là la possibilité d'une nouvelle nature, celle-ci plus sauvage, qui dépasserait la nature ordonnée, ordonnancée. Comme le souligne Emmanuel Giusepelli, après avoir compilé les résultats de plus de 110 études d'opinion : « *Le peu de cas que font les promeneurs par rapport à la friche traduit, à l'évidence, une évolution sans doute irréversible d'une conception du monde rural centrée sur l'agriculture vers une conception centrée sur l'idée de nature sauvage.* »¹¹⁹ L'exemple de la friche peut sembler étrange, mais celle-ci nous donne une idée d'une modification, celle du retour à la nature dite « *férale* » comme le soulignent Annik Schnitzler et Jean-Claude Génot, une nature plus sauvage ou qui revêt en tous cas une apparence plus sauvage. Cela peut sembler s'inscrire presque en contradiction avec la montée en puissance de la biodiversité, mais en réalité cette nature sauvage participe aussi de l'idée d'une diversité, d'une forme de liberté, loin de l'ordonnancement de la ruralité. Comme toute idée de la nature qui a pu être dessinée ici à

¹¹⁸ Patrick Blandin, *De la protection de la nature au pilotage de la biodiversité*, Editions Quae, Versailles, 2009, p.31-32

¹¹⁹ Annick Schnitzler, Jean-Claude Génot, *La France des friches : de la ruralité à la féralité*, Editions Quae, Versailles, 2013, p.134

travers l'histoire et la culture, elle est à analyser à l'aune d'un système culturel, et est signe de son temps. La nature férale peut tout autant signifier un changement en profondeur de l'espace naturel, cultivée ou inculte, mais elle est aussi la marque « *du rapport boulimique que prennent parfois les rapports urbains à la nature* »¹²⁰.

L'idée de nature en France est étroitement liée à la question de l'arrachement, et à la démonstration de la puissance de l'entendement et de l'action humaine. La nature est progressivement arrachée au Créateur pour pouvoir expliquer plus avant son fonctionnement. Deux courants s'opposent : d'un côté les Lumières avec la croyance en le progrès pour arracher l'homme à son état de nature, de l'autre les Romantiques pour lesquels la nature permet à l'homme de se retrouver, loin des vicissitudes de la civilisation. La nature est alors disséquée, remise entièrement entre les mains des sciences dures. Peu après les premiers mouvements de préservation avec la création des premiers parcs naturels aux États-Unis, la France entre elle aussi dans un mouvement de préservation, mais sous un angle beaucoup plus patrimonial avec en 1906 une première loi de « *protection des monuments naturels* », en 1930 l'extension au « *classement des monuments naturels et des sites d'intérêt pittoresque, artistique, historique, légendaire ou scientifique* » et en 1993 la loi paysage. On passe progressivement d'une notion de préservation plutôt esthétique à une gestion de la biodiversité très scientifique, qui aurait plutôt tendance à retirer l'homme de la nature. Ainsi, la perception de la nature en France semble, dès l'arrachement au Créateur consommé de haute lutte, osciller entre l'appréciation esthétique et le rationalisme scientifique, bel objet qui n'en demeure pas moins qu'un objet. Est-ce parce que la nature sauvage n'existe peu ou prou plus en France et qu'elle a été modifiée par l'homme déjà depuis de longs siècles ? La nature semble, en France, peiner à être un tout holistique et échouer en tout cas à être plus qu'un simple mécanisme.

Les concepts principaux

La *natura naturata* et la *natura naturans*

La tension entre la nature-mouvement et la nature-matière a été mise en évidence par le débat d'idées pendant la Révolution industrielle. Elle est à rapprocher du glissement entre l'acception grecque et romaine, lequel a signifié des approches très différentes de la nature. A

¹²⁰ Jean Viard, *op.cit.*, p.236

ce titre, la *natura naturata* ou nature naturée est la *natura*, créée initialement par une force qui met la matière en mouvement, alors que la *natura naturans* ou nature naturante est la *phusis*, jaillissement spontané et auto-créé et donc ne fait pas intervenir le créateur. La *phusis*, acception grecque de la nature, témoigne d'une appréhension de la nature en tant que système, mais en tant que système animé de son propre processus. L'idée de processus créateur a totalement disparu de l'acception romaine de *natura*, la nature est fixe, elle est originelle, mais elle existe de manière donnée et définitive. La *phusis*, mouvement de jaillissement spontané de la nature, traduit l'idée de création en soi, une forme de jaillissement constant et une notion de spontanéité, d'auto-création se situant presque aux antipodes de la perception de la nature qui prendra cours par la suite avec la *natura*, ce qui existe depuis la naissance.

Les causes dans la nature

Si la nature est un donné, comment expliquer sa création initiale et l'intention divine ? La recherche des causes initiales et finales s'avère être une lutte sans merci de la raison humaine et de la foi divine, la nature étant l'objet du débat. La recherche du comment, des causalités, est étroitement liée à la question du pourquoi et des finalités dans les études liées à la nature. Ces deux questions touchent à la fois à l'interrogation de la puissance de la raison humaine, sa capacité à comprendre quelque chose qui le dépasse, mais aussi la puissance divine et la puissance de la nature. La recherche des moyens interroge la puissance de la raison humaine là où celle des finalités vient remettre en cause tout un édifice de compréhension en haut duquel figure la puissance divine. La nature ne serait presque ici que le support du questionnement, alors que s'affrontent hommes et dieux dans un débat pourtant lourd de conséquences pour elle. Il détermine de fait son essence, d'un côté elle sera un objet répondant à des lois physiques, de l'autre la manifestation d'un plan supérieur aux hommes. L'interrogation de la philosophie grecque sur le mouvement de la nature et le mouvement du monde se transforme progressivement en une interrogation à la fois scientifique et métaphysique. Cela est important quant au rôle joué par les sciences dans l'explication puis la perception de la nature. La science a permis de sortir la nature de Dieu, et de décorrélérer la religion de la nature. Mais la science est allée au-delà et, en expliquant la nature, l'a décortiquée et a contribué à penser que tout était compris, tout était maîtrisé. La science a donc contribué à forger une nouvelle perception, celle d'une nature comprise et donc maîtrisable, celle d'une nature horloge.

Chapitre IV.

Le Japon : l'harmonie avec une nature

Là où l'histoire de la représentation de la nature en France nous amène ou ramène à l'obsession du dévoilement et la démonstration de la puissance de l'entendement humain, nous avons vu que très tôt, certaines sociétés rejettent la rationalité théorique et les enquêtes de la nature comme fondement de la connaissance. Héritage de la spiritualité shintô, il apparaît à première vue que s'est construite une forme d'harmonie entre l'homme et la nature au Japon, en dépit d'une nature qui rappelle régulièrement au peuple japonais l'étendue de sa puissance. Mais cette harmonie de prime abord ne doit pas tromper quant à la nature et à l'évolution des représentations, beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît. De fait, le Japon a construit une forme de représentation paradoxale de la nature aux ressorts multiples. L'image d'un Japon en harmonie avec la nature, étayée par la sacralité que lui confère la spiritualité shintô, est battue en brèche par les atteintes répétées à cette nature, et par la volonté de maîtrise. Le Japon a développé une nature secondaire très forte, intégrée dans les représentations et les pratiques culturelles (littérature, peinture, habillement, architecture mais encore *ikebana*, cérémonie du thé, célébration des cerisiers en fleur et des pruniers), et célèbre l'harmonie avec cette nature. Mais cette nature est totalement décorrélée de la réalité de l'action sur la nature au Japon. Pendant des années, la toute-puissance de la nature que vivent les Japonais, qui se rappelle à eux dans la rudesse des événements naturels, et dans l'hostilité du territoire, a fait oublier sa fragilité. Le Japon vit en harmonie avec une nature, mais avec une nature construite et idéalisée qui n'a plus grand-chose à voir avec celle avec laquelle ils vivent.

1. La nature sacrée

Les Japonais pensent leur religieux comme un système de spiritualité tourné vers la sacralité de la nature. Le sujet religieux au Japon est un sujet complexe, ce pour plusieurs raisons. Tout d'abord il est à cheval entre la religion et la spiritualité, c'est-à-dire qu'il impose une orthodoxie rituelle moindre mais qu'il est plus diffus dans sa globalité, qu'il forme une lecture du monde singulière. Ensuite, on peut aujourd'hui parler d'un syncrétisme, entre le shintô, spiritualité propre au Japon, et le bouddhisme, qui est arrivé de la Chine et de la Corée au V^{ème} siècle. Naturellement, le bouddhisme s'est développé et spécifié à une forme japonaise, comme beaucoup d'éléments de la culture japonaise par ailleurs. Mais la plupart des Japonais

se revendiquent des deux religions aujourd'hui, ce qui complexifie la lecture du sujet. Enfin, le sujet du religieux a été manipulé au cours de l'histoire du Japon, notamment pendant l'ère Meiji avec le shintoïsme d'Etat (*Kokka Shintō*), ce qui a eu pour conséquence d'instaurer une forme de réticence vis-à-vis de formes trop rigides de spiritualité. Sur le sujet de la perception de la nature, et le shintō et le bouddhisme prônent tous deux la sacralité de la nature, bien que celle-ci ait des formes différentes, toutes deux ont comme pierre angulaire la divinité dans la nature.

Traditionnellement, le shintō fait partie des bases de l'organisation sociale du pays. Nicolas Baumert identifie, lui, trois bases de l'identité du pays :

« Nous pouvons évoquer une triple base identitaire au Japon : le shintoïsme, la riziculture et l'organisation sociale dominée par la figure de l'Empereur. [...] Marqueur identitaire peut-être le plus révélateur, le shintō est un polythéisme qui associe une myriade de divinités, aussi diverses les unes que les autres, dominées par la déesse solaire Amaterasu. Il est généralement décrit dans les ouvrages de vulgarisation comme "la religion traditionnelle du peuple japonais depuis l'Antiquité, présentant à la fois une vénération de la nature d'origine animiste et un culte des ancêtres". »¹²¹

Ainsi, le shintō est un des fondements de l'identité japonaise, et les enseignements qu'il contient dans la perception de la nature nous renseignent quant à la place et à l'importance accordée traditionnellement et culturellement à la nature dans la culture japonaise. De fait, le shintō est une spiritualité traditionnelle japonaise animiste qui place des divinités, les *kamis*, dans la nature. La révérence des divinités habitant le monde naturel est donc au centre de ce système religieux :

« Le shinto nous apprend à vénérer la "Grande Nature". Cela signifie que tout dans la nature est métamorphose et création des *kamis*, donc que le caractère sacré de ces derniers réside en toute chose. Depuis les temps anciens, le peuple japonais a toujours, dans sa vie quotidienne et sans recourir à une philosophie complexe, révééré la nature comme un don des *kamis*. Nous avons ressenti que les plantes et les animaux, ainsi que les montagnes et les rivières, vivaient avec nous et étaient profondément reliés à nous. »¹²²

Le shintō professe une vision du monde, peuplé de *kamis* incarnés dans le monde naturel, avec la divinité du Soleil, la déesse Amateratsu en haut de la pyramide. Les divinités shintō, les *kamis*, habitent la nature, sont la nature et créent la nature, en étant à la fois individuels mais aussi partie d'un tout cohérent. Le shintō possède donc en son cœur une grande vénération pour la nature, à la fois incarnation et manifestation du divin en toutes choses naturelles. L'empereur japonais est le descendant direct d'Amateratsu, ce qui assoit sa légitimité au trône. Religion traditionnelle au Japon, il est difficile d'en dater l'apparition

¹²¹ Nicolas Baumert, *L'identité au Japon, un rapport au monde en mutation*, Géostratégiques, N°26, 1^{er} trimestre 2010, p.49

¹²² Motohisa Yamakage, *Shintō : Sagesse et Pratique*, Sully, Vannes, 2014, p.37

avant les premiers textes fondateurs, le *Kojiki*, *Chronique des faits anciens*, écrit en 712 et le *Nihonshoki*, *Chroniques du Japon*, écrit en 720, après l'apparition de l'écriture au Japon. En effet, lors de l'écriture de ces deux textes détaillant le corpus mythologique et légendaire japonais, parmi lesquels récite celui de la création du monde, le bouddhisme est déjà arrivé au Japon.

Dans la croyance shintô, l'évanescence de la vie est à l'image du changement dans la nature, et est marquée par la renaissance éternelle. L'éternité dans le renouveau, tel est le paradoxe énoncé par le concept de *tokowaka*, la renaissance éternelle. Une des traditions les plus représentatives de ce concept est le *Shikinen Sengu*, qui consiste en un rite de déconstruction et de reconstruction de la demeure des *kamis*. Tous les vingt ans, le temple fait entièrement de bois est déconstruit et reconstruit, signifiant la renaissance éternelle des *kamis* :

« Ise Jingu montre encore sa jeunesse éternelle grâce au Shikinen Sengu, qui consiste en la construction d'un nouveau temple tous les vingt ans et le transfert de *kamis* y résidant à leurs nouveaux sanctuaires. [...] Ise Jingu n'est pas le produit d'une pensée de l'évanescence, mais plutôt le fruit d'une sagesse qui rend l'existence éternelle possible. C'est le symbole du *tokowaka*, la "renaissance éternelle", l'esthétique de la répétition. »¹²³

Ce rite millénaire pratiqué depuis 1 300 ans l'est encore dans quelques temples au Japon, le plus important étant le temple d'Ise, un des plus beaux temples pré-bouddhiques, et un des plus révéérés au Japon. Ce *matsuri*, célébration religieuse, au temple d'Ise est une des plus grandes fêtes populaires au Japon. Ce rite est significatif quant à la perception de la vie et de la nature dans la croyance shintô, manifestant la croyance en l'éternité par le renouveau.

Le bouddhisme japonais, résultant du syncrétisme entre le bouddhisme chinois et le shintoïsme, accorde une place toute aussi importante à la nature et la révère aussi. Dès l'arrivée du bouddhisme au Japon, une forme de syncrétisme a été promue, par des maîtres penseurs au premier rang desquels Kōbō-Daishi, fondateur de l'école Shingon, qui dès le VIII^{ème} siècle crée la doctrine *Ryōbu Shinto*, forme de syncrétisme entre le shintô et le bouddhisme, professant que les divinités *kamis* sont des manifestations des bouddhas, la manifestation la plus évidente étant le parallèle entre Amateratsu et Vairocana, le bouddha Grand Soleil. Au cours de l'histoire du Japon, de multiples sectes bouddhistes se créent et

¹²³ Shin'nyo Kawai, *The Wisdom of Ise Jingu*, traduit en anglais par Mike Gutierrez, Sara Project, Ise City, 2016, p.13, Traduction de l'auteur : "Ise Jingu is still showing its eternally youthful form thanks to Shikinen Sengu, where once every twenty years it is built anew and the residing kami are transferred to their respective new shrines. [...] Ise Jingu is not a product of the thought of evanescence, but rather the fruit of a wisdom that makes eternal existence possible. It is the symbol of tokowaka, 'eternal rebirth', the aesthetic of repetition."

disparaissent, les Japonais n'ayant pas importé le corpus de textes fondateurs bouddhistes, à l'exception de quelques *sutras*, les interprétations qui en sont faites sont multiples. Il existe aujourd'hui trois écoles majeures, le *jodo chin*, le *shiren* et le *zen*. L'école la plus influente est indéniablement le *zen*, rendue populaire au XII^{ème} par Myōan Eisai, prêtre japonais qui a aussi fondé l'école Rinzai. La pratique centrale du *zen* est la méditation, comme moyen d'atteindre le *satori*, l'éveil spirituel, afin d'accéder à la connaissance de sa vraie nature et d'atteindre l'harmonie de Bouddha. Dans le bouddhisme japonais, la nature revêt deux rôles, comme l'écrit Omine Akura : « *la nature comme compagne et la nature comme bouddha.* »¹²⁴. La nature est ainsi à la fois la compagne de celui qui est sur la voie de l'Eveil, mais elle est aussi salvatrice, les êtres naturels étant des *bodhisattvas* sauveurs.

Le bouddhisme japonais, au même titre que le shintō, accorde donc une grande importance à la nature, nécessaire à l'éveil spirituel mais aussi incarnation du divin. C'est aussi pour cela que le bouddhisme recherche la création d'une harmonie entre l'homme et la nature, et présente la valorisation d'une nature inchangée comme moyen d'accéder à sa propre nature, comme l'écrit Hwa Yol Jung : « *Le zen n'entend pas manipuler et contrôler la nature, mais plutôt la valoriser telle qu'elle est.* »¹²⁵

La sacralité de la nature est donc profondément ancrée dans la pensée japonaise, la spiritualité relevant d'une forme d'animisme conférant non seulement la vie mais aussi le caractère de divinité aux êtres naturels. Cette sacralité s'affirme tout d'abord avec le shintō mais ensuite dans l'interprétation japonaise qui s'est construite du bouddhisme, ces deux religions témoignant d'une manière assez similaire de la vénération de la nature. Elle inspire donc un profond respect au peuple japonais, d'autant qu'elle sait manifester sa grandeur imposante. Le respect de la nature s'est donc inscrit au plus profond de l'identité de ce peuple, et s'est ritualisé au cours des siècles, jusqu'à avoir près de 1 500 *matsuri*, fêtes populaires d'inspiration religieuse, chaque année.

¹²⁴ Omine Akura, *Probing the Japanese concept of nature*, cité par John Baird Callicott, *Pensées de la terre*, Wild Project, Marseille, 2011, p.164

¹²⁵ Hwa Yol Jung, *Ecology, Zen and Western Religious Thoughts* cité par John Baird Callicott, *Pensées de la terre*, Wild Project, Marseille, 2011, p.167

2. La création d'une « nature secondaire » idéalisée

Pendant la première moitié de l'époque Heian, au X^{ème} siècle, l'empereur Daigo ordonne de compiler les codes et les lois régissant la vie de l'époque. L'*Engishiki*, littéralement Procédures de l'ère Engi, est finalisé en 927 et détaille en 50 volumes toute les lois et les rites, principalement en lien avec la pratique shintô. L'institutionnalisation des rites des quatre saisons (chapitres 1 et 2 de l'*Engishiki*) par exemple renforce la célébration des différences de la nature à chacune des saisons. Chacun des rites des quatre saisons était extrêmement détaillé notamment sur la question des offrandes pour chacun des sanctuaires, selon leur taille. Ainsi, au-delà du détail du rite lui-même, l'ouvrage servait de guide quant à la répartition des cadeaux faits au *kami*. La description de *Toshigoi*, le festival du printemps, dans l'*Engishiki*, traduite par Robert Ellwood nous montre une rite très précis, détaillé sur une trentaine de lignes, demandant une préparation minutieuse et très codifié :

« La préparation est supervisée par le chef des prêtres Imbe, et s'il n'y a pas de représentant Imbe pour cet office, ou qu'il manque des Imbe parmi les servants du sanctuaire, plusieurs devoirs seront remplis simultanément par plusieurs autres officiels. [...] Après une journée d'abstinence stricte, ils présentent leurs offrandes "sur la table" et "sous la table" dans le hall Ouest au coucher du soleil. [...] Le Nakatomi s'avance jusqu'au siège central et récite le norito. Le prêtre Hafuri déclame "O-o-o" à chacune des pauses dans le chant, à la fin du chant le Nakatomi se retire et le Premier Ministre et ses subalternes, ainsi que les autres officiels, montrent leur révérence en battant des mains. Ils ne disent pas "O-o-o". Après qu'ils soient retournés à leur place, le ministre du ministère du shinto (le haku) ordonne de diviser les offrandes. Le Sakan dit "O-o-o" et deux représentants d'Imbe s'avancent chacun d'un côté de la table. Le Sakan appelle la prêtresse et les Hafuri des différents sanctuaires à rejoindre les officiels. Le Hafuri dit "O-o-o", s'avance, et les représentants d'Imbe partagent les offrandes. L'offrande du grand sanctuaire d'Ise est mise sur une table séparée et emmenée par les émissaires. »¹²⁶

Comme le souligne Robert S. Ellwood Jr, ces rites avaient aussi pour objectif latent à l'époque de souligner la puissance de l'empereur en insistant sur son lignage divin, ce qui est

¹²⁶ Robert S. Ellwood Jr, *The Spring Prayer (Toshigoi) Ceremony of the Heian Court*, p.8 et 11, consulté en ligne le 31 décembre 2016 <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/975> Traduction de l'auteur : "The preparation is overseen by the head of the Imbe, and if there is no official of the Imbe in this office, or there lack nine Imbe among the shrine serfs, simultaneous duties shall be taken by various other officials. [...] At dawn of the day of strict abstinence, they present the offerings 'on the table' and 'under the table' in the Western Hall. [...] The Nakatomi advances, goes to the central seat, and recites the norito. Each time he pauses the Hafuri say 'O-o-o' and when he has stopped reciting the Nakatomi withdraws, and the Prime Minister and his subordinates, and the other officials, show reverence by clapping their hands. They do not say 'O-o-o.' However afterwards they all return to the original place, and the Chief Minister of the Ministry of Official Shintô [the Haku] gives the command to divide the offerings. The Sakan say 'O-o-o' and two of the Imbe advance and stand on either side of the table; the Sakan calls the priestess and the Hafuri of the shrines with the rest of the officials. The Hafuri saying 'O-o-o' advance, and the Imbe divide the offerings. The offering for the Grand Shrine of Ise is put on a separate table, and is taken by emissaries."

tout particulièrement vrai pour la prière du printemps, celle-ci ayant pour objectif de prier pour de belles récoltes, l'empereur descendant directement de la déesse Amateratsu laquelle a, selon le *Kojiki*, apporté la riziculture au peuple japonais. On voit bien dans cette description le caractère très précis de la cérémonie réalisée, qui était à l'époque une des plus importantes de la religion shintô. Le cérémoniel est décrit dans ses détails pour chacun des dignitaires présents, faisant de cela un cérémoniel très technique.

Ainsi, très tôt la religion shintô ritualise la nature, dans ses formes et ses saisons. De là est née une attention accrue pour les mouvements de la nature, qui s'est traduite dans tous les domaines de la culture, faisant presque naître une nature secondaire, celle intégrée à la culture. Ce qu'Haruo Shirane appelle la « *nature secondaire* » est ainsi une représentation de la nature totalement intégrée aux pratiques culturelles diverses, ce dans tous les domaines de la vie, à tel point qu'elle est quasiment décorrélée de la nature réelle existante :

« L'émergence d'une nature secondaire complexe dans les villes a eu cours de trois manières fondamentales entre les VIII^{ème} et XVI^{ème} siècles. Tout d'abord, elle s'est manifestée très concrètement dans la forme poétique (tout particulièrement les waka et renga), qui a codifié les associations saisonnières. Cette codification est devenue la base d'une communication ritualisée en un système d'allocution indirect et élégant comportant plusieurs niveaux de connotations. La codification des saisons et de la nature s'est ensuite étendue à une grande variété de formes visuelles et matérielles : l'habillement, la sérigraphie, la peinture sur rouleau, les arts décoratifs tels que la céramique et l'ameublement. [...] Enfin, l'architecture japonaise, composée de panneaux et de ponts amovibles, a développé une notion de continuité intérieure et extérieure très prononcée, tout particulièrement entre les habitations et les jardins. [...] Ces représentations et reconstructions de la nature, particulièrement développées dans la capitale, ont croisé les représentations provinciales et populaires de la nature et du paysage développées par la littérature folklorique et mythologique, et s'en sont enrichies. »¹²⁷

La poésie, tout particulièrement le genre du *waka*, s'est développée sur des formes stylistiques très codifiées, avec des formes très spécifiques : le *tanka* par exemple, qui est le genre le plus répandu, est composé de 5 vers alternant 5 et 7 symboles selon la forme suivante : 5, 7, 5, 7. Des formes diversifiées, mais toutes aussi codifiées les unes que les autres se sont

¹²⁷ Haruo Shirane, *Japan and the culture of the four seasons, Nature, literature and the arts*, Columbia University Press, New York, 2012, p.112, Traduction de l'auteur : “ *The emergence of a complex secondary nature in the city occurred in at least three fundamental ways in the long span from the eighth century through the sixteenth century. First, it appeared most concretely in the form of poetry (especially waka and renga), which developed a highly codified set of seasonal associations that became the basis for daily and ritualistic communication and that functioned as an elegant; indirect and polite means of address, with various levels of overtones. Second, the codification of the seasons and of nature spread to a wide variety of visual and material forms: dress, screen painting, scroll painting, and decorative arts such as ceramics and furniture. [...] Third, Japanese architecture, with its removable or movable walls and doors, developed a strong sense of spatial continuity between the interior and the exterior, especially between the living quarters and the garden [...] These capital-centered representations and reconstructions of nature would intersect with and be enriched by provincial, commoner-based views of nature and landscape that appeared in mythic, folk and popular literature.*”

développées au cours de l'histoire de cette forme poétique au Japon, dont les débuts remontent même aux premiers textes puisqu'on en trouve dans les premières formes dès le VIII^{ème} siècle, à l'époque Nara, dans le *Kojiki*. La première anthologie, composée de 20 volumes, qui lui est consacrée est le *Man'yōshū*. Une des particularités notables du *waka* est d'être composé en caractères japonais et non chinois, comme cela était fréquent à l'époque. Autre élément codifié dans le *waka*, les thèmes abordés qui sont souvent en rapport avec la nature, la description de ses mouvements et de ses infimes beautés, parfois en lien avec les émotions humaines. Prenons par exemple quelques poèmes extraits du recueil *Kokinshū*, publié sur ordre de l'empereur Daigo, qui souhaitait une anthologie *waka*, au X^{ème} siècle (**annexe 12**). Trois poèmes sont présentés, deux sont extraits du premier livre, sur le printemps, et trois du troisième livre portant sur la saison de l'été. Les deux poèmes présentés sur la saison du printemps présentent tous deux la fin très attendue de l'hiver (« *tant attendue* », « *où les brises chaudes* ») avec les premiers vents plus chauds de la saison, qui annoncent le printemps. Tous deux décrivent l'arrivée du printemps grâce à une « *brise* », qui contraste avec le froid de l'hiver, les « *eaux glacées* » et la « *neige* », comme si ce souffle plus chaud venait rompre avec le calme étouffé de l'hiver. Le premier poème, de Ki no Tsurayuki, réussit même, ce dans la forme la plus classique de *tanka* de 5 vers à évoquer à la fois l'arrivée du printemps, la fin de l'hiver et l'annonce de l'été qui arrive. Le deuxième poème anonyme fait, lui, référence aux « *pentcs du ravissant mont Yoshino* », dans des termes qui renvoient à la notion de « *furasato* », la nostalgie du vieux pays, pays natal.

Cette analyse montre que chaque saison a des thèmes qui lui sont propres et qui sont très évocateurs, pour le printemps il s'agit du thème de la brise, quant à l'été nous retrouvons dans les trois poèmes issus du livre sur cette saison deux évocations fortes, le rossignol et le parfum des mandariniers. Cela annonce et signe la saison de l'été, qui est aussi celle de la contemplation et de l'examen de soi comme le montre la réflexion sur les « *ruines du passé* ». Ces évocations presque nostalgiques renvoient aussi en creux au passage presque trop rapide de cette saison, à l'évanescence de la nature, de même que le chant d'oiseau assez court. Avec le chant qui s'éteint, l'été presque déjà disparaît. Le *Tale of Genji*, postérieur au *Kokinshū* (début du XI^{ème} siècle) est plus connu pour être un des premiers romans à caractère psychologique écrit. Mais il s'appuie aussi grandement sur des motifs naturels (et sur l'usage

du *waka*, puisque l'ouvrage n'en contient pas moins de 795¹²⁸), comme le montre l'extrait suivant en **annexe 13**. L'extrait s'ouvre tout d'abord sur une description romantique, presque onirique, de la nature environnante, « *des brumes* » sur le coucher de soleil à la « *tapisserie* » de « *fleurs* » et d'« *herbes* ». Plus intéressant encore est l'échange qui s'ensuit entre Genji et le prêtre, qui fait intervenir le thème de l'évanescence en lien avec la floraison des arbres sur la montagne. Cette description semble en référer bien plus qu'à la floraison mais au caractère éphémère de la vie elle-même. S'ajoute à cela la rareté de l'événement en question, qui le rend plus précieux encore. Comme cet extrait le montre bien, les images de la nature, codifiées par la littérature japonaise, peuvent servir des analyses beaucoup plus complexes des états d'âme humains.

Ainsi, la poésie et la littérature japonaise contribuent à créer des images très fortes de la nature, associant des images, des sons ou des animaux mais aussi des couleurs et des sentiments à des formes de la nature, voire même à des états d'âme humains, personnifiant la nature ou naturalisant l'homme. C'est donc tout naturellement que les représentations de la nature se sont étendues à un autre champ culturel¹²⁹, appartenant plus à la représentation picturale de ces images précisément construites dans le genre poétique *waka* : l'habillement, la peinture ou encore l'*ikebana*, l'art d'arranger les fleurs, autant d'arts dits plus décoratifs pour lesquels les représentations et les images de la nature sont devenus des thèmes centraux. Cela est aussi indéniablement une manière mettre en exergue la nature, en en faisant des représentations d'un esthétisme raffiné.

L'école Kano est une des écoles picturales les plus importantes au Japon. Dès l'époque Heian, une partie de la noblesse japonaise vivant loin de la réalité de la nature, celle-ci commence à être intégrée dans les représentations, leur donnant accès à une nature idéalisée. Les saisons sont donc associées à une symbolique naturelle spécifique, et à des images de la nature comme par exemple le printemps à la floraison de cerisiers. La peinture des saisons, *shiki-e*, approfondit plus encore ce symbolisme en démocratisant de très nombreuses images de la nature. L'école fondée par Kano Masanobu, école Kano, se spécialise dans deux formes de peinture, la peinture magistrale de compositions de nature sur fond de feuilles d'or, et les

¹²⁸ Yanpin Wang, "Poetry: The language of love in Tale of Genji", *Nagoya University of Commerce and Business Journal of Language, Culture and Communication*, 4, 2, 35-48, accessible en ligne : http://www.nucba.ac.jp/themes/s_cic@cic@nucba/pdf/njlcc042/04YWANG.PDF, consulté le 23 octobre 2017

¹²⁹ *Ibid.*, p.55: "Moving beyond their origins, the seasonal topics of *waka* and their associations spread to a wide range of visual media, particularly painting and design."

paysages dessinés à l'encre de Chine. L'œuvre présentée ici en **annexe 14** relève du premier style, agençant oiseaux, fleurs et arbres sur un fond de feuille dorée. La composition ne suit cependant pas un ordre chronologique, bien que la partie gauche de l'œuvre soit marquée d'éléments associés à une forme d'exotisme, (palmiers, oiseaux aux couleurs vives), mais dispose plutôt harmonieusement un ensemble d'éléments picturaux à l'appréciation de l'œil. L'élément le plus imposant de cet ensemble de six panneaux est sans doute la grue, placée de manière assez centrale et disproportionnée par rapport au reste des éléments présents. Elle symbolise la longévité et la bonne fortune, peut-être pour le propriétaire de la chambre dont les panneaux constituaient la porte. La partie droite nous présente aussi le pin, tout aussi disproportionné que la grue et les fleurs de cerisiers. Le pin, synonyme de force et de longévité, vient compléter avec la fleur de cerisiers, symbole de réussite, beauté et renouveau le symbole déjà présent avec la grue, et confirme bien que cette représentation a un caractère symbolique, presque talismanique, pour le propriétaire de ces panneaux. Cela nous montre bien à quel point les éléments naturels sont devenus, déjà à cette époque, hautement symboliques dans la culture japonaise et constituent, au-delà de toute l'esthétique qui s'est construite autour de ces images, une symbolique très forte.

Le troisième et dernier champ culturel évoqué par Shirane est celui de l'architecture, que nous élargissons à une forme d'art de vivre, incluant aussi l'art des jardins et d'autres rites de la vie quotidienne, tels que la cérémonie du thé. L'architecture en est bien entendu l'art emblématique, avec une forme de vie en harmonie avec la nature dans les habitats traditionnels, par les matériaux utilisés, mais aussi le jeu de panneaux obscurs et de vitrages qui donne une ouverture à la sérénité au contact de la nature, très différents des habitats traditionnels européens comme le note Tadao Andô, architecte japonais parmi les plus influents du XXI^{ème} siècle :

« Autrefois, [l'habitat] faisait corps avec la nature. L'organisation dirigeait la pensée des habitants à l'extérieur. C'est dans le style *sukiya* qu'un lien entre l'habitant et la nature a été le plus consciemment recherché. En Occident, depuis les temps anciens, la nature a constitué pour les peuples chasseurs qui se déplaçaient en quête de gibier une présence terrible défiant l'être humain. Cette crainte de la nature et l'organisation même de l'Occident en pays voisin et en terres contigües ont donné naissance à des murs de pierre dont l'épaisseur manifeste le rôle défensif. »¹³⁰

Si certains styles architecturaux, comme le *sukiya* que présente Tadao Andô ont poussé plus loin la proximité avec la nature, dans sa globalité l'architecture japonaise au cours du temps a

¹³⁰ Tadao Andô, *Pensées sur l'architecture et le paysage*, traduit par Yann Nussaume, Arléa, Paris, 2014, p.60-61

toujours cherché une forme de proximité et d'esthétisme dans une vie en harmonie avec la nature, alors que d'autres civilisations cherchaient à protéger leur habitat de la nature extérieure. L'art des jardins, hérité de la tradition zen bouddhiste, est présenté comme un des moyens d'atteindre la vérité recherchée sur la voie de l'Eveil comme le relate François Berthier : « Dans ses Dialogues en rêve, Musō Soseki a écrit : “Celui qui fait la distinction entre le jardin et l'ascèse, on ne peut dire de lui qu'il ait trouvé la véritable Voie.” Le grand moine entendait par là que construire un jardin est une façon de pratiquer le Zen. »¹³¹ La pratique des jardins, bien plus qu'un art décoratif ayant pour but d'agrémenter le paysage, est donc une forme d'ascèse, qui a pris au cours des siècles des formes très différentes selon les écoles, avec des paysages sous forme de tableau à l'époque Heian, où tous les éléments naturels sont représentés et mis en valeur, ou de jardins plus minéraux avec comme composante majeure la pierre (époque Muromachi), ou même dans sa forme la plus simple et naturelle¹³². La philosophie constante reste néanmoins la mise en valeur de la nature idéalisée, faisant de fait de la nature à la fois « une compagne » et « un bouddha » comme l'énonçait Omine Akura.

La cérémonie du thé, également importée des grands monastères bouddhistes zen chinois, est également un moyen de travailler sur le chemin de l'Eveil, en trouvant l'harmonie dans la simplicité ritualistique. Plus qu'un simple cérémoniel, il s'agit donc d'un moyen de se reconnecter à soi-même au moyen de la pureté et de la sérénité, comme le décrit Soshitsu Sen, grand Maître de la cérémonie du thé : « L'harmonie naît de la rencontre de l'hôte et de l'invité, de la nourriture servie et des ustensiles utilisés au rythme fluctuant de la nature. »¹³³ Chacun des gestes, qu'il s'agisse du nettoyage des ustensiles, de la préparation ou du service, recherche la pureté, la sérénité et l'harmonie avec la nature.

Ainsi, la nature a été codifiée et institutionnalisée dans tous les domaines de la vie japonaise, de sorte à constituer une forme de nature secondaire et idéalisée, parfaite dans son esthétisme, sa balance harmonieuse. Elle est devenue une forme de raffinement intégré à la vie de chacun.

¹³¹ François Berthier, *La mystérieuse beauté des jardins japonais*, Arléa, Paris, 2015, p.15

¹³² Augustin Berque, *Le sauvage et l'artifice*, NRF Editions Gallimard, Paris, 1986, p.78 : « [D]ans son état le plus primitif, le jardin japonais se confond avec la pièce de terrain sacré, simplement jonchée de pierres et délimité par une corde [...] Le jardin proprement dit relève de la filiation sacrée : c'est la cour ou l'esplanade où l'on accomplit les rites qui, à l'origine, unissent religion et gouvernement dans la “chose festive”. »

¹³³ Soshitsu Sen, *Vie du thé, Esprit du thé*, traduit de l'anglais par Sylvie Seiersen, Arléa, Paris, 2013, p.14

Par certains aspects, elle a même influencé des conceptions culturelles propres à la société, telle que la morale, comme le souligne Philippe Pelletier en reprenant l'analyse de Pelzel :

« L'approche nipponne s'oppose à la vision apollinienne du monde qui privilégie les forces rationalisées et se rapproche donc de la vision dionysiaque qui repose sur la spontanéité, sur l'opulence, sur les pulsions qui "jaillissent de la nature elle-même sans la médiation de l'artiste humain", pour reprendre les termes de Nietzsche. Etudiant la vision de la nature humaine dans les mythes shinto, John Pelzel montre ainsi que les notions de "bien" et de "mal" ne sont pas absolues et que prédominent des oppositions du type "chanceux/malchanceux", "clair/obscur", "propre/sale", "beau/laid", "gentil/hargneux". Ces dualismes et ce refus du manichéisme moral de type européen sont conformes à l'image que se font les Japonais de l'environnement physique de l'archipel. Une approche naturalisante de la morale prend au Japon le pas sur une approche morale de la nature. »¹³⁴

Outre son intégration à la culture et à la vie quotidienne, la nature aurait même été la fondation d'un des piliers de la société, la morale. Contrairement à des conceptions plus européennes, la morale n'est pas projetée de manière manichéenne sur la nature, mais la nature assied une forme de morale tout à fait particulière. L'intégration, pour ne pas dire la fusion entre la nature et la société, n'est pas superficielle, elle s'inscrit au plus profond de l'identité japonaise et influence profondément le rapport entre l'homme, en tant qu'individu mais aussi en tant que membre de la société, et la nature.

L'ère Tokuwaga, les débuts de la nature objet

L'arrivée au pouvoir de Tokugawa Ieyasu en 1603 après de longues batailles entre les seigneurs de guerre les plus puissants, inaugure le shogunat Tokugawa, un des plus longs de l'histoire du Japon puisqu'il ne s'achève qu'au XIX^{ème} siècle. C'est aussi l'un des plus stricts, marquant un retour à une acception très stricte du système de classes féodal, un repli voire une fermeture du Japon à l'extérieur et une très grande orthodoxie vis-à-vis de la religion. Comme l'écrit Michel Pensereau : « *La fermeture s'établit entre 1612 et 1641 ; elle se maintient au prix de plusieurs ajustements jusqu'en 1854. Les interdits et les restrictions qui la caractérisèrent répondaient aussi à la logique de l'absolutisme qu'entendaient instaurer les Tokugawa.* »¹³⁵ Cette logique d'absolutisme se traduit par le prosélytisme : il devient obligatoire de s'inscrire dans un temple, d'y déclarer les naissances et les morts, et le shogunat interdit l'évangélisation qui avait commencé à prendre cours avec l'ouverture du

¹³⁴ Philippe Pelletier, « L'anastrophe japonaise », *Revue de Géographie de Lyon*, vol.66 N°3/4, 1991, pp.227

¹³⁵ Michel Pensereau, *Le Japon, entre ouverture et repli à travers l'histoire*, L'Harmattan, Paris, 2009, p.42

pays. Ce changement radical se traduit aussi par une posture différente vis-à-vis de la religion pour la population japonaise, car elle est extrêmement formalisée, obligatoire. L'absolutisme des Tokugawa se traduit par une réduction drastique des libertés du peuple, faisant de la nature un véritable refuge pour ceux qui ne s'y conforment pas.

Mais le changement le plus profond instauré à l'ère Tokugawa est celui du lancement d'une ère de la productivité, avec comme but ultime le renforcement de la puissance japonaise, allant de pair avec la fermeture du pays. L'idée est de réaffirmer la puissance du pays en la dotant d'un appareil productif performant, de même que d'une armée puissante. Le règne des Tokugawa, aussi connu comme période Edo, modifie la société japonaise en profondeur en deux siècles, fait passer le Japon de l'ère agricole à l'ère industrielle, développe les nœuds urbains, et en dernier lieu la réforme politique qui conduit à la chute du *bakufu* d'Edo et à la restauration du pouvoir de l'empereur. La mutation est d'ampleur : en l'espace de deux siècles le Japon sort du système féodal, agricole et commence à devenir une société moderne, industrialisée, urbanisée. Comme l'explique Conrad Totman, la transition d'une société agricole à une société industrialisée se note par deux facteurs, lesquels sont visibles dès l'époque Edo et se développent plus encore par la suite au cours de l'époque Meiji :

« La société industrielle diffère de la société agricole par deux facteurs principaux (et beaucoup d'autres secondaires) : (1) l'utilisation de combustibles fossiles comme principale source d'énergie et (2) l'extension géographique de la base où puiser les ressources du territoire proche à l'ensemble de la planète.

Durant le bakufu Tokugawa, le charbon a commencé à être utilisé en remplacement du bois de chauffage dans certains processus industriels, et à partir de 1890 avec les nouveaux marchés et les technologies minières, la production de charbon augmente rapidement. En ce qui concerne les ressources naturelles, l'industrie halieutique a progressivement étendu ses opérations aussi loin de la côte que son équipement le lui permettait, augmentant le rendement pour fournir des fertilisants à base de farine de poisson comme substitut aux nutriments terrestres. »¹³⁶

L'industrialisation débute pendant l'époque Edo avec la menace extérieure et la volonté d'être prêt d'un point de vue militaire. Si cette époque ne voit que les débuts de la transformation industrielle du pays, le pays a déjà atteint les limites du système naturel compte tenu des technologies disponibles à l'époque : les famines menacent avec la moindre intempérie, fragilisant par le même coup l'organisation sociale. Le premier cas de pollution massive

¹³⁶ Conrad Totman, *Japan, An environmental history*, I.B. Tauris, New York, 2014, p.188, Traduction de l'auteur : "[I]ndustrial society differs from agricultural society in two basic (and numerous secondary) ways: (1) in the use of fossil fuels as a major energy source; and (2) in viewing the entire globe, rather than one's own communal territory, as one's legitimate resource base. During the bakufu centuries, coal began to be used as a substitute for firewood in select industrial processes, and from 1870 onward, with new markets and mining technology, coal output increased rapidly. In terms of global resource base, the fishing industry began to extend its operations as far from shore as its equipment permitted, maximizing yield to provide fishmeal fertilizer as a substitute for terrestrial nutrients."

rapporté remonte à 1880 avec la mine de cuivre d'Ashio, qui commence par empoisonner les cours d'eau, avant de se transformer en véritable désastre environnemental en 1896 à l'occasion d'une inondation qui pollue tous les champs environnants.

La fin de l'époque Tokugawa est signée par la bataille de Boshin en 1868, de laquelle l'empereur sort vainqueur, marquant ainsi le début de la restauration impériale. L'empereur, descendant de la déesse Amateratsu, n'est plus uniquement une figure symbolique¹³⁷, il détient aussi le pouvoir politique. L'époque Meiji est placée sous le signe de l'ouverture du Japon et de l'affirmation du pays comme une force avec laquelle il faut désormais compter. Elle s'inscrit en rupture par rapport au shogunat Tokugawa par bien des aspects, mais poursuit et accélère l'industrialisation initiée par les Tokugawa. Un des aspects majeurs de l'époque Meiji est la restauration shintô, là où le shogunat Tokugawa avait institutionnalisé le bouddhisme. La restauration shintô débute en février 1868 avec le *Shinbutsu bunri*, la politique de séparation du bouddhisme et du shintô. Cela entraîne une grande répression du bouddhisme, et inaugure le shintô d'Etat, qui participe de la restauration du pouvoir de l'empereur. Le shintoïsme d'Etat codifie une religion shintô au service de l'empereur, et dévie par là même l'appréhension de la spiritualité shintô, qui s'accomplit au contact des *kamis*, dans la nature. Les temples sont institutionnalisés, avec une hiérarchie, le temple d'Ise étant le plus important, les moines et prêtres deviennent des officiers d'Etat.

Mais l'époque Meiji est aussi synonyme de l'industrialisation effrénée du Japon, qui entre dans la Révolution industrielle, ce dans tous les domaines économiques. Les forêts font l'objet d'une exploitation systématique et presque inconsidérée qui conduit à des problèmes de déforestation, l'agriculture s'industrialise, les exploitations minières se développent plus vite encore qu'auparavant. Le Japon veut rattraper les plus grandes puissances économiques, et pour cela va observer le travail de grands scientifiques occidentaux (mission Iwakura) mais aussi invite des experts renommés dans leurs domaines à venir au Japon explorer le potentiel du pays. Par exemple, les exportations du Japon passent de 174 millions de yen en 1893 à 1,5 milliard en 1913, évoluant aussi en qualité car passant de matières premières en majorité à des produits manufacturés. La production de charbon, elle, passe de 208 000 tonnes métriques en 1874 à 21 millions en 1913. En 1886, les usines de pâtes à papier voient le jour au Japon, et

¹³⁷ Le *bakufu* ou *shogunat* est une forme de dictature militaire empruntant au système féodal qui donne de facto le pouvoir au daimyo (seigneur) le plus puissant, reléguant l'empereur entre le XI^{ème} et le XIX^{ème} siècle (avec la restauration Meiji en 1868) à une position symbolique.

en 1913, 80 000 tonnes de pâte à papier étaient produites dans l'année. La pression sur les écosystèmes augmente de manière brutale avec l'intensification de la production mais aussi l'arrivée de technologies ayant un impact beaucoup plus important. Conrad Totman en décrit bien la modification en l'espace de presque 50 ans :

« Dans l'ensemble de l'archipel, dans les années 1930, même les biomes de la montagne avaient été substantiellement transformés par l'exploitation forestière toujours plus intense et répandue, et par l'extension de la monoculture plantée au lieu de forêts mixtes se régénérant naturellement. Quant aux plaines, si elles continuaient à servir aux hommes et à leurs espèces partenaires, elles devaient désormais le faire à un niveau d'intensité sans précédent. Les rendements agricoles à l'hectare labouré étaient plus importants que jamais, de même que le nombre de variétés cultivées. Grâce à cela, ils pouvaient subvenir aux besoins d'une population beaucoup plus importante qu'avant, et entassée dans des agglomérations urbaines toujours plus grandes. Les techniques industrielles qui ont permis cette croissance exponentielle ont aussi produit des polluants et autres effets secondaires qui ont endommagé les biotas terrestres. Pus inquiétant encore, ils ont aussi sérieusement altéré les biomes fluviaux et côtiers en réduisant considérablement leur diversité et leur vitalité. » ¹³⁸

Le passage à une société industrialisée, bien qu'initié dans ses grandes lignes à la fin de l'ère Tokugawa est rapide, pour ne pas dire brutal. Le pays est transformé en l'espace de 50 ans par le développement très (trop) rapide d'industries et de technologies, amenant l'environnement naturel au bord de la rupture. Une question se pose tout naturellement : comment le Japon, qui accorde dans ses sociétés et spiritualités traditionnelles, une importance telle à la nature qu'elle rythme le quotidien, a-t-il pu opérer un virage aussi important dans son action vis-à-vis d'elle ? Plus encore, ce virage dans l'action s'est-il aussi opéré dans la perception ? Et si tel n'est pas le cas comment expliquer la persistance d'une perception aussi éloignée de l'action réelle sur la nature ?

3. La nature idéalisée au prix de la nature réelle

¹³⁸ Conrad Totman, *op. cit.*, p.236, Traduction de l'auteur : *"For the archipelago as a whole, by the 1930s even mountain biomes had been substantially modified by intensive and widespread logging and the planting of ever more even-aged evergreen monocultures in place of self-seeded, mixed forests. And while lowlands still served humans and their collaborative species as in the past, they did so at an unprecedented level of intensity. Agricultural yield was higher per acre of tilled land than ever before, and it included a greater variety of products. In consequence, it could still support most of the much larger human population that was packed and stacked as never before in sprawling urban agglomerations. The industrial techniques that enabled this rapid and far-reaching growth and change also produced pollutants and other side-effects that damaged terrestrial biota. More seriously, they substantially altered both riverine and inshore saltwater biomes, sharply diminishing their biodiversity and vitality."*

Ces trois questions ; (1) comment le virage de l'action du pays sur la nature a-t-il pu s'opérer ? (2) Cette modification de l'action a-t-elle été accompagnée d'un changement et de perception et (3) si non, comment expliquer la coexistence d'une perception et d'une action presque antinomiques ? ; ne peuvent se poser qu'ensemble. De fait, elles font partie d'un même corpus d'explications car la réponse à la première se trouve dans celle que nous pouvons apporter aux deux autres.

Alors que de plus en plus d'écrits et de réflexions sur le rapport entre l'homme et la nature se tournaient vers l'Orient pour trouver des clés d'entrée différentes et mettaient en avant le rapport presque symbiotique de l'homme et de la nature dans ces perceptions, Tessa Morris-Suzuki s'est penchée sur ce paradoxe, avec deux questions particulièrement intéressantes par rapport au sujet qui nous préoccupe :

« [C]omment le Japon, dont tant d'éléments de l'héritage culturel proviennent de la Chine, peut ne pas avoir été influencé par la longue tradition chinoise d'intervention et de contrôle sur la nature (laquelle s'est traduite par la déforestation d'une partie des campagnes chinoises) ? Si la société japonaise était totalement dépourvue du concept "d'homme comme sujet et de nature comme objet", pourquoi le Japon sous l'ère Meiji a-t-il aussi rapidement adopté et absorbé les idées scientifiques et technologiques occidentales, pour lesquelles ce concept est central ? »¹³⁹

La réponse à ces deux questions se trouve dans l'évolution subtile mais fondamentale de la pensée pendant l'ère Tokugawa. En se plongeant dans les écrits de cette époque, Tessa Morris-Suzuki remarque une modification progressive, depuis la nature comme tout, comme unité métaphysique dont l'homme fait partie, à l'importance du rôle de l'homme sur cet ensemble. Un concept est fondamental à cette évolution, celui du *kaibutsu*, qui est issu des écrits chinois du *Yi Jing*, le *Livre des Transformations*. Le *kaibutsu* signifie, dans sa traduction littérale, « l'ouverture des choses », et peut être interprété selon le contexte soit comme « le dévoilement de la nature des choses », ou comme « le développement des choses ». Le philosophe et botaniste Kaibara popularise au XVII^{ème} siècle ce terme sous l'interprétation du « dévoilement de la nature des choses », et établit qu'il est du devoir de l'homme de dévoiler le principe universel à la base des choses. Il ne s'agit pas là d'une injonction matérielle, mais plutôt étagée car tout autant philosophique et spirituelle

¹³⁹ Tessa Morris-Suzuki, "Concepts of Nature and Technology in Pre-Industrial Japan", *East Asian History*, volume 1, Institute of Advanced Studies, Australian National University, Canberra, Juin 1991, p.82-83, Traduction de l'auteur : "[H]ow could Japan, which acquired so much of its cultural heritage from China, have failed to be influenced by China's long tradition of intervention in and control over nature (a tradition which resulted in the drastic deforestation of large parts of the Chinese countryside)? [I]f Japanese society really lacked the concept of 'humans as subject and nature as object,' why was Meiji Japan so quick to adopt and absorb western scientific and technological ideas, to which this concept is central?"

qu'appliquée à la compréhension des ouvrages de la nature. Cette injonction morale est complexe dans son étendue et dans ses implications, tout autant philosophiques, religieuses et pratiques, la « *nature des choses* » faisant tout autant référence à l'ordre universel et cosmogonique d'un ensemble dont l'homme fait partie, et à la responsabilité qu'il a de le comprendre. Progressivement, le *kaibutsu*, dans son acception la plus pratique, est entendu comme le dévoilement des choses de la nature pour les développer. En tant que tel, l'idée de maîtrise et de contrôle qui se développe très distinctement dans les pensées européennes et chinoises avec le confucianisme n'a pas cours au Japon, mais le *kaibutsu* a fourni une base philosophique et morale au développement technologique dans la culture japonaise.

Un élément supplémentaire accompagne l'explication de la possibilité d'une telle action sur la nature, le glissement linguistique de *onozukara shikari* à *shizen* pour signifier la nature.¹⁴⁰ Si le terme *shizen* a pris une acception plus occidentale (au sens de nature) mais au sens traditionnel du terme, il signifie le « *mode de ce qui est ainsi de soi-même* ». Ainsi, au sens traditionnel du terme, *shizen* équivaut à *onozukara shikari*, traduction ancienne du terme de « *nature* » le « *mode contingent de ce qui advient par soi-même et dans le monde* », il n'y a pas d'« *objectivation réflexive* » de la nature (Berque). Comme le note Makoto Sekimura, l'acception traditionnelle du terme de « *nature* », *onozukara shikari*, est ainsi assez proche de la notion de *phûsis* grecque. Car ces deux concepts ont en leur centre la notion de spontanéité mais aussi d'auto-génération. Or, cette spontanéité se retrouve aussi chez l'homme dans la culture japonaise, puisque d'un point de vue linguistique, « *homme* » se traduit par *jiko*, terme signifie aussi la spontanéité de soi dans une de ses définitions (synonyme dans cette définition au terme de *mizukara*). Ainsi, et l'homme et la nature sont en tension entre la chose finie et la chose en devenir, celle qui existe de fait mais qui existe aussi en potentialité, *en puissance*, dans la spontanéité de l'auto-génération. Cela n'est pas sans faire écho à la conception du sujet, très spécifique dans la culture japonaise, puisque le sujet se construit du dehors, il se définit dans son individualité par rapport à l'extérieur, ce en quoi Lévi Strauss qualifie la société japonaise de centripète¹⁴¹. De fait, le moi s'y construit au dehors alors que dans la civilisation occidentale centrifuge le moi se construit de manière fixe.

¹⁴⁰ Makoto Sekimura, Professeur de philosophie et d'esthétique, à l'université de la ville d'Hiroshima, « L'homme et la nature dans la pensée japonaise », Conférence publique organisée par la Société Rhodanienne de Philosophie, 29 mars 2014

¹⁴¹ Claude Lévi-Strauss, *L'autre face de la lune, Ecrits sur le Japon*, Seuil, Paris, 2011

Les spontanéités, à la fois de l'homme et de la nature, se rencontrent au dehors, l'homme construit un rapport phénoménologique à la nature. Cette perception d'un tout universel, dans lequel l'homme se construit dans le rapport à la nature, a influencé des pensées pour ainsi dire du milieu, du rapport. La « *médiance* » de Tetsurô par exemple, qui s'inscrit dans la lignée de la pensée phénoménologique de Nishida, construit ce rapport de l'homme japonais à la nature, et construit par le même coup un sentiment de la nature non réflexif s'inscrivant aussi dans l'animisme shintoïste.

Dans l'extrait de l'ouvrage de Watsuji Tetsurô, *Fudô, Le milieu humain*, présenté en **annexe 15**, Tetsurô présente bien l'idée du *fûdosei* et la tension palpable entre l'accompli et le potentiel, le fini et l'infini dans l'humain qui se construit en tant qu'individu par la relation à l'extérieur (immédiateté de l'intégration du froid extérieur par le biais de la perception humaine) mais en tant qu'individu de la société dans un rapport construit à la nature, dans l'espace et dans le temps. Ainsi l'individu se construit avec une tension, une projection vers l'extérieur qui est en même temps une herméneutique de la nature immédiate, tout en s'inscrivant dans une forme d'herméneutique sociétale, intégration culturelle d'une nature donnée à un moment donné. Mais l'individu n'est pas le seul à se construire dans cet environnement mouvant, la nature à partir de laquelle il se construit et en tant qu'individu et en tant que membre de la société est aussi en mouvement constant, toujours à la fois réalité et potentiel en devenir. Tout le travail de Tetsurô sur la médiance consiste à essayer de dévoiler un rapport humain spécifique à l'espace et au temps. Il met en lumière comment deux parties en tension, l'homme et la nature, se co-construisent mutuellement dans un espace-temps donné. Le lieu est aussi un milieu pour l'être humain, il donne le contexte dans lequel son action s'écrit, mais influence aussi par retour une formation spécifique de l'être dans un contexte donné, d'où la notion de mésologie – étude du milieu – employée par Berque. En définitive, étudier l'homme, la société et la nature séparément n'aurait donc aucun sens dans cette perspective, les trois s'influencent mutuellement pour devenir un tout spécifique à un moment donné.

S'il nous fallait faire dialoguer ces trois notions ensemble, il serait possible de dire que la notion de *kaibutsu*, qui s'est développée pendant l'ère Tokugawa a permis une forme de glissement dans la perception de l'action de l'homme par rapport à la nature, justifiant progressivement la transformation de la nature par l'homme sans pour autant porter atteinte à

l'idée d'une vie en harmonie, en symbiose avec la nature. Parallèlement, le passage à la nature en tant que *shizen* a renforcé la séparation entre l'homme et la nature, dans les faits. Mais l'analyse de la médiance nous permet de comprendre que si la société s'est orientée vers une action spécifique, elle a pu, dans un contexte donné faire coexister une action de destruction avec une logique d'harmonie avec une nature idéalisée. Cet état de fait a aussi été facilité par la construction, pendant des siècles, d'une « *nature secondaire* » comme l'appelle Shirane, une nature codifiée dans la culture qui aurait presque pu en faire oublier la nature réelle. Cette analyse est aussi partagée par Conrad Totman, comme nous le rappelle John Baird Callicott :

« Selon Totman, la “nature” que célèbrent la philosophie et la poésie traditionnelle japonaise est une abstraction qui n’a pas grand-chose à voir avec la “nature” d’un véritable écosystème. La sensibilité qui est associée à la culture du bonsaï, à la contemplation des cerisiers, à la création de jardins d’ornement très ordonnés, au goût pour les peintures paysagères et à l’admiration des chrysanthèmes relève d’un ordre de choses entièrement différent des préoccupations et des sentiments qui touchent à la gestion des forêts et à la plantation des arbres. » ¹⁴²

Ce qu'énonce ici Totman est l'existence d'un paradoxe particulièrement fort entre le sentiment de la nature et l'action réelle. Ce sont là même des positions presque irréconciliables, comme l'énonce très bien Augustin Berque ¹⁴³ dans la perception de la nature au Japon, entre des perceptions culturelles très fortes et ancrées profondément dans une forme de psyché collectif, et une action réelle presque opposée à cette perception. Il semblerait que cela appartienne à deux sphères tout à fait différentes dans la construction collective de la nature, à « *un ordre de choses entièrement différent* » comme l'énonce John Baird Callicott.

Cependant il est important ici de ne pas projeter une grille d'analyse culturelle qui serait totalement inopérante dans le cas du Japon, celle de domination de la nature, analyse héritée d'une représentation tout à fait occidentale de la relation entre l'homme et de la nature. S'il y a indéniablement eu un glissement dans la perception, celle-ci ne s'est jamais dans la culture japonaise articulée de manière dichotomique, car la nature a toujours eu une valeur spécifique dans la culture japonaise, comme en témoigne l'œuvre de Kinji Imanishi, *The World of Living Things*, dont un extrait est présenté en **annexe 16**. Kinji Imanishi, primatologue de formation, a été une figure scientifique éminente au Japon, dont l'œuvre *Seibutsu no Sekai – The World of Living Things* a rencontré un immense succès, dans les milieux scientifiques mais aussi

¹⁴² Conrad Totman, in : John Baird Callicott, *Pensées de la terre*, Wildproject, Marseille, 2011, p.175

¹⁴³ Augustin Berque, *Le sauvage et l'artifice*, Gallimard, Paris, 1986, p.203 : « Au plus fort de la crise de l'environnement (grosso modo entre 1965 et 1975) et aujourd'hui encore, que ce soit de la part des Japonais eux-mêmes ou de celle d'étrangers, l'on a vu coexister deux langages parfaitement inconciliables : d'une part la dénonciation des nuisances et de leur causes techno-socio-économiques, d'autre part la veine, toujours nourrie, de la célébration éthico-esthétique du sentiment japonais de la nature. »

auprès du grand public. Cette œuvre datant de 1941 a souvent été présentée comme anti-darwinienne mais est en réalité plutôt une explication alternative à l'évolution, non basée sur la sélection naturelle. Longtemps dédaigné par les milieux scientifiques occidentaux, l'ouvrage a été redécouvert dans les années 1980 et traduit en anglais en 2002 par Pamela Asquith, qui lui a donné fort à propos le sur-titre de *A Japanese View of Nature*. De fait, Imanishi qui a été préoccupé toute sa vie par la question de l'origine de la vie, propose une explication qui nous renseigne aussi plus largement sur la perception japonaise de la nature (au moins autant cela étant dit que la théorie darwinienne de l'évolution nous renseigne sur la perception plus occidentale). Tout en réfutant toute forme de panthéisme, il affirme que même ce que nous percevons comme des choses inertes sont animées de vie. L'ensemble de la vie sur Terre s'étant développée à partir d'une seule cellule, il est possible pour lui de dire que l'ensemble de la vie s'est transformée et que l'ensemble de la vie s'est développée par « *l'assimilation de la vie des formes inertes* ». C'est ainsi dans une logique d'assimilation et d'addition de vie que s'est progressivement développé un ensemble de vies de plus en plus complexe, non pas par une forme de sélection naturelle. C'est ainsi une vision de développement harmonieux de la vie que nous présente Imanishi, dans une perspective tout à fait différente de celle de la sélection naturelle de Darwin. Ainsi, théoriquement, la matière serait indifférente de la vie, puisque les corps physiques se sont développés et complexifiés parallèlement au développement de la vie, et il n'y aurait « *aucune forme qui n'ait pas de vie* ». Dans cette lecture, la complexification progressive de la vie sur Terre se serait effectuée par coopération, addition et absorption de la vie d'éléments plus simples, et non par élimination.

Cette vision de la nature et du développement de la vie que théorise Imanishi reflète ainsi une perception de la nature qui place en son cœur l'harmonie, ce entre tous les êtres vivants y compris l'homme. Dans cette perspective, la logique de domination, impliquant la séparation, serait de fait non opérante dans la perception japonaise de la nature. Naturellement, cela est fondamental quand il s'agit d'expliquer la différence entre la nature idéalisée et la nature réelle, entre la perception et l'action car cela nous permet de nous rappeler que, quelle que soit l'action, la logique qui y préside n'est jamais celle de l'opposition entre l'homme et la nature, comme nous le rappelle aussi Augustin Berque :

« [L'] harmonie s'oppose à l'idée de domination de l'homme sur la nature (présente dans la culture occidentale) comme à celle de soumission de l'homme devant la nature (présente, semble-t-il, dans la

culture indienne). La culture japonaise a reconnu la nature comme sujet. Au point d'avoir eu tendance à lui faire suffisamment confiance pour réparer elle-même les erreurs commises par l'homme. » ¹⁴⁴

Dans la dernière phrase de cette citation, Berque expose une explication fondamentale à l'action de destruction. Non seulement celle-ci serait involontaire, mais elle se serait longtemps ignorée en tant que tel. La nature au Japon aurait une telle présence et puissance que l'homme ne se serait pas interrogé sur son action. La toute-puissance de la nature au Japon expliquerait l'action de destruction inconsidérée qu'elle a subie, celle-ci étant tellement imposante, et imposant sa propre loi aux humains que ces derniers n'auraient pas pris conscience, jusque récemment, de sa capacité à lui nuire, à l'endommager de manière irréversible. Cette nature dicte aux hommes leurs conditions de vie, à tel point qu'ils ont dû l'adapter (sans chercher toutefois à la dominer), pour essayer d'y vivre, c'est ce que Philippe Pelletier a appelé « *[p]lier pour résister* ». De fait, dans la conception japonaise, l'homme doit se plier aux contraintes de la nature pour survivre au Japon et non l'inverse. Alors que dans la plupart des autres pays depuis la Révolution industrielle l'homme se revendique d'une maîtrise de la nature, au Japon, l'homme a toujours dû « *plier pour résister* », à l'image des protections anti-séisme qui permettent aux bâtiments de plier plutôt que de s'effondrer.

« L'adaptation aux calamités relève de l'oekoumène par excellence, autrement dit de l'habitat humain (oïkos) comme lieu de vie (écologie) et de production (économie).

On peut ainsi distinguer au Japon deux modes d'adaptation qui correspondent à deux types de calamités : celles qui sont prévisibles et évitables, qui dépendent du climat comme les inondations ou les sécheresses, et celles qui le sont moins, comme les éruptions, ou pas du tout, comme les séismes. Dans le premier cas, il s'agira surtout de contenir, de détourner, d'utiliser, bref d'aménager ; dans le second de plier, de se défendre, de s'organiser. L'habitat, comme unité - la maison - et comme conception d'ensemble - l'urbanisme, dépend de l'un comme de l'autre. » ¹⁴⁵

Dans un environnement marqué par des contraintes environnementales importantes et des épisodes naturels extrêmes, le peuple japonais a dû apprendre à faire face, à adapter ses conditions de vie et son habitat aux menaces naturelles. Il est facile de voir comment, dans un tel contexte, la nature pourrait apparaître comme indestructible, et l'homme comme devant s'adapter pour y vivre malgré tout. Cette adaptation est progressivement devenue transformation, laquelle s'est développée et radicalisée pendant l'époque Meiji alors que le Japon entre résolument dans l'époque moderne en essayant de rattraper son retard lié à des siècles de fermeture du pays. Cette transformation drastique et radicale de l'environnement ne

¹⁴⁴ Augustin Berque, Interview dans *Libération*, 25 août 2001, consulté le 12 juin 2014 http://www.liberation.fr/week-end/2001/08/25/la-culture-japonaise-fait-de-la-nature-la-source-de-l-ordre-social_375212

¹⁴⁵ Philippe Pelletier, « L'anastrophe japonaise », *Revue de Géographie de Lyon*, vol.66 N°3/4, 1991, p.224

tarde pas à avoir de lourdes conséquences, dégradant les écosystèmes de manière quasi irréversible.

4. Le changement : volonté réelle ou vœu pieux ?

Dès le début du XX^{ème} siècle, les conséquences d'une exploitation rapide et brutale de l'environnement se font sentir, les premiers à en pâtir étant les hommes. Cela permet une prise de conscience rapide, et une réaction à la fois citoyenne et gouvernementale forte. Si la prise de conscience s'inscrit dans un contexte global, la décennie 1960 – 1970 étant celle d'une prise de conscience environnementale globale, d'une nature désormais mise en danger par l'homme avec la publication d'ouvrages de référence tels que *Silent Spring* de Rachel Carson en 1962, la création d'associations environnementales telles que les Amis de la Terre en 1969, le tout menant à la première conférence mondiale sur le sujet, en 1972 à Stockholm. Ainsi, si la prise de conscience n'est pas anodine, outre son contexte global, elle s'enracine dans des problèmes environnementaux très concrets posant de lourdes questions quant à la capacité humaine à vivre dans une nature que l'homme a autant dégradé. Au-delà de cette prise de conscience, et de l'action corrective qui s'en est ensuivie, se pose la question de la réalité du changement : s'agit-il d'une réaction ponctuelle de préservation face à l'évidence du problème, ou d'une prise de conscience dans le long terme d'un besoin de changement des termes du sujet ?

Une prise de conscience anticipée ?

Les années 1960 marquent un tournant important avec la prise de conscience par la population des conséquences, sur l'environnement mais aussi sur l'humain, du modèle d'industrialisation effrénée.

La fin des années 1950 voient se multiplier les scandales liés à la pollution au Japon, mais marquent aussi la mise en évidence de l'impact majeur de ces pollutions sur la santé humaine. Parmi les maladies liées à la pollution, trois prennent une ampleur tout particulièrement importante, du fait de la publicité apportée par les médias, mais aussi les actions judiciaires de

type « *class actions* » qui sont intentées. Première maladie reconnue officiellement comme liée à une pollution environnementale, en 1968, la maladie d'Itai-Itai, liée à la pollution au cadmium. La maladie de Minamata, liée elle à la pollution au mercure, est particulièrement importante par son étendue et par sa durée car les déversements de l'usine Chisso s'étendent entre 1932 et 1966, et qu'il faut attendre 1996 pour que les victimes commencent à être indemnisées : « *Depuis son apparition en 1956, plus de 10 000 personnes ont été officiellement reconnues atteintes de la maladie de Minamata (Minamata-byô), tandis que beaucoup d'autres sont restées dans l'ombre. La conciliation judiciaire conclue en 1995 a élaboré un compromis pour l'ensemble des personnes non reconnues jusqu'alors.* »¹⁴⁶.

Enfin, des problèmes d'asthme d'ampleur se déclarent dans la préfecture de Yokkaichi, liés à la pollution de l'air. A l'exception de la maladie d'Itai-Itai, qui commence à se déclarer en 1912, ces maladies se déclarent toutes de manière prééminente à la fin des années 50 et sont liées à la pollution, de l'eau par des rejets industriels ou de l'air.

Cela conduit à une interrogation d'ampleur dans la population japonaise, une prise de conscience de la population, mais aussi une forme de méfiance ou de prudence par rapport aux sujet environnementaux touchant directement à la santé humaine. L'ampleur des scandales, ainsi que la publicité qui va leur être donnée (les victimes de Minamata font l'objet d'un film de Noriaki Tsushimoto, *Minamata : the victims and their world*, en 1971 et d'un reportage photo du photographe Eugene Smith, de l'agence Magnum, *Minamata vs. The Chisso Corporation*) ne fait que mettre le sujet plus encore en exergue. Des mouvements citoyens se créent, principalement composés de femmes et préoccupés par une consommation saine pour leurs enfants. Il s'agit des *teikei*, mouvement précurseur de ce que nous connaissons aujourd'hui comme les AMAPs, qui souhaite rapprocher producteur et consommateur. Ces premiers mouvements évoluent vers de très puissantes associations de consommateurs et des associations de lutte contre la corruption (qui deviendront parfois violentes).

Dans la foulée de ces scandales et mouvements citoyens, une réforme de l'action gouvernementale est enclenchée, visant à apporter une réponse légale aux problèmes environnementaux. Ainsi, un système règlementaire très strict est mis en place rapidement

¹⁴⁶ Paul Jobin, « La maladie de Minamata et le conflit pour la reconnaissance », *Ebisu 31*, Automne-hiver 2003, Maison Franco-Japonaise, Tokyo, p.27

dans le pays à partir des années 1960. Une première loi sur les émissions de fumigènes est adoptée en 1962, englobée par la suite dans la loi de contrôle sur la pollution de l'air (1968), de même qu'une loi sur le contrôle des eaux usées est adoptée en 1958 et englobée par la suite dans la loi sur le contrôle de la pollution de l'eau (1970). L'Agence de l'environnement est créée en 1971. Ce corpus législatif est ensuite intégré dans une série de lois fondamentales sur l'eau, la pollution, les déchets, puis plus largement sur le contrôle de la pollution de l'environnement et en 1993 la Loi fondamentale sur l'environnement. En l'espace de deux décennies, le Japon adopte très rapidement un système légal systémique, composé d'institutions et d'un corpus législatif conséquent, sur les questions environnementales.

Le Japon a pris connaissance et conscience de son impact sur la nature. La croyance en la toute-puissance de la nature, en sa capacité à se remettre des atteintes commises par l'homme à son encontre a disparu, comme en témoigne un éditorial de 1986 du journal *Asahi*, cité par Augustin Berque : « *Peut-être bien, au fond, que le Japon a été trop généreusement doté par la nature. Nous nous en sommes prévalus pour la martyriser. Mais nous n'en avons plus le droit. La nature du Japon, et avec elle sa compassion, est en effet à bout.* »¹⁴⁷.

Faut-il y voir pour autant un vrai changement dans les termes de la relation entre l'homme et la nature ? Ou n'est-ce là qu'une réaction aux dommages désormais évidents que l'homme peut infliger à la nature, au point que celle-ci modifie par retour la capacité des hommes à vivre en son sein ? Et le mouvement citoyen et la réponse gouvernementale ne seraient que des réactions face à l'évidence d'une nature en danger ? La prise de conscience en question consisterait plutôt en une nécessité de mesure dans l'action sur la nature qu'en une réunion de l'action et de la perception. De fait, c'est en réaction à une mise en péril d'une nature dite immédiate, nécessaire dans le quotidien des hommes et apte à les mettre en danger que ces mesures ont été prises, faisant aussi s'interroger sur la nature du mouvement rectificatif, avec Augustin Berque :

« [N]antie brusquement de moyens techniques décuplés qui *de facto* réduisaient le monde physique à une collection d'objets manipulables, la société japonaise n'en a pas assez vite tiré les conséquences ; à savoir, la nécessité de gérer ces objets dans les termes adéquats, ceux d'une rationalité objectivante, qui eût délibérément reconnu que toutes les choses ne vont pas de soi. [...] [A]vant que le mouvement habitant ne s'insurgeât devant les ravages que subissait le cadre de vie, et ne bloquât ainsi, *de facto*, les mécanismes de la Haute Croissance, aucun frein de nature interne (c'est-à-dire découlant d'une interrogation rationnelle sur le pourquoi des choses) n'a retenu les responsables de cette évolution. Le traitement rationnel de la crise écologique, après 1970 environ, a, certes, connu des succès

¹⁴⁷ Editorial du journal *Asahi*, cité par Augustin Berque, *Le sauvage et l'artifice*, Gallimard, Paris, 1986, p.209

remarquables. La société japonaise a donc bien pris conscience que certaines choses ne vont plus de soi, mais a-t-elle pour autant réussi à renaturer sa culture ? »¹⁴⁸

Le succès indéniable de la gestion de la crise écologique causée par la Haute Croissance ne doit pas faire oublier qu'il s'agit justement d'un contexte de gestion de crise. Et si ce contexte-là est naturellement un des plus favorables à une prise de conscience plus large, une réaction sur le moment, aussi couronnée de succès et d'ampleur qu'elle fût, ne peut nous faire conclure immédiatement à une révolution de la pensée et de l'action. De fait, en dépit d'une politique d'ampleur sur certains plans (notamment la gestion des déchets), d'autres pans entiers de l'action humaine, répondant à d'autres motifs, ont continué le recours à une technologie potentiellement dévastatrice, en témoigne la politique énergétique et le recours au nucléaire dans un contexte géographique et physique peu favorable. L'histoire du pays avec le nucléaire avait pourtant démarré sous les pires auspices qui puissent être, le Japon étant le seul pays à avoir été victime d'une attaque militaire à l'arme nucléaire. Il s'agit justement de ce contexte qui a quelque part préparé le terrain pour la catastrophe de Fukushima : seule la justification d'un intérêt national supérieur peut tenter d'expliquer le recours au nucléaire civil dans un pays qui a vécu la bombe atomique, et naturellement dans un contexte d'opposition publique très forte. C'est pourquoi, comme le rappellent Sovacool et Valentine « *[l]e terrain a toujours été façonné pour s'assurer que toute opposition publique existante ne pouvait rivaliser avec les campagnes de relations publiques pro-nucléaires.* »¹⁴⁹.

Ainsi, l'argument de l'indépendance énergétique pour un pays qui a toujours revendiqué son indépendance, et pour lequel la question de l'accès à l'énergie se pose d'une manière toute particulière et fondamentale, le pays étant un archipel, a forgé un discours tout à fait particulier en matière de nucléaire civil. Qui plus est, la parole publique sur le sujet a été pour le moins orientée, si ce n'est étouffée, créant une forme de tabou sur le sujet alors même qu'il est particulièrement sensible du fait d'une histoire spécifique. Mais l'existence du nucléaire civil ne pose pas que des problèmes relevant de la communication, mais aussi des problèmes de gestion comme l'explique Shioya Yoshio :

« Le développement de l'industrie de l'atome au Japon a commencé sur la base d'une loi brandissant les mots d'ordre "indépendance, démocratie, transparence". L'énergie nucléaire d'un pays ayant subi

¹⁴⁸ Ibid., p.210-212

¹⁴⁹ B. K. Sovacool, S. V. Valentine, *The national politics of nuclear power: Economics, security, and governance*, Routledge, New York, 2012, p.119, Traduction de l'auteur : "The playing field was clearly shaped to ensure that any public opposition that did exist could not compete financially with pro-nuclear public relations campaigns."

la bombe atomique ne pouvait se placer que sous l'impératif suprême d'un usage pacifique justifié par l'unique emploi civil. [...] Mais dans la seconde moitié des années 1970, l'apparition d'une formule assez étrange "*koku-saku min-ei*" i.e. "politique nationale, gestion privée" a commencé à mettre à mal les trois principes. »¹⁵⁰

Mais alors, comment une politique nationale, sur un sujet aussi délicat par essence mais aussi par circonstances au Japon, peut-il faire l'objet d'une gestion privée ? Yoshio nous apporte une clé de compréhension pour le moins surprenante sur le sujet, puisqu'il fait référence à la Charte fondatrice des Nations Unies. Celle-ci signée en 1945, fait toujours référence à l'article 53 du chapitre VIII aux « *Etats ennemis* », en précisant : « *Le terme "État ennemi", employé au paragraphe 1 du présent Article, s'applique à tout État qui, au cours de la Seconde Guerre mondiale, a été l'ennemi de l'un quelconque des signataires de la présente Charte.* »¹⁵¹ Ainsi le Japon, étant considéré par la communauté internationale comme un pays à risque, susceptible de disposer de l'arme atomique, était suivi de très près par l'Agence Internationale de l'Energie Atomique (AIEA), et a pour cela, à dessein, mis en place la logique de « *politique nationale, gestion privée* » dont Fukushima a dévoilé les dangers.

Le 11 mars 2011, le système de refroidissement de la centrale nucléaire de Fukushima Daiichi est compromis à la suite d'un tsunami, entraînant la fusion du cœur d'un des quatre réacteurs. La chaîne de gestion des événements dans les jours qui s'ensuivent (suite d'explosions d'hydrogène plus ou moins contrôlées) entraîne l'endommagement des bâtiments et des rejets massifs dans l'environnement. Si les conséquences, en vies humaines et sur l'environnement, sont difficiles à évaluer, il est indéniable que l'accident a eu de lourdes conséquences sur l'opinion publique japonaise.

Prenons-en pour exemple le haïku « *Tsunami et réacteur nucléaire* » de Natsuishi Banya, issu du recueil de textes *L'archipel des séismes*, qui figure en **annexe 17**. Le champ lexical de la mort avec « *funestes* » au vers 1, « *ténèbres* » au vers 8, et la mort aux vers 15, 25 et 29. L'auteur utilise aussi le contraste avec la juxtaposition avec un élément naturel et un élément technologique : « *pollen et particules* » au vers 18, « *champs fumée du réacteur* » vers 19-20 et « *pieds de bambou sous le réacteur* » au vers 21. Cette juxtaposition exacerbe la violence de la technologie, à l'encontre de la nature et l'illusion démiurgique humaine est bien résumée par les vers 24 et 25 « *À la surface de cette île d'ignorance resurgit la terre des morts* ». Ce

¹⁵⁰ Shioya Yoshio, « La centrale nucléaire de Fukushima – Histoire d'un "renoncement à la sécurité" Que sont indépendance, démocratie, transparence devenues ? », in : *L'archipel des séismes, Ecrits du Japon après le 11 mars 2011*, Sous la direction de Corinne Quentin et de Cécile Sakai, Piquier Poche, Arles, 2012, p.75-77

¹⁵¹ Charte des Nations Unies, Chapitre VIII, consultée en ligne le 21 janvier 2016, <http://www.un.org/fr/sections/un-charter/chapter-viii/index.html>

poème est ainsi traversé de deux choses : la colère vis-à-vis d'une illusion commune humaine, mêlée de démesure et de mensonge. Mais aussi, plus étrangement, une forme de fatalisme dans la juxtaposition des éléments paradoxaux, comme s'ils étaient acquis. Ainsi, l'ultime vers semble vouloir résumer cette terre de paradoxes, comme si ceux-ci étaient un fait avéré avec lequel il faut composer : « *Archipel des séismes et des tsunamis, centrales et cerisiers en fleurs* ».

Ce haïku résume très bien la réaction toute en nuances qui se dessine après Fukushima, un mélange de colère lié aux mensonges, à la sous-évaluation des risques, mais aussi une forme de fatalisme quant à la violence des éléments naturels. Le post-Fukushima qui se dessine résume plutôt bien la difficulté de la perception des enjeux. Ceux-ci sont multiples ; politiques, énergétiques, environnementaux, spirituels, sécuritaires ; et les acteurs aussi, politiques, entreprises, population civile.

Une partie de la population est très hostile au retour progressif du nucléaire qui a été démarré par le gouvernement Abe autour d'arguments plutôt discutables : le déficit de la balance commerciale, le changement climatique et le prix de l'électricité. En dépit de cette hostilité, le gouvernement japonais argue une fois de plus la nécessité de l'indépendance énergétique, dans un argumentaire que Thierry Ribault qualifie de « *chantage* » :

« Avec le redémarrage, le 11 août 2015, du réacteur n° 1 de la centrale nucléaire de Sendai, dans le département de Kagoshima situé au sud-ouest du Japon, l'administration Abe vient de remporter une bataille dans la guerre feutrée qui oppose les partisans et les opposants à l'énergie nucléaire, mobilisant un outil classique de la vie politique : le chantage. Un chantage au déficit commercial tout d'abord. Un chantage au changement climatique ensuite. Un chantage enfin à l'explosion du prix et du coût de l'électricité non nucléaire. »¹⁵²

Le post-Fukushima dessine aussi un problème récurrent, celui de la segmentation de la question environnementale, qui est du ressort à la fois du Ministère de l'Environnement (anciennement Agence de l'environnement), du Ministère de l'Industrie et de celui de l'Energie. Ce problème de segmentation et de cloisonnement des politiques n'est pas nouveau et empêche le Japon d'aller plus loin dans ses performances environnementales. L'OCDE le note déjà dans ses recommandations dans son *Examen des performances environnementales* de 2002 : « *faire en sorte que des plans sectoriels intégrés et coordonnés, associés au deuxième Plan fondamental pour l'environnement, soient conçus grâce à une coopération*

¹⁵² Thierry Ribault, « Nucléaire : le « triple chantage » du gouvernement japonais », *CNRS le Journal*, 04/09/15, <https://lejournel.cnrs.fr/billets/nucleaire-le-triple-chantage-du-gouvernement-japonais>, consulté le 20 septembre 2015

étroite entre les ministères intéressés, et veiller à la transparence de la réalisation de ces plans ». ¹⁵³ Nécessairement, suite à la catastrophe de Fukushima, un certain nombre de mesures ont été prises pour remédier aux questions de gestion qui s'étaient posées : l'entreprise Tepco a été nationalisée, et l'Agence de sûreté nucléaire japonaise a été réformée pour remédier à une proximité trop grande avec les entreprises du secteur.

Une défiance extrême s'appliquait au nucléaire militaire, avec les cicatrices uniques qu'ont pu créer Hiroshima et Nagasaki, mais Fukushima a changé la donne sur le nucléaire civil, on voit aujourd'hui une critique et une défiance par rapport à cela. Mais à cette défiance s'oppose la croyance en la technologie, profonde bien que fissurée par Fukushima. A cela s'ajoute le fatalisme, celui d'un peuple qui a toujours vécu soumis à la toute-puissance de la nature, et qui l'interprète comme une manifestation des dieux, ce qui résulte en une forme de soumission.

Fukushima résume extrêmement bien le paradoxe du Japon face à la nature, le fatalisme face aux éléments, la croyance en la puissance de la technologie, la complexité de la politique énergétique et les traces historiques laissées, notamment par des événements comme Hiroshima et Nagasaki. Etrangement, l'épisode de Fukushima a plus questionné le recours au nucléaire à l'extérieur du Japon, créant un débat principalement dans les pays européens, là où vraisemblablement le pays était déjà plus mûr dans la réflexion. A la suite de cet accident, l'Allemagne et la Suisse ont par exemple, en 2011, décidé la sortie du nucléaire avec pour horizon la sortie totale en 2020 pour la Suisse et 2022 pour l'Allemagne. L'accident de Fukushima a bouleversé la scène du nucléaire civil, qui se situait déjà dans un contexte d'incertitude avec des doutes quant à la rentabilité des centrales et la remise en cause de l'argument principal de cette solution énergétique, une électricité à faible coût et un système plus fiable de fourniture. Si des pays déjà en voie de questionnement sur la question du nucléaire ont franchi le pas suite à Fukushima, pour nombre de pays en développement (Chine, Inde par exemple), le nucléaire a encore de beaux jours devant lui, à condition qu'il fasse la preuve de sa quadrature économique – cela est vrai tout particulièrement pour les nouvelles générations de réacteur. Beaucoup d'autres pays, y compris le Japon lui-même (remise en marche du premier réacteur, Sendai 1, en 2015) ne laissent pas entrevoir à ce jour une remise en cause du nucléaire.

Le recours à des arguments de nécessité sur le sujet du nucléaire pour l'indépendance énergétique, allié à l'acceptation d'une nature indomptable montre que le Japon n'est pas prêt

¹⁵³ OCDE, Examens des performances environnementales, Japon, 2002, Paris, p.31

à revenir sur sa politique énergétique, en dépit d'une histoire tout à fait spécifique qui en ferait en théorie le pays le plus préparé à ne plus avoir recours à l'atome. Plus largement, cet épisode démontre que lorsque sont invoqués des motifs d'intérêt national, alliés à une fatalité des éléments, la question environnementale peut être évacuée rapidement. Comme si, la nature rappelant sa puissance aux mortels, ceux-ci étaient d'autant plus renforcés dans une logique de non prise en compte du facteur.

Le rapport à la nature au Japon est tout à fait spécifique, en raison d'une intégration unique à la culture, ce dans tous les domaines de la vie quotidienne. Il est aussi complexe d'en dessiner les changements, tout en subtilité, car en raison de cette intégration à la culture, le discours porté sur la nature et l'action sur elle sont résolument antinomiques. Pendant des années, la toute-puissance de la nature a fait oublier sa fragilité. Le Japon vit en harmonie avec une nature, mais avec une nature construite et idéalisée. Avec le début de l'ère Meiji, un développement industrialisé effréné aboutit à des conséquences, notamment des pollutions qui entraînent des scandales. Le scandale de Minamata, pollution au mercure, fait notamment date et suscite une réaction dans la population avec le mouvement paysan. Mais la transformation de la nature se poursuit, de manière totalement décorrélée de la perception d'harmonie avec la nature qui persiste. Si les années 1950 et 1960 avaient laissé penser à une modification de l'action de l'homme par rapport à la nature, suite à la prise de conscience d'une dégradation poussée de la nature et des conséquences sur l'homme, celle-ci n'a été qu'une prise de conscience réactive. Elle n'a pas entraîné un réexamen en profondeur des actions réciproques et modifié durablement la trajectoire de l'action humaine, comme en témoigne l'événement le plus récent en date, Fukushima. Si la question du nucléaire est tout à fait unique dans le champ des considérations environnementales (du fait du poids historique mais aussi de l'attachement d'un archipel à l'indépendance énergétique), elle démontre tout de même la persistance du paradoxe entre la perception de la nature et l'action réelle, presque démiurgique par certains aspects. Comme l'évoque Augustin Berque, la nature tellement puissante au Japon fait presque oublier sa fragilité, et la possibilité que l'action de l'homme peut ne pas réparer la nature.

Les concepts principaux

« *Onozukara shikari* » et « *shizen* » : Le mode de soi-même ainsi

Si le terme de « *shizen* » a pris, dans une acception moderne, une occidentalisation qui peut témoigner de l'émergence d'une dichotomie dans cette relation fusionnelle entre l'homme et la nature, il porte aussi, dans sa polysémie, les traces de l'appréhension phénoménologique de « *onozukara shikari* ». Dans la philosophie nishitanienne, « *shizen* » signifie à la fois « *l'environnement transcendant la compréhension humaine* » mais aussi « *le lieu (ba) révélant la vie éternelle et cosmique qui donne naissance à tous les êtres dans un certain ordre* », « *les caractères innés qui échappent à la maîtrise humaine* » et « *la manière d'être de ce qui va de soi* ». ¹⁵⁴ La polysémie du terme nous éclaire donc sur une appréhension peut-être moins dichotomique du passage linguistique de « *onozukara shikari* » à « *shizen* ».

Nishitani clarifie l'apport du rapport entre l'homme et la nature au Japon pour une philosophie comparée. Il insiste sur la différence entre la philosophie japonaise de la nature, qui privilégie le rapport, l'expérience « *extraordinaire* » qui consiste à voir la fleur par les yeux de la fleur, et non par les yeux de l'homme. Il dessine une distinction très claire même avec la « *phusis* » grecque, et toute la philosophie occidentale qui dessine un rapport « *substantiel* » à la nature. En dépit de la volonté de différencier les approches occidentales et japonaises dans la spontanéité de la création de la nature, celles-ci sont intéressantes dans leur parallèle. Elles témoignent toutes deux, par le glissement de la « *phusis* » à la « *natura* », d'« *onozukara shikari* » à « *shizen* », puis le débat entre la « *natura naturata* » et la « *natura naturans* », qui répond aussi au débat sur la polysémie de « *shizen* » d'une tension entre la nature existante et celle en potentiel, en devenir constant.

Nishitani défend une spécificité dans la perception japonaise, et plus largement orientale, celle de la non séparation de l'existence et de l'essence, qui est séparée dans la conception occidentale par l'« *ousia* », la substance. Ainsi, la différence fondamentale proviendrait, dans la conception occidentale, de la séparation fondamentale, hiatus qui faciliterait la perception de la nature comme appartenant au royaume des choses :

« Le mode d'être "naturel" compris en ce sens [oriental] considère chaque chose dans la totalité de son individualité, dans la totalité de son existence, qui consiste à être soi-même en un lieu et un temps donnés. Cette perspective se distingue de celle qui voit en l'ousia (有) la substance d'une "chose", ou qui considère l'ego sous la forme d'un sujet. Lorsque l'on envisage une substance ou un sujet, on sépare inévitablement l'existence d'une chose et ce qu'on désigne comme son essence. On en arrive à

¹⁵⁴ Takako Saito, « La nature : l'origine de l'homme selon Nishitani Keiji », in : *Japon Pluriel*, volume VII, Editions Philippe Picquier, Arles, 2007, p.271

dédoubler l'être des choses. En revanche, dans la conception orientale de la "nature", l'être des choses est totalement simple. »¹⁵⁵

Si Nishitani essaie volontairement de distancier la philosophie japonaise de la philosophie occidentale, et que la « *shizen* » moderne est bien différente de l'acception d'« *onozukara shikari* », qui dénotait plus de ce mode d'ipséité de la nature, l'approche nishitanienne permet d'éclairer un rapport à la nature tout à fait spécifique, qui se rapproche par bien des points de la médiance, et du « *fudô* » de Watsuji Tetsurô. La différenciation opérée par Nishitani entre la nature dans la philosophie japonaise, et celle dans la philosophie occidentale existe certes, notamment en raison de la valeur de l'individu tout à fait différente, mais elle est moins contrastée qu'il ne le présente, d'une part puisque de fait le débat de la nature chose et de la nature devenir existe aussi dans l'histoire occidentale et d'autre part par une action effective vis-à-vis de la nature qui est assez similaire.

Néanmoins se dessine là une vision de la nature traditionnelle au Japon, une vision fusionnelle tout à fait spécifique. Celle-ci passe nécessairement pour partie par une spiritualité s'apparentant à l'animisme, qu'il s'agisse du shintô ou du bouddhisme japonais. Mais cela ne s'arrête pas là, car la fusion s'identifie au plus profond de la culture japonaise, par l'intégration d'une nature, tout à fait idéalisée dans la culture.

La nature secondaire

La *secondary nature* de Haruo Shirane est particulièrement intéressante, car elle permet d'expliquer le décalage entre la perception culturelle de la nature au Japon et l'action réelle sur la nature. Il s'agit aussi d'une clé d'entrée qui ne s'applique pas qu'au Japon, bien que dans ce cas la fusion entre la culture et l'idée d'une certaine nature ait été poussée à son paroxysme, jusqu'à brouiller les pistes. L'idée de la nature secondaire, dévoilée à l'étude du Japon, est intéressante dans sa capacité d'explication du décalage entre la vision culturelle de la nature, la valeur accordée à celle-ci et l'action réelle.

Bien que les mécanismes à l'œuvre soient très différents, à ce point-ci de l'analyse le concept de « *nature secondaire* » permet de poser une question plus large : cette nature intégrée dans les schèmes culturels expliquerait-elle le paradoxe entre les perceptions et les actions sur la nature ?

¹⁵⁵ Nishitani Keiji, *La philosophie japonaise*, cité par Sylvain Isaac, « Pour une philosophie qui transcende les frontières. La « philosophie japonaise » selon Nishitani Keiji », in J. Heisig & M. Uehara (éds), *Frontiers of Japanese Philosophy 3 : Origins and Possibilities*, Nanzan, Nagoya, 2008, p.270

Chapitre V.

Les États-Unis : l'homme libre

Les États-Unis présentent, quant à l'idée de la nature, un paradoxe assez intéressant qui pique la curiosité. D'un côté, une image de mauvais élève sur les questions environnementales, que ce soit du point de vue des émissions de dioxyde de carbone, les choix énergétiques avec le gaz de schiste ou encore l'hyperconsommérisme de mise. De l'autre, un attachement tout particulier à la nature et une vision unique de cette nature sauvage qui entoure le peuple américain, avec une volonté de protection très tôt dans l'histoire américaine (création du parc de Yellowstone en 1872 et du Sierra Club en 1892). Ces deux aspects coexistent pourtant très fortement au quotidien dans la culture américaine, ce sans aucune contradiction. L'histoire du peuple américain est celle d'une nation composite qui s'est formée autour d'un amour commun de la liberté. Si dans les faits la construction sociale de ce cosmopolitisme est plus compliquée, le verbatim et l'idéal autour duquel s'est construit la nation américaine est celui d'un peuple libre. Cette nature sauvage et libre s'est ainsi construite comme étant une représentation du peuple américain. Ceci en dépit de la contrainte réelle que l'homme exerçait sur elle pour accomplir son propre idéal de liberté, ou en considérant cette contrainte comme nécessaire à la coexistence de liberté. Cette construction culturelle d'un double discours, celui de l'homme libre et de la nature libre comme le représentant, s'est réalisée au cours de l'histoire, parfois même au mépris de l'histoire comme en témoigne la longue et laborieuse rectification de la place des tribus indigènes et de l'action réelle du nouveau peuple à son rencontre. Il ne s'agit pas là d'un refus de considérer l'histoire antérieure, mais d'une volonté d'étudier plus particulièrement comment des populations de sociétés différentes ont appréhendé une nouvelle terre avec une représentation culturelle qui leur était propre, et comment celle-ci a évolué pour devenir une nouvelle représentation à part entière.

1. Les puritains, ou la peur de la *wilderness*

En 1606, La Compagnie de Londres, compagnie du commerce, envoie trois bateaux établir la colonie de Virginie. Le 14 mai 1607, les colons s'installent à Jamestown, afin d'avoir une position avantageuse et simple à défendre. En 1620 c'est la colonie de Plymouth qui s'installe après avoir débarqué du *Mayflower* à *Cape Cod*. Le *Mayflower* est entré dans les mythes fondateurs américains plus que la colonie de Jamestown car elle est la première à porter en son sein un nouveau projet de société. A son bord voyagent des dissidents, protestants anglais

persécutés religieusement en Angleterre qui viennent chercher refuge dans ce qui deviendra les États-Unis, marquant ainsi la création de l'idéal américain. Cette colonie est aussi la première à écrire les règles rudimentaires de la vie dans cette nouvelle société, en signant Le *Mayflower Compact*, qui régira la vie de la colonie.

L'histoire a aussi plus retenu les *Pilgrim fathers* de la colonie de Plymouth du fait des débuts chaotiques de leur aventure, touchant terre à *Cape Cod* au lieu d'arriver dans la colonie de Virginie comme initialement prévu, puis forcés par cette erreur de navigation à vivre seuls un hiver très rude et à faire face à la faim et aux maladies. C'est ainsi une histoire iconique que celle de cette première vague de personnes persécutées pour leur religion qui vient chercher refuge et un nouveau départ en cette nouvelle terre malgré les conditions difficiles qui s'imposent à elle. En effet, cette terre d'exile dont ils avaient rêvé, pour fonder une nouvelle vie, se présente de prime abord plutôt comme une forme d'enfer, très loin des représentations romanesques qu'ils s'en étaient faites comme en attestent les premières lignes du poème du pasteur puritain Michael Wigglesworth ¹⁵⁶ :

« Par delà l'océan atlantique
Existe une vaste région,
Une contrée où aucun Anglais
ne s'était aventuré auparavant
Une région sauvage, dangereuse et rugissante,
Que nul ne peuplait
Que des monstres infernaux et des brutes
Adorateurs de démons. » ¹⁵⁷

Cette nouvelle contrée se présente en effet comme une terre hostile et abandonnée de Dieu, brute et en dehors de toute civilisation. Un monde laissé à l'abandon, proche des représentations désertiques de l'Ancien Testament en lesquelles résidait le démon. Les colons

¹⁵⁶ Michael Wigglesworth (1631 – 1705), pasteur puritain, poète et essayiste né dans le comté de Yorkshire en Angleterre, dont les parents immigrèrent en 1638 en Nouvelle Angleterre pour s'installer à New Haven. Ses oeuvres les plus notables sont *The Diary of Michael Wigglesworth 1653 – 1657*, où il s'essaye à examiner le puritanisme à l'oeuvre alors qu'il tutorait à Harvard, ainsi que le poème *God's controversy with New England*, où il examine le déclin des faveurs divines à l'encontre du nouveau peuple américain.

¹⁵⁷ Michael Wigglesworth, *God's controversy with New England*, 1662, vers 21 à 28, <http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1036&context=etas> consulté en ligne le 29 novembre 2016, Traduction de l'auteur : “ *Beyond the great Atlantick flood / There is a region vast, / A country where no English foot / In former ages past: / A waste and howling wilderness, / Where none inhabited / But hellish fiends, and brutish men / That Devils worshiped.* ”

puritains sont arrivés dans un désert de moralité et de religion, qu'ils doivent réhabiliter en l'habitant, en le transformant.

La très célèbre peinture de Thomas Cole, *The Oxbow* (**annexe 18**) renvoie très bien à cette représentation de la nature sauvage américaine que découvrent les colons. Mentionner *The Oxbow* en relation avec les puritains et le début de la colonisation américaine peut sembler un peu abusif, d'autant que le message qu'il souhaitait porter s'inscrit plus en contemporanéité avec la réalisation de la peinture (1836) et le contexte de l'expansion vers l'Ouest. Mais le message exprimé sur la représentation de la nature est tout à fait similaire aux deux époques, bien qu'ayant naturellement des aspects politiques et sociaux différents. *The Oxbow* exprime à première vue une évolution très contrastée de gauche à droite, avec un paysage de tempête inquiétant sur la gauche et un paysage calme et apaisé sur la droite. Le contraste de type de paysage est tout aussi frappant : à gauche un paysage de forêt dense, presque brutal comme le montre le tronc cassé au premier plan. Sur la droite, au contraire, un paysage plane, calme et ordonné, marqué largement par l'empreinte de l'homme. Ce sont donc deux natures qui semblent s'affronter, l'une sauvage et touffue, que le placement au premier plan, surplombée d'une violente tempête voudrait presque effrayant. De l'autre, une nature cultivée, soumise à l'homme et de fait plus douce et calme. Bien que portant un message politique sur la Destinée Manifeste à l'époque de sa réalisation, cette représentation témoigne bien plus d'une perception de fond, celle d'une nature sauvage et indomptée comme étant une source de mal à l'époque des colons puritains, puis une source de danger lors de la conquête de l'Ouest.

The Oxbow fait écho en cela à l'analyse de Paul Arnould et Eric Glon, pour lesquels la *wilderness* intime aussi aux colons de transformer le territoire, de le domestiquer. Le désert de moralité qu'elle représente n'est pas seulement celui lié à une absence de moralité religieuse, mais à l'absence de la civilisation elle-même. Elle renvoie donc cruellement les colons à l'ampleur de la tâche, celle de créer les bases d'une société en partant presque de néant :

« C'est probablement dans cette confrontation à cette nature opulente et considérée comme vierge ainsi que dans la rapidité de son appropriation que se situe une différence clé dans l'approche de la nature entre l'Europe et l'Amérique du Nord. [...] Ordonner le domestique est pour les colons le pendant de cette *wilderness* pensée comme l'ancre du chaos et de l'anarchie situés hors de la société et de la civilisation. »¹⁵⁸

¹⁵⁸ Paul Arnould, Eric Glon, « *Wilderness*, usages et perceptions de la nature en Amérique du Nord », In: *Annales de Géographie*, T.115, N°649, 2006, p.230 et 231

L'enjeu de la *wilderness* comporterait presque en germe l'ensemble des défis auxquels les colons sont confrontés, elle leur rappelle l'absence cruelle de structure, de civilisation, et le besoin d'une forme de maîtrise rapide.

Cette nature sauvage est une menace pour les colons, une forme de désert tant physique que spirituel. Le caractère sauvage du milieu représente une menace pour cette société nouvellement constituée. Nathaniel Hawthorne décrit très bien cette menace dans *La lettre écarlate*, en dessinant un parallèle frappant entre Hester Prynne, frappée d'anathème en raison de sa conduite adultérine, et la vie à l'écart du village à laquelle cette faute la condamne. L'auteur dessine un parallèle frappant entre la vie rustre et à l'écart de la société à laquelle est condamnée la jeune femme, et la nature sauvage :

« [Hester Prynne] avait moralement erré, sans loi ni guide, dans des étendues aussi sauvages, sombres et pleines de méandres que la forêt où tous deux avaient eu cet entretien qui allait décider de leur sort. Son cœur et son intelligence avaient pour ainsi dire leur chez-soi en ces lieux déserts où elle vagabondait aussi librement que l'Indien dans ses bois. »¹⁵⁹

Hester Prynne, au contact avec la nature sauvage, devient de plus en plus étrangère aux institutions humaines, mais aussi de plus en plus semblable à cette nature sauvage dans laquelle elle vit. Celle-ci se révèle au cours de l'histoire plus pure que cette société humaine qui se veut habitée de principes moraux mais in fine plus perversie.

La religion, et l'institution de l'église s'imposent pour les premiers colons comme une nécessité, seul rempart contre la sauvagerie ambiante qui menace de les pervertir – parfois à tort comme en témoigne *La Lettre Ecarlate*. C'est aussi pourquoi il est vital pour les colons de s'emparer de cette nature, de la faire leur, et par là de remplir la mission confiée par Dieu.

2. L'esprit de la frontière, l'optimisme renouvelé

Les colons cultivent la terre pour la transformer en un terrain susceptible d'accueillir une société, ce dans des conditions hostiles, pour en faire un milieu plus accueillant. Une partie de

¹⁵⁹ Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*, University Press: Welch, Bigelow & Co, Cambridge, 1874, p.226: "[Hester Prynne] had wandered, without rule or guidance, in a moral wilderness, as vast, as intricate and shadowy, as the untamed forest, amid the gloom of which they were now holding a colloquy that was to decide their fate. Her intellect and heart had their home, as it were, in desert places, where she roamed as freely as the wild Indian in his woods." Traduction Julien Green, La République des Lettres, Paris, 2016, p.239

l'*agrarian myth* qui se développe dans la première moitié du XVIII^{ème} siècle trouve probablement ses racines dans cet idéal d'une nature cultivée. Cultiver la terre devient un idéal de vie noble, contribuant de la plus grande des manières qui soit à l'effort de cette nation qui se construit. Les *yeomen farmers* deviennent ainsi, particulièrement avec Thomas Jefferson, des icônes de cette société américaine naissante. Dans ses *Notes sur l'Etat de Virginie*, Thomas Jefferson encense la personnalité et la morale de ces agriculteurs, petits propriétaires qui sont « *les élus de Dieu* ».

« Ceux qui travaillent la terre sont les élus de Dieu, s'il devait en choisir, ceux qu'il a doté d'une vertu substantielle et désintéressée. A travers eux il maintient le feu sacré qui autrement disparaîtrait de la surface de la Terre. Aucune période ni aucune société ne peut produire d'exemple de la corruption des mœurs chez les agriculteurs. »¹⁶⁰

Petits propriétaires terriens familiaux, vivant de leurs terres, ils incarnent un idéal d'indépendance et de dur labeur face à l'industrie grandissante qui semblent créer de nouvelles formes de dépendance. L'agriculture marque physiquement l'empreinte d'une société en pleine expansion face à une nature luxuriante. Cela exalte aussi naturellement l'idéal d'une nature cultivée, soumise à la volonté et à la main de l'homme, démontrant la possession grandissante de l'homme sur cette terre originellement insoumise.

Hector St John de Crèvecoeur se fait l'écho de cette vision idyllique de la culture de la terre comme transformant cette assemblée d'individus en une société droite et puissante. Ce *gentleman farmer* franco-américain entretient avec un de ses amis une correspondance épistolaire pendant près de sept ans, alors qu'il cultive sa terre à Orange County. Le recueil de ces lettres, publié pour la première fois en 1782, rencontre peu de succès aux États-Unis mais en rencontre beaucoup en Europe, pour le tableau très complet qu'il dresse de l'Amérique de l'époque. Sa deuxième lettre comporte un passage spécifique sur la transformation de la terre, particulièrement intéressante quant à la signification qu'il lui attache :

« Le sol dur avait été transformé par mon père en une ferme plaisante qui nous avait permis d'affirmer nos droits, notre rang est fondé sur elle, mais aussi notre liberté, notre pouvoir en tant que citoyens, et notre importance en tant qu'habitants de notre district. Je dois avouer contempler ces images avec toujours beaucoup de plaisir, et je les prolonge aussi loin que mon imagination peut se projeter car

¹⁶⁰ Thomas Jefferson, *Notes on the state of Virginia*, 1788, p.175, <http://docsouth.unc.edu/southlit/jefferson/jefferson.html> consulté en ligne le 4 décembre 2016, Traduction de l'auteur: "Those who labour in the earth are the chosen people of God, if ever he had a chosen people, whose breasts he has made his peculiar deposit for substantial and genuine virtue. It is the focus in which he keeps alive that sacred fire, which otherwise might escape from the face of the earth. Corruption of morals in the mass of cultivators is a phaenomenon of which no age nor nation has furnished an example."

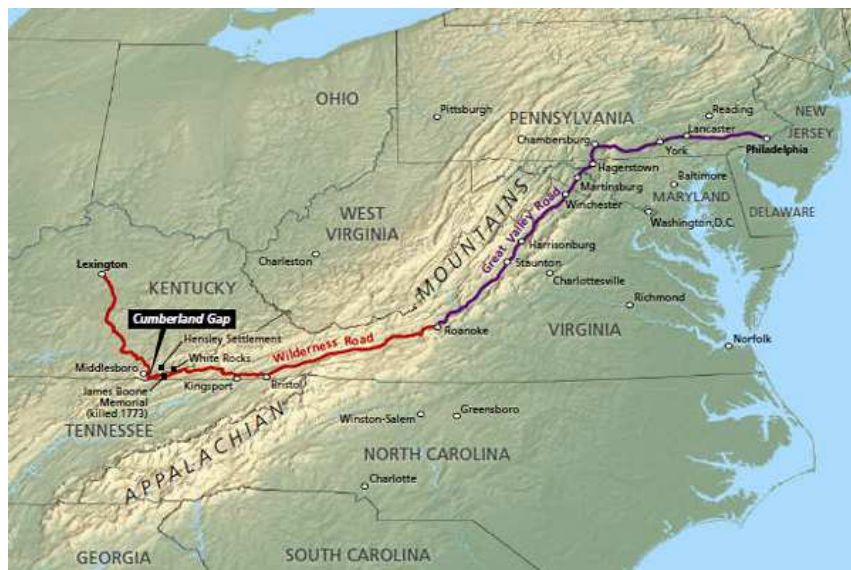
c'est là que se trouve ce qui peut être appelé la seule et véritable philosophie du fermier américain. »
161

La description que fournit Hector St John de Crèvecoeur résume parfaitement en quelques lignes la vision de l'agriculteur américain, et l'importance accordée au travail de la terre par l'Amérique de cette époque. Plus qu'une transformation physique, il s'agit d'une élévation de l'homme dans la société, d'un outil de liberté et de création de sa propre place dans la société. L'*agrarian myth* est ainsi beaucoup plus que l'idéal d'une nature cultivée, il incarne l'idéal d'une société libre, dans laquelle chacun peut se construire et affirmer son rang dans la société par son dur labeur. Il participe de l'idéal américain de création de sa propre destinée en tant qu'individu et en tant que société.

C'est donc tout naturellement que cette expansion territoriale, cette domination physique de la nature doit se poursuivre pour compléter la réalisation d'un destin commun du peuple américain.

En 1775, Daniel Boone, le *frontiersman*, emprunte ce qui deviendra la *Wilderness Road* à travers les Appalaches. En 1792, grâce à ce chemin, des premiers colons viennent s'installer dans l'Etat du Kentucky, qui rejoint alors l'Union. En 35 ans, près de 300 000 colons emprunteront ce chemin pour aller s'installer à l'Ouest.

¹⁶¹ Hector St John de Crèvecoeur, *Letters from an American Farmer*, London, 1782, "Letter II - On the Situations, Feelings and Pleasures, of an American Farmer" Consulté en ligne: http://avalon.law.yale.edu/18th_century/letter_02.asp le 23 février 2014 : " *This formerly rude soil has been converted by my father into a pleasant farm, and in return it has established all our rights; on it is founded our rank, our freedom, our power as citizens, our importance as inhabitants of such a district. These images I must confess I always behold with pleasure, and extend them as far as my imagination can reach: for this is what may be called the true and the only philosophy of an American farmer.*"



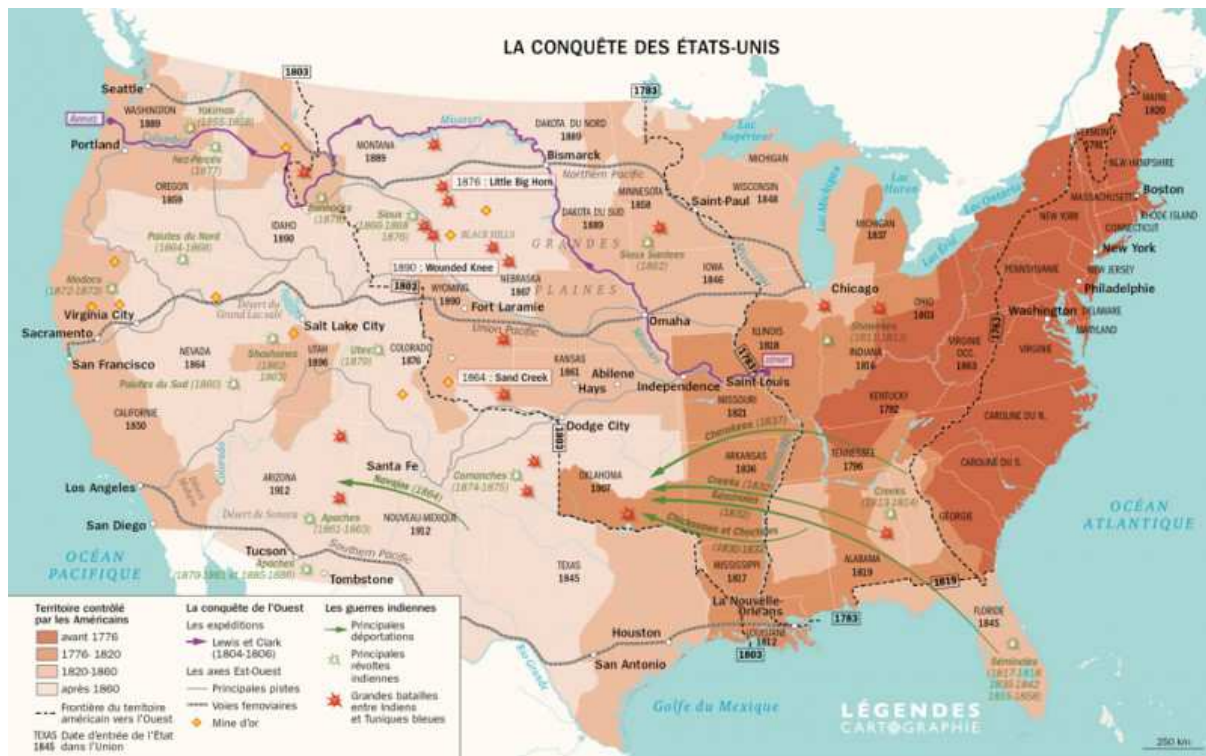
Tracé de la célèbre *Wilderness Road* (rouge) © National Park Services

Avant même le rachat de la Louisiane, qui installe définitivement les ambitions d'extension sur le territoire américain, l'Ouest est une forme de fantasme, une incarnation de la destinée du peuple américain. Bien plus qu'une simple expansion territoriale, aller à l'Ouest signifie mettre en marche l'identité américaine. L'historien Louis Dermigny résume très bien cela par ces quelques mots :

« L'Ouest est plus une forme de société qu'une région démographique. Le terme s'applique à une région dont les conditions sociales résultent de la transformation d'institutions et d'idées anciennes sous l'influence des terres libres. Cette transformation crée un nouveau milieu, offre des chances égales pour tous, brise les traditions, suscite de nouvelles activités, de nouveaux développements, de nouvelles institutions, de nouveaux idéaux. Par là même, l'Ouest est la partie la plus américaine de l'Amérique. »¹⁶²

La conquête de l'Ouest réalise l'identité américaine en tant que nation. En 1803, Jefferson rachète la Louisiane et commissionne dès 1804 une expédition vers l'Ouest, confiée à Meriwether Lewis et William Clark. Cette expédition avait un but scientifique d'exploration de la biodiversité et de la géologie, mais aussi des fins économiques et politiques puisque l'objectif majeur était de trouver des voies navigables afin d'ouvrir le commerce côté Pacifique. Aux expéditions scientifiques qui laissent une empreinte naturaliste assez forte (pensons notamment aux *Birds of America* de Jacques Audubon) succèdent les installations de colons, parfois accompagnées *manu militari*.

¹⁶² Louis Dermigny, « Amérique et démocratie », in : *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 21^e année, N. 3, 1966, p. 576.



Cartographie de la conquête des Etats-Unis © L'Histoire ¹⁶³

C'est une longue histoire de conquête, et de batailles qui s'enclenche, interrompue par la Guerre de Sécession, avec les deux derniers Etats, l'Arizona et le Nouveau Mexique qui rejoignent l'Union en 1912 (à l'exclusion de l'Alaska et d'Hawaï mais qui n'appartiennent pas au même ensemble physique d'un point de vue territorial). La réalisation de cette identité américaine ne peut admettre d'ombre au tableau, les populations indiennes en font la très cruelle expérience au cours du XIX^{ème} siècle qui est marqué de batailles, de déportations, de spoliations et de massacres que la société américaine mettra du temps à admettre. A en croire le théoricien de la frontière Turner, ce sont même ces résistances qui ont donné corps à l'identité américaine, qui se renforçait au contact avec la frontière, forme de barrière à surmonter :

« L'Amérique n'est pas née du rêve d'un théoricien, elle n'a pas été amenée en Virginie à bord du *Susan Constant* ni jusqu'à Plymouth à bord du *Mayflower*. Elle est sortie de la forêt américaine et a gagné en force à chaque frontière qu'elle a rencontrée. » ¹⁶⁴

¹⁶³ Collections de L'Histoire n°54 « Les Indiens d'Amérique, des Micmacs au Red Power » Janvier 2012

¹⁶⁴ F. J. Turner, *The Frontier in American History*, Eirscheinungsjahr, 2011 (1921), p.226, Traduction de l'auteur : « America was born of no theorist's dream; it was not carried in the *Susan Constant* to Virginia, nor in the *Mayflower* to Plymouth. It came out of the American forest, and it gained new strength each time it touched a frontier. »

L'idéologie progressiste et positiviste a la primauté, comme en témoignent les représentations de l'époque, au premier rang desquelles *American Progress*, le tableau de John Gast (**annexe 19**). Cette représentation allégorique de la Destinée Manifeste met en scène une figure féminine quasi providentielle qui guide et amène la civilisation vers les contrées sauvages. Déroulant un fil électrique, symbole de la civilisation, elle guide les colons dans leurs roulottes et les installent au fur et à mesure, laissant derrière elle une société construite, des habitants cultivant leurs champs et participant à l'économie du pays qui se développe à grande vitesse avec les infrastructures visibles en arrière-plan (chemin de fer, navires de commerce etc.). Les colons, dans son sillage, partent à l'aventure amener la civilisation, faisant face au péril du sauvage, avec un ours au premier plan, des tribus indiennes ou encore des troupeaux de buffles. Guidés par cette forme de providence, ils semblent ainsi faire leur devoir patriotique face à ces innombrables dangers, accentués par le ciel menaçant et la nature sauvage des montagnes en arrière-plan. Ainsi, la représentation de John Gast exalte le courage des premiers colons mais aussi la mission dont ils sont investis par une forme de divinité. Idéalisation manifeste de l'action des *settlers* américains, cette représentation nous rappelle aussi le besoin de s'appuyer sur une vision très ambivalente de la nature sauvage, toujours majoritairement menaçante dans ses aspects les plus évidents mais on peut aussi détecter une forme de grandiose dans cette nature imposante comme en témoigne les montagnes en arrière-plan. Il s'agit là aussi d'un des aspects majeurs de la conquête, l'ambivalence de la perception de la nature, dont le caractère sauvage est une menace (tout à fait réelle à l'époque), mais qui fascine dans son caractère imposant et majestueux, d'une beauté à couper le souffle.

L'influence du transcendentalisme, et les racines de la *wilderness*

Le courant transcendentaliste aux États-Unis accompagne en quelque sorte la conquête de l'Ouest, en investissant ces grands espaces sauvages d'une beauté majestueuse, poétique, et élévatrice. Il contribue à la transformation de la perception de ces contrées, initialement considérées comme des espaces abandonnés par la religion, puis comme des espaces habités seulement par des sauvages qu'il est du devoir du peuple américain de civiliser. Ressemblant fort au romantisme européen, le transcendentalisme a naturellement des spécificités, non seulement intellectuelles mais aussi contextuelles. Car le transcendentalisme a contribué à façonner la perception de la nature, de la *wilderness*, beaucoup plus que le romantisme ne l'a fait. En effet, ce courant se développe parallèlement à la conquête de l'Ouest, laquelle

s'inscrit elle aussi, au-delà de la quête identitaire et de la réalisation du destin américain, dans un contexte de développement économique. Les villes s'étendent à une vitesse impressionnante, la Révolution industrielle est en chemin et elle les agrandira de manière exponentielle. L'ode aux grands espaces, à une nature sauvage et fière, à l'image de ce peuple américain venu se construire une nouvelle destinée commune, s'inscrit donc aussi dans un contexte de vie citadine où chacun se languit d'une forme de reconnexion à la nature. La nature conquiert ses galons dorés à travers l'expansion rapide des villes, et le besoin de nature et de grands espaces des *settlers*. Cela redouble le désespoir de grands espaces, encourageant l'expansion vers l'Ouest. Comme l'écrit très justement Emerson :

« Les villes empêchent les sens d'être à l'œuvre. Nous avons besoin de sortir nuit et jour pour contenter nos yeux du vaste horizon, comme nous avons besoin d'eau pour nous baigner. Il existe nombre d'influences bénéfiques de la nature, depuis ses pouvoirs de quarantaine, jusqu'aux plus graves atteintes de l'imagination et de l'âme. »¹⁶⁵

Emerson décrit la vie urbaine comme une prison pour les sens, pour l'imagination et l'âme humaine. Si ce besoin de nature est décrit de manière très extrême, l'urbanisation effrénée a effectivement créé par retour une forme de nostalgie pour cette nature majestueuse et libre. En l'espace de trois siècles c'est ainsi une inversion de perception qui s'est opérée quant à la *wilderness*. Espaces honnis par les colons puritains car désert de moralité mais aussi un rappel constant de cette terre brute qu'il leur revenait par le travail de leur main de transformer, la *wilderness* s'est ensuite transformée en une forme d'obstacle au progrès, à la destinée américaine. Mais elle est aussi devenue parallèlement, par sa beauté, son caractère indomptable, et par les difficultés qu'elle impose au peuple américain, le symbole même de l'identité du peuple américain.

Prenons-en pour exemple l'œuvre du peintre Albert Bierstadt, pendant la seconde moitié du XIX^{ème} siècle. Appartenant à l'*Hudson River School*, courant pictural romantique, ses œuvres dessinent des paysages tout aussi sauvages que majestueux, presque mystiques dans leur beauté tranquille. Le tableau *Gates of Yosemite* (1882) (**annexe 20**) fait partie des plus impressionnants, non tant par le paysage en lui-même, l'essentiel des tableaux de Bierstadt étant composés de grands plans et de montagnes majestueuses et impressionnantes en arrière-plan. Il s'agit plutôt de ce que signifie ce paysage, car Bierstadt en nommant cette peinture

¹⁶⁵ R.W. EMERSON, *Nature*, in: *Essays and Lectures*, 1836, Digiread Publishing, 2009, p.279, Traduction de l'auteur : "Cities give not the human senses room enough. We go out daily and nightly to feed the eyes on the horizon, and require so much scope, just as we need water for our bath. There are all degrees of natural influence, from these quarantine powers of nature, up to her dearest and gravest ministrations to the imagination and the soul."

Gates of the Yosemite a donné une dimension presque mystique, ritualistique, à ce passage au-delà duquel nous entrons dans le mystère caché derrière les montagnes. Ce paysage n'a rien d'inquiétant, il est grandiose mais apaisant dans la représentation qui en est faite. Il rendrait presque le spectateur humble devant une nature à la fois aussi imposante et sereine. Nous trouvons ici une représentation idyllique de la *wilderness*, ou plutôt un de ces instants de grâce qu'elle peut offrir aux hommes capturé par le peintre. Il est indéniable en regardant ce tableau que cette nature surpasse l'homme, même les arbres au pied de la falaise abrupte paraissent minuscules dans cet ensemble imposant et harmonieux. Naturellement, l'homme ne peut qu'être le spectateur béat de cette vision, à laquelle il n'appartient pas, c'est pourquoi nulle trace humaine n'est détectable. Le spectacle qui est offert est celui d'une nature pure, vierge de la présence de l'homme. Elle serait qualifiée en anglais de « *pristine* », à la fois pure, parfaite, première et vierge.

Très certainement, de tels spectacles ont contribué à forger la perception d'une nature presque mystique. Car le courant transcendentaliste dépasse l'encensement d'une nature sauvage et grandiose, mais prône la reconnexion à la nature sauvage comme dépassement de l'immanence, comme moyen d'atteindre une puissance supérieure. En cela le transcendentalisme dépasse largement le courant romantique, plus encore qu'une philosophie, il s'agirait presque d'une utopie, mêlant un idéal de vie et une religion. D'autant que le *Transcendental Club* voit le jour en 1836 en réaction à la doctrine unitarienne prônant une seule figure divine. Le transcendentalisme veut être l'union dans l'immédiateté, avec l'ensemble de la nature, sans intermédiaire. Ainsi, l'idéal de vie prôné par le transcendentalisme est celui de la « *self-reliance* », en communion de l'homme avec la nature, idéal de bonne vie mais aussi apte à faire ressortir la bonté inhérente de l'homme. Comme l'écrit Dominique de Courcelles, le transcendentalisme comporte donc un idéal mystique tout à fait spécifique :

« Dans un texte de 1836, *Nature*, le philosophe et poète Emerson, à la différence des colons américains, valorise la vie au milieu de la nature, conçoit l'union de l'individu avec la nature comme la source de toute révélation morale, comme un idéal mystique et panthéiste. La révélation du message divin passe par la théologie naturelle. Le sensible répand ou transmet de l'esprit. »¹⁶⁶

Le transcendentalisme a donc deux concepts centraux, la *self-reliance* comme union de l'individu à la nature mais aussi la victoire du sensible. Prenons deux extraits d'auteurs

¹⁶⁶ Dominique de Courcelles, « L'immanence raisonnable des valeurs spirituelles : pour une éthique de la terre », *Spirituel et rationnel : les alliances paradoxales*, collection « Journées de la Solidarité humaine », Fondation Ostad Elahi, Ed. L'Harmattan, Paris, 2011, p. 57-69

majeurs de ce courant, un extrait de *Songs of myself*, dans le recueil *Leaves of Grass* de Walt Whitman (**annexe 21**), et un extrait de *Nature*, de Ralph Waldo Emerson (**annexe 22**). D'un côté, Walt Whitman exalte par le biais très approprié de la poésie le sensible, l'exaltation de l'être à son paroxysme par la relation à la nature. Dans l'extrait présenté Walt Whitman, le poète est au contact de la nature, contact d'une sensualité telle qu'il fait douter le lecteur de l'identité de la deuxième personne. Le parallèle, entretenu par le poète, entre la relation entre deux humains mais aussi la relation d'un homme à la nature est assez frappant, jusqu'à ne plus pouvoir distinguer l'un de l'autre. Ce tout indistinct vient ne faire qu'un avec la divinité et l'ensemble de l'ensemble, semblable aux « *innombrables feuilles d'herbe [...] dans les champs* ». Ainsi le poète est réuni avec l'ensemble de l'humanité dans la relation à la nature, tout autant qu'il est en contact avec le divin par cette relation. Emerson de son côté emploie moins la relation au sensible, mais plutôt une poétique de la description, de l'observation. Il accentue la difficulté de pouvoir créer cette relation intime et immédiate à la nature, cette capacité de prêter attention pour pouvoir déceler le poétique et le magique, dans un tapis d'étoiles s'offrant à la contemplation humaine tout en étant hors de portée. L'âme d'un enfant est, nous dit-il, plus ouverte à la poétique et au sensible, seule forme de perception apte à dévoiler les secrets de la nature et à amener l'homme à un état de communion absolue avec la nature. Cet état extatique que procure la nature permet de se sentir en union totale avec la puissance divine, « *l'Etre Universel* », et de devenir la partie d'un tout éternel, universel et illimité. Cet état ne peut être atteint que dans la contemplation et la vie à l'unisson avec la nature sauvage. Ainsi, de deux manières certes très différentes, Emerson étant beaucoup plus intellectuel et cérébral dans sa description d'une vie en communion avec la nature, Whitman beaucoup plus dans le sensible et presque le charnel, tous deux nous décrivent ici un même processus, une même sensation d'extase et d'union totale.

Notons qu'Emerson fait référence plusieurs fois dans *Nature* à l'impossibilité d'atteindre cet état dans un contexte urbain et citadin, renvoyant au contexte dans lequel le courant transcendentaliste a vu le jour : l'exaltation de la nature sauvage n'est que renforcée par le développement effréné des villes, et la fascination et la nostalgie qu'elle crée en creux pour les grands espaces naturels indomptés. Dans cet extrait de *Nature*, Emerson insiste aussi sur le fait qu'il ne peut qu'y avoir du bon dans la nature, « *ni disgrâce, ni calamité que la nature ne puisse réparer* », comme si le malheur ne pouvait toucher un homme au contact de la nature. Ce parallèle avec les romantiques tel Rousseau, pour qui l'homme naît bon et est perverti par

la société, nous renvoie aux liens forts qu'entretient le transcendentalisme avec le romantisme. Néanmoins, si le transcendentalisme entretient des similitudes avec les romantiques européens, inscrit dans l'histoire américaine, il révolutionne la perception de la nature, et tout particulièrement de la nature sauvage. L'homme se révèle dans sa vraie nature au contact de la nature, il est plus proche de lui-même mais aussi de la connaissance du supérieur, de ce qui dépasse l'homme. En cela, les transcendentalistes sont à l'origine de ce mouvement, cette fascination pour la *wilderness*, tout à fait américaine, ils participent à ériger la nature sauvage en une sorte d'idéal américain, à l'assimiler à l'identité américaine. Les transcendentalistes seront les premiers à écrire la nature sublime, ce qui se poursuivra par la suite avec le *nature writing*.

Parmi les penseurs majeurs du transcendentalisme, Henry David Thoreau apporte, par la formulation d'une philosophie qui évolue au cours de sa vie, une pensée du sauvage qui résume très bien l'ambiguïté de la perception américaine de la nature, allant au-delà de l'idéalisation de la vie sauvage. *Walden or life in the woods* est autant une recollection de sa vie passée en forêt qu'un discours porté sur la vie de ses contemporains, sur la complexité et la multiplication du superflu dans la vie en ville. Thoreau est initialement, comme en témoigne excellemment *Walden or Life in the woods*, un fervent défenseur de la vie au contact de la nature sauvage, d'une vie simple :

« Je gagnais les bois parce que je voulais vivre suivant mûre réflexion, n'affronter que les actes essentiels de la vie, et voir si je ne pourrais apprendre ce qu'elle avait à enseigner, non pas, quand je viendrais à mourir, découvrir que je n'avais pas vécu. Je ne voulais pas vivre ce qui n'était pas la vie, la vie est si chère, pas plus que ne voulais pratiquer la résignation, s'il n'était tout à fait nécessaire. Ce qu'il me fallait, c'était vivre abondamment, sucer toute la moelle de la vie, vivre assez résolument, assez en spartiate, pour mettre en déroute tout ce qui n'était pas la vie, couper un large andain et tondre ras, acculer la vie dans un coin, la réduire à sa plus simple expression et, si elle se découvrait mesquine, eh bien, alors ! en tirer l'entière, l'authentique mesquinerie, puis divulguer sa mesquinerie au monde ; ou si elle était sublime, le savoir par expérience et pouvoir en rendre un compte fidèle dans ma suivante excursion. Car pour la plupart, il me semble, les hommes se tiennent dans une étrange incertitude à son sujet, celle de savoir si elle est du diable ou de Dieu, et ont quelque peu hâtivement conclu que c'est la principale fin de l'homme ici-bas que de "Glorifier Dieu et s'En réjouir à jamais". »¹⁶⁷

¹⁶⁷ Henry David Thoreau, *Walden ; or, Life in the Woods*, Dover Publications Inc., New York, 1995, p.59-60, Traduction Book Classic, 2015 : "I went to the woods because I wished to live deliberately, to front only the essential facts of life, and see if I could not learn what it had to teach, and not, when I came to die, discover that I had not lived. I did not wish to live what was not life, living is so dear; nor did I wish to practice resignation, unless it was quite necessary. I wanted to live deep and suck out all the marrow of life, to live so sturdily and Spartan-like as to put to rout all that was not life, to cut a broad swath and shave close, to drive life into a corner, and reduce it to its lowest terms, and, if it proved to be mean, why then to get the whole and genuine meanness of it, and publish its meanness to the world; or if it were sublime, to know it by experience, and be able to give a true account of it in my next excursion. For most men, it appears to me, are in a strange uncertainty

Henry David Thoreau explique là très bien deux dimensions essentielles du transcendentalisme, l'individualisme et la *self-reliance* : se connaître soi-même, connaître ses limites et sa vraie nature, en étant confronté la vie sauvage, dont nous sommes extraits par la vie en ville, qui nous apprend à cacher notre vraie nature. Il explicite très bien le besoin qu'il a de vivre une vie en communion avec la nature, dépouillée de tous les ornements inutiles, difficile dans son âpreté mais apte à enseigner l'essentiel dans la vie, et seule à même de procurer la sensation d'avoir vraiment vécu, de s'être confronté seul aux difficultés qu'elle impose tout en se découvrant soi-même. Cet ode à la vie sauvage ne constitue néanmoins qu'un seul aspect de la pensée sauvage de Thoreau. De fait, sa position est amenée à évoluer au cours de l'une de ses nombreuses excursions (au Canada, à Cape Cod mais aussi dans le Maine). Après avoir failli perdre la vie au cours de l'une de ses retraites dans le Maine, la pensée de Thoreau évolue, depuis la promotion de la vie naturelle, vers la promotion d'un équilibre nécessaire. C'est dans la promotion de cet équilibre que nous trouvons un aspect fondamental de la promotion de la *wilderness*, car il ne s'agit pas de renier la vie dite civilisée mais d'encourager la reconnexion à la nature sauvage pour se retrouver soi-même, base conceptuelle fondamentale de la *wilderness* qui lui permet de perdurer dans la conception américaine de la nature.

C'est dans cette vision d'une complémentarité nécessaire que nous trouvons les racines de l'appréciation américaine de la *wilderness*, comme l'écrit Roderick Frasier Nash dans *Wilderness and the American mind* :

« En fournissant une défense philosophique à la vie mi-sauvage, Thoreau a refondé l'idéal pastoral américain. Auparavant la plupart des Américains révéraient la condition rurale et agraire pour sa libération à la fois de la vie sauvage mais aussi de la haute civilisation. [...] Selon Thoreau, la vie sauvage et le raffinement ne sont pas des extrêmes irréconciliables mais des influences toutes deux autant bénéfiques que les Américains feraient bien de mélanger. Avec cette idée Thoreau a emmené une révolution intellectuelle qui commençait à attribuer des qualités attractives plutôt que répulsives à la nature sauvage. »¹⁶⁸

La nature sauvage a donc gagné ses galons, elle est appréciée par le peuple américain comme faisant partie intégrante de l'identité du peuple, étant à son image, mais elle n'est pas en contradiction avec l'idéal de développement, le rêve d'expansion américain. La coexistence

about it, whether it is of the devil or of God, and have somewhat hastily concluded that it is the chief end of man here to 'glorify God and enjoy him forever.' »

¹⁶⁸ Roderick Frasier Nash, *Wilderness and the American mind*, Yale University Press, New Haven and London, Fourth Edition, 2001, p.94 et 95, Traduction de l'auteur : *"In providing a philosophic defense for the half-salvage, Thoreau gave the American idealization of the pastoral a new foundation. Previously most American revered the rural, agrarian condition as a release both from wilderness and from high civilization. [...] According to Thoreau, wildness and refinement were not fatal extremes but equally beneficent influences Americans would do well to blend. With this concept Thoreau led the intellectual revolution that was beginning to invest wilderness with attractive rather than repulsive qualities."*

des deux permet la pérennité de cette nature, nécessaire pour mener une vie complète, se découvrir ou se redécouvrir au contact de la nature, qui recèle les plus belles et mystérieuses beautés mais peut aussi être synonymes des plus grands dangers. La nature exalte, par ses deux aspects, la perception américaine, déjà présente d'une nature nourricière mais aussi périlleuse. Grâce à ce fondement philosophique, la *wilderness* va prospérer dans la perception américaine, jusqu'à ce jour, avec des images de cette nature sauvage, mystérieuse, fascinante et dangereuse. La culture américaine regorge d'épopées magnifiques, de récits des hommes face à la nature, parfois inspirés de faits réels, parfois imaginaires.

L'Appel de la forêt de Jack London, s'il ne relate pas l'histoire d'un homme face à l'immensité et aux périls de la nature, en ferait presque un récit encore plus prenant car relatant bien le domestique face au sauvage, la lutte des deux et comment le premier est transformé par le deuxième. Un chien de traîneau, par un concours de circonstances se retrouve abandonné dans l'hostilité du Yukon. L'extrait présenté en **annexe 23** montre la transformation de Buck, son retour à l'état sauvage. Dans cet extrait, Buck réalise qu'il peut survivre dans ce nouvel environnement sans merci, en s'adaptant aux conditions auxquelles il doit faire face, quitte à abandonner la civilisation. Tout d'abord, Buck réalise que les considérations morales, qu'il tenait comme étant les plus importantes auparavant, passent désormais au second plan, sa survie étant en jeu. L'auteur commence donc par montrer la modification psychologique, les instincts prenant le dessus sur la société et sur ce qui lui a été inculqué. L'évocation même d'un code culturel renvoie par ailleurs au parallèle entre l'homme et le chien, celui-ci étant tellement humanisé dans l'ouvrage qu'on pourrait presque voir un homme à sa place. Dans la deuxième partie de l'extrait, l'auteur montre la modification de Buck, son adaptation à la nature sauvage, en décrivant un physique qui redevient bestial. Celui qui était presque un homme devient une bête au contact de la nature, ses muscles se durcissent, ses sens (ouïe, odorat) se développent pour devenir plus fins, son cuir s'épaissit pour résister à la dureté du froid de l'hiver. L'étape finale de la transformation intervient vers la fin du texte, les instincts reprenant le dessus chez l'animal redevenu bête. La description du périple de Buck, et les épreuves qu'il traverse marque d'ailleurs l'ouvrage dans le temps. *L'Appel de la Forêt*, paru en 1903, témoigne d'une fascination pour le naturel sauvage, mais aussi rappelle à chaque instant l'univers sans merci qu'il peut être. Il nous montre aussi, comment seule la nature peut révéler l'état originel des êtres, et ici renvoyer aux

instincts les plus profondément inscrits dans les gènes de Buck, et son aspect bestial, non poli par la civilisation.

Plus récemment, des récits tels que celui de Christopher McCandless, relaté dans *Into the Wild* par le journaliste Jon Krakauer, rappelle la plus pure tradition des romantiques et des transcendentalistes, qui renient la société pervertie par l'argent pour retourner à une vie naturelle. Christopher McCandless abandonne ainsi sa vie dite civilisée après avoir obtenu son diplôme pour partir en vagabond parcourir les États-Unis pendant deux ans. Il trouve la mort en Alaska après s'être vraisemblablement intoxiqué. Cet ouvrage, qui a été par la suite adapté au cinéma, montre à quel point la perception de la *wilderness* perdure dans l'esprit américain. Ce jeune américain idéaliste, nourri de Thoreau et d'Emerson, cherche à faire l'expérience de la vie « réelle », loin des faux semblants de la civilisation, au contact de la nature. Il la découvre dans sa beauté majestueuse avant de faire l'expérience des dangers qu'elle comporte aussi, dans une expérience somme toute assez similaire à celle de Thoreau, à la différence près qu'elle lui a été fatale.

« Dans mes errances cette année, j'ai tenté plus de fois ma chance, eu plus de chance, et plus d'aventures sauvages que jamais auparavant. Et quel pays magnifique j'ai découvert – des immenses terres sauvages et désertes, des plateaux perdus, des montagnes bleues s'élevant au-dessus des sables vermillons du désert, des canyons larges de cinq pieds et hauts de centaines de pieds, des orages grondant au-dessus de canyons inconnus, des centaines de maisons d'habitants des falaises, abandonnées il y a plus de mille ans. »¹⁶⁹

Cette pénétration de la *wilderness* dans la perception américaine s'est aussi structurée avec des courants, tels que la *beat generation* dans les années 1950, et son représentant majeur Jack Kerouac avec son œuvre majeure, *On the road*, prônant la vie sur la route, en mouvement, comme un véritable mode de vie. Aujourd'hui, le courant du *nature writing* a encore de beaux jours devant lui avec des écrivains majeurs tels que Dan O'Brien.

La découverte des grands espaces vierges avec la conquête de l'Ouest, alliée à l'urbanisation rapide des terres colonisées, transforme la vision de la nature sauvage, qui devient iconique de la nature aux États-Unis, à l'image du peuple américain. Si la nature sauvage continue d'inspirer et le respect et la crainte, sa perception a considérablement changé, notamment

¹⁶⁹ Jon Krakauer, *Into the wild*, Anchor books, New York, 1997, p.91, Traduction de l'auteur : "In my wanderings this year I have taken more chances and had more chances and had more wild adventures than ever before. And what magnificent country I have seen – wild, tremendous wasteland stretches, lost mesas, blue mountains rearing upward from the vermilion sands of the desert, canyons five feet wide at the bottom and hundreds of feet deep, cloudbursts roaring down unnamed canyons, and hundreds of houses of the cliff dwellers, abandoned a thousand years ago."

grâce à des courants tels que le romantisme pictural avec l'*Hudson River School* ou le transcendentalisme, qui inspirent l'admiration pour la *wilderness* et en font un thème central de la perception de la nature aux États-Unis. Cette nature est à l'image du peuple américain par sa liberté, sa beauté et son caractère majestueux, et si elle inspire un désir fort de préservation de par l'attachement culturel développé par le peuple américain, celui-ci poursuit toujours l'idéal de développement, sa Destinée Manifeste. De sorte que la préservation de la nature entre fatalement en concurrence avec le développement de la civilisation américaine.

3. Le dilemme américain face à la nature : la nature et l'homme libre

La nature américaine est à l'image du peuple américain, grande, libre et indomptée. Ce sont très certainement ces caractéristiques qui expliquent un sentiment aussi fort de la nature, et le passage de la haine de ce que représentait cette nature et de la peur de la bestialité qui l'habitait au respect et à l'admiration de ce qu'elle représente. C'est bien une nature correspondant à l'esprit du peuple qui l'habite, résolument indomptable et grandiose. Mais la destinée elle-même de ce peuple libre passe par une forme de maîtrise des éléments naturels. S'installe ainsi le paradoxe américain de la perception de la nature, à la fois respectée dans sa liberté et ce qu'elle représente mais aussi nécessairement soumise à l'homme qui se repose pour partie sur elle pour répondre à ses propres besoins de développement. Alexis de Tocqueville, lors de son séjour aux États-Unis en 1831, résume très bien ce paradoxe américain, qui se traduit même dans le paysage, en écrivant : « *Ceux qui ont parcouru les États-Unis trouveront dans ce tableau un emblème frappant de la société américaine. Tout y est heurté, imprévu ; partout l'extrême civilisation et la nature abandonnée à elle-même se trouvent en présence et en quelque sorte face à face.* »¹⁷⁰ Ainsi, le contraste saisissant, la juxtaposition de civilisé et du sauvage se traduit même dans le paysage, et si l'un semble trouver sa complémentarité dans l'autre, nécessairement la question de la coexistence doit se poser à un moment donné. Dès lors se pose rapidement la question de la limite : quelle limite

¹⁷⁰ Alexis de Tocqueville, *Quinze jours dans le désert*, 1861, Gallimard, Paris, 1991, p.15

à la préservation pour répondre aux besoins de l'homme, mais aussi quelle limite à l'exploitation pour ne pas en arriver à la destruction ?

L'émergence du dilemme

L'occurrence de ce dilemme apparaît assez rapidement avec la formalisation de deux positions distinctes entre la fin du XIX^{ème} et le début du XX^{ème} siècle. En 1872, les États-Unis, pionniers en cela de la préservation de la nature, créent le premier parc national au monde, le parc de Yellowstone. Cela fait suite à plusieurs demandes à la suite d'expéditions dans la région qui avaient laissé les participants rêveurs, au premier rang desquels le géologue Ferdinand Hayden qui, à l'issue d'une exploration détaillée en 1871, convainc le Congrès du caractère de trésor national de l'endroit. Le mouvement de préservation de la nature est lancé, et il trouve en l'écrivain et naturaliste John Muir son plus fervent défenseur. John Muir, naturaliste d'origine écossaise, découvre pour la première fois en 1868 la vallée du Yosemite, dont il s'éprend au plus haut degré et qu'il étudie pendant plusieurs années.

Dans un article publié dans *The Century Magazine*, intitulé « *Features of the Proposed Yosemite National Park* », (**annexe 24**) John Muir détaille ainsi sa vision du parc national qui témoigne d'une connaissance très fouillée de l'endroit, avec le détail des accès, de la topographie du lieu mais aussi de la présence d'une réserve. Ce qui est plus intéressant que cette description factuelle est la description romantique des saisons dans la vallée de Tuolumne, qui n'est pas sans rappeler les transcendentalistes. Le paysage enchanteur que Muir propose à nos yeux prend des accents oniriques alors que nous pouvons presque voir les vastes prairies creusées de ruisseaux sinueux s'étalant jusqu'au pied des montagnes majestueuses bordés de pins. La transformation du paysage idyllique, renforcée par le champ lexical de la beauté et de la sérénité, se transforme par la suite au fil des saisons, pour lesquelles John Muir nous présente à chaque fois une description très précise, du soleil se reflétant dans les feuilles cristallisées par le gel à l'automne, à la beauté des avalanches descendant des montagnes en hiver, à la vision divine des prairies sèches mais fraîches en août. Ce texte est ainsi un vibrant plaidoyer pour préserver ce bijou naturel où chaque saison transforme la nature sous les yeux du spectateur ébahi. Muir ne manque pas de terminer par la menace de la destruction de ce paysage enchanteur par l'homme et son industrielle économie.

Lorsque Muir écrit cet article, un texte a déjà été présenté au Congrès et peu de temps après, le 1^{er} octobre 1890, la loi promulgue la création du parc national du Yosemite. En 1892, John Muir crée le Sierra Club pour contribuer à la protection des espaces naturels. Il se lie d'amitié avec Gifford Pinchot, alors fonctionnaire de la *Division of Forestry*. Les deux hommes ne tardent pas à s'opposer sur leurs visions respectives de la préservation de la nature, et ce qui n'était qu'une opposition de point de vue devient rapidement la création de deux écoles aux vues opposées ; les préservationnistes emmenés par John Muir et les conservationnistes et leur chef de file Gifford Pinchot.

D'un côté, les préservationnistes estime qu'il faut sanctuariser des espaces naturels majeurs, sans quoi l'homme finira inéluctablement par les exploiter et les détruire. L'homme est un invité de la nature dans ces espaces, il ne peut se l'approprier. Pour John Muir, seule une préservation intégrale de ces espaces les protège de l'avidité humaine :

« Il existe quatre parcs nationaux – Yellowstone, Yosemite, General Grant et Sequoia, - chacun facilement accessibles, et 30 réserves forestières présentant des bois magnifiques, tout aussi accessibles tant par chemin de fer que par des sentiers ou des crêtes, pas uniquement pour les voyageurs aguerris qui se réjouissent de la difficulté mais aussi pour ceux (que leur nombre puisse augmenter) qui se mettent en quête de nature sauvage où se ressourcer pendant l'été. Les 40 millions d'acres de ces réserves sont préservés pour le moment, mais malheureusement de plus en plus menacés sur leurs frontières extérieures par la hache et le feu du bûcheron et du prospecteur, et par des moutons épars qui, comme ceux en troupeaux, dévorent toutes les feuilles qu'ils peuvent, pendant que les bergers et propriétaires démarrent intentionnellement des feux dans l'espoir de remplacer les arbres par de l'herbe, mais tuant aussi bien l'herbe que les arbres. »¹⁷¹

Ce passage décrit bien la philosophie de Muir quant à la politique de préservation : celle-ci permet de protéger des espaces naturels remarquables tout en accueillant l'homme comme visiteur. Si l'homme doit pouvoir profiter de cette beauté naturelle, il doit seulement en avoir l'admiration et non l'usufruit. Seule une préservation intégrale de ces espaces peut parvenir, temporairement, à mettre en échec les nombreux intérêts que cette terre vierge suscite : bûcherons, bergers, prospecteurs etc. Muir s'inscrit dans la droite lignée des transcendentalistes, pour qui les grands espaces doivent permettre à la population urbaine de

¹⁷¹ John Muir, *My first summer in the Sierra*, Library of America, New York, 2011, p.269, Traduction de l'auteur: "[T]here are four national parks – the Yellowstone, Yosemite, General Grant and Sequoia, - all within easy reach, and thirty forest reservations, a magnificent realm of woods, most of which by railroads and trails and open ridges, is also fairly accessible, not only to the determined traveler rejoicing in difficulties, but to those (may their tribe increase) who, not tired, not sick, just naturally take wing every summer in search of wilderness. The forty million acres of these reserves are in the main unspoiled as yet, though sadly wasted and threatened on their more open margins by the axe and fire of the lumberman and prospector, and by hoofed locusts, which, like the winged ones, devour every leaf within reach, while the shepherds and owners set fires with the intention of making a blade of grass grow in the place of every tree, but with the result of killing both the grass and the trees."

se ressourcer, comme il l'énonce très bien en écrivant que ces espaces ne sont pas que pour les amoureux de nature qui parcourraient le parc en se réjouissant de la difficulté, mais aussi pour les urbains souhaitant se retrouver en pleine nature. Dans une certaine mesure, seule l'appréciation de ces espaces sauvages par un grand nombre de personnes peut *in fine* rivaliser avec les intérêts économiques.

La vision, pour le moins différente, de Gifford Pinchot est, elle, très bien résumée par ces quelques mots :

« La nation la plus prospère de nos jours est les États-Unis. Nous devons notre richesse et notre bien-être sans précédent aux superbes ressources naturelles de notre pays, et à l'usage qu'en ont fait nos concitoyens, à la fois aujourd'hui et par le passé. Nous sommes prospères car nos pères fondateurs nous ont légué une terre aux ressources merveilleuses et inépuisables. Devons-nous conserver ces ressources pour, à notre tour, les transmettre toujours inépuisables à nos descendants ? Si nous ne le faisons pas, ceux qui viendront après nous paieront notre progrès et prospérité présente par la misère, la dégradation et l'échec. Quand les ressources naturelles d'une nation sont épuisées, le désastre et la décrépitude dans chacun des domaines de la nation s'ensuivent conséquemment. En conséquence, la conservation des ressources naturelles est la base et la condition du succès de la nation. »¹⁷²

La primauté du développement humain est indubitable chez Pinchot, en revanche l'utilisation des ressources naturelles étant l'une des conditions premières de la réussite d'une nation, celle-ci doit s'effectuer de manière raisonnée de sorte à pouvoir léguer des ressources intactes aux générations futures. L'exposé de la position de Pinchot n'est d'ailleurs pas sans rappeler la définition du développement durable qui est aujourd'hui partie intégrante des corpus en matière de négociation internationale sur le développement durable. Comme l'écrit Karl Jacoby, cette position n'est pas uniquement une position de principe mais est lourde de conséquences sociales, notamment quant à la place et au rôle de la nature et de l'homme respectivement :

« Ce qui a rendu la conservation aussi controversée dans ces endroits était le fait que cela recouvrait bien plus que des questions d'écologie [...] Les conservationnistes se présentaient peut-être comme des techniciens rationnels préoccupés seulement par la résolution de problèmes scientifiques à l'énoncé clair, mais leur proposition comportait de profondes implications sociales. »¹⁷³

¹⁷² Gifford, Pinchot, *The fight for conservation*, 1910, Chapter 1, "Prosperity", accès en ligne le 01/06/2014 <http://www.gutenberg.org/files/11238/11238-h/11238-h.htm>, Traduction de l'auteur : "The most prosperous nation of to-day is the United States. Our unexampled wealth and well-being are directly due to the superb natural resources of our country, and to the use which has been made of them by our citizens, both in the present and in the past. We are prosperous because our forefathers bequeathed to us a land of marvelous resources still unexhausted. Shall we conserve those resources, and in our turn transmit them, still unexhausted, to our descendants? Unless we do, those who come after us will have to pay the price of misery, degradation, and failure for the progress and prosperity of our day. When the natural resources of any nation become exhausted, disaster and decay in every department of national life follow as a matter of course. Therefore the conservation of natural resources is the basis, and the only permanent basis, of national success."

¹⁷³ Karl Jacoby, *Crimes against nature, Squatters, Poachers, Thieves and the Hidden History of American Conservation*, University of California Press, Berkeley, 2001, p.5-6, Traduction de l'auteur : "What made

L'opposition entre les préservationnistes et les conservationnistes apparaît ici comme assez radicale, ne serait-ce que parce que le sujet de départ est différent, la nature chez les préservationnistes et l'homme chez les conservationnistes, mais aussi parce que la question de la limite de l'action humaine sur la nature est ici interprétée de manière opposée. Pour les préservationnistes, la limite se situe dans le fait de laisser des espaces naturels remarquables, des poches de nature sauvage intactes de l'empreinte de l'homme, alors que les conservationnistes prônent une nature au service de l'homme mais conservée pour que l'usage par l'homme puisse durer dans le temps. Les deux grandes batailles entre les deux écoles (*Hetch Hetchy* et *Echo Park*)¹⁷⁴ montrent bien la divergence de conception.

Avant même la création du parc national du Yosemite, la ville de San Francisco entretenait l'espoir de pouvoir inonder la vallée de Hetch Hetchy afin de créer un barrage pour approvisionner la ville, sujette à des sécheresses fréquentes, en eau. La sanctuarisation de la zone avec la création du parc semblait avoir définitivement résolu la question, mais un dramatique incendie en 1906 change la donne et la ville de San Francisco s'empare à nouveau du sujet. Une lutte féroce entre les préservationnistes et les conservationnistes s'engage à ce sujet, ayant pour objectif d'influencer la décision du Congrès, nécessaire pour autoriser un développement sur une terre faisant partie du tracé d'un parc national. Au terme de plusieurs années de débat, le Congrès auditionna plusieurs témoins en 1913, dont Gifford Pinchot qui déclara à l'occasion : « *Si nous avons pour seule considération le plaisir des quelques hommes et femmes qui se rendent chaque année dans la vallée de Hetch Hetchy, alors nous pourrions la laisser en son état naturel. Mais les enjeux en jeu de l'autre côté sont à mon sens tout simplement immenses ... Je n'ai jamais compris la position de Muir sur Hetch Hetchy.* »

¹⁷⁵ A l'issue des auditions, le Congrès finit par statuer pour autoriser la ville de San Francisco à construire le barrage sur la vallée de Hetch Hetchy, entérinant le *Raker Act*, marquant ainsi un cinglante défaite pour John Muir qui écrit : « *... les Phelans, Pinchots et leurs mercenaires ne prospéreront pas éternellement ... Ces destructeurs de temple, suppôts du mercantilisme ravageur, semblent dédaigner parfaitement la Nature, et au lieu d'admirer le Dieu des*

conservation so controversial in such locales was the fact that it ultimately concerned far more than mere questions of ecology [...] Conservationists might present themselves as dispassionate technicians concerned only with solving neatly defined scientific problems but their proposal possessed profound social implications. »

¹⁷⁴ Roderick Frasier Nash, *op. cit.*

¹⁷⁵ "The Pinchot-Muir split revisited", Society of American Foresters National Convention, 2007, consulté en ligne le 15/12/15 <http://studylib.net/doc/8077109/the-pinchot-muir-split-revisited>, Traduction de l'auteur : "If we had nothing else to consider then the delight of the few men and women who would yearly go to Hetch Hetchy Valley, then it should be left in its natural condition. But the considerations on the other side of the question, to my mind, are simply overwhelming.... I never understood Muir's position on Hetch Hetchy."

montagnes, ils admirent le Tout-Puissant Dollar. Endiguez Hetch Hetchy ! Endiguez aussi les réservoirs d'eau, les cathédrales, et églises du peuple car il n'y a pas de temple plus sacré dans le cœur des hommes. »¹⁷⁶. La question de Hetch Hetchy montre bien que l'opposition est loin d'être principielle et porte au contraire en son sein de lourdes questions quant à l'action du peuple américain sur la nature. Elle permet aux préservationnistes de réaliser le besoin de se constituer contre un vrai contrepoids afin de peser réellement sur des décisions d'ordre économique ou sociétal.

Le barrage de Hetch Hetchy n'est pas seulement une plaie ouverte pour le Sierra Club et tous les préservationnistes, cela instaure aussi un dangereux précédent quant à la sanctuarisation toute relative des terres protégées au sein d'un parc national. Cela a aussi permis d'enseigner une leçon très importante, celle de l'utilité de rendre de tels débats publics et de faire connaître ces endroits préservés pour que le grand public leur accorde de la valeur et s'engage dans leur préservation. Echo Park, près d'un demi-siècle plus tard en 1940, démontre que le camp préservationniste est beaucoup plus structuré. Plus qu'une bataille pour un simple ouvrage de construction, il semble bien que se joue là tout l'avenir des parcs nationaux, car si un deuxième ouvrage d'une telle ampleur était entériné sur un espace protégé, alors il n'y aurait plus aucune possibilité de protéger les espaces naturels, la sanctuarisation aurait perdu tout son sens. La controverse autour du barrage d'Echo Park montre aussi la voie pour la défense du sauvage, celle de faire connaître ces espaces, de construire un discours faisant s'interroger les citoyens. L'appui de journalistes renommés, au premier rang desquels Bernard DeVoto, apporte un soutien vital en faisant connaître le débat et en insistant sur le caractère principal qu'il revêt. En 1950, DeVoto publie un tribune, "*Shall we let them ruin our national parks?*", dans le *Saturday Evening Post* dans laquelle il en appelle à la vigilance et à la mobilisation du grand public en ces termes : « *Voulez-vous préserver ces splendeurs de la nature sauvage pour que vos enfants puissent les admirer ? Alors méfiez-vous des ingénieurs de l'Armée et du Bureau des Réclamations – car ce sont précisément ces paysages qu'ils souhaitent endiguer avec des barrages.* »¹⁷⁷. Cet article, repris par la suite dans le *Reader's*

¹⁷⁶ "The Pinchot-Muir split revisited", Society of American Foresters National Convention, 2007, consulté en ligne le 15/12/15 <http://studylib.net/doc/8077109/the-pinchot-muir-split-revisited>, Traduction de l'auteur : "...the Phelans, Pinchots and their hirelings will not thrive forever....These temple-destroyers, devotees of ravaging commercialism, seem to have a perfect contempt for Nature, and instead of lifting their eyes to the God of the mountains, lift them to the Almighty Dollar. Dam Hetch Hetchy! As well dam for water-tanks the people's cathedrals and churches, for no holier temple has ever been consecrated by the heart of man."

¹⁷⁷ Bernard DeVoto, "Shall we let them ruin our national parks?", *Saturday Evening Post*, 22 juillet 1950, consulté en ligne le 29 décembre 2016 : <http://www.saturdayeveningpost.com/2016/03/29/history/post->

Digest, donne une très grande audience à la controverse, forçant les conservationnistes à chercher des alternatives. David Brower, alors Directeur du Sierra Club, organise à la suite de cela des découvertes de la rivière par le grand public, pour sensibiliser à la beauté du site. Après une bataille politique, au Sénat puis au Congrès, le projet de barrage à Echo Park est abandonné en 1955.

Plus qu'une victoire des préservationnistes, Echo Park a aussi occasionné un regain d'intérêt et pour la découverte des paysages naturels magnifiques et pour la préservation de ces richesses naturelles aux États-Unis. A la suite de cela, le *Wilderness Act* en 1964 entérine la valeur prise par la *wilderness*, et donne une définition légale de la *wilderness* : « Une zone sauvage, par opposition aux endroits où l'homme et ses ouvrages dominent le paysage, est ici reconnue comme une aire où la terre et la communauté de vie ne sont pas limitées par l'homme, où l'homme lui-même est un visiteur qui ne s'attarde pas. Une aire de nature sauvage est définie par la présente comme une zone de terre fédérale non transformée, qui a conservé son caractère premier, sans modification permanente ou installation humaine, et qui est protégée et gérée de sorte à préserver ces caractéristiques naturelles. »¹⁷⁸ Est aussi actée la création du *National Wilderness Preservation System*, qui coordonne et contrôle les activités dans les zones protégées.

Au milieu de cette opposition très forte entre préservationnistes et conservationnistes, d'autres tel Aldo Leopold cherchent à proposer une troisième voie, à réformer les rapports entre l'homme et la nature en modifiant les termes de l'action réciproque. Dans l'extrait de *A sand county almanach*, présenté en **annexe 25**, Aldo Leopold énonce les principes de cette nouvelle éthique qu'il propose. Il commence par présenter le principe au cœur de tout système éthique : l'individu n'est pas seul, il agit au sein d'une communauté. L'éthique environnementale qu'il présente donc ici est aussi basée sur ce principe, et ne fait que redéfinir la communauté concernée, elle « élargit simplement les frontières de la

perspective/damming-the-parks.html, Traduction de l'auteur : "Do you want these wild splendors kept intact for your kids to see ? Then watch out for the Army Engineers and the Bureau of Reclamation – because right where the scenery is, that's where they want to build dams."

¹⁷⁸ *Wilderness Act*, 3 septembre 1964, section 2 (c) p.1 : A wilderness, in contrast with those areas where man and his own works dominate the landscape, is hereby recognized as an area where the earth and its community of life are untrammelled by man, where man himself is a visitor who does not remain. An area of wilderness is further defined to mean in this Act an area of undeveloped Federal land retaining its primeval character and influence, without permanent improvements or human habitation, which is protected and managed so as to preserve its natural conditions», consulté en ligne le 29 décembre 2016 : <https://wilderness.nps.gov/document/wildernessAct.pdf>

communauté ». L'inclusion proposée de la vie sauvage, de la terre, comme Leopold le résume apparaît comme urgemment nécessaire avec la description qui s'ensuit de l'action de l'homme face à ces nouveaux membres de la communauté. L'anaphore de « *Certainement pas* », alliée à un vocabulaire de violence (« *exterminons* », « *extirpé* ») souligne le caractère brutal de la relation que l'homme entretient avec le « *sol* », les « *eaux* », les « *plantes* » et les « *animaux* », et insiste en creux sur le besoin de changer notre comportement. Si une éthique de la terre ne peut prévenir les dégradations de l'environnement, elle lui semble permettre d'accorder au moins en théorie leur droit « *de continuer à vivre dans leur état naturel* ». L'usage de guillemets sur le mot de « *ressources* » insiste sur la remise en cause de la perception de ces éléments comme étant extérieur à notre communauté de vie, de même que l'opposition entre « *conquérant* » et « *simple membre* » insiste sur le changement de perspective proposée. L'homme n'est plus un oppresseur supérieur et extérieur, mais il inclue désormais dans sa communauté ces éléments de la terre, auxquels il accorde un droit à la vie qui modifie par retour son action. Leopold pose ainsi les bases d'une éthique environnementale avec laquelle il propose de redéfinir les termes de l'interaction entre les hommes et la nature, plutôt que de mettre en question leur droit à la vie, et le besoin de préservation.

Le long débat philosophique entre préservationnistes et conservationnistes démontre bien la tension entre la liberté de la nature et la liberté de l'homme, et se traduit par des enjeux très concrets comme le montrent les débats notamment sur *Hetch Hetchy* et *Echo Park*. Cela témoigne d'un vrai dilemme : dans quelle mesure la nature peut-elle et doit-elle être préservée dans son état originel ce aux dépens du développement de la communauté humaine ? Si la victoire de « non » à la construction du barrage dans la vallée d'Echo Park, suivie subséquemment du *Wilderness Act* semble apporter une réponse claire quant à la préservation de poches de naturalité dans des endroits remarquables, l'histoire de ce débat nous éclaire sur la position de l'homme américain par rapport à la nature, et à la tension permanente qui a cours jusqu'aujourd'hui.

La permanence du problème

Dans les années 1960, les termes du débat évoluent : le sujet de la *wilderness* a cette fois bien été clos (jusqu'à la prochaine remise en cause de ces zones sanctuarisées), et dans le même

temps la prise de conscience environnementale évolue par une série d'évènements qui mettent ce sujet au premier plan. Le Congrès examine parallèlement un certain nombre de lois qui construisent un corpus imposant de protection de la nature et de l'environnement. Mais cela ne doit pas nous laisser croire à une reconnaissance de la liberté de la nature et à une évolution du comportement de l'homme vis-à-vis d'elle. La nature dans sa globalité doit être préservée car elle est devenue entre-temps environnement, nature mise en danger par l'homme. Mais est-elle préservée pour elle-même ou pour le besoin que l'homme a d'elle ? Quand la préservation de la nature entre en conflit avec le développement humain, lequel des deux en sort vainqueur ?

Les décennies 1960 et 1970 aux États-Unis , comme le représente bien le *Wilderness Act*, voient un empilement normatif au niveau fédéral, auquel s'ajoute la double prise de conscience environnementale dans l'opinion publique qu'ont occasionné la sortie de *Silent Spring* de Rachel Carson en 1962 ainsi que la marée noire de Santa Barbara en 1969. Le *National Environmental Policy Act* est voté en 1969, le *Clean Air Act* en 1970, le *Endangered Species Act* en 1973, le *Safe Drinking Water Act* en 1974 et le *Clean Water Act* en 1977, pour ne citer que quelques-unes des lois fédérales qui sont venues former un corpus législatif environnemental imposant. Comme l'écrit Karl Boyd Brooks : « *Entre les années 1969 et 1979, 27 lois fédérales ont été passées, ainsi que des centaines d'actes administratifs, tous ayant pour but de protéger l'environnement* ». ¹⁷⁹

Ce corpus législatif fédéral a pu voir le jour car dès la fin de la Seconde Guerre Mondiale, les grands contours de cette production normative ont été définis par des batailles juridiques individuelles, au niveau des Etats, qui ont permis d'établir un précédent, et une forme de jurisprudence sur laquelle s'est établie une doctrine environnementale. Le rôle joué par le niveau fédéral dans l'établissement du droit environnemental aux États-Unis est, naturellement, fondamental et permet d'établir un canevas unique et applicable à tous, mais il ne doit pas faire oublier la réalité de la production normative et des enjeux de protection de l'environnement sur le terrain :

« Le droit environnemental tel que nous le connaissons, apparaît dans ses grandes lignes avant 1970. [...] Les clients et leurs avocats, les citoyens et leurs représentants ont poursuivi des objectifs, après

¹⁷⁹ Karl Boyd Brooks, *Before Earth Day, The origins of American environmental law, 1945-1970*, University Press of Kansas, Lawrence, 2009, p.6, Traduction de l'auteur : "The years 1969 through 1979 saw the passage of 27 [federal] laws designed to protect the environment, as well as hundreds of administrative regulations."

1945, qui ont permis d'établir les plus importantes doctrines du droit environnemental avant 1970. Après cette année zéro, les professeurs de droit insistent sur l'importance du rôle joué par le Congrès, le président et les cours fédérales de Washington D.C. : la proposition et le vote de lois, la promulgation de réglementations, la résolution de conflits. Cette emphase initiale sur le rôle du niveau fédéral dans le droit environnemental a fait oublier l'enjeu de long-terme essentiel à l'émergence du droit environnemental américain moderne : le changement de paradigme quant aux problèmes opposant la nature et la société. »¹⁸⁰

Ainsi, le niveau fédéral a joué un rôle très important dans la progression du droit environnemental et dans une certaine mesure de la définition des termes, la promotion d'une nouvelle relation à la nature, face à une industrialisation rapide. Mais elle rencontre, comme le souligne Karl Boyd Brooks, ses limites fondamentales dans sa capacité à formuler une nouvelle action de la société par rapport à la nature. La capacité du niveau fédéral en matière de droit environnemental ne peut être en effet de formuler de nouvelles propositions innovantes, mais elle est de manière plus classique en capacité d'entériner des dispositions déjà largement partagées. Ces dernières années, le niveau fédéral est même devenu un frein à la progression à l'avancée normative en matière d'environnement. La problématique la plus récurrente pour l'adoption de réglementations ambitieuses, qu'il s'agisse d'environnement ou pas, reste la lutte entre le Président et le Congrès. Au niveau fédéral, la lutte entre le Président et le Congrès, lui-même divisé en deux chambres, Chambre des représentants et le Sénat, qui portent parfois des vues différentes, est un véritable frein à l'émergence d'une politique environnementale cohérente. De fait, le Congrès, corps politique par excellence, a un poids très fort dans la production normative aux États-Unis et s'avère réticent voire hostile notamment sur le sujet du changement climatique à acter l'engagement des États-Unis sur une action concrète :

« [Le] Congrès reste le législateur le plus puissant dans le monde (notamment en comparaison de la plupart des États, où le pouvoir a dérivé vers les hauts fonctionnaires de l'administration et vers le personnel dirigeant des agences). Il suffit, pour se convaincre du poids du Congrès en matière de changement climatique, de considérer les actions qu'il a entreprises : Clinton, sous l'administration duquel le Sénat a voté à 95-0 pour bloquer la mise en œuvre du Protocole de Kyoto, a choisi de ne pas soumettre le Traité à l'approbation de cette chambre, sachant qu'il n'avait aucune chance de succès ; par ailleurs, le Congrès républicain a cherché à empêcher l'Administration Clinton de s'engager dans quelque activité pouvant être considérée comme une mise en application du Protocole ; en outre, la Maison Blanche comme le Sénat ont envoyé des observateurs aux pourparlers de Kyoto, et un certain

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.14, Traduction de l'auteur : "Environmental law, even accepting the qualifier 'as we know it', has already appeared in broad but unmistakable outlines before 1970. [...] [C]lients and their attorneys, citizens and their representatives were, after 1945, pursuing objectives that had, before 1970, established environmental law's most important doctrines. After that année zéro [l]aw teachers insisted that Congress, the president, and federal courts in Washington, D.C., were doing the most noticeable things: proposing and enacting statutes, promulgating regulations, resolving disputes and their meaning. Their initial emphasis on federal environmental lawmaking obscured a long-term development central to the emergence of modern American environmental law: the shift in how people thought about problems involving society and nature."

nombre de comités ont tenu des auditions sur l'impact probable du Protocole sur l'économie, le prix de l'énergie américains, ou d'autres questions. »¹⁸¹

Le Congrès a historiquement, étant par excellence une puissance politique, empêché l'adoption de mesures de président d'une autre couleur politique que celle dominante au Congrès. Mais la complexité de l'adoption de mesures ambitieuses en matière de protection de l'environnement, ne réside pas seulement dans le rôle bloquant que peut avoir le Congrès, comme en témoigne par exemple le « *Clean Power Plan* ». En 2015, Barack Obama dévoile « *America's Clean Power Plan* », un plan ambitieux rédigé par l'Agence pour la Protection de l'Environnement (EPA) qui imposait « *pour la première fois aux centrales électriques du pays de réduire de 32 % en 2030 leurs émissions de carbone, par rapport aux niveaux de 2005* »¹⁸². Si le Congrès était très réticent, le plan a surtout été attaqué devant les tribunaux au motif que l'EPA aurait outrepassé ses droits en adoptant ces réglementations. En février 2016 la Cour Suprême a statué l'arrêt de la mise en œuvre du plan dans l'attente d'un jugement d'un tribunal étatique sur la légalité du comportement de l'EPA. Ainsi, près d'un an et demi après l'annonce du plan, celui-ci est toujours bloqué au milieu d'une bataille judiciaire mêlant le niveau étatique et fédéral. La diffusion du pouvoir en matière de politique environnementale aux États-Unis complexifie beaucoup la donne : rien qu'au sein de l'exécutif fédéral, la division des tâches entre le Département de l'Intérieur, de l'Agriculture, de l'Energie, sans oublier bien sûr l'Agence de protection de l'environnement donne des politiques très parcellaires et empêche une politique systémique sur le sujet.

Un autre facteur majeur et beaucoup plus endémique complexifie l'adoption de réglementations environnementales ambitieuses au niveau fédéral : le poids des lobbies. Ceux-ci sont extrêmement forts et bien implantés aux États-Unis, et d'aucun affirmerait même que leur poids est tel qu'ils façonnent certains aspects législatifs, divisant sur le cours de l'action à mener sur ce qui relève pourtant du bien commun, comme le souligne Robert Kennedy Jr, en parlant de réactions à ses interventions devant des publics résolument républicains : « *J'ai obtenu des réactions [enthousiastes] non parce que je suis un bon orateur (je ne le suis pas) mais parce que je parlais de valeurs constitutives de notre communauté, des valeurs partagées qui nous rendent fiers d'être Américains et qui nous sont*

¹⁸¹ Michael E. Kraft, *La politique de l'environnement aux États-Unis, Facteurs déterminants internes et internationaux*, Annuaire Français des Relations Internationales, 2002, consulté le 4 octobre 2015 <http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/FD001451.pdf>, p.532

¹⁸² *Sciences et Avenir*, « Changement climatique: Obama va dévoiler son plan de lutte », mis en ligne le 3 août 2015, consulté le 30 décembre 2016 <http://www.sciencesetavenir.fr/nature-environnement/changement-climatique-obama-va-devoiler-son-plan-de-lutte> 16550

dérobées [...] : un air et une eau purs, une santé robuste, de magnifiques paysages dans lesquels nous pouvons jouer, grandir et qui nous inspirent, et une communauté qui s'engage pour le bien. »¹⁸³

Naturellement, certains soubresauts sont notables, comme le discours de Jimmy Carter en 1979, appelant les Américains à « à renoncer au consumérisme et à l'individualisme pour renouer avec le fond des vertus civiques et chrétiennes »¹⁸⁴, mais comme nous le rappellent Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, cela s'inscrit dans le contexte du choc pétrolier appelant très concrètement à réduire l'usage des voitures. Le consumérisme, la victoire de la volonté et du développement de l'homme au détriment de la liberté de la nature si chère au peuple américain a été entérinée, car elle semble pouvoir coexister, les poches de nature remarquable étant désormais préservées, la *wilderness* à l'image de ce peuple indomptable subsiste.

La complexité de l'adoption de mesures ambitieuses au niveau fédéral a renforcé plus encore le rôle des Etats en matière de protection de l'environnement. De fait, le caractère d'Etat fédéral des États-Unis a de tous temps donné un rôle essentiel aux Etats, qui avant même les années 1970 avaient déjà statué et créé la jurisprudence sur laquelle les lois fédérales se sont basées en matière d'environnement. Par ailleurs, la réalité des batailles d'intérêts particuliers se déroule d'abord au niveau étatique, et de ce fait les Etats souhaitant faire progresser les sujets environnementaux se sont organisés de sorte à mettre en œuvre des consultations entre les différents groupes d'intérêt. Les politiques environnementales les plus ambitieuses aux États-Unis sont le fait d'Etats qui ont eu une action volontariste en la matière, comme la Californie ou encore le Massachussets :

« Le Massachussets a une des législations environnementales les plus strictes aux États-Unis : “Des parties significatives de cette législation sont maintenant formulées dans un processus de consensus négocié impliquant l'industrie, les groupes environnementaux et le gouvernement de l'Etat.” Les périodes prolongées de négociation au niveau de l'Etat ont contribué à l'adoption de lois environnementales innovatrices, indiquant l'ampleur de l'accord possible entre les parties concernées. Les préjugés qui ont historiquement alimenté la confrontation entre l'industrie et les groupes environnementaux commencent, dit-on, à être remplacés par un réservoir d'expérience de travail en

¹⁸³ Robert F. Kennedy Jr, *Crimes against nature*, Harper Collins, New York, 2004, p.2, Traduction de l'auteur : “ I got those [enthusiastic] reactions not because I'm a great speaker (I'm not), but because I talked about the values that define our community and make us proud to be Americans – shared values that are being stolen from us [...]: clean air and water, robust health, beautiful landscapes in which to play and grow and be inspired, and a community that stands for something good and noble.”

¹⁸⁴ Christophe Bonneuil, Jean-Baptiste Fressoz, *L'évènement anthropocène*, Seuil, Paris, 2013, p.173

commun visant le compromis, sinon le consensus, relativement aux stratégies d'amélioration de la politique environnementale dans le Massachussetts. »¹⁸⁵

Si l'Etat du Massachussetts a opté pour une stratégie de consensus en associant tous les groupes d'intérêts dans des processus de concertation, cela n'est pas le cas de tous les Etats. Chaque Etat a des stratégies mais aussi des ambitions très différentes en matière de préservation de la nature, mais le fait est que de par la nature d'Etat fédéré des États-Unis, chacun agit avec une très grande liberté d'action pour définir une politique qui lui est propre. Les politiques environnementales se décident parfois même à des échelons encore inférieurs, selon les prérogatives accordées à chacun des échelons. L'orientation étatique, voire même locale des politiques environnementales (50 Etats, plus de 80 000 gouvernements locaux), se fait avec des orientations très différentes : Michael Kraft rapporte que le Conseil des Gouvernements estime que près de 70 % de la législation environnementale étatique importante a des préoccupations foncièrement différentes de la politique fédérale.

Une fois passé le moment puritain qui honnit cette nature sauvage qu'il transforme ; c'est effectivement cette notion de liberté autour de laquelle tout tourne. L'obsession de l'Ouest et le front pionnier de la *frontier*, traduit tout d'abord cette volonté d'un peuple nouvellement constitué d'accomplir sa destinée sur cette nouvelle terre synonyme de liberté. L'Ouest devient synonyme de l'accomplissement de la liberté du peuple américain, avant d'incarner progressivement cette liberté. Le mouvement transcendentaliste apporte une nouvelle dimension à cette nature sauvage, lui donnant un caractère spirituel d'accomplissement et d'idéal. Mais rapidement cette liberté de la nature, représentative du peuple américain se heurte à la liberté du peuple américain lui-même. Plus que l'opposition entre conservationnistes et préservationnistes, il s'agit réellement de l'opposition de deux libertés, c'est la nature sauvage et libre, mais à condition qu'elle ne soit pas un obstacle à l'accomplissement de la liberté du peuple américain. Cette *wilderness* qui avait presque rendu le peuple américain pionnier en matière de préservation d'une nature grandiose et intacte a en définitive, une fois préservée, permis l'existence du paradoxe d'une nation qui chérit ces grands espaces de nature originelle tout en ne se préoccupant que de cette nature exceptionnelle au détriment du reste. Une fois la nature exceptionnelle préservée, il n'y a plus d'obstacle à l'accomplissement de la liberté, de la destinée du peuple américain.

¹⁸⁵ Louis Imbeau (sous la direction de), *Politiques publiques comparées dans les Etats fédérés, L'Allemagne, l'Australie, le Canada, les États-Unis et la Suisse*, Les presses de l'Université de Laval, Saint Nicolas, 2005, p.160

Augustin Berque résume très bien en ces quelques mots le paradoxe américain de la nature :

« Dans leur rapport à la nature, les grandes civilisations semblent chercher à instaurer un contraste qui rappelle la dualité individu / société. Exaltation, d'un côté, du construit collectif (architectonique ou autre : par exemple, règles de vie communes), exaltation, par ailleurs, du sauvage et de l'individuel. Parfois les deux tendances apparaissent comme une véritable opposition : anachorètes d'une part, cénobites de l'autre, d'une part naissance des grandes villes des États-Unis (Boston, New York ...), d'autre part naissance de l'idéologie américaine de la nature sauvage (avec Cooper, Emerson, Muir etc.). »¹⁸⁶

Cela n'est pas sans nous rappeler les mots de Tocqueville, et le contraste qu'il remarquait déjà à l'époque avec la juxtaposition de grands ensembles urbains grandissant chaque jour et des espaces naturels sauvages. Comme si ces deux pôles faisaient partie d'un tout cohérent, chacun étant nécessaire à l'harmonie de l'ensemble.

Les concepts principaux

La *wilderness*

La *wilderness* occasionne de grands débats, à la fois sur la conception culturelle qui l'anime (l'idéal d'une nature sauvage et vierge pour une Amérique blanche qui omet que ces terres étaient habitées avant leur arrivée et que les heures sombres de l'esclavagisme américain y sont incarnées¹⁸⁷) mais aussi dans la politique de conservation qui en est ressortie. De fait, la politique de parcs qui exclut l'homme de toute une nature perçue comme vierge pour la préserver comme une sorte de blanc-seing pour exclure la nature des autres espaces habités par l'homme, alors même qu'aujourd'hui plus que jamais il apparaît qu'il faut trouver des formes de cohabitation, des degrés de modification de la biodiversité pour vivre en symbiose. Comme l'expose Catherine Larrère, l'idée d'une nature à préserver sans trace de l'homme, cela ne peut que nous interroger sur la conception préexistante : si la nature n'est vraiment préservée qu'en l'absence de l'homme ne s'agit-il pas en creux d'une forme de défaite absolue de toute forme de cohabitation ?¹⁸⁸ Ce sans même évoquer la critique de la transformation des parcs naturels en parc d'attractions, qui a un impact considérable sur cette

¹⁸⁶ Augustin Berque, *Le sauvage et l'artifice*, NRF Editions Gallimard, Paris, 1986, p.87

¹⁸⁷ Paul Outka, *Race and nature, From transcendentalism to Harlem renaissance*, Palgrave Macmillan, New York, 2008, p.33: "The civilized/white versus salvage/wild binary was replicated by the westward mile, a sort of factory that consumed the wild and native at one end, and extruded gender, the pastoral and whiteness on the other."

¹⁸⁸ Catherine et Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature, Une enquête philosophique*, La Découverte, Paris, 2015, p.47 : « Ce silence est ce qui permet de maintenir le mot de *wilderness*: il s'agit bien d'un espace vide d'hommes. Mais la victoire n'est-elle pas une victoire par défaut ? Ne manifeste-t-elle pas une ambiguïté, un débat inachevé ? S'il n'est de nature que sans hommes, protéger la nature, n'est-ce pas du même coup la détruire ? »

biodiversité que l'on cherche à préserver, ou les déplacements de population induits par la création de ces parcs, de populations natives qui ont été expulsées.

Si l'idée de la *wilderness* questionne beaucoup, tant au niveau de la construction du concept culturel que du rapport entre l'homme et la nature qu'il énonce, mais aussi de la mise en œuvre d'une politique toute particulière qui en résulte, force est de constater que chacun de ces questionnements donne l'idée comme centrale dans la représentation américaine de la nature, une force structurante de perception de la nature. Ces débats d'idées partent tous d'un constat, la permanence culturelle de cette *wilderness*¹⁸⁹ dont nous avons démontré que cette perception culturelle est ancrée très profondément dans la mentalité américaine, car elle s'est forgée parallèlement à l'identité et même à l'homme américain dans sa destinée manifeste.

La notion de *wilderness* est la pierre angulaire de la perception de la nature aux États-Unis , elle a influencé une représentation tout à fait particulière et une vision bien spécifique de gestion de la nature. En dépit de toutes les critiques conceptuelles et normatives, cette perception s'est forgée en parallèle de l'identité américaine, lui conférant une puissance et une profondeur culturelle toute particulière. La liberté de cette nature sauvage et majestueuse, toute illusoire qu'elle puisse être, renvoie à la liberté de l'homme.

La liberté de l'homme

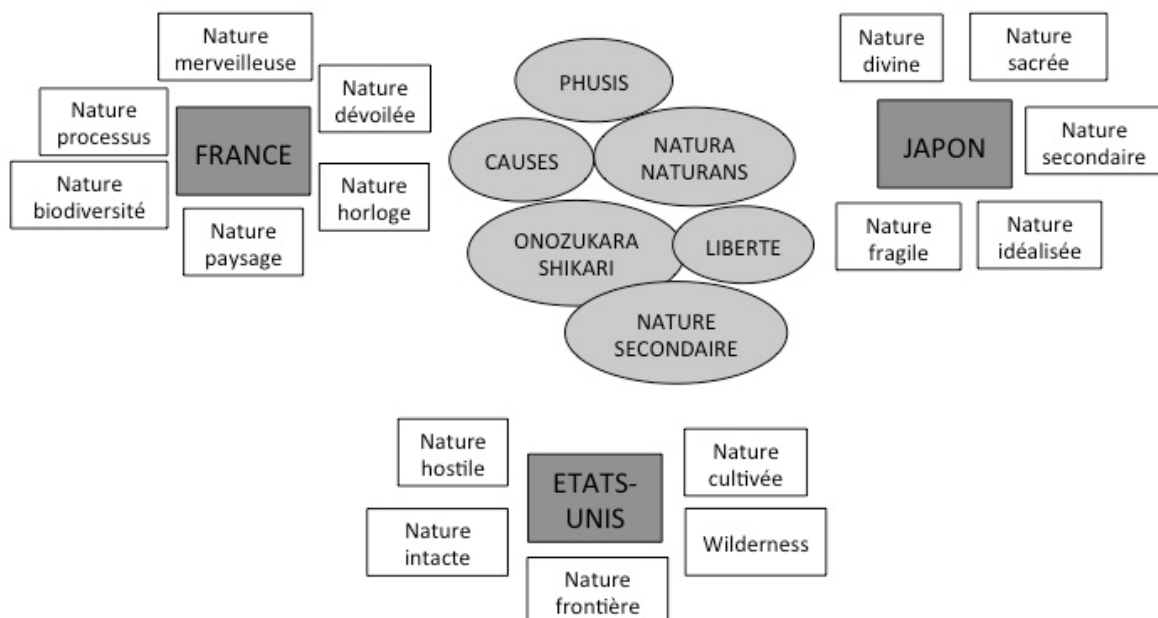
Concept culturel quelque peu vague de prime abord, mais tout à fait essentiel sur la perception de la nature américaine, car si la nature libre est à l'image du peuple américain, la liberté du peuple américain dans l'accomplissement de sa destinée manifeste prime sur la liberté de la nature. Cela va bien au-delà des enjeux strictement économiques, la nature libre et sauvage représente l'identité américaine tant qu'elle ne se heurte pas à la liberté de l'homme américain, à la liberté d'accomplissement de la société américaine. L'enjeu de la liberté de l'homme est naturellement essentiel dans la compréhension de l'histoire des États-Unis , peuple composé d'opprimés qui viennent chercher une nouvelle vie sur une nouvelle terre. L'histoire du peuple américain est celle de la diversité des histoires, des bagages culturels de diverses populations qui se sont unies autour du rejet de l'envahisseur (Déclaration d'Indépendance, 1776), mais aussi autour d'un projet de société plaçant en son centre la liberté (le préambule de la Constitution précisant qu'un des buts recherchés par l'union est « *d'assurer les bienfaits de la liberté à nous-mêmes et à notre postérité* ».)

¹⁸⁹ Lire à ce titre Wallace Stegner, *Wilderness Letter*

Hetch Hetchy est à cet égard très significatif. C'est bien cette opposition de fond qui déchire les conservationnistes et les préservationnistes, au-delà des enjeux de gestions stricts, et cela touche aussi à une question fondamentale du rapport, ou de la posture, entre l'homme et la nature.

Au terme de l'étude de ces trois exemples, il nous apparaît très distinctement que les perceptions de la nature sont diverses et uniques, fonctions d'une culture et d'une histoire spécifique qui confèrent à la nature une place tout à fait spécifique. Ce sont ici trois fresques passionnantes de l'idée de nature qui ont été dessinées, montrant que l'homme se forge avec et à travers une nature qu'il transforme et qui le transforme. Chacun perçoit une nature différente, et cette différence n'est pas seulement liée à des modifications objectives mais à une perception culturelle de la nature forgée par des facteurs objectifs et des perceptions culturelles. Les idées et les perceptions de la nature sont non seulement différentes mais aussi évolutives. Comprendre les motifs et les évolutions de ces perceptions est absolument nécessaire pour une compréhension plus juste de l'action menée, au-delà d'une identité superficielle. Car cette analyse témoigne bien, qu'en dépit d'une action identique de l'humanité, par delà le mouvement commun, l'action commune de l'humanité sur la nature, la valeur qui lui est accordée, les motifs de l'évolution sont absolument différents. Mais cette analyse nous enseigne aussi que chaque culture présente des concepts principaux, des lames de fond saillantes qui articulent une analyse dans sa globalité. Elle permet donc aussi de faire ressortir des grandes idées de la nature, auxquelles une valeur supplémentaire est accordée, qui sont autant de points d'achoppement à même de constituer des points d'ancrage pour refonder une nouvelle action commune. A ce stade, il est aussi important de souligner la notion de paradoxe qui traverse les pays étudiés, et les pistes d'explication qui commencent à se dessiner. Pour des raisons différentes, dans chacune des histoires de ces pays, un paradoxe et une tension apparaissent entre les représentations de la nature et l'action exercée sur elle. Ces paradoxes viennent faire écho à celui, présenté précédemment, entre la multiplicité des relations homme-nature et le mouvement similaire de l'action de l'homme envers elle dans le temps long. Comment donc expliquer cette capacité à faire coexister une représentation culturelle forte, conférant une valeur réelle à la nature, et une action de destruction ? Faut-il, avec James Heisig, comprendre que nous avons relégué « *ces considérations à notre subconscient* » pour ne pas se préoccuper de leur « *acceptabilité morale* » ?

La démonstration de l'existence de représentations uniques, forgées par le temps et la culture, a été faite à l'appui de trois exemples. Mais ces perceptions multiples de la nature se traduisent-elles dans une réalité de l'action, ou ne sont-elles pertinentes que dans une analyse théorique ? Quelles sont les traductions concrètes de ces perceptions dans l'action existante vis-à-vis de la nature ? Cette action d'analyse détaillée est aussi nécessairement une entreprise de déconstruction d'une idée de la nature unifiée. Est-il possible de dépasser le constat de la différence, l'analyse de la diversité et de la mettre au service de la construction d'une nouvelle action ? Comment reconstruire une proposition compréhensive et englobante d'action à partir du constat de la diversité ?



TROISIÈME PARTIE

REFONDER L'ACTION COLLECTIVE

L'appréhension de la relation homme-nature de manière monolithique s'est avérée incomplète et infertile, ce qui a poussé à une pensée de la multiplicité et de la complexité, laquelle s'est avérée poser des termes différents, potentiellement plus en mesure de redéfinir une forme d'action collective. Cela a donc amené à l'étude comparative de l'idée de nature dans trois pays distincts. L'étude de la perception de la nature en France, au Japon et aux États-Unis montre des représentations culturelles de la nature tout à fait différentes, et ayant évolué au cours de l'histoire de chacun de ces pays. Mais cette diversité constitue-t-elle pour autant un point de départ pour penser un nouveau schéma d'action collective ? Ces perceptions ont-elles un impact sur notre action réelle sur la nature ou au contraire sont-elle tellement décorrélées de notre mode d'action qu'elles ne sont pas à même de constituer un point de départ alternatif assez fort ? Aujourd'hui, au-delà de la diversité des perceptions, le constat est celui d'une action uniforme qui a pris le dessus et orienté l'action de tous, la vision d'une nature ressource. Le constat de cette diversité appelle donc ici la question de son utilité pour repenser notre action vis-à-vis de la nature, mais il questionne aussi naturellement la possibilité de reconstruire une action commune à partir de la différence. Il faut donc démontrer la pertinence de cette approche par la diversité mais aussi sa capacité à proposer une forme d'action réellement différente, à même de prendre le dessus sur une action uniforme qui existe de facto. Comment donc retrouver la voie du dialogue, mettre en musique ces différentes perceptions, intégrer les différences et jouer sur les similitudes pour retrouver une action, un mouvement commun qui prenne en compte le fait que l'homme est un être de nature qui doit préserver la nature pour continuer à vivre ? Quelle articulation pouvons-nous proposer pour que cette voie du dialogue ne reste pas lettre morte et devienne une voie du changement ?

Chapitre VI.

Appréhender la diversité

L'étude de l'histoire de l'idée de nature en France, au Japon et aux États-Unis a permis de dégager l'importance d'une lecture de la diversité qui prenne en compte le rapport culturel unique. Il faut maintenant mobiliser cette diversité pour proposer de nouvelles formes d'action. Une nouvelle action globale, cohérente et concertée appelle tout d'abord la question de l'acceptation des termes. Le principal de ceux-ci est la possibilité d'une appréhension de la diversité, dans un schéma constructeur et non déconstructeur. Deux questions se posent autour de l'appréhension de la diversité : pourquoi et comment ? De fait, il faut tout d'abord exposer l'influence concrète de ces perceptions, montrer que bien que coexistant avec une action très différente, pour ne pas dire inverse, elles influencent tout de même concrètement l'action réelle. Cette pertinence est renforcée par l'exploration du concept de développement durable et les interrogations qu'il suscite dans sa capacité à proposer une action réellement nouvelle. Dans un deuxième temps, c'est la démonstration de la possibilité de mobiliser cette diversité dans un schéma refondateur qui doit être posée. De fait, le risque de l'approche par la diversité est de déconstruire, il est donc nécessaire d'intégrer la diversité, et de proposer à partir de cette analyse, un schéma refondateur fécond, qui puisse poser les bases d'un nouveau dialogue.

1. Pourquoi reconnaître la diversité ?

1.a. Impact des perceptions culturelles sur les politiques nationales

Les perceptions culturelles de la nature ont nécessairement une valeur culturelle nostalgique, elles s'intègrent dans un vaste réseau culturel qui participe à la formation d'une identité sociétale. Mais ces perceptions pourraient n'avoir qu'une valeur nostalgique, en ce qu'elles pourraient juste influencer sur notre regard et non notre action par rapport à l'objet culturel. La question est d'autant plus cruciale que nous avons pu voir se dessiner une forme d'action commune, qui pourrait laisser penser que les valeurs culturelles uniques accordées par différentes sociétés à la nature ont été dépassées et rendues inopérantes. Nécessairement cela interroge l'influence de la perception culturelle sur l'action réelle : la valeur culturelle peut-elle n'être que nostalgique ? Ou inévitablement influe-t-elle d'une manière sur l'action entreprise ? Sans entrer dans une forme de déterminisme, il semble difficile que des

perceptions qui se sont affirmées, transformées et ont évolué dans le même temps que l'histoire des sociétés, jusqu'à altérer notre vision de ce qui nous entoure ne puissent demeurer que des perceptions nostalgiques et ne pas impacter la réalité de notre manière d'agir. D'autant que, selon les représentations culturelles, elles ont même contribué à forger l'individu et la société. De fait, au-delà de la représentation de la nature, c'est notre être au monde qui est défini individuellement et collectivement. Mais alors comment influent-elles et comment expliquer l'uniformité de l'action internationale globale au-delà des politiques locales ? Pour démontrer l'influence de la perception culturelle, il est nécessaire de regarder de plus près les politiques environnementales des pays étudiés, la France, le Japon et les États-Unis pour les expliquer sous l'angle culturel.

La politique environnementale française

En France, la valeur paysagère de la nature a fortement articulé la politique environnementale. La loi du 22 juillet 1960 dénomme parcs nationaux tout territoire comportant « *un intérêt spécial* », mais cette valeur de préservation du milieu naturel est par la suite étendue progressivement aux paysages dits « *ordinaires* », face à la pression urbaine : « *[U]ne politique de qualification des paysages ordinaires fut initiée à la fin des années 1970 par le ministère de l'Environnement et du Cadre de vie, notamment pour réguler les destructions massives des paysages ruraux par les remembrements initiés par l'Etat.* ».¹⁹⁰ Ce mouvement aboutit en 1993 à la loi sur la protection et la mise en valeur des paysages. Cette préservation du paysage ordinaire sera rejointe, et étendue par les notions de pays et de terroirs, élargissant à un champ socio-économique l'appréhension naturelle du territoire. La majeure partie de la population française vit aujourd'hui en ville, créant aussi une sorte de *furasato*, nostalgie de la campagne pour reprendre l'expression japonaise. Cet aspect culturel spécifique s'est traduit pendant longtemps par une défense de la protection de la nature élargie, c'est-à-dire pas uniquement pour la nature, mais d'une nature sociale, construite. Le passage de la préservation de paysages exceptionnels, à celle des paysages dans leur totalité s'est accompagné du développement de la gestion de la biodiversité. Deux mouvements se distinguent donc singulièrement dans la construction de la politique environnementale

¹⁹⁰ Pierre Donnadieu, « Quel bilan tirer des politiques de paysage en France ? », publié dans *Projets de paysage* le 26/06/2009, http://www.projetsdepaysage.fr/quel_bilan_tirer_des_politiques_de_paysage_en_france, consulté le 29 décembre 2015

française ; la préservation de la nature pour sa valeur esthétique, ainsi que la préservation des éléments constitutifs de ces paysages avec la gestion de la biodiversité.

Cette logique paysagère de l'approche de la nature s'est traduite par une décentralisation progressive des politiques environnementales, depuis une logique très étatiste vers une déconcentration des pouvoirs et une politique plus transversale et plus participative. Les grands mouvements de la construction de la politique environnementale française sont présentés ci-dessous :

- 1971 : Création du ministère de l'environnement → phase de fondation ^[38]
- institutionnalisation popularisation d'un concept flou
 - rassemblement des politiques (gérées de façon discontinue par plusieurs ministères)
 - enclenchement d'un travail de création ou de remise en ordre législatif ou réglementaire ^[39]
 - stimulation des autres ministères à ranimer leurs départements environnementaux (entre autres par souci de ne pas les voir transférés au nouvel arrivant) ^[40]
- 1990 : Plan national pour l'environnement ^[41] → phase de consolidation ^[42]
- territorialisation (décentralisation) : création des DIREN
 - création d'agences périphériques : l'ADEME, l'INERIS et l'IFEN
 - augmentation substantielle du budget du ministère
 - définition d'objectifs chiffrés
 - intégration de l'environnement dans les activités économiques
- 2007 : Grenelle de l'environnement → phase d'ouverture
- instauration d'une procédure participative incluant cinq collèges ^[43] : État, collectivités territoriales, patronat, syndicats et associations écologistes
 - annonce de l'intégration de l'environnement au cœur de la décision publique ^[44], ainsi que de mesures structurantes ^[45] telles que la contribution climat-énergie, la trame verte, ou encore le plan massif de reconversion du bâti ^[46]

Valérie Lacroix, Edwin Zaccaï, « Quarante ans de politique environnementale en France : évolutions, avancées, constante » © Valérie Lacroix, Edwin Zaccaï ¹⁹¹

Si la politique des paysages, héritière des résistances au positivisme scientifique du XVIII^{ème} siècle a dans un premier temps mis l'accent sur la survivance de la nature par son aspect esthétique, elle a pendant tout le XIX^{ème} siècle orienté les premières formes de politiques

¹⁹¹ Valérie Lacroix, Edwin Zaccaï, « Quarante ans de politique environnementale en France : évolutions, avancées, constante », *Revue française d'administration publique*, 2010/2 N°134, p.205 – 232

environnementales en France, avant d'être rattrapée par la science avec les enjeux de préservation puis de gestion de la biodiversité. Le passage à cette notion a été renforcé par les balbutiements d'une politique internationale en la matière, lors du Sommet de la Terre en 1972 et avec la création de programmes spécifiques dans les organisations internationales (par exemple avec le programme *Man and Biosphere* de l'UNESCO en 1971). L'élargissement de la politique environnementale, à la fois thématique mais aussi organisationnel avec l'ouverture plus large aux diverses parties prenantes, se fait parallèlement au passage au développement durable, à la suite du rapport Brundtland, réorientant l'action publique en France. On peut lire en ce glissement du paysage à la biodiversité une réenaction du débat d'idées des Lumières, entre l'appréciation de la nature et sa domination. Il est aussi possible d'y voir une forme d'assimilation : la nature ayant été transformée très tôt dans l'histoire du pays, elle est progressivement devenue uniquement paysage. Dès lors, le passage à la biodiversité traduit un mouvement d'appropriation supplémentaire par la science, de parachèvement de l'ouvrage positiviste.

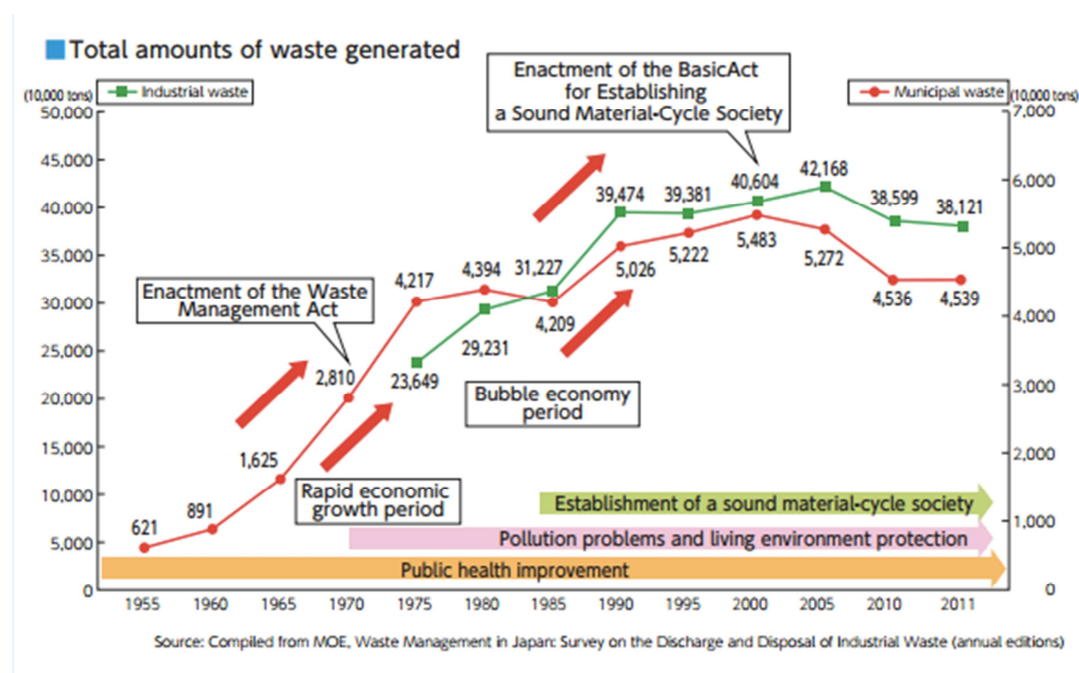
La politique environnementale du Japon

La nature au Japon inspire un respect très profond, teinté d'une forme de fatalisme. La nature est presque elle-même religion, peuplée de divinités qui entourent l'homme. Elle est présente dans le quotidien des hommes, qui vivent à son rythme, dans son admiration et qui l'ont fait entrer dans tous les aspects de la vie et de la culture. Sa puissance et sa force sont d'autant plus évidentes que le pays est situé sur une île dont peu d'espaces sont habitables et qui est régulièrement touchée par des phénomènes climatiques extrêmes. La puissance de la manifestation de force de la nature en aurait presque fait oublier sa fragilité, qui s'est rappelée au peuple japonais dans les années 1960.

Le Japon s'est doté très tôt d'un maillage législatif assez important en matière environnementale. Nous avons mis l'accent précédemment sur les enjeux de pollution industrielle et la réponse qui leur a été apportée de manière législative, mais ce maillage très compréhensif, comme nous l'avons noté, dépasse largement ce cadre. La politique environnementale a pris un tournant marqué en 1989, dans la foulée du rapport Brundtland. Le Conseil des Ministres pour la Préservation Globale de l'Environnement crée en 1990 l'Agence de l'Environnement japonaise autour de six directives. Le *Kendairen* est aussi créé

en 1990, fédération regroupant un millier de représentants industriels, émet des rapports mais aussi une Charte Globale de l'Environnement. L'accent est très vite mis sur l'utilisation des ressources et le recyclage, ce qui est devenu depuis l'économie circulaire. En 1991, la Loi de Promotion de l'Utilisation des Ressources Recyclées est promulguée, loi à laquelle pas moins de six ministères ont contribué. Le but ultime est la création d'une société du recyclage, qui optimise l'utilisation des ressources et minimise les déchets ultimes. En 2006, le Japon applique les 3R – Réduire, Réutiliser, Recycler – depuis déjà quelques années et présente son Plan pour la Promotion de Sociétés zéro-déchets Globales. L'accent mis sur cet objectif n'est pas anodin, il répond à une conscience aigüe d'un territoire de contraintes, un archipel dépendant pour beaucoup sur des ressources extérieures. La volonté d'indépendance nécessite une gestion accrue des ressources, le Japon a mis en œuvre une politique d'ampleur en ce qui concerne la gestion de la matière :

Tableau 1



Rapport du Ministère de l'Environnement japonais, *History and Current State of Waste Management in Japan*, 2014 © Kankyo Daijin

Tableau 2



Rapport du Ministère de l'Environnement japonais, *History and Current State of Waste Management in Japan*, 2014 © Kankyo Daijin ¹⁹²

Les chiffres avancés par le Ministère de l'Environnement japonais montrent (tableau 1) une réduction effective de la production totale de déchets, mais bien moins impressionnante que la réduction de déchets ultimes (ligne bleue du tableau 2). Les politiques menées en matière de recyclage ont donc bien permis de réduire la production de déchets, mais ont surtout permis d'augmenter drastiquement le recyclage des déchets et donc l'efficacité des ressources utilisées. Cela peut être à mettre en regard avec les préoccupations qui sont apparues, très tôt, sur les pollutions liées aux rejets industriels. De fait, celles-ci ont occasionné une prise de conscience sur le besoin de contrôler les processus mais aussi le cycle des matières dangereuses du fait du caractère confiné et isolé de l'espace géographique.

De même, la politique énergétique du Japon, évoquée précédemment aussi, relève de cette volonté d'indépendance dans un milieu hostile et isolé. L'obsession nucléaire, en dépit de l'histoire du pays avec le nucléaire militaire et civil, est à lire en lien avec son insularité, qui fait de la dépendance énergétique une faiblesse extrême. Autre exemple de politique qui peut être analysée à l'aune des perceptions culturelles, la biodiversité. Initialement, dans les années 1990, la préservation de la biodiversité, bien qu'accompagnée d'un corpus législatif conséquent (Stratégie Nationale pour la biodiversité en 1995, Loi sur la Chasse et la

¹⁹² Rapport du Ministère de l'Environnement japonais, *History and Current State of Waste Management in Japan*, Février 2014, p.15 <https://www.env.go.jp/en/recycle/smcs/attach/hcswm.pdf> consulté le 29 décembre 2015

Protection de la vie sauvage et la loi sur l'évaluation de l'impact environnemental en 1999) est peu avancée par rapport à d'autres enjeux tels que le recyclage par exemple. Après avoir opté pour une stratégie *top down* au niveau national sans grand succès en raison de la division des compétences entre plusieurs ministères mais aussi du peu de moyens affectés à la mise en œuvre du programme, la Convention sur la Diversité Biologique indique dans son *Global Assessment N°4* que : « [p]lus d'accent est mis sur les incitations positives pour la conservation et l'utilisation durable de la diversité biologique, par exemple [...] le soutien apporté aux municipalités qui formulent des stratégies locales pour la biodiversité (Japon) »¹⁹³. En outre, ce même rapport liste le Japon comme à la pointe des efforts en matière de lutte contre les espèces envahissantes (la mangouste), la préservation des écosystèmes, la préservation des forêts avec un système de certification national assuré par le *Sustainable Green Ecosystem Council* (SGEC) et bien d'autres. La politique en matière de biodiversité montre bien une prise de conscience de la pression de l'homme sur les écosystèmes alors que jusque récemment la toute-puissance de la nature au Japon rendait difficile toute perception d'une nature fragile, et donc toute action pour la préserver. La gestion locale de la biodiversité s'appuie sur l'attachement des locaux à leur nature tout en prenant en compte la richesse biologique du pays, qui se traduit par une grande variété de biotopes et de paysages. Les spiritualités shintô et bouddhistes conférant une valeur divine à l'ensemble des êtres de la nature, il n'est guère surprenant que les politiques de la biodiversité soient à la pointe dans le pays. Théoriquement, du fait de l'héritage spirituel, toutes les formes de la biodiversité revêteraient même une importance égale. Pourtant, une étude menée par Stephen B. Kellert sur les perceptions de la vie sauvage au Japon, dont les résultats sont présentés dans l'article « *Japanese Perceptions of Wildlife* », nous éclaire quant à cette perception, et au potentiel paradoxe induit au niveau des politiques de préservation. Pour les besoins de cette étude, deux méthodologies ont été utilisées : une enquête auprès de 500 répondants, ainsi qu'un entretien plus détaillé auprès d'un panel sélectionné plus en détail. L'enquête a révélé une perception très humanistique de la nature, et un attachement très fort à certains animaux et espèces spécifiquement, doublé d'une ignorance scientifique globale de la biodiversité et d'un attachement moindre à la nature ordinaire.¹⁹⁴ Ainsi, la valeur accordée culturellement et

¹⁹³ Secrétariat de la Convention sur la diversité biologique, 4ème édition des Perspectives mondiales de la diversité biologique, Montréal, 2014, p.41

¹⁹⁴ Stephen R. Kellert, "Japanese Perceptions of Wildlife", *Conservation Biology*, Volume 5, No 3, Septembre 1991, p.301 : "These results indicate that the most prevalent attitude among Japanese respondents was the humanistic. This finding suggests that strong emotional attachments to particular aspects of the environment or to single species were quite common among the Japanese public."

traditionnellement à la biodiversité, et à certains totems en particulier, se traduit dans des politiques spécifiques. Comment donc réconcilier les enseignements de la spiritualité avec le constat d'un attachement du peuple japonais fonction de la forme de la biodiversité ? Le shintô place en son centre de manière quasi totémique certaines formes de la nature, mais aussi la notion d'évanescence de la nature et de la vie humaine. Le seul caractère totémique conféré par la spiritualité ne permet donc pas d'assurer la préservation des éléments naturels – l'arbre a un caractère sacré dans le shintoïsme et pourtant le Japon a connu de longues périodes de déforestation. Le passage à la gestion locale est donc essentiel pour les politiques de la biodiversité au Japon, car il permet de jouer sur plusieurs usages, spirituels mais aussi récréatifs, les espaces naturels étant des lieux de ressourcement importants au Japon (avec des pratiques telles que le bain de forêt, *shirin-yoku*).

Ainsi, la politique de déchets et la politique de préservation de la biodiversité au Japon démontrent une conscience aiguë d'un environnement fini, d'un besoin de gestion efficace (déchets) et indépendante (énergie) pour exister dans les limites de l'archipel de manière responsable. Cela témoigne d'une forme d'isolationnisme propre au Japon, qui a connu comme nous l'avons vu au cours de son histoire des périodes d'ouverture et de fermeture, mettant ainsi l'accent sur le besoin d'être en capacité de vivre en autarcie. L'ambivalence de la préservation de la biodiversité nous montre le poids de la spiritualité mais aussi de la valeur d'usage. La spiritualité ne vit pas tout à côté des pratiques, mais elle a une influence, même si comme toute forme spirituelle elle vit nécessairement pour partie en dehors de la pratique quotidienne des hommes.

La politique environnementale des États-Unis

La nature aux États-Unis a une valeur très forte dans un périmètre quelque peu étriqué. En effet, seule la nature *pristine*, vierge de l'empreinte de l'homme, magnifique et grandiose dans sa *wilderness* semble être comprise et perçue comme un élément naturel en danger. Le combat entre l'homme et la nature se présente comme celui d'une nation féroce déterminée à démontrer que l'individu peut se reconstruire, se dépasser, s'affirmer s'il lui en est donné l'opportunité, la liberté. « *Land of the free, home of the brave* » nous dit l'hymne national américain, et l'homme américain en tant qu'individu, tout autant que les États-Unis en tant que société souhaitent incarner la force, la bravoure et le dépassement de soi dans leur liberté. La liberté de l'individu, chèrement acquise par les *settlers*, ne peut être remise en cause ou

mise en péril par rien, pas même cette nature aussi libre, courageuse et fière que l'homme américain.

Les États-Unis ont été la première nation à adopter une politique de parcs en raison de la valeur culturelle attribuée à la nature sauvage, à la fois reflet de l'homme américain libre mais aussi barrant la voie à la liberté de l'homme. Le rôle récréatif de ces parcs aujourd'hui décrié figurait pourtant bien, dès l'origine, dans le projet qui visait à reposer les citoyens dans une nature majestueuse alors que les États-Unis s'urbanisent fortement. Plusieurs enseignements sont importants à la lumière de la politique des parcs : la définition de la nature, la valeur accordée à cette nature et la valeur accordée à la liberté de l'homme. Seule cette nature grandiose est réellement nature, seule apte à pouvoir obtenir des sanctuaires. La valeur accordée à cette nature est d'autant plus grande qu'elle semble incarner l'identité du peuple américain, en dépit de cela il s'est fallu plusieurs batailles pour la préserver, et elle a acquis aujourd'hui une valeur de loisirs qui renvoie à la liberté pour l'homme d'en jouir. Enfin, la liberté de l'homme a failli prévaloir sur cette nature à laquelle il accorde pourtant une valeur toute particulière, et elle a certainement prévalu sur l'ensemble de la nature qui n'en faisait pas partie. La primauté de la liberté de l'homme américain sur la liberté de la nature, autant qu'il puisse la chérir, est cruciale à prendre en compte pour la compréhension de la politique environnementale américaine. Tout d'abord parce qu'elle confère un aspect d'anthropocentrisme poussé à l'extrême pour ce qui est de la préservation de la nature. Mais aussi parce que, de par l'histoire du peuple américain, cette liberté se traduit par un système politique fédéral rendant difficile toute action concertée en la matière. Le système politique américain est ainsi construit de manière fédérale pour laisser plus de liberté dans la manière de forger la politique. Le niveau fédéral a pris, dans les années 1960, les mesures estimées nécessaires pour préserver non pas la nature mais l'environnement de l'homme, chaque Etat est laissé libre pour le reste de décider du traitement. Ainsi, les États-Unis ont déjà démontré par le passé la difficulté à s'engager de manière fédérale sur les enjeux internationaux de réduction des émissions de gaz à effet de serre avec le protocole de Kyoto. A l'image de leur perception de la nature, les États-Unis laissent donc le choix à une libre implémentation, permettant aux Etats de s'engager de manière *soft* et volontaire s'ils le souhaitent. Pour partie, toute action fédérale plus offensive est perçue comme une atteinte à la liberté de l'homme, constitué en tant que société.

Table 22.2 Worldviews and policy positions			
	Germany	United Kingdom	United States
Basic cultural characteristics	<i>Zielrationalismus</i> ; rule-making; 'deep' thinking; technological orientation; aversion of risk	Individualistic and analytic; money instead of industry; principle against principle	Universalist-analytical; codification, basics and facts; focus on present; international and isolationist outlook
...related to specific... conceptualization of nature	nature as a global unity; unstable; <i>Wald</i>	nature as local, divisible entity; environment as peripheral issue; <i>countryside</i>	anthropocentric orientation (utility and aesthetics); focus on species and natural parks; <i>wilderness</i>
...that underlies... national type of environmental awareness	'principled'; threat and challenge; global orientation; technological change	scientific-sceptical; local nature; willingness to pay; individual freedom	religious-anthropocentric; political; S&T 'as usual'
...that in turn presents... Climate change as...	global; ecological challenge; overarching	cost; uncertain; energy issue	political issue; not too threatening
...which results in the following... policy position	targets; structural approach; technological innovation	meeting international commitments; energy market liberalisation policies	soft 'targets'; joint Implementation; voluntary approach; cost-benefit analysis

Richard van der Wurff, "Climate change policy in Germany, UK and USA"

© Springer ¹⁹⁵

Le tableau ci-dessus nous permet de faire le lien entre les caractéristiques culturelles accordées à la nature, leur impact sur la conceptualisation de la nature et donc sur la sensibilisation aux enjeux environnementaux, et leur lien à des politiques spécifiques sur les enjeux de changement climatique. Il démontre tout d'abord clairement le lien entre les perceptions culturelles et les politiques environnementales de différents pays, et l'influence que l'un a sur l'autre. Il témoigne aussi, en matière de politique climatique internationale, d'une perception politique du sujet et d'un engagement tout relatif des États-Unis, orienté vers des instruments soft, conjoints et volontaires. Bien que le caractère fédéral du pays soit un élément d'explication, il ne peut être le seul. De même que l'homme américain a toujours été mis au-dessus de la préservation de la nature, sa liberté au-dessus de la préservation, la mise en place d'une politique climatique internationale trop contraignante est perçue comme un obstacle au libre développement de l'homme. Dans cette perspective par exemple, seul un argumentaire anthropocentré de préservation de la nature pour préserver l'homme serait en mesure de pousser un engagement fédéral fort et contraignant, mais celui-ci, pour dépasser le

¹⁹⁵ Richard van der Wurff, "Climate change policy in Germany, UK and USA", *Principles of Environmental Sciences*, sous la direction de Jan Boersema, Lucas Reijnders, Springer, Berlin, 2009, Chapitre 22, p.468

caractère politique qui lui est attribué, devrait être assorti de faits et de chiffres indéniables. A ce titre, il est intéressant de noter la modification de comportement des lobbies climato-sceptiques. Alors que ces dernières années, l'occurrence d'évènements climatiques extrêmes se multiplie et modifie l'opinion publique autour de la réalité du changement climatique, ceux-ci ont plus tendance à orienter leur action sur des politiques plus précises, comme la politique énergétique par exemple. Ainsi, la pierre angulaire de l'analyse, à savoir la liberté de l'homme au prix de la nature, semble se retrouver dans des éléments de politiques concrètes, et non pas vivre de manière décorrélée.

Ainsi, les représentations de la nature trouvent des applications concrètes dans les politiques, qui formalisent la relation de l'homme à la nature-environnement. Cela n'est pas à dire que cette grille de lecture peut expliquer l'ensemble de notre politique, si tel était le cas nous ne constaterions pas aujourd'hui une relation globale de destruction. Mais ces éléments de politique environnementale, tout en incarnant le paradoxe entre la perception et l'action, montrent aussi la capacité de mobilisation concrète des perceptions, et donc leur potentiel pour proposer des termes différents à l'action humaine. Il est donc important de reconnaître et d'appréhender la diversité des perceptions de la nature car elles ont un impact concret sur l'action. Mais il est aussi important de reconnaître la diversité car le concept qui guide l'action internationale depuis près de vingt ans a atteint ses limites, jusqu'à en devenir inopérant.

1.b. Inopérabilité du concept de développement durable

En 1987, le rapport *Our common future* donne pour la première fois une définition d'un rapport différent à cette nature qui est devenue environnement. Dans un effort qui allait s'avérer normatif en dépit des nombreuses critiques que le concept a pu connaître depuis sa théorisation, les auteurs du rapport proposent une forme de responsabilité dans la non compromission de la capacité des générations futures à répondre à leurs besoins : « *Le développement durable est un développement qui répond aux besoins du présent sans*

compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs. ». ¹⁹⁶ La notion de développement durable agit en quelque sorte comme le moins mauvais des compromis, cherchant une forme de voie du milieu apte à concilier le développement humain et économique avec la préservation de l'environnement, ou plus justement avec la préservation des besoins de la nature que pourraient avoir les générations futures. Notion tournée vers l'action, le développement durable met de côté l'attachement culturel et la préservation de l'environnement en propre, pour entériner une préservation au service de l'homme. La primauté demeure celle du développement, pour ne pas dire du développement économique de l'humain. Il est d'ailleurs intéressant de noter que pas une seule fois la « *nature* » ou dans son appréhension de fragilité l'« *environnement* » ne sont mentionnés dans cette définition, témoignant d'une compréhension de l'incapacité de l'homme de préserver cet environnement en soi et pour soi, mais pour les besoins humains. La logique appliquée est somme toute assez proche de celle employée par le courant conservacionniste aux États-Unis. Elle prône une action raisonnable et met en son centre le développement de la communauté humaine.

De l'aveu des rédacteurs du rapport, le concept de « *développement durable* » n'est pas exempt de critiques. Il a pour principal intérêt de souligner à une époque où la pression sur les ressources naturelles et l'environnement commence à devenir dramatique, la nécessité pour tous les acteurs d'infléchir les politiques nationales et internationales en vue d'un développement qui réponde aux impératifs stratégiques tout en tendant vers plus d'équité dans l'accès aux ressources, luttant contre la pauvreté et en préservant l'environnement. Il s'agit d'une notion conceptuelle tournée vers l'action alors que l'urgence tend à se faire sentir. Naturellement, l'effort conceptuel de proposition d'un nouveau modèle, incitant à prendre en compte l'environnement de l'homme et la nécessité de sa préservation, bien que celle-ci soit in fine considérée uniquement pour les besoins humains, est méritoire. Il s'inscrit aussi dans une historicité, étant souvent considéré comme un premier pas dans la prise de conscience, est d'autant plus notable qu'en dépit des nombreuses critiques que le concept a pu connaître, aucun de ceux proposés ultérieurement en remplacement n'a connu une acceptation aussi grande que lui, échouant à proposer une réelle alternative. Cela étant dit, ces critiques sont d'autant plus importantes à considérer qu'elles portent sur une forme de conditionnement de l'action liée à l'interprétation conceptuelle. Prenons-en pour exemple la critique idéologique

¹⁹⁶ Gro Harlem Brundtland, Rapport *Notre avenir à tous*, Chapitre 2, « Vers un développement durable », Introduction, p.40 http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/sites/odysee-developpement-durable/files/5/rapport_brundtland.pdf consulté le 28 décembre 2015

dénonçant la primauté du développement humain, et son corollaire ici la critique de la technicité qui préside à l'application du concept.

Critique idéologique et technocratique

Si placer au centre de la notion de « *développement durable* » celle de « *développement* » est problématique du fait des prémisses imposées à l'action elle-même, la notion de « *développement* » en elle-même est lourde d'histoire et de polémiques. De fait, l'utilisation de ce terme dans l'histoire moderne soulève quelques critiques à la fois idéologiques et techniques. Le terme de « *développement* » semble agir à l'échelle internationale comme un système normatif, imposant un modèle unique à partir duquel tous sont jugés, « *développés* », « *en voie de développement* » ou « *sous-développés* ». La mondialisation a nécessairement érigé des modèles communs, devenus normatifs au cours du temps, notamment par l'action de certaines organisation internationales qui érigent ce développement en horizon commun :

« Après avoir l'objet de fortes critiques en raison de son inscription exclusive dans la culture judéo-chrétienne des pays du Nord (Latouche, 1989 ou Rist, 1996) ou de sa légitimation des inégalités sociales (Amin, 1976), le concept de "développement" a subi récemment deux critiques radicales qui l'ont presque fait disparaître des objets étudiés [...]. La première critique – idéologique – est venue des tenants de la mondialisation néo-libérale qui ont dissous la notion de développement et ses corrélats "sous-développement" et "mal développement" dans l'économie internationale [...]. La seconde critique est essentiellement technocratique : le développement serait une série de techniques et de modes opératoires. [...] En jouant le jeu défini par ces organisations [(PNUD, Banque Mondiale)], qui sont censées offrir les recettes les plus efficaces (Stiglitz, 2002), on pourrait atteindre rapidement un fort niveau de développement, tout en respectant les règles 'internationales' décidées par la communauté des nations. L'adoption de ces "techniques" donne accès à des financements et à des crédits, alors qu'un refus coupe la possibilité d'en bénéficier. »¹⁹⁷

La force normative du terme de « *développement* » est ainsi double, à la fois dans la modélisation mais aussi dans l'opérationnel. Elle impose un modèle unique, partagé par tous et vers lequel tous doivent tendre, une idéologie collective. Cette normativité est renforcée par l'adhésion au modèle comme pré-requis pour accéder à des financements internationaux permettant de mettre en route la machine normative. Si le concept de développement durable ne témoigne, lui, aucunement d'une intention de perpétuer une tradition développementale quelconque, malgré tout le recours à ce terme l'inscrit dans une historicité et un pré-conditionnement de l'action spécifique. Il souligne aussi plus encore le défaut du facteur culturel car si le développement durable, se voulant ancré dans l'action et donc ne considérant pas l'inscription culturelle spécifique de la nature dans les différentes constructions humaines,

¹⁹⁷ Yvan Droz, Jean-Claude Lavigne, *Ethique et développement durable*, Editions Karthala avec l'IUED, Genève, 2006, p.13-14

le terme de développement, lui, les met pour le coup volontairement de côté en imposant un modèle unique.

Critique de l'efficacité

La deuxième critique majeure, adressée à la notion de développement durable dans son ensemble, est celle de l'efficacité. Pris dans son ensemble, le concept témoigne d'une volonté de modification, de proposer une voie alternative apportant plus de durabilité au système existant. L'ajout de l'adjectif « *durable* » en 1987 avec le rapport Brundtland prend alors une toute autre signification, celui de l'essai d'une plus grande durabilité d'un modèle imposé. La primauté du « *développement* », bien qu'apportant une dimension idéologique spécifique, relève alors d'une volonté facilitatrice de l'action, d'une volonté s'adresser à l'ensemble des acteurs pour que chacun travaille à un modèle plus vertueux. La capacité à pouvoir proposer un point de départ où l'ensemble des acteurs puisse se retrouver est vitale à la mise en place d'une démarche commune, d'un travail poursuivant le même objectif. Mais le risque inhérent à une démarche de ce type est de diminuer l'ambition de l'objectif. La critique de l'efficacité réside en cela que le développement durable, dans sa recherche d'une base commune pour mettre en place un modèle plus vertueux, se retrouve à légitimer plus encore les prémisses du développement économique au lieu de les remettre en cause :

« La rhétorique du développement durable sert dans trop de cas à légitimer le statu quo (pensons par exemple, aux fameux “mécanismes de développement propre” qui consacrent l'achat du droit de polluer) : il suffit de changer quelques éléments accessoires et d'utiliser le vocabulaire de la “durabilité” pour justifier les mêmes politiques et pratiques de “développement” qui n'ont cessé de creuser l'écart entre riches et pauvres et de poursuivre le projet d'occidentalisation du monde (Latouche, 2005). »¹⁹⁸

Comme le note Lucie Sauvé, en ancrant la notion de développement économique comme première, ce n'est pas seulement d'une légitimation du système existant qu'il s'agit, mais aussi de la primauté de la préservation de ce système, même aux dépens de l'environnement, ce qui inciterait à la politique du moindre effort, voire même à des attitudes de type passager clandestin pour des parties prenantes n'étant pas nécessairement proactives.

¹⁹⁸ Lucie Sauvé, « L'équivoque du développement durable », *Chemin de Traverse - Revue transdisciplinaire en éducation à l'environnement*, N°4, 2006, 31-47, p.32

Ainsi la notion de développement durable et sa capacité à faire réellement changer de modèle est mise en cause par les nombreuses critiques qui lui sont adressées, qui iraient même jusqu'à lui donner un effet inverse à celui recherché en légitimant la politique du moindre effort. En dépit de ces critiques, cette évolution conceptuelle cherche à proposer, à renouveler les formes d'action. L'ancrage volontaire dans l'opérationnel cherchait justement à éviter d'entrer dans un débat idéologique, les spécificités culturelles pouvant être épineuses. Mais le concept ne vit pas seul, et charrie avec lui une mise en œuvre tout à fait spécifique du fait des postulats qu'il valide. De ce fait, le développement durable a donné une orientation très technique et économique à l'action internationale.

1.c. Technicité et primauté économique du système existant

En quelques dizaines d'années, dans le cadre global du « développement durable », l'objectif de gestion de la question du changement climatique est devenu de plus en plus pressant, représentant rapidement l'un des dangers les plus pressants quant à la question de l'environnement. La nature, devenue d'abord environnement, s'est transformée une multitude de problèmes pressants nécessitant d'être traités dans l'urgence (changement(s) climatique(s) avec la CCNUCC, préservation de la biodiversité avec le programme *Man and Biosphere* de l'UNESCO ou encore les milieux humides avec la Convention RAMSAR, préservation de la capacité agricole sous l'égide de la FAO...) et auxquels les solutions apportées sont souvent le transfert de technologie ou l'aide à de nouvelles formes de développement. En témoigne l'organe qui préside à la question du changement climatique, la Convention-Cadre des Nations-Unies sur les Changements Climatiques (CCNUCC – UNFCCC en anglais), l'objectif qui sous-tend son travail, mais aussi les outils dont il s'est doté.

Examinons tout d'abord le texte de la Convention-Cadre. L'article 2, présentant l'objectif poursuivi et arrivant à la suite de l'article initial rappelant les définitions des termes repris par la suite dans le texte, statue que :

« L'objectif ultime de la présente Convention et de tous instruments juridiques connexes que la Conférence des Parties pourrait adopter est de stabiliser, conformément aux dispositions pertinentes de la Convention, les concentrations de gaz à effet de serre dans l'atmosphère à un niveau qui

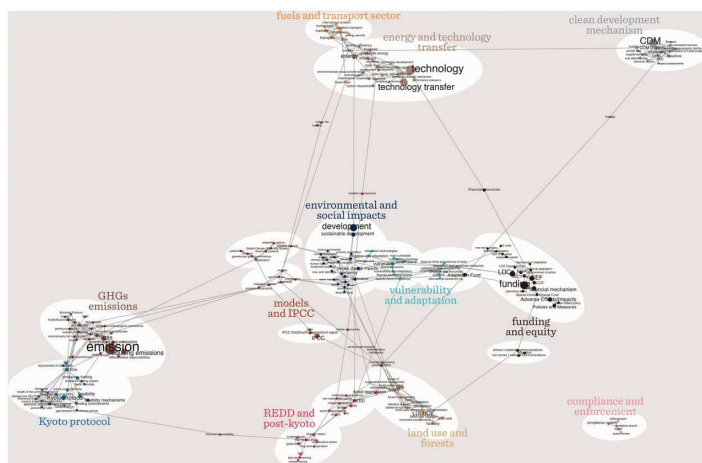
empêche toute perturbation anthropique dangereuse du système climatique. Il conviendra d'atteindre ce niveau dans un délai suffisant pour que les écosystèmes puissent s'adapter naturellement aux changements climatiques, que la production alimentaire ne soit pas menacée et que le développement économique puisse se poursuivre d'une manière durable. »¹⁹⁹

L'objectif que se donne donc la Convention-Cadre est celui de travailler à la préservation d'un environnement, en tant que celui-ci est nécessaire à la continuation des activités humaines. L'article 2 énonce clairement, en forme de préambule, la volonté de perpétuation, de manière plus durable des activités économiques telles qu'elles ont cours, réfutant toute volonté réformiste et instituant le préalable de la continuité. La technicité consensuelle est aussi très bien représentée par la Convention-Cadre. Soulignons ici l'usage du terme « *consensuel* » car la technicité devient en quelque sorte quand il s'agit de résoudre les problèmes de la nature une forme d'argument diplomatique permettant d'éviter des questions trop lourdes du point de vue des négociations internationales (pensons par exemple au statut des réfugiés climatiques ou à la notion de responsabilité historique des pays développés ouvrant la voie à la question de l'effort différencié). La technicité de l'argumentaire, une approche purement technique et donc supposée objective (qui n'en est pas moins transversale, recourant à des analyses scientifiques et économiques et des outils financiers, juridiques ou diplomatiques) permettent d'aboutir à des actions correctives emportant l'adhésion du plus grand nombre, encore que difficilement. Pour atteindre cet objectif, la Convention s'outille de la Conférence des Parties, « *organe suprême de la convention* » qui doit adopter « *les décisions nécessaires pour favoriser l'application effective de la Convention* ». Chacune des Conférences de Parties est un exercice diplomatique hautement délicat, et les accords qui en ressortent présentent des décisions que les subtilités diplomatiques rendent toujours quelque peu virtuelles.

Dans l'article "*Three maps and three misunderstandings: A digital mapping of climate diplomacy*"²⁰⁰, les auteurs se basent sur le volume 12 du *Earth Negotiation Bulletin* qui compile 594 publications sur des rapports journaliers de négociations de l'UNFCCC. Le mapping ci-dessous, présenté en **annexe 26**, nous éclaire quant aux thématiques les plus récurrentes dans l'enceinte des négociations.

¹⁹⁹ Convention-Cadre des Nations-Unies pour les Changements Climatiques, 1992, Article 2 : <http://unfccc.int/resource/docs/convkp/convfr.pdf>

²⁰⁰ Thomas Venturini, Nicolas Baya Laffite, Jean-Philippe Cointet, Ian Gray, Vinciane Zabban, Kari De Pryck, "Three maps and three misunderstandings: A digital mapping of climate diplomacy", *Big Data & Society*, July-December 201: 1-19, p.6



“Network of terms co-occurring in the same paragraphs of the ENB. Node position is determined by a force vector algorithm (Jacomy et al., forthcoming) bringing together terms directly or indirectly linked, and keeping away terms with fewer co-occurrences. Node size is proportional to their frequency in the

corpus. Node color follows the clusters identified by the clustering algorithm. The names of the clusters have been attributed manually.”

Naturellement, les terminologies liées à la nature en sont absentes, mais ce n’est pas là le plus intéressant. Les mots-clés les plus présents sont ceux qui sont figurés par des nœuds plus importants, et sont en taille de police proportionnelle dans le mapping. Il s’agit des termes : « *funding* », « *development* », « *emissions* », « *technology* » et « *Clean Development Mechanism (CDM)* », pour ne prendre que ceux qui ressortent de manière très importante. Deux thématiques sont donc ici sur-représentées, celle de l’économie avec les questions de financement ou de développement et d’émissions liées aux activités, mais aussi la technologie, le CDM étant à cheval sur ces deux thématiques car proposant à la fois des formes de financement d’un développement propre mais aussi le transfert de technologie.

Ainsi, les enceintes et les organes internationaux existants partent d’un postulat d’immobilisme conceptuel et cherchant à réformer l’action dans le cadre existant. Mais cela légitime nécessairement la primauté économique, ce qui n’est pas sans orienter l’action car ce postulat entérine le fait de privilégier les intérêts économiques nationaux et le développement économique au prix d’une action réelle. Malgré cela, le statu quo n’empêche pas les points d’achoppement tels que la responsabilité historique, le transfert de technologie ou encore le financement du fonds vert. Immanquablement, ils rappellent la communauté internationale à ses vieux démons et au repli sur les impératifs économiques nationaux, laissant à penser que l’échec majeur est de ne pas réussir à emmener les négociations sur un autre terrain que celui de l’économie. De fait, l’acceptation d’une forme de responsabilité historique entraîne la

notion d'effort différencié et d'aide à d'autres formes de développement, et les implications économiques potentielles réduisent autant la nature de l'action. Le postulat de la primauté économique, tant dans le rapport *Our Common Future* que dans les institutions internationales, ne relève pas nécessairement que d'une forme de dogmatisme mais aussi du constat de la nécessité d'établir ce préalable pour pouvoir mettre tout le monde autour de la table. Mais force est de constater que cela est aussi un frein majeur à la mise en œuvre d'actions à la hauteur du problème environnemental, et encore moins aptes à soutenir un changement de fond.

Cela doit nous interroger sur la nécessité et la capacité à partir d'un postulat différent. Est-il possible de poser un postulat différent, qui puisse rivaliser par sa puissance et son intérêt et inciter à une action différente ? Sommes-nous capables de prendre du recul de sorte à ne pas uniquement se poser la question des actions correctives nécessaires pour continuer à fonctionner dans le système institué mais s'interroger sur la réforme du système lui-même ? Le postulat économique est investi d'une puissance indéniable, non pas tant par qu'il réalise l'enrichissement des nations, mais parce qu'il est devenu aujourd'hui synonyme de progrès des sociétés. Examiner la diversité des perceptions, des enjeux et des actions permet d'examiner l'opportunité mais aussi la solidité d'un nouveau postulat. Les représentations de la nature ont prouvé qu'elles sont en mesure d'influencer l'action et ne sont pas uniquement des représentations intégrées dans la culture. Aborder la diversité des perceptions et saisir l'impact des perceptions sur les politiques permet non seulement de donner l'ensemble des enjeux, mais aussi de changer les lignes en prenant la culture et non plus l'économie comme dénominateur commun du rapport de l'homme à la nature. La puissance de l'argument culturel de la perception de la nature réside dans son universalité et dans son unicité. Chacun accord une valeur culturelle à la nature, mais celle-ci est unique, forgée par l'histoire.

Pour mobiliser cette universalité, il faut que les unicités soient en mesure de cohabiter et de dialoguer, sans quoi le postulat de la diversité reste uniquement celui de l'éclatement. La diversité doit être théorisée et conceptualisée pour servir le but de la refondation collective. Ainsi, après avoir fait la démonstration de l'utilité et de la pertinence de l'utilisation de ces représentations, il faut essayer d'envisager des formes de modélisation globales qui peuvent constituer des cadres à une refondation de l'action. Une modélisation de nos perceptions

basée sur l'étude comparative réalisée précédemment pourra peut-être fournir une grille d'analyse à même de proposer de nouvelles formes d'action.

2. Comment - Théoriser et conceptualiser

Avec l'étude de l'idée de nature en France, au Japon et aux États-Unis, nous avons montré la diversité des perceptions de la nature et leurs évolutions au cours de l'histoire. Cela a aussi permis de démontrer leur puissance symbolique, ancrée au plus profond des cultures, par le biais d'images très fortes. Les idées de nature ainsi dessinées montrent des représentations différentes, qui mobilisent des conceptions culturelles bien spécifiques, forgées par l'histoire. L'écueil naturellement identifié est celui d'un éclatement de la grille de lecture, l'affirmation de perceptions uniques, fonctions de la culture créant une multiplicité difficile à analyser. Il est donc nécessaire, à partir de cette analyse, de reconstruire une grille de lecture appropriée, d'essayer de conceptualiser ces perceptions de la nature.

L'étude des idées de la nature et de leur évolution historique et culturelle permet d'avoir une compréhension plus fine des mécanismes à l'œuvre dans nos métaphores, et de comprendre quels mythes originels collectifs peuvent fonder une nouvelle coopération avec la nature. Ainsi, au-delà des différences, des valeurs similaires permettent d'entrevoir des possibilités de dialogue. Ainsi, le transcendantalisme et le courant romantique ont des points communs : tous deux se rejoignent dans la célébration du retour à la nature et le dépassement de l'homme par un retour à la nature, même si pour les transcendentalistes cela revêt un caractère spirituel là où pour les romantiques cela revêt un caractère plus moral.

2.a. Trouver des ponts

L'étude des perceptions culturelles et de leurs évolutions ne permet pas seulement de démontrer leur unicité, elle permet aussi de dessiner des ponts conceptuels qui permettent de trouver des dénominateurs communs. L'idée n'est pas ici de déclarer l'identité de conceptions qui se sont forgées dans des historicités culturelles différentes, mais bien de dégager des valeurs similaires qui permettent de démontrer qu'en dépit de l'unicité des perceptions une

forme de compréhension mutuelle est possible en échangeant sur les perceptions culturelles de nature. Tout travail de comparaison comporte le risque inhérent de schématisation, c'est pourquoi il est important de préciser que l'objectif est ici de mettre en rapport des conceptions pour montrer comment elles peuvent se répondre.

La nature jaillissante

La nature jaillissante est un motif culturel que nous retrouvons à la fois dans l'histoire de l'idée de nature en France (avec la *phusis* dans la pensée grecques et la *natura naturans*) et au Japon (avec la traduction japonaise *onozukara shikari*), bien que dans des formes différentes. Il s'agit d'une nature qui est sa propre essence, sa propre création et son propre devenir. Les concepts de *phusis* mais aussi d'*onozukara shikari* traduisent aussi dans leur histoire, une lutte entre la nature créatrice et la nature objet. Si le fait que ces deux concepts soient progressivement tombés en désuétude indique une forme de distanciation de cette nature presque mystique qui serait son propre maître, la survivance en France de la *natura naturans* et au Japon d'un lien très fort à la nature comme constitutive et constructrice de l'individu avec le *fudosei* démontrent qu'ils ont encore une résonnance.

La *phusis* est une nature jaillissante, animée de sa propre vie et spontanéité, créatrice de son propre ouvrage, en opposition à la *natura naturata*, la nature naturée qui a été créée initialement et donc se laisse interpréter plus facilement comme mécanique. Même si naturellement les deux appréhensions dans leurs spécificités ne sont pas identiques, le passage de la *phusis* à la *natura naturata*, et celui d'*onozukara shikari* à *shizen* traduisent un même mouvement, celui passage d'une nature-processus, vivante et changeante à celui d'une nature figée, distante. Ces deux évolutions traduisent une forme de distance mais aussi une forme de démystification. La nature-processus, qui dans la philosophie classique est l'œuvre de Dieu car lui seul peut être l'essence, le principe du mouvement) est dotée d'un mouvement de vie propre, elle est sa propre source et se renouvelle sans cesse. La *natura naturans* pose un problème métaphysique car une fois sortie de la théologie, alors la cause première serait donc la nature elle-même, elle devient l'essence de sa propre vie et création. La nature n'est plus alors un puits de ressources mais le plus puissant vecteur de richesses, mais surtout d'un point de vue philosophique et scientifique, elle est encore partiellement insaisissable et encore moins contrôlable. La *natura naturans* qui est sa propre essence, la *phusis* et *onozukara shikari* dessinent une *autopoïèse* de la nature qui renvoie à celle de l'homme, retirant la

possibilité de la réflexivité, d'une distinction sujet / objet jusqu'aujourd'hui nécessaire à la dialectique entre homme et nature et à la maîtrise par l'homme de la nature.

Ainsi, la similarité à la fois des conceptions mais aussi de leur évolution, invite à une analyse commune, celle du refus de l'incontrôlable, celle de la volonté de la prise en main par l'homme de sa propre destinée en faisant de la nature un outil comme un autre mais étendant ses capacités comme nul autre. Ces deux représentations traduisent un motif majeur, celui de la nature vivante, qui jaillit et qui crée. Elle signifie des formes d'expériences tout à fait spécifiques et une posture de l'homme qui n'est pas ascendante mais plutôt partie d'un tout holistique.

Les causes et la finalité dans la nature

En sortant la nature du domaine du divin par la science grâce à la recherche des causes, la finalité qui s'est imposée est celle de service à l'homme. La puissance de la raison humaine a dû dévoiler la nature pour la sortir de la création, pour lui donner une explication différente. Si la cause première n'est plus un créateur tout puissant, alors la cause finale est éliminée, à moins que le finalisme soit aussi la nature elle-même. La seule finalité qu'elle possède alors est celle de servir l'homme, elle est alors totalement désacralisée. La nature peut-elle être respectée sans être sacrée ? Peut-elle être sacrée si elle n'est pas investie d'une finalité ?

Le dévoilement scientifique de la nature n'aurait pu se faire sans être accompagné d'une philosophie le permettant. La science et la pensée se sont répondus au XVIII^{ème} siècle dans un mouvement de balancier réciproque, l'humanisme positiviste permettant d'envisager une nature en dehors de la puissance divine, et les progrès de la science démystifiant la nature en donnant des causes mécaniques et non spirituelles. Comme le note Seyyed Hossein Nasr, le vide sacré de la nature a nécessairement précédé, préparé en quelque sorte l'objectification de la nature : « *La quantification de la nature par la physique du dix-septième siècle fut menée à bien sur un ordre naturel déjà vidé de sa présence sacrée.* »²⁰¹

Si la finalité d'une nature désacralisée ne se trouve plus nécessairement dans la réalisation de l'œuvre divine, même séculaire et dépouillée de spiritualité religieuse, la nature positiviste doit retrouver un sens et une finalité autre que celle conférée par son décorticage méticuleux. Mais la question des causes finales de la nature, même sortie du champ théologique, est

²⁰¹ Seyyed Hossein Nasr, *La connaissance et le sacré*, Editions l'Âge d'Homme, Collection Delphica, Lausanne, 1999, p.182

inextricablement liée au questionnement fondamental du sens de l'existence humaine. L'homme, par la raison, dépasse sa condition animale dans une perspective prométhéenne. Le sens de son existence, dans une pensée des Lumières dont nous sommes les héritiers directs, est de sortir de la nature par l'intellect et la main, la raison et la *technè*, à l'aide de la nature. Dans cette perspective, l'humanité réalise un destin supérieur, pré-écrit par la nature qui lui a elle-même fourni les outils pour se sortir de l'état de nature, réaliser son destin, comme l'écrivait Emmanuel Kant :

« La nature en effet ne fait rien de superflu et elle n'est pas prodigue dans l'usage des moyens pour parvenir à ses fins. En donnant à l'homme la raison ainsi que la liberté du vouloir qui se fonde sur cette raison, elle indiquait déjà clairement son dessein en ce qui concerne la dotation de l'homme. »²⁰²

Cela nous laisse dans une impasse philosophique : si l'homme exécute le grand plan de la nature en déployant la puissance de sa raison, alors nous ne faisons que nous conformer au sens de l'histoire en exécutant pleinement le dessein de la nature. Dans une perspective purement mécaniste, la nature n'a pas de grand dessein pour l'homme, et plusieurs propositions se présentent : soit l'homme applique une connaissance imparfaite de la nature qui conduit à sa destruction (perspective utilitariste), soit il fait preuve d'humilité et admet que bien que mécanique, la complexité du mécanisme de la nature ne pourra être entièrement à sa portée et qu'il doit donc faire preuve de raison dans son utilisation (perspective précautionniste) soit il achève une connaissance parfaite de la nature par la science et réussit à décorréliser totalement son existence de celle de la nature (perspective prométhéenne). Il est intéressant de noter que la perspective mécaniste est aussi une perspective progressiste, elle s'inscrit dans une idéologie de progrès de l'homme. L'alliance des deux a facilité le développement de la nature-ressource, qui est un support au développement de la société des hommes, qui a aidé au développement économique.

Notre action vis-à-vis de la nature a nécessairement été facilitée par une désacralisation de la nature, bien plus sensible dans les contextes français et américains, et peut-être plus en creux dans la culture japonaise où la spiritualité confère une forme de sacralité en elle-même à la nature et non pas à la nature en tant que témoignage de l'œuvre d'une forme de divin. Cela appelle nécessairement à des trajectoires d'action différentes, car la sacralité de la nature peut être rappelée au Japon, là où elle doit être totalement réinventée dans un contexte postmoderne en France et aux États-Unis. Le motif commun qui doit ici nous interpeller est la nécessité de retrouver une finalité autre que celle de servir le développement humain, car cette

²⁰² Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, "Troisième proposition" in : *Œuvres philosophiques*, sous la direction de Ferdinand Alquié, Gallimard, Paris, 1980-86, Tome 2, p.191

finalité seule conduit inéluctablement à des atteintes. Notre capacité à redéfinir la ou les finalités de la nature en dehors de toute perspective mécaniste est une condition essentielle de modification des termes de l'action.

La nature-poièsis

Le romantisme, français mais aussi plus largement européen, la nature secondaire japonaise ou encore le transcendentalisme américain, bien que possédant leurs spécificités propres, participent aussi d'un mouvement similaire, celui d'une inspiration ou d'une aspiration de l'homme par et à la nature. La nature reflète, personnifie nos états d'âme (paysage-état d'âme), elle est riche, multiple et belle, animée d'une vie propre (sentiment japonais de la nature), elle nous élève spirituellement. La nature est une poésie qui élève l'âme humaine, qui l'anoblit.²⁰³ Le partage culturel de cette forme de perception de la nature bien que, une fois encore, comportant des spécificités fondamentales pour chaque culture, dessine une conception partagée d'une poésie de la nature. Il permet de penser une alternative idéaliste à l'utilitarisme, ainsi que l'importance de l'art, expression de la beauté et de la poésie, dans la perception de la nature. Cette valeur de la nature dépasse de beaucoup la valeur esthétique et s'approche plus d'une valeur poétique au sens grec de *poièsis*. La nature est nécessaire à l'homme pour rêver et créer, la création étant une condition essentielle au développement de la société des hommes.

Le sentiment, ou les représentations, de la nature n'ont jamais été uniques à un instant donné de l'histoire, ni même manichéennes. La forêt au Moyen-Âge était dans la psyché collective tout autant un objet de mystère, que de fascination et de terreur au même titre que la *wilderness* aux États-Unis . Mais elle a toujours été un objet d'inspiration, comme en témoigne d'ailleurs le corpus présenté. Plus encore, elle inspire la société des hommes à créer. Cette création peut tout autant être un questionnement, issu de l'obsession du dévoilement, que la reproduction des images de la nature dans les codes des communautés humaines (nature secondaire). Cet apport est fondamental car il montre que la nature ne vit pas à côté de l'homme et en dehors de la société mais plutôt que l'un et l'autre sont intrinsèquement liés, se créent et se modifient mutuellement. Si l'homme a intégré une forme de co-dépendance dite biologique, comme en témoigne l'usage fréquent des notions d'« *écosystème* » ou de

²⁰³ Rappelons ici les mots d'Elisée Reclus : « là où toute poésie a disparu du paysage, les imaginations s'éteignent, les esprits s'appauvrissent ».

« *biosphère* », la co-dépendance sociétale, c'est-à-dire touchant à la capacité de progresser en tant que société est beaucoup moins perçue et finit de déconstruire la nature-ressource face à l'homme démiurgique.

Ces concepts saillants dans chacune des histoires donnent des clés de compréhension absolument cruciales, mais démontrent aussi que l'appréhension de la diversité des idées de nature ne déconstruit pas tout espoir d'une approche cohérente et concertée. Ils montrent au contraire que l'étude des perceptions de la nature, si elle permet d'accéder à une compréhension plus fine des mécanismes à l'œuvre, permet aussi de dégager, par une macro analyse, des motifs similaires. Ceux-ci permettent de détailler une forme d'analyse commune, des points d'entrée, mais ils sont aussi autant d'outils mobilisables en faveur d'une compréhension commune. Ces outils sont une première étape dans la remobilisation d'une macro analyse qui puisse fournir un schéma englobant, au sein duquel les perceptions pourraient être expliquées et servir à refonder l'action globale. Mettre en évidence des similitudes, permettant une compréhension mutuelle, sert l'objectif d'établir une nouvelle forme de dialogue. Ces clés de compréhension sont autant de pistes pour proposer une nouvelle vision des relations homme-nature, à même de faire changer la trajectoire de notre action. Mais elles doivent d'abord s'inscrire dans une grille d'analyse globale et cohérente, qui puisse poser les termes du paradoxe entre la perception et l'action assez distinctement pour être en mesure de les dépasser.

2.b. Modéliser

L'étude de la diversité fait ressortir des concepts saillants qui permettent de dessiner des similitudes, des ponts de compréhension importants, mais pour qu'elle ne conduise pas à un éclatement au-delà de toute compréhension mutuelle, il faut travailler à des édifices de compréhension, des modèles qui permettent de reconstruire une nouvelle vision pour refonder le dialogue. La première partie de l'étude a mis en évidence l'incapacité à modifier notre action par rapport à la nature, et une action de destruction exponentielle dans le temps long. Néanmoins, l'étude en détail de l'idée de nature à travers l'histoire dans trois pays a aussi montré une perception culturelle très forte de la nature, ancrée profondément dans la psyché, dans le discours collectif liant les sociétés. Si cela dessine indéniablement une solution, il

convient de s'interroger tout d'abord sur les fonctionnements du mécanisme à l'œuvre actuellement. Il est donc nécessaire de dessiner un schéma dans lequel ce paradoxe est expliqué, mais qui réconcilie aussi la complexité, la diversité et l'action collective.

Les différents modèles qui sont proposés ici pour reconstruire une nouvelle compréhension et action collective ne le sont pas dans une perspective constructiviste, ils sont ici considérés comme des outils utiles et efficaces de compréhension et d'appréhension de la diversité. Tout édifice de modélisation est périlleux en ce qu'il nécessite une schématisation d'autant plus délicate ici que les deux parties (l'homme et la nature) sont des objets hybrides. Toutefois, deux modélisations se sont adonnées à une formulation globale, bien que sous des approches différentes : la grille ontologique de Philippe Descola, et la modélisation des rapports à la nature de Bruno Latour. Chacune des deux s'attache de manière spécifique à essayer de modéliser nos relations à tout ou partie de la nature, Descola dans un schème de rapports entre humains et non humains, Latour dans un rapport global de la société à la nature.

La grille ontologique de Philippe Descola

Dans *Par delà nature et culture*, Philippe Descola dépasse la dichotomie entre nature et culture pour proposer un schéma d'explication examinant les deux simultanément. L'exercice démontre la diversité des perceptions de la nature, mais aussi comment cette perception, bien au-delà de n'influencer que la vision de la nature par l'homme, définit aussi une communauté de vie qui a un impact sur l'ensemble de la construction et de l'action de la société.

grands écarts (englobement)		petits écarts (symétrie)	
• ressemblance des intériorités (continuité des âmes)	animisme	totémisme modèle australien	• ressemblance des intériorités (identité des âmes-essences et conformité des membres d'une classe à un type) • ressemblance des physicalités (identité de substance et de comportement)
• différence des physicalités (discontinuité des formes pouvant déboucher sur une hétérogénéité des points de vue)			
• différence des intériorités (discontinuité des esprits) • ressemblance des physicalités (continuité de la matière)	naturalisme	analogisme	• différence des intériorités (discontinuité graduelle des composantes des existants) • différence des physicalités (discontinuité graduelle des composantes des existants)

Figure 2. Distribution des existants selon l'intériorité et la physicalité.

Philippe Descola, *Par delà nature et culture* © Gallimard ²⁰⁴

Philippe Descola théorise les rapports entre humains et non humains en quatre grandes ontologies : l'animisme, le naturalisme, le totémisme et l'analogisme. Dans les cultures animistes, les physicalités extérieures sont perçues comme différentes mais les intériorités comme ressemblantes. L'aspect extérieur des non humains diffère de celui des humains mais le principe de vie les anime, la même force vitale anime et les êtres vivants et les éléments naturels. Le totémisme, lui, consiste en la ressemblance et des physicalités et des intériorités. Par exemple, dans la mythologie aborigène, au temps de *Jakurrpa*, le Temps des Rêves, les Esprits Ancestraux ont créé le monde, et chaque chose, être ou élément descend d'un des Esprit Ancestraux. A l'inverse, dans l'analogisme, ni la physicalité ni l'intériorité ne se ressemblent. Humains et non humains n'ont pas la même physicalité car ils ne se nourrissent, ne se reproduisent et ne vivent pas de la même manière, et ils n'ont pas la même intériorité car ils n'ont pas la même conscience, mémoire ou encore les mêmes sentiments. L'analogisme instaure différents degrés de différences, certains non humains se rapprochant plus de

²⁰⁴ Philippe Descola, *Par delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005, p.323

l'existence humaine. Enfin le naturalisme est la ressemblance des physicalités, tous les êtres sont composés de molécules et donc physiquement semblables, mais la différence des intériorités, l'être humain étant le seul doté de conscience.

Ces quatre ontologies, bien que traitant en premier lieu des rapports entre humains et non humains, éclairent nécessairement des perceptions de la nature tout à fait spécifiques. Le Japon shintô, jusqu'au Moyen-Âge, relève d'une croyance plus animiste, les croyances amérindiennes relèvent plus du totémisme, les croyances européennes de l'analogisme puis du naturalisme. Naturellement, chaque ontologie va supposer des questionnements philosophiques différents, sur la place du sujet ou de la nature, et vont s'ensuivre des actions et « *formes d'attachement* » différentes. Cette grille de lecture ontologique, bien que permettant de projeter la diversité des perceptions de la nature, s'attache plus aux croyances et aux spiritualités et ne peut donc répondre que partiellement à nos besoins.

Mais elle sert le plaidoyer de dépassement de la dichotomie nature/culture de Descola et lui permet de proposer l'« *universalisme relatif* », concept qui permet de trouver le reliant plutôt que le différent, il permet de sortir de la polarité. Cet universalisme relatif tente de prendre un autre point de départ, une autre vision, celle de la relation pour trouver un terrain d'entente minimal, une forme d'universalisme au-delà de la différence. Appliqué à la perception de la nature, il permet de trouver les fameuses lignes directrices, les points communs, agissant comme une forme de méthode :

« L'universalisme relatif ne part pas de la nature et des cultures, des substances et des esprits, des discriminations entre qualités premières et qualités secondes, mais des relations de continuité et de discontinuité, d'identité et de différence, de ressemblance et de dissimilitude que les humains établissent partout entre les existants au moyen des outils hérités de leur phylogénèse : un corps, une intentionnalité, une aptitude à percevoir des écarts distinctifs, la capacité de nouer avec autrui quelconque rapport d'attachement ou d'antagonisme, de domination ou de dépendance, d'échange ou d'appropriation, de subjectivation ou d'objectivation. »²⁰⁵

Par cet exercice Philippe Descola montre que la diversité peut se comprendre en terme de grands organismes, que la compréhension de la diversité permet d'établir une nouvelle relation, un nouveau terrain d'entente, l'universalisme relatif. Comme le note Olivier Delbard, cette proposition donne une dynamique à la diversité, celle de la relation de l'humain au non humain, en proposant un universalisme « *qui relie* »²⁰⁶. C'est aussi une méthode qui est

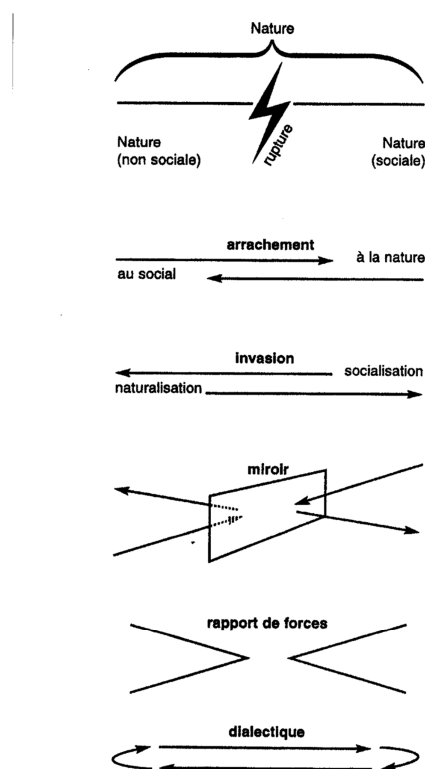
²⁰⁵ Philippe Descola, *Par delà nature et culture*, NRF Editions Gallimard, Paris, 2005, p.418-419

²⁰⁶ Olivier Delbard, *Par delà le développement durable, Nature, culture(s) et coopération(s)*, Bord de l'eau Editions, Lormont, 2014, p.101 : « L'universalisme relatif représente une tentative de trouver un terrain commun à tous les collectifs présents sur la planète : c'est ici le sens de "relatif", c'est-à-dire "qui relie". Ce qui relie tous les humains est la conscience de la relation, réalité dynamique de l'existence dans le monde alors que nature, culture, esprit, substance sont des concepts figés qui ne peuvent qu'opposer les collectifs. »

proposée en creux, celle du dialogue pour comprendre les différences profondes, tenant à un rapport au monde tout à fait spécifique, et tisser une relation commune en dépit de ces différences. La grille ontologique de Philippe Descola donne un cadre à une analyse des schémas perceptifs à l'œuvre et des différents rapports à l'intériorité et à l'extériorité, lequel permet une compréhension commune des termes qui peut ensuite être mise en œuvre dans l'exercice de l'universalisme relatif.

Les schèmes de la nature de Bruno Latour

Autre analyse complémentaire, celle de Bruno Latour qui a proposé un schéma de compréhension des rapports de la société à la nature. Cette modélisation analyse des modes d'action dans leur ensemble, prenant la société et la nature comme deux pôles presque opposés. Ainsi, cette modélisation s'inscrit plutôt dans une forme de rapport global, sans tenir compte de la spécificité des représentations. Il est très intéressant néanmoins d'examiner les différents pôles d'actions, de les situer sur une grille de lecture.



Bruno Latour modélise ainsi cinq tropes, cinq formes d'instabilité en partant du postulat de la rupture entre deux pôles, la nature non sociale et la nature sociale. Le trope de l'arrachement est caractérisé par la distanciation la plus absolue entre les deux pôles, celui de la conquête par l'invasion d'un des deux pôles par l'autre. Le trope du miroir consiste en la reconnaissance des deux pôles mais leur infranchissabilité mutuelle. Le modèle du rapport de force considère l'humanité et la nature comme engagés dans une lutte dont le rapport s'est inversé récemment. Enfin, le trope dialectique définit les deux pôles comme agissant l'un sur l'autre mutuellement. Bruno Latour le définit tel que suit : « *la solution dialectique ne remet pas en cause la distinction nature/société, nécessité/liberté, mais elle la met en scène autrement : lorsqu'on arrive à la nature on trouve toujours déjà présents l'humain et son travail libre et créateur : lorsqu'on arrive à l'humain, on trouve toujours déjà la nature et ses strictes nécessités.* »²⁰⁸. Cette modélisation des rapports comporte des prédicats forts : le choix des pôles de nature sociale et nature non sociale pourrait constituer, dans le modèle établi, une invasion en soi, et la prémisse de rupture entre les deux pôles est aussi une prise de parti forte, mais le trope de la dialectique est intéressant car il permet d'approcher la réciprocité et le dialogue. Le trope de la dialectique fait aussi écho à la notion des interrelations, des espaces de création réciproques, qui permettent ainsi d'ouvrir un territoire commun. Cette représentation de la relation entre nature et société relève à la fois d'une réalité mais aussi d'une téléologie puisque, si ces interrelations existent, elles devraient prendre corps plus encore.

Plutôt que deux pôles en rupture, ou dans un mouvement de globalisation, nous sommes aujourd'hui dans une phase de post-rupture nature/culture, dans une phase qui impose de composer une nouvelle vision, un nouveau trope, comme l'écrivent Catherine et Raphaël Larrère :

« La nature comme extériorité radicale, est certainement morte. A la place de la séparation qui renvoyait à deux types d'intelligibilité hétérogènes, selon la nature et selon l'histoire, nous avons maintenant les moyens de saisir un parcours continu, celui de l'interaction du naturel et du social. Déclarer la fin de la nature, c'est considérer qu'il n'est pas de conception possible que celle qu'impliquait ce partage. "La nature est morte, vive la nature !" voudrions-nous répondre, comme John Baird Callicott. La péremption d'une conception de la nature (celle de la modernité) n'implique

²⁰⁷ Bruno Latour, *Politiques de la nature, Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris, 2004, p.81

²⁰⁸ Bruno Latour, *op. cit.*., p.80

pas qu'il n'y ait pas de relève possible, que l'on ne puisse recomposer une nouvelle vision de la nature. » ²⁰⁹

Mais appréhendons ce trope quelque peu différemment : chaque société humaine, et même chaque humain, partage une relation spécifique et unique à la nature, il en a une perception singulière qui est forgée par des facteurs (géographiques, historiques, culturels) - sans tomber dans aucun déterminisme – résultant en une action de construction du dialogue et une préfiguration puissante. Dans cette configuration, la dialectique (en tant que méthode) est double, à la fois avec sa nature mais aussi avec la nature des autres. Il s'agit d'entendre la dialectique non pas comme un exercice commun de pensée cherchant à dévoiler une forme de vérité, mais plutôt comme un mouvement d'élaboration commun, de co-crétation.

Ces deux modélisations prennent toutes deux en compte la diversité, bien que de manière différente. Philippe Descola, en étudiant les différentes ontologies, est dans une étude presque cognitive, de rapport entre une intériorité et une extériorité, avec les conséquences que cela comporte dans le rapport à soi et au monde. Bruno Latour propose quant à lui une modélisation des différentes attitudes, et de leur traduction de manière active dans des comportements, des actions bien distinctes. Ces attitudes sont aussi, nécessairement, expliquées par des postures différentes mais l'accent porte dans ces différents tropes sur les modalités d'action de la société par rapport à la nature. Mais à ce stade dans notre étude, il apparaît qu'il est important de penser conjointement la perception et l'action, celles-ci s'influençant mutuellement. Surtout, il semble primordial d'être en mesure de proposer un système fournissant une explication à la coexistence d'attachements culturels forts, et d'une action commune de destruction. Car la compréhension de la coexistence de ces perceptions et de cette action totalement antagoniques a priori permettra de redonner un caractère opératoire à ces perceptions qui ne sont pas en mesure aujourd'hui de changer le cours de notre action.

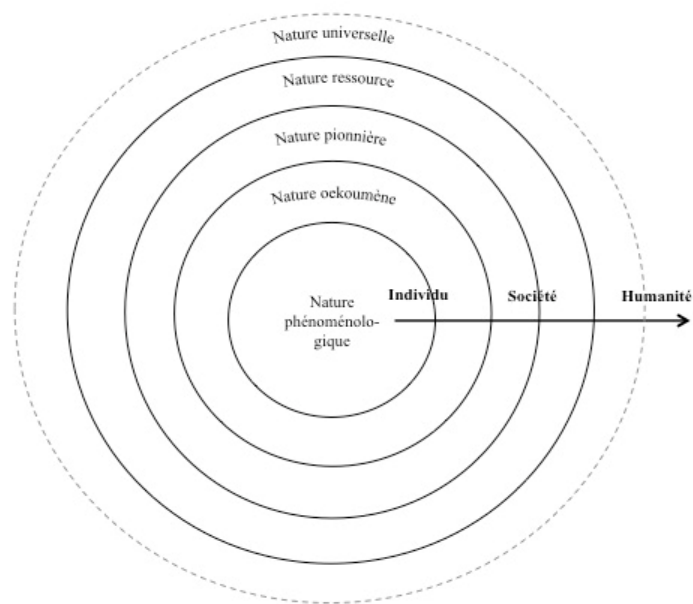
La première chose qui doit nous interroger est la possibilité qu'une grande diversité de perceptions puisse aboutir à une action relativement similaire, ce alors même que ces idées de nature ne sont pas inopérantes puisqu'elles contribuent influencer pour partie les actions de préservation. Cela incite à présumer qu'une perception prédomine, englobe les différences culturelles et les gomme. L'étude des représentations et de leur évolution a fait émerger des visions et des motifs sous-jacents tout à fait singuliers et uniques, mais pas au point de

²⁰⁹ Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion, 2009, p.13

déconstruire toute possibilité de compréhension puisque des thèmes communs ont pu se dégager aussi. Tout d'abord, la nature jaillissante comme expérience immédiate de l'être dans son rapport au monde, dans l'immédiateté. Mais aussi la nature comme habitat, comme inspiration, comme soutien ou encore la nature comme sauvage, nous confrontant à l'inconnu. Ces motifs se retrouvent, sous diverses formes et à différents moments de l'histoire des pays que nous avons étudiés, nous incitant à les faire entrer dans une formulation de schéma global. Toutes ces représentations sont autant d'interrelations, d'espaces de création réciproque entre l'homme et la nature. L'exercice de la pensée de la diversité nous a amené à un schéma d'interrelations, qu'il faut maintenant tenter de modéliser.

2.c. Un rapport concentrique entre homme et nature

L'ensemble de ces constats et enseignements nous amène à proposer une analyse sous forme de cercle concentrique, permettant de prendre en compte à la fois la notion d'élargissement de la communauté percevante selon le niveau d'analyse mais expliquant aussi des perceptions et actions divergentes. Cette grille d'analyse se lit à la fois dans les cercles individuels mais aussi dans la relation dynamique qu'ils entretiennent les uns aux autres. Chaque cercle correspond à un élargissement du milieu social convoqué, depuis l'individu jusqu'à l'humanité. Il correspond aussi à des degrés d'intensité de la relation divers, depuis l'expérience jusqu'à l'usage (de la nature en tant que ressource).



Nature phénoménologique

Pouvant aussi être appelée « *nature sensible* », il s'agit de la nature première, celle au contact de laquelle nous sommes directement, sans réflexivité subjective. Elle se rapproche de la nature des Romantiques et des transcendentalistes car elle fait appel à la notion de l'expérience individuelle mais aussi à l'immédiateté. Il s'agit d'une nature vécue dans le moment, quelle que soit la description de l'expérience ou ce qui est recherché – une forme de poétique, de beauté parfois même d'honnêteté chez les Romantiques au premier rang desquels Rousseau, ou un oubli d'historicité de l'être humain pour transcender son caractère humain pour les transcendentalistes. Il s'agit de la nature de l'expérience vivide, pleine et entière.

Nature œkoumène

Il s'agit d'une nature plus familière, déjà plus globale et environnante. Elle témoigne d'un élargissement du cercle social puisque l'homme qui la vit ne la vit plus seul, elle est marquée d'une sociabilité. Du fait de sa proximité dans notre vie, la poésie est aussi présente mais elle est déjà constituée dans un ensemble pensé et globalisé par le sujet. Elle est elle-même plus globale car constituée dans un ensemble, il s'agit d'une nature plus paysagère et transformée par la main de l'homme. Pour les uns elle évoque le *furusato*, le village natal qui inspire nostalgie et vague à l'âme, pour les autres elle forme une toile de fond familière.

Nature pionnière

La nature apparaissant comme nature sauvage, ne portant pas l’empreinte de l’homme, n’ayant pas été façonnée par la culture. Cette nature indomptée et indomptable inspire de la peur bien qu’exaltante par sa force et sa grandeur. Elle est éloignée aujourd’hui de la plupart des centres de vie, ne constitue pas une nature familière pour la plupart de l’humanité mais pour certains elle incarne une forme d’aventure, pour d’autres elle est synonyme d’hostilité. Elle est l’objet de fantasmes et de peur, par exemple au Moyen-Âge en France, ou dans les vastes étendues sauvages et grandioses de la *wilderness* américaine (même encore aujourd’hui par son caractère non domestiqué selon l’analyse de François Terrasson).

Nature ressource

La nature ressource est située dans une relation utilitariste et de domination. La nature globale est une source de richesse et de progrès humain, l’homme s’appuie sur elle pour créer, produire et rechercher. Naturellement, le degré d’utilitarisme est, selon les discours ou perceptions, plus ou moins présent, et n’est pas forcément contradictoire avec des volontés de préservation, comme cela est le cas par exemple pour le courant conservationniste de Gifford Pinchot. La caractérisation de cette représentation réside plutôt en le fait de percevoir la nature avant tout comme une ressource pour l’humain, de manière prédominante et non forcément exclusive.

Nature universelle

La nature est universelle, pour ne pas dire omnisciente. Il s’agit de la nature des causes finales, celle dont la connaissance se dévoile à l’homme mais qui porte pourtant en son sein le *telos* humain. En l’absence de cause finale, l’homme est un être biologique qui cherche à dépasser l’horizon de la finitude que lui réserve sa constitution naturelle. Mais s’il y a cause finale, alors l’humanité a un but, son action s’inscrit dans un plan providentiel dont le secret ne lui a pas encore été révélé. Ce dernier cercle est important dans l’édifice de compréhension, car son ombre plane dans l’inconscient collectif.

La nature ressource comporte un certain degré de distanciation, elle est perçue comme un outil auquel les sociétés dans leur ensemble doivent avoir recours pour poursuivre leur développement. Par essence, la nature phénoménologique est celle qui est le plus apte à un

sens de la préservation, car elle comporte une valeur relationnelle la plus forte. La nature ressource est aussi celle de la globalisation, car elle permet une forme de détachement. La préservation des ressources naturelles devient plus importante dès lors qu'elle impacte directement la vie ou le mode de vie humain. Or une nature globalisée a beaucoup moins d'impact sur le mode de vie d'une population donnée et nécessairement, la distanciation rend la problématique plus simple à occulter pour ceux pour lesquels cette nature n'est ni phénoménologie ni oekoumène.

Dans une telle modélisation, deux constats sont intéressants : tout d'abord, toutes les postures, y compris de préservation ou de durabilité peuvent continuer à appartenir à une perspective économique. La seule qui puisse ne pas en relever est celle de la préservation de la nature pour elle-même et en elle-même, mais dans une logique dans laquelle la nature n'est accessible que par nos perceptions, que par la relation humaine à elle, elle ne peut trouver d'assise assez solide pour être partagée. Ensuite, la perspective économique peut l'emporter sur les autres mais tout de même coexister avec elles car la Nature globale n'a pas forcément à voir avec une nature plus intime et plus proche dans notre conception. Il est possible de se détacher de la déforestation d'une forêt si celle-ci n'est pas *notre* forêt, si nous n'avons pas une relation, une histoire spécifique avec elle. Les perceptions coexistent dans des espaces de sociabilité différents, et aujourd'hui, dans les sociétés dans leur ensemble, la vision d'une nature ressource prédomine.

Ce schème nous permettrait d'expliquer la coexistence entre des perceptions uniques mais aussi extrêmement fortes culturellement de la nature, et l'action globale envers elle. Il soulève néanmoins une question fondamentale : comment essayer de substituer la conception économique globale et par quoi ? Une représentation concentrique nous montre des nudges des perceptions culturelles très fortes, aptes à concurrencer avec des perceptions plus globales, mais comment les convoquer dans des cercles sociétaux ? Cette prédominance du rapport économique se constate aujourd'hui dans les enceintes de négociation internationale et se traduit par des formes d'actions concertées posant comme prémisse la non remise en cause de la primauté du besoin économique de la nature. Ainsi, pour être en mesure de proposer un cours de l'action différenciant, il faut trouver des ressorts à même de remettre en cause ce motif. La modélisation proposée nous montre la possibilité de remobilisation des motifs culturels car s'ils ne sont pas aujourd'hui des motifs globaux comme la perception

économique, ils contiennent des valeurs culturelles très fortes aptes à réinterroger la primauté économique. Réintégrer la diversité des perceptions culturelles de la nature dans les débats pragmatiques et orientés vers l'action sur les enjeux de réduction des émissions de gaz à effet de serre par exemple permettrait alors de remettre en concordance les autres relations naturelles avec la nature ressource.

Chapitre VII.

Refonder l'action collective

Afin de refonder réellement l'action collective, il faut sortir de la nature ressource, et la diversité des natures, des perceptions culturelles de la nature permet d'aborder les choses différemment. L'homme et la nature ont une histoire et une évolution globale, et si l'homme a eu de tous temps et pour ainsi dire naturellement, uniquement par le fait de vivre, un impact de plus en plus important sur la nature, cet impact est devenu exponentiel au cours de l'histoire de l'humanité, a dépassé les besoins de la survie pour aller vers l'impératif du progrès. Cette histoire globale ne doit surtout pas nous tromper, nous donner à voir un mouvement et des motifs lisses, l'étude de l'évolution de l'idée de nature dans trois pays nous démontre bien que ni les perceptions ni les actions ne sont lisses dans l'histoire des pays étudiés. Introduire la diversité culturelle peut sembler déconstruire une vision unifiée au-delà de toute reconstruction, et donc éloigner la perspective d'une action collective, mais cela permet en réalité une vision plus juste et plus informée pour trouver des ponts, pour faire émerger une nouvelle forme de dialogue interculturel. Les systèmes conceptuels et institutionnels mis en place aujourd'hui pour parer à l'urgence de la situation, pour que la nature reste vivable pour l'homme cherchent à répondre à l'urgence, ce qui est nécessaire mais ne sera pas suffisant pour rééquilibrer la biosphère. Plus encore, ils ne proposent aucunement des termes de relation qui soient différents et en mesure de refonder notre action envers la nature. Même dans cette situation d'urgence et d'actions absolument nécessaires, les systèmes en place peinent à arriver à un terrain d'entente commun, car ils continuent de jouer la primauté économique nationale.

Pour pouvoir sortir de l'emprise économique sur le sujet, et pour cela il faut une contre-proposition qui ait suffisamment de poids, comme les représentations culturelles de la nature. La recherche et la proposition de nouvelles solutions démontrent bien la prise de conscience de l'inadéquation aujourd'hui entre les solutions communes proposées et l'urgence à relever ensemble. La proposition défendue est que la mobilisation des perceptions culturelles dans un système diplomatique hybride est en mesure d'apporter un contrepoids puissant à un système de négociation dans lequel les intérêts économiques nationaux ont encore un poids très prépondérant.

1. Les concepts et solutions existantes

Le constat de l'urgence de l'action semble aujourd'hui faire consensus, mais les réponses à y apporter et surtout notre capacité à, collectivement, dépasser le caractère contraignant de réponse à l'urgence pour refonder en profondeur notre action vis-à-vis de la nature, sont beaucoup moins évidentes. L'analyse des conceptions culturelles dessine pourtant un paysage beaucoup plus contrasté que de prime abord, montrant qu'en dépit de l'axe utilitariste dominant, la nature peut acquérir une autre valeur collective forte, à même de refléter l'évolution depuis une forme de représentation bipolaire vers une pensée de l'interrelationnel. La pensée d'une relation monolithique est dépassée, ouvrant la voie à des pensées de la complexité. Des solutions fortes ont ainsi été avancées ces dernières années, interrogeant les motifs sous-jacents de notre action, et proposant de les inscrire dans d'autres trajectoires philosophiques. Il convient de les analyser à l'aune de la modélisation proposée afin de les intégrer dans un schéma de pensée et d'action global et cohérent.

1.a. Pour une gnoséologie de la science

L'analyse des motifs de notre action a placé le technoscientifisme et la foi prométhéenne en tête des motifs contraignants expliquant la trajectoire de notre action vis-à-vis de la nature. L'idéologie prométhéenne nous a ainsi placé dans une perspective où la science, et sa déclinaison en solutions technologiques, nous permet d'expliquer, de solutionner et de progresser et en tant que telle est donc primordiale pour expliquer notre action, que nous aurions tort de considérer comme purement et simplement utilitariste. Car le progrès constitue non seulement une promesse silencieuse des sociétés modernes, mais il constitue aussi une forme d'horizon indépassable, l'homme étant condamné à progresser pour dépasser sa propre finitude. La société humaine, dans une idéologie prométhéenne de progrès, a placé une foi absolue en la science et la technique pour faire progresser l'espèce humaine. Or cet « *objet échevelé* » qu'est la nature met en permanence la science en échec, n'étant pas un objet fini dont la science aurait pu dévoiler tous les secrets. La nature est en mouvement, en création, en

mutation permanente et donc ne peut être comprise comme un donné pouvant être étudié et compris dans son entièreté. La science de la nature réinterroge donc la nature des sciences, pose la question de l'acceptation de la limite de la connaissance. La nature que la science étudie a changé, et continue à changer, en conséquence la science doit se métamorphoser pour appréhender correctement ces changements. Comme l'écrivent Catherine et Raphaël Larrère, l'appréhension de la « *nouvelle nature* » est conditionnée par trois hypothèses :

1) L'appréhension de la nature non pas comme un objet d'un seul tenant mais

« *comme une hiérarchie de systèmes* »

2) « *la nature c'est la diversité* »

3) La nature comme étant une « *écosphère, système complexe des interactions entre la biosphère et la géosphère, système qui englobe tout ce qu'on peut étudier sur la terre* ». ²¹⁰

La science de la nature se présenterait donc, dans une ère qui nous impose de dépasser la modernité, le temps d'une nature que l'humanité pensait comprise et maîtrisée, comme une multiplicité de systèmes complexes, comme l'exercice de la pensée de la complexité. Cela implique de revenir à une démarche réflexive, non seulement sur le sujet de son étude mais aussi sur ses fins et ses valeurs, pour remettre le questionnement perpétuel au cœur de sa démarche. L'exercice de remise en cause est donc conséquent, comme l'expose Dominique de Courcelles :

« Aujourd'hui, en reprenant la perspective bachelardienne, on peut se demander comment la crise environnementale en ses différents aspects peut apprendre à l'esprit scientifique à se défaire de ses certitudes, peut le rappeler à son essence spirituelle qui tient à "ce devenir autocritique qui l'arrache à son propre passé" : "Tracer une frontière, c'est déjà la dépasser", écrit Bachelard. La crise environnementale contemporaine exige de nouvelles théories scientifiques et donc implique de la part des scientifiques une attitude "progressiste", une "insatisfaction", ce que Bachelard nomme le "surrationalisme". Il faut, dit-il, une "psychanalyse de la connaissance". » ²¹¹

La tâche à mener est donc double, portant autant sur l'interrogation réflexive de la pratique et des fins scientifiques que sur une forme de sobriété scientifique, pouvant aller jusqu'à la renonciation que la science puisse un jour avoir dévoilé l'ensemble des secrets de cet « *objet échevelé* » qu'est la nature. De fait, le « *surrationalisme* » auquel fait référence Bachelard nous a amené à considérer la nature comme une forme de mécanique répondant à des lois fixes, alors même que la posture à laquelle nous sommes confrontés aujourd'hui force à

²¹⁰ Catherine et Raphaël Larrère, *op. cit.* p.162-163

²¹¹ Dominique de Courcelles, « Bachelard : pour une philosophie contemporaine éco-logique : une tâche surrationaliste ? », *Revisiter l'oeuvre de Bachelard*, sous la direction de Vincent Bontems, Paris, Ed. Armand Colin, 2014

reconnaître a minima l'excès de simplicité qui a induit en erreur. Néanmoins, le caractère contraignant de l'idéologie prométhéenne, en ce qu'il est lié à un besoin d'horizon eschatologique de dépassement de la finitude humaine, n'est pas aisé à réinterroger car il dépasse la simple posture scientifique.

Cet exercice de gnoséologie des sciences est absolument vital à l'émergence d'un nouveau rapport entre l'homme et la nature. Ajoutons aux trois hypothèses formulées par Catherine et Raphaël Larrère un pré-requis fondamental : le changement de posture. L'homme ne peut plus être dans une posture descendante vis-à-vis de la nature, et la promotion d'autres relations, qui relient au lieu de séparer, permet de modifier cette posture.

1.b. L'éthique comme sacré immanent

La refondation d'une action collective ne peut pas interroger uniquement la science, malgré que celle-ci soit liée plus largement à une idéologie collective. Elle doit aussi questionner la société dans son ensemble, la science s'inscrivant *de facto* dans des attentes collectives plus larges. La sacralité de la nature a été liée dans la construction des sociétés à une forme de divinité ou de divinisation de la nature, qui a pris des formes différentes selon les spiritualités. Une fois la rupture ontologique consacrée, la sortie de la nature du royaume divin a posé la question de la valeur accordée à la nature dans des sociétés sécularisées. La question est devenue d'autant plus prégnante à mesure que la désacralisation de la nature s'accompagnait d'une perte de valeur en soi et se traduisait par une action toujours plus intense de l'homme envers elle. Il faut donc trouver des formes immanentes de sacré, ancrées dans des sociétés séculaires. L'éthique de la terre, au sens d'Aldo Léopold, qui consiste à considérer une communauté de vivants n'a jamais eu plus de sens que dans un monde où nous avons dévoilé les relations écosystémiques.

« L'écologie n'arrive à rien parce qu'elle est incompatible avec notre idée abrahamique de la terre. Nous abusons de la terre parce que nous la considérons comme une commodité qui nous appartient. Si nous la considérons au contraire comme une communauté à laquelle nous appartenons, nous pouvons commencer à l'utiliser avec amour et respect. Il n'y a pas d'autre moyen si nous voulons que la terre survive à l'impact de l'homme mécanisé, et si nous voulons engranger la moisson esthétique qu'elle est capable d'offrir à la culture. » ²¹²

Il est intéressant de noter qu'Aldo Leopold ouvre sa réflexion par le constat d'une forme d'échec, liée à la perception de la terre comme une « *commodité* », ce qui nous renvoie à une

²¹² Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, Partie I, Aubier Montaigne, Paris, 1995, p.14

forme de vision économique de la nature, constat déjà donc prégnant en 1949 lors de la publication de l'ouvrage, mais aussi en creux à une désacralisation consommée (la « *commodité* » renvoyant à une forme de bien matériel dont l'homme peut disposer comme bon lui semble). Aldo Leopold appelle donc de ses vœux une forme d'éthique élargissant la communauté humaine à la nature. John Baird Callicott précise, plus de 50 ans plus tard les fondements nécessaires à la mise en œuvre de cette néo-éthique :

« L'éthique de la terre repose sur trois fondements scientifiques : une biologie 1) de l'évolution et 2) de l'écologie, 3) sur fond d'astronomie copernicienne. [...] Elle consiste en ce qu'aujourd'hui, l'environnement naturel, la terre, est représenté comme une communauté, la communauté biotique. Et elle consiste donc à dire qu'une éthique écologiste ou une éthique de la terre est à la fois possible – les conditions biopsychologiques et cognitives sont en place – et nécessaire, car les êtres humains ont acquis collectivement la puissance de détruire l'intégrité, la diversité et la stabilité de ce qui entoure et supporte l'économie de la nature. » ²¹³

Le passage, ou plutôt l'élargissement, d'une communauté humaine à une « *communauté biotique* » par le biais d'une éthique de la terre appelle à un changement postural et comportemental conséquent. Car si d'un point de vue scientifique la communauté de destin entre l'homme et la nature est un fait aujourd'hui, l'homme étant lié et dépendant de la nature, l'élargissement de la communauté à une nature à laquelle l'homme ne confère plus qu'une valeur de « *commodité* » comme l'énonce Leopold n'est pas évidente. Beaucoup de fondements sont déjà mis en place mais les conditions sociologiques, psychologiques, le sont-elles effectivement ? Si l'action moderne de l'homme sur la nature s'explique par une déconnection, l'acception d'une nature globale qui n'a donc plus d'attaches intimes à l'humain dans sa vie de tous les jours, comment une telle éthique peut-elle prendre prise ? La désacralisation de la nature l'ayant réduite à une forme de bien matériel, seule une nouvelle forme de sacralité serait alors en mesure de pouvoir proposer une nouvelle valeur conférée à la nature :

« Rien n'est sacré a priori ou en soi, ni lieu, ni objet, le sacré n'est pas essentialisé, mais tout peut l'être à l'occasion d'une rencontre avec le vivant : le sacré est *relationnel*. Par cette rencontre la transcendance circule dans notre immanence. En ce sens, il préfigure un rapport moderne et postmoderne au sacré. [...] Ce] nouveau sacré amène à la modernité un humanisme plus inclusif de "chacun" et de "l'autre" et l'oblige en même temps à revoir ses fondamentaux sur l'être et l'avoir, le suffisant et la croissance sans limite, la lenteur et la vitesse, l'autonomie et l'interdépendance etc. En ce sens, cette expérience du sacré est une bombe éthique dans notre société hypercapitaliste, hypermarchande et hyperfinanciarisée. » ²¹⁴

²¹³ J. Baird Callicott, *Ethique de la terre*, Wildproject, Paris, 2010, p.60-61

²¹⁴ Stéphane Lavignotte, « L'émerveillement éthique, forme postmoderne du sacré de la nature ? » in *Y a-t-il du sacré dans la nature ?* Sous la direction de Bérangère Hurand et Catherine Larrère, Publications de la Sorbonne, 2014, p.44-45

L'ère moderne a fini de consumer la rupture de l'être au monde, séparation d'autant plus consommée que l'être transcende son milieu mais a en même temps ouvert la voie à la multiplicité des relations et donc à de nouvelles formes d'éthiques environnementales. Dans une forme immanente de sacré relationnel, ne visant pas à la transcendance mais à l'accomplissement de l'être dans le monde, la sacralité est redonnée par l'affirmation d'un besoin humain de la relation à la nature. C'est ce que Jean-Philippe Pierron qualifie de « *hiérophanies séculières* », formes de sacralité consacrées par l'expérience de l'être au monde :

« Parler de sacré dans la nature convoque une catégorie ancienne, celle des hiérophanies, mais pour lui donner un sens radicalement nouveau : expliciter un mode de compréhension de soi qui se trouve dans la nature un interprétant, n'en imposant plus par la hauteur intimidante de son pouvoir (les forces de la Nature) mais se proposant à partir de la fragilité et de la précarité d'une Terre remise en nos pouvoirs. [...] Ainsi, l'idée de hiérophanie séculière est-elle une tentative de dire que les enjeux écologiques mobilisent une expérience essentielle de l'être au monde qui est transconfessionnelle. [La question "y a-t-il du sacré dans la nature ?"] relève de la dimension expressive d'une poétique de la nature, laquelle rend, comme on parle du rendu d'un tableau, la dimension d'appartenance au-delà de notre être-là célébré pour lui-même. C'est cette expressivité aux contenus encore non dogmatiquement fixés que la poétique – l'art en particulier, mais aussi l'expérience phénoménologique d'une corporéité nouée charnellement dans l'habiter un espace qualifié que décrit la poétique de l'espace – cultive et stimule en sa fragile manifestation, en désolidarisant le religieux de la religion, le spirituel du confessionnel. »²¹⁵

A la notion de sacralité pourrait en effet succéder celle de fragilité, renforçant l'idée d'une responsabilité de l'homme vis-à-vis d'une nature à sa merci. Mais sommes-nous en capacité de modifier notre « *être au monde* », d'étendre notre réseau de valeurs par-delà l'homme ? Pour la mise en œuvre de cette nouvelle sacralité, Jean-Philippe Pierron propose le médium de la poétique, à même de changer la valeur accordée à la nature en changeant la vision que nous en avons. L'être humain serait alors en capacité d'envisager un rapport différent à la nature en lui accordant une forme de valeur spirituelle dans l'élévation culturelle, artistique ou encore philosophique. Une poétique de la nature pourrait être en mesure de redonner une nouvelle valeur fondée sur l'élévation de l'homme, et proposer par le même coup une spiritualité aconfessionnelle.

Si la spiritualité religieuse est un facteur important de perception de la nature et peut jouer un rôle important dans le respect d'une sacralité de la nature, d'autres réponses peuvent y être apportées, comme une sacralité passant par une poétique de la nature aconfessionnelle et spirituelle, ou encore sans entrer dans le domaine du spirituel, une éthique basée sur la

²¹⁵ Jean-Philippe Pierron, « Hiérophanies séculières, Une expérience spirituelle de la nature ? », in *Y a-t-il du sacré dans la nature ?* Sous la direction de Bérengère Hurand et de Catherine Larrère, Presses de la Sorbonne, Paris, 2014, p.123-124

conscience de la fragilité d'un monde qui repose entre nos mains – éthique de la science, de l'homme de la société.

Ce sacré relationnel prône non seulement une nouvelle forme de relation entre l'être et la nature, mais elle s'inscrit dans un contexte d'essoufflement de la machine sociétale, de remise en cause de la croissance à tout prix. C'est en ce sens que Stéphane Lavignotte qualifie cette nouvelle forme de sacré de « *bombe éthique* » car la remise en cause d'un modèle de l'« *hyper* » contient, de manière larvée une vraie évolution. Il est vrai que le sujet de l'éthique environnementale n'est pas nouveau, mais lui faire prendre corps dans un relationnel impliquerait de mettre en œuvre la « *métaphore vive* » de Ricoeur. La relation pourrait alors créer les conditions d'un approfondissement normatif en mesure de changer le paradigme lui-même. Ce sacré relationnel en puissance est à rapprocher, dans son acception de relation, aux natures phénoménologique, oekoumène et sauvage présentées dans la modélisation, et correspond aussi par le même coup à une forme de poétique immédiate de la nature :

« [L]es questions cosmologiques et métaphysiques, en se rejoignant, désignent peut-être, dans la perspective d'une vie pneumatique, insufflée par l'esprit, la nécessité d'une écologie relationnelle, dans laquelle une multitude d'êtres, humains et non humains, sont appelés à vivre en commun, à se toucher, à être touchés. Valeur spirituelle et actualisation sensible constituent deux modes du même déploiement de la *phusis*. Telle serait l'immanence raisonnable des valeurs spirituelles. » ²¹⁶

Comme le souligne Dominique de Courcelles, ce nouveau relationnel est aussi la rencontre entre l'immanence et la transcendance, proposant par là même une nouvelle forme de poétique de l'expérience et de la rencontre. Ainsi, la relation comporte en puissance une nouvelle forme de sacralité de la nature, convenant à des sociétés sécularisées et proposant une nouvelle action concrète. Car si la sacralité immanente permet l'avènement d'une nouvelle éthique englobant une communauté des vivants élargie, alors nécessairement cela implique une action radicalement différente face à de nouveaux membres de cette communauté élargie : le raisonnable, le « *bon usage* », la sobriété.

L'élargissement éthique a aussi des implications sociales et sociétales, comme l'énonce Michel Serres, elle signifie aussi de passer du contrat social au contrat naturel. Ce contrat naturel permet d'entériner le passage à une communauté biotique en passant à une forme de réciprocité, basée sur un « *droit de symbiose* » :

« Retour donc à la nature ! Cela signifie : au contrat exclusivement social, ajouter la passation d'un contrat naturel de symbiose et de réciprocité où notre rapport aux choses laisserait maîtrise et possession pour l'écoute admirative ... Le droit de maîtrise et de propriété se réduit au parasitisme.

²¹⁶ Dominique de Courcelles, « L'immanence raisonnable des valeurs spirituelles : pour une éthique de la terre », *Spirituel et rationnel : les alliances paradoxales*, Paris, Ed. L'Harmattan, collection « Journées de la Solidarité humaine », Fondation Ostad Elahi, 2011, p. 57-69

Au contraire, le droit de symbiose se définit par réciprocité : autant la nature donne à l'homme, autant celui-ci doit rendre à celle-là, *devenue sujet* de droit. » ²¹⁷

L'éthique comme nouvelle forme de sacré immanent permet de redessiner la relation de l'homme à la nature, mais pour parvenir à une révélation éthique, alors que les sociétés sont parties dans la direction de l'utilitarisme depuis si longtemps, il faut remobiliser la richesse et la multiplicité des relations, qui sont seuls à même de mettre en œuvre la « *métaphore vive* » nécessaire à l'avènement d'une nouvelle éthique.

Ainsi, une gnoséologie des sciences proposant une nouvelle posture de la science face à la nature et à la société, combinée à une nouvelle éthique basée sur une sacralité immanente relationnelle à la nature serait en mesure de proposer un nouveau paradigme de relation, lequel pourrait dessiner une refondation de l'action collective. Ces solutions pourraient inaugurer un changement de paradigme et d'une prise en compte de la multiplicité des interrelations telle que présentée dans les cercles concentriques. Elles nécessitent néanmoins toutes deux, pour être à portée de l'homme, une reconfiguration relationnelle. La question suivante se pose donc : comment mettre en œuvre la mécanique relationnelle nécessaire à une forme symbiotique de communauté de vivants élargie et à la gnoséologie des sciences ? Comment faire dialoguer à nouveau, en se référant au paradigme concentrique, la nature phénoménologique et la nature ressource ? Comment dessiner, dans les enceintes existantes avec des intérêts divergents, une nouvelle forme d'action qui dépasse le déclaratif ? L'exercice de la diversité participe non seulement d'une pensée de la complexité mais plus encore permet de créer les conditions pour pouvoir appliquer les solutions présentées. C'est là même que s'exerce la « *métaphore vive* », l'approfondissement de la norme. L'usage des relations modélisées dans une compréhension globale facilite ainsi le changement de paradigme nécessaire à la refondation de l'action.

²¹⁷ Michel Serres, *Le contrat naturel*, Flammarion, Paris, 1990, p.67

2. Mieux prendre en compte la diversité dans les enceintes internationales

L'action internationale se trouve limitée, de fait, par la primauté économique sur laquelle les enceintes de dialogue se reposent toujours. Le postulat économique et le statu quo quant à sa continuation ont été posés comme présupposés dans les négociations internationales portant sur la lutte contre le changement climatique, ce en dépit de l'urgence d'une action radicale au risque d'une mise en danger des conditions de vie humaine. L'hypothèse énoncée ici est que, dès les prémisses de l'action de préservation, la volonté d'être ancré dans une solution commune a conduit à la renonciation à l'intégration du facteur culturel. Or, seule la diversité culturelle porte en son sein une signification assez puissante dans son unicité universelle pour pouvoir proposer un réel contrepoids à la nature ressource qui constitue encore à ce jour une barrière infranchissable. Intégrer la diversité des perceptions augmente la complexité du dialogue mais permet de prendre du recul par rapport à la vision purement économique, permet de faire dialoguer les cercles de la nature ressource avec ceux, très puissants culturellement, de la nature phénoménologique et quotidienne. Cette diversité culturelle permet d'ouvrir la voie à une nouvelle forme de dialogue, sortant de l'angle uniquement économique, et apte à ouvrir le questionnement d'une autre forme de relation en prenant comme point de départ les attaches culturellement spécifiques à la nature, lesquelles se sont forgées et affirmées dans le temps long de sorte à avoir un poids très fort. Plus encore, seule cette diversité culturelle est à même de créer cette « *métaphore vive* » nécessaire à une refondation. Mais cela suppose d'être en mesure de mobiliser cette multiplicité de manière très concrète dans le dialogue, et d'en faire un véritable outil de négociation. Comment donc intégrer cette diversité comme un facteur à part entière, et lui donner une place lui permettant d'exercer tout son poids, à part égale avec la nature ressource ?

2.a. L'enceinte internationale pertinente pour la diversité culturelle

Les enceintes nationales ne sont pas évoquées car refonder le rapport global de l'homme à la nature nécessite de passer par des enceintes internationales. Cela n'est pas à dire qu'elles n'ont aucun rôle à jouer car il est au contraire primordial, en tant que premier niveau de « *la territorialité de la représentation moderne* »²¹⁸. Elles ont un rôle important à jouer car elles constituent le ciment de l'intégration des valeurs culturelles dans l'action, le niveau national restant malgré tout le niveau encore le plus important aujourd'hui. Et elles doivent aussi, comme le soulignent Dominique Bourg et Kerry Whiteside, pour ce faire se réformer d'un point de vue institutionnel pour intégrer le caractère transnational mais aussi transdisciplinaire des enjeux environnementaux pour aller vers une « *démocratie écologique* »²¹⁹. Les enceintes internationales nous intéressent ici, par leur capacité à recréer le dialogue sur de nouvelles bases, adaptées au caractère commun et transnational des enjeux de redéfinition de la nature. La question de la diversité culturelle, elle, n'est pas nouvelle, elle est même aujourd'hui intégrée dans le droit international. La prégnance de la question de l'exception culturelle dans les enceintes internationales a conduit à la signature par 148 pays de la Convention de l'UNESCO sur la diversité culturelle (2005), qui confère ainsi un statut juridique à la culture. Cette convention se fixe entre autres comme objectifs « *d'encourager le dialogue entre les cultures afin d'assurer des échanges culturels plus intenses et équilibrés dans le monde en faveur du respect interculturel et d'une culture de la paix* » et de « *de promouvoir le respect de la diversité des expressions culturelles et la prise de conscience de sa valeur aux niveaux local, national et international* »²²⁰. Le principe N°6 énoncé à l'article 2 des principes directeurs de la Convention porte même sur le développement durable et souligne que « *[l]a diversité culturelle est une grande richesse pour les individus et les sociétés. La protection, la promotion et le maintien de la diversité culturelle sont une condition essentielle pour un développement durable au bénéfice des générations présentes et futures.* ». Mais comme le précise l'article 13 il s'agit surtout « *d'intégrer la culture [aux] politiques de développement [durable]* ». Dès sa conception, la politique internationale de développement durable a intégré en son sein, à titre principal, la question de la diversité culturelle. De fait, elle est abordée à plus de vingt reprises dans le rapport Brundtland, dès 1987, et le chapitre 12 contient, en guise d'excipit l'audition de Per Lindblom, de la Fédération Internationale de l'Institut des Hautes

²¹⁸ Dominique Bourg, Kerry Whiteside, *Vers une démocratie écologique, Le citoyen, le savant et le politique*, coll. La République des Idées, Seuil, Paris, 2010, p.63

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles article 1 (c) et (e) <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002253/225383F.pdf> p.12 consulté le 12/01/2015

Etudes à Oslo, qui précise : « *Les problèmes ne sont pas de nature essentiellement scientifique et technologique. En matière de science, nous avons la connaissance, et en matière de technologie les instruments. Les problèmes sont fondamentalement politiques, économiques et culturels.* »²²¹. La nécessité de l'intégration de la diversité culturelle est déjà pressentie voire abordée, mais en tant qu'intégration dans les politiques de développement durable, et sans directive exacte sur l'intégration dans les enceintes internationales. Comment donc dépasser l'aspiration et intégrer concrètement cette dimension dans les institutions ? S'agit-il de créer une enceinte dédiée promouvant la question au sein des autres, comme le propose Véronique Guèvremont avec la création d'un « *Comité culture et développement durable* »²²² ? Tout le problème réside en la capacité de dépasser le principal en matière de diversité culturelle, de remettre cet enjeu comme faisant partie intégrante du discours, des enjeux et comme pouvant même dessiner une solution nouvelle.

De fait, le corpus principal énonçant le besoin de préserver en soi et pour soi la nature est conséquent et est systématiquement intégré en introduction des différents accords ou déclarations. Le plus bel exemple en la matière est la Charte Mondiale de la Nature. Ce texte, adopté par l'Assemblée Générale des Nations Unies le 28 octobre 1982, dresse des principes généraux de portée inédite ainsi que des principes plus spécifiques et concrets portant à titre d'exemple sur l'utilisation des ressources naturelles, les déchets radioactifs etc. Ainsi, le premier principe général posé par cette Charte : « *La nature sera respectée et ses processus essentiels ne seront pas altérés.* »²²³ constituerait à lui seul un programme très ambitieux s'il était appliqué à la lettre. Ce texte très programmatique pourrait-il soutenir la base d'une nouvelle action collective envers la nature ? Il en porte les ambitions mais peut-il en porter l'application ? Cette question touche à l'un des obstacles majeurs en matière d'intégration de la diversité culturelle, le passage de la *soft law* à la *hard law* en matière de droit international de l'environnement. Elle se pose autant pour la Convention sur la Diversité Culturelle que pour la Charte Mondiale de la Nature, toutes deux comportant de nombreux principes mais pas d'application concrète. La trajectoire et le devenir des instruments de *soft law* diffèrent

²²¹ Rapport Brundtland, *Notre avenir à tous*, 1987, Chapitre 12, p.349, http://www.diplomatie.gouv.fr/sites/odysee-developpement-durable/files/5/rapport_brundtland.pdf, consulté en ligne le 21 mai 2017

²²² V. Guèvremont, "Integrating culture in sustainable development" in *Cultural Diversity in International Law : The Effectiveness of the UNESCO Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*, Edited by Lilian Richieri Hanania, Routledge, London, 2014, p.273 : "A 'Culture and Sustainable Development' Committee should be created in order to set up promotional strategies for the cultural dimensions of sustainable development in international forums"

²²³ Compte-rendu de la 37^{ème} session de l'Assemblée Générale des Nations Unies, 28 octobre 1982, p.20-21, http://www.diplomatie.gouv.fr/sites/odysee-developpement-durable/files/3/1982_Charte_Mondiale_Nature_JO.pdf, consulté le 21 mai 2017

grandement selon les champs d'application. C'est en partie la raison pour laquelle le terme lui-même comporte plusieurs traductions, dénotant de la variété des applications qu'elle peut connaître : « *droit mou* », « *droit vert* » ou encore « *droit doux* ». Ainsi, la *soft law* peut ne rester qu'un assortiment de traités ou de déclarations qui ne prendront jamais une dimension juridique plus contraignante. Parfois, il peut jouer un rôle plus inspirationnel et fixer un cadre de pensée à des normes juridiques plus contraignantes qui se fixeront dans le temps. Parfois il peut s'agir de droit international principiel qui ne cherche pas d'autre vocation que de statuer des principes universels guidant l'humanité largement²²⁴. Dans certains domaines du droit, le passage par la *soft law* est même devenu la règle, comme pour le droit du travail par exemple²²⁵. Plus spécifiquement en matière de droit de l'environnement, le droit international a aussi montré sa capacité à dépasser le stade uniquement déclaratif avec la Convention sur la Diversité Biologique (1992). La convention a progressivement été intégrée dans les législations nationales des pays signataires pour être mise en œuvre de manière concrète. Seule l'intégration dans les législations nationales permet donc de transformer la *soft law* en *hard law*. Certains textes de *soft law* connaissent ainsi de grandes destinées, comme par exemple la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme qui a guidé et inspiré la rédaction de nombreux traités internationaux contraignants et dont les principes ont été intégrés dans de nombreuses législations nationales.

La trajectoire de la *soft law* dépend donc de la volonté investie par les Etats assemblés sur le sujet, son intégration dans les législations nationales est un signe de maturité qui se dessine dans le temps. Le discours de diversité culturelle doit donc commencer par être co-construit et faire partie intégrante des discussions, et ne pas être enfermé dans un comité spécifique. Une enceinte internationale s'est constituée en 2014 qui peut être intéressante à cet égard : l'Assemblée des Nations Unies pour l'Environnement (UNEA). L'UNEA a été constituée afin de délivrer l'Agenda 2030 pour le Développement Durable, elle rassemble des représentants de haut niveau des 193 Etats membres des Nations Unies, mais aussi des membres de la société civile et des représentants du secteur privé. Cette enceinte de dialogue est particulièrement intéressante car le mandat qui lui est fixé est large, qu'elle est transversale et globale dans sa volonté de rassembler le plus grand nombre d'acteurs, mais aussi parce qu'au-delà de ses objectifs très concrets, elle constitue une plateforme apte à prendre la hauteur sur

²²⁴ Julien Cazala, « Le soft law international entre inspiration et aspiration », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 2011/1, volume 66, pp.41-84

²²⁵ Claire la Hovary, *Les droits fondamentaux au travail : Origine, statut et impact en droit international*, PUF, Paris, 2009, p.215 : « Le passage par la soft law pour arriver à la hard law est donc devenu la règle dans les domaines du droit du travail et du droit de la personne. »

le sujet tout en délivrant des mesures concrètes. L'intégration de la diversité culturelle, pour avoir un impact concret, doit pouvoir influencer l'adoption de mesures concrètes. Or cette assemblée, traitant de sujets et proposant des mesures concrètes mais en ne le faisant pas dans l'urgence d'une négociation internationale d'une semaine dessinant l'ensemble du futur de l'action climatique, permet de remplir ces deux conditions : prendre de la hauteur mais délivrer des mesures concrètes. L'UNEA semble donc être une enceinte prometteuse, d'autant que par son jeune âge elle peut être en mesure de mettre en œuvre de nouveaux instruments de dialogue, n'ayant pas encore une historicité qui pèserait sur sa capacité d'action.

Les enceintes régionales

La nature du dialogue nécessaire à l'émergence de la diversité culturelle rend difficile son intégration dans une enceinte internationale regroupant une telle diversité d'interlocuteurs, c'est pourquoi il est nécessaire de débiter le dialogue dans des enceintes régionales, qui affinent des positions portées par la suite au niveau international. L'exercice de l'expression de la diversité culturelle est suffisamment complexe sans qu'il faille y ajouter la difficulté supplémentaire de le mettre en œuvre en présence de cultures très différentes dès le début. La création d'enceintes de dialogue régionales permettrait de faciliter le dialogue interculturel tout en travaillant sur des axes concrets à mettre en avant. La régionalisation est d'ores et déjà un axe très intéressant en droit de l'environnement pour la résolution de certains types de conflit, le droit de l'environnement étant très principal :

« La protection de l'environnement a modifié la perception du droit international, comme l'avaient fait auparavant les droits de l'homme. La transplantation des normes internationales au sein des régions semble prendre. La régionalisation apparaît dès lors comme un outil approprié pour garantir l'efficacité des normes de protection environnementale. [... Les régions] ont des visions de l'environnement aussi variées que l'environnement ne l'est lui-même. [...] Face au gigantisme de la tâche, les Etats vont lors développer des techniques novatrices et renforcer la régionalisation, vecteur de coopération et d'acceptation du droit international, lui-même "cosmopolite et passeur de frontières". » ²²⁶

La régionalisation, qui s'avère déjà un outil efficace de mise en œuvre de politiques de l'environnement, peut être un biais efficace pour pousser plus loin encore la définition des défis à relever. Il s'agit d'un niveau de dialogue particulièrement intéressant en ce qui concerne la diversité culturelle car pouvant dessiner les similitudes, les concepts communs plus facilement. Par exemple, il est plus facile d'envisager une compréhension mutuelle des

²²⁶ Stéphane Doumbé-Billé, « La régionalisation du droit international », *Cahier de droit international*, Bruxelles, 2013, p.41

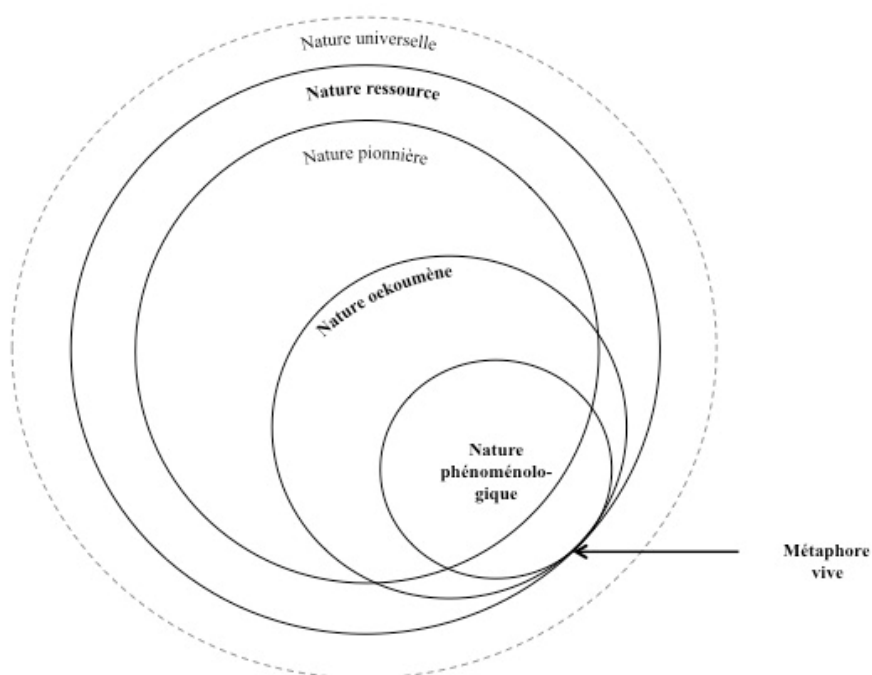
enjeux et de la perception des ressources halieutiques chez des pays insulaire qu'entre le Japon et les États-Unis . A ce titre, l'UNEA pourrait se décliner en assemblées régionales, des *United Nations Environment Regional Assemblies* (UNERA) qui se réuniraient plus fréquemment et construiraient ainsi une forme de pré-agenda qui pourrait ensuite se consolider au niveau international. Les assemblées régionales pourraient ainsi, selon leurs universalismes relatifs, construire des chantiers prioritaires, participant ainsi à redéfinir l'action collective à leur niveau et ce en dehors de l'urgentisme du changement climatique.

Ainsi, dans le schéma proposé, les assemblées régionales (UNERA) aideraient à l'aboutissement de propositions fonction des perceptions culturelles, puis porteraient ces visions et chantiers à l'UNEA, laquelle travaillerait à partir de ces éléments à la définition d'un universalisme relatif. *In fine*, une fois les conditions réunies, le droit de l'environnement international pourrait, grâce à l'intégration de la diversité culturelle, dépasser la *soft law* pour devenir progressivement *hard law*. L'aboutissement de cette démarche pourrait être la matérialisation d'une Déclaration Universelle de l'Homme et de la Nature, laquelle serait intégrée dans les droits nationaux et prendrait par là même (au même titre que la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme) une valeur contraignante. Il serait alors possible d'avoir une nouvelle vision collective, se traduisant par une nouvelle action de l'humanité vis-à-vis de la nature, dépassant l'action dans l'urgence caractéristique de la lutte contre le changement climatique.

2.b. Implémenter la diversité culturelle

Au-delà de l'enceinte adaptée, il est nécessaire de proposer une méthode d'implémentation qui soit en mesure d'aboutir aux objectifs recherchés. De fait, la diversité culturelle est restée au niveau principiel, déclaratif de la *soft law* jusqu'à maintenant car il est ardu de s'emparer du sujet dans son ensemble et non pas par un biais comme celui des populations autochtones, des exceptions culturelles etc. La difficulté ne tient pas donc uniquement à la proposition d'une enceinte pertinente mais à une méthode qui permette de systématiser l'intégration des conceptions culturelles au cœur même du dialogue, et qui soit apte à faire dialoguer les cercles deux premiers cercles concentriques (nature phénoménologique et nature quotidienne) avec la nature ressource globalisée, presque désincarnée.

Pour ce faire, nous pouvons déjà nous appuyer sur deux principes intéressants issus des modélisations de Philippe Descola et de Bruno Latour, l'universalisme relatif et la dialectique. Ces deux principes peuvent être transformés en méthode de dialogue, en outils pour le rappel de la diversité, afin de faire dialoguer les perceptions de la nature phénoménologique et de la nature oekoumène, les plus à même par leur force de venir contrebalancer la nature ressource :



L'universalisme relatif

L'universalisme relatif cherche à trouver les dénominateurs communs, à l'image de ceux qui se dessinent avec l'étude des trois pays, la nature jaillissante, la nature poièsis ou encore les finalités dans la nature. Ces motifs peuvent être universels ou relatifs, c'est-à-dire partagés par tous ou par un certain nombre d'acteurs. Selon le caractère plus ou moins universel de la valeur culturelle de la nature, celle-ci peut prendre une propension obligatoire dans un cadre international plus ou moins facilement. L'universalisme relatif cherche le dénominateur commun sur les politiques de la nature, ce qui, en dépit des perceptions tout à fait uniques, est acceptable pour tous, ce qui l'est sous certaines conditions, ou ce qui ne l'est absolument pas.

Il permet de chercher le dénominateur commun reliant toutes les cultures pour construire une action internationale cohérente et concertée. La recherche de formes d'universel dans les relations à la nature est aussi intéressante car elle confère en soi, ne serait-ce que par la démarche, un caractère universel de la nature autre que l'économie. Dès lors, l'universalisme relatif remet d'ores et déjà en question l'absolutisme de la nature ressource.

Exemple éclairant à ce titre, l'Union Européenne qui, de par sa nature, met déjà en œuvre un dialogue culturel, au sein d'une enceinte régionale, en utilisant des outils proches de l'universalisme relatif comme elle a pu le faire pour la mise en œuvre du « *fardeau partagé* ». L'Union Européenne tient à présenter une position unifiée sur la scène internationale lors des négociations climatiques, ce afin de prendre plus de poids diplomatique. Cette volonté se heurte régulièrement à des velléités et des positions nationales discordantes, mais en la capacité de l'Union Européenne de présenter une position commune réside la possibilité de prendre le *leadership* sur les négociations climatiques (une réserve est toutefois à émettre du fait du poids de plus en plus important pris par la Chine). Pour le sujet qui nous intéresse toutefois, cet exercice est particulièrement intéressant parce qu'il montre un exercice de négociations dites régionales. Du fait d'une association politique et économique plus large toutefois, cet exemple de négociation régionale fait intervenir des pays avec des représentations et des positions parfois tout à fait divergentes. A ce titre, l'examen de la période pré et post Kyoto est particulièrement intéressant. Avant la COP de Kyoto, la position de l'Union Européenne est fonction de ses poids lourds (Royaume-Uni, Allemagne et France) mais aussi de l'affirmation des positions les plus dures, comme le note Olivier Godard : « [L]'Union Européenne a ajusté et durci ses propositions : poussée par les Pays-Bas, l'Autriche, l'Allemagne et les pays nordiques, elle veut à la fois des objectifs juridiquement contraignants à des échéances rapprochées, et une coordination internationale sur des politiques et mesures détaillées, elles aussi juridiquement contraignantes. »²²⁷ Alors que les expertises se multiplient avant même Kyoto pour témoigner de l'échec de l'engagement pris dans la Convention de Rio de ramener en 2000 les niveaux de gaz à effet de serre à des niveaux antérieurs à 1990, les tenants d'une position ferme plaident donc pour se doter d'instruments juridiquement contraignants en vue de contraindre les pays émetteurs à des réductions effectives. Pour affirmer le leadership de l'Europe à l'approche de Kyoto une ligne ambitieuse a été affirmée, avec la définition de l'objectif des 2°C, en ligne avec les

²²⁷ Olivier Godard, « Les enjeux des négociations sur le climat de Rio à Kyoto : pourquoi la Convention sur le climat devrait intéresser ceux qui ne s'y intéressent pas », *Futuribles*, n°224, octobre 1997, p.42

recommandations du GIEC, et la mise en œuvre du principe du « *fardeau partagé* », sur la base d'un « *trityque [qui] calcule le obligations des Etats selon [l]es caractéristiques [des secteurs ...] domestique, industrie lourde et production d'électricité* »²²⁸. Comme l'expliquent Amy Dahan Dalmedico et Stefan Aykut, le succès de cette approche réside dans son caractère non politique mais aussi dans l'analyse de ce qui était acceptable par l'ensemble des acteurs en présence :

« Pour comprendre le succès du “trityque”, il faut examiner de près l'approche suivie. Elle a été décrite comme *bottom up* parce qu'elle partait du *status quo* et de ce qui était acceptable pour les différents pays : face à la puissance du lobbying de l'industrie lourde et à l'importance stratégique de ces industries pour les pays en question, l'approche ne prévoyait pas de convergence dans ce secteur. Un élément d'équité – condition *sine qua non* pour les pays de cohésion – était néanmoins introduit dans le secteur domestique, tandis que l'objectif pour le secteur de production électrique respectait les particularités des différents pays (surtout en ce qui concerne l'électricité d'origine nucléaire) et prévoyait des objectifs ambitieux mais formulés en termes relatifs et non pas absolus. [...] Une raison du succès de l'approche triptyque tient aux concessions faites aux préoccupations majeures de tous les pays concernés. »²²⁹

Ce qui est particulièrement intéressant ici est l'usage d'une forme d'universalisme et de médiation pragmatique pour en arriver à un schéma global de mise en œuvre conjointe d'objectifs globaux.

L'exemple de la mise en œuvre du fardeau partagé nous montre la mécanique et la dynamique de l'universalisme relatif dans une enceinte régionale. Dans le temps, cet outil de l'universalisme relatif, à l'aide des autres méthodes, peut venir consolider la valeur accordée au sujet de la nature, et donc la volonté des Etats d'inscrire mutuellement ce sujet dans des agendas contraignants. Dans l'enceinte de l'UNEA, les parties pourraient alors, en s'inspirant de la Charte mondiale de la nature, préciser les contours d'une Déclaration Universelle de l'Homme et de la Nature qui pourrait énoncer les valeurs universelles et obligations attenantes. Cette déclaration viendrait alors d'office élargir la communauté des vivants, conférer pour ainsi dire des droits à la nature, posant la première pierre d'une éthique basée sur un sacré relationnel. Il est important que ce document puisse être juridiquement contraignant car cela permettra d'affirmer la primordialité du sujet et la volonté des parties d'engager un travail de fond.

La médiation culturelle

²²⁸ Stefan Aykut, Amy Dahan Dalmedico, *Gouverner le climat : 20 ans de négociations internationales*, Presses de Sciences Po, Paris, 2015, p.246

²²⁹ *Ibid.*, p.247-248

Deuxième outil, la dialectique, à entendre ici plutôt comme méthode de dialogue que comme attitude au sens où l'entend Bruno Latour. Il s'agit ici de revenir aux fondements de la dialectique en tant que méthode de production d'une forme de vérité commune. De fait l'opposition assez fondamentale entre la valeur conférée à une nature phénoménologique, ou à une nature quotidienne et celle accordée à une nature ressource, perçue essentiellement comme commodité est assez marquée. Une méthode de discussion dialectique, visant à faire s'entretenir les deux visions, à les expliquer systématiquement, peut être un moyen de dépasser la coexistence paradoxale des cercles concentriques pour parvenir à compréhension réciproque et donc à une forme de troisième voie laissant entrevoir la refondation d'une nouvelle action collective. La dialectique constituerait ici cette « métaphore vive » à même de provoquer un approfondissement normatif tel qu'il finirait par changer totalement la norme. C'est dans cette méthode de dialogue que se trouve l'accouchement d'un sacré relationnel. Grâce à la dialectique, la nature prise dans son ensemble n'est plus un tout unique à disposition de l'homme qui utilise une ressource, mais soit une nature qui nous aide à transcender la condition humaine, soit une nature par laquelle la société se réalise. La dialectique transforme la nature ressource et nature poétique, elle la transfigure. Cette méthode doit s'inscrire aussi dans un cadre qui la favorise, et s'agissant de la valeur culturelle accordée à la nature, les enceintes régionales sont particulièrement importantes.

Cette méthode de la dialectique doit être mise en œuvre par des agents médiateurs qui auraient pour rôle la méditation culturelle dans les enceintes internationales, mais pas uniquement. Plus largement leur rôle serait d'aider à trouver un terrain d'entente grâce à la nature relationnelle. Cela pourrait prendre différentes formes selon les contextes : explication des positions relatives au vu de la représentation ou rappel des valeurs relationnelles spécifiques à un pays quand la nature ressource revient au centre des préoccupations. Si leur rôle premier est d'ouvrir la perception culturelle pour rappeler les motifs profonds d'une action ou d'une perception, indéniablement les problématiques auxquelles nous faisons face aujourd'hui sont multifactorielles. Naturellement, refonder une action collective nécessite une nouvelle compréhension. Au-delà de l'acceptation de la diversité dans le mode d'action, cela implique de comprendre les différentes perceptions et donc positions. Le rôle de la médiation serait de permettre d'explicitier les raisons d'une décision aussi par les perceptions culturelles, et donc d'ouvrir de nouveaux champs de réflexion en avançant des motifs culturels qui, une fois énoncés et explicités permettent de savoir ce vers quoi il est possible d'aller. C'est pourquoi le

rôle de la médiation en réalité serait double, à la fois de réintégrer les perceptions culturelles de la nature dans le dialogue international mais aussi de les manier de manière diplomatique de sorte à ce qu'il aide à redessiner une nouvelle action. Il s'agit donc en ce sens à la fois de médiation mais aussi d'intermédiation, visant autant à faire comprendre à chacune des parties des points de vue culturels spécifiques qu'à orienter le dialogue sur des aspects relationnels culturels pour trouver les représentations « *qui relie* ».

Pour illustrer la teneur de l'exercice, prenons comme exemple la question de la chasse à la baleine au Japon, quelque peu épineuse au sein de la communauté internationale. En 1982, la Commission Baleinière Internationale vote l'interdiction de la chasse à la baleine commerciale, tout en continuant d'autoriser la chasse à la baleine à des fins scientifiques, pourvue de quotas. Le Japon accepte le moratoire en 1987 mais continue à pêcher dans le respect des quotas, sous couvert de la chasse à des fins scientifiques mais en commercialisant le fruit de la pêche. En réponse aux indignations de la communauté internationale, le Japon invoque des pratiques culturelles. La réalité de ces coutumes ancestrales en lien avec la pêche est attestée, comme en témoigne l'existence d'une pratique historique ritualisée²³⁰, ce qui est d'ailleurs concordant avec un caractère insulaire prononcé. Dès l'époque Edo, au tout début du XVII^{ème} siècle, les témoignages montrent que les villes dépendaient largement de la pêche – principalement côtière ou d'eau douce²³¹. Les pratiques ont évolué au XIX^{ème} siècle, parallèlement à l'ouverture du pays et aux évolutions technologiques, vers de la pêche en eaux profondes, comme le relève Conrad Totman : « *L'histoire du développement de la pêche dans la première moitié du XX^{ème} siècle, jusqu'en 1945, est celle du passage de la pêche côtière à la pêche pélagique.* »²³². Cette relation spécifique à la mer et à ses ressources a évolué vers la pêche à la baleine, laquelle s'est généralisée plutôt après la Seconde Guerre Mondiale. Il est donc indéniable que la pêche a un poids culturel important dans ce pays insulaire, mais la pêche à la baleine étant beaucoup plus récente elle peut difficilement être qualifiée de pratique

²³⁰ J. Takahashi, A. Kalland B. Moeran, T. Bestor, "Japanese Whaling Culture", *Maritime Anthropological Studies*, vol.2, N°2, 1989, p.126 : "There are two main rites. The first involves a 'memorial service' (ku $\bar{y}$ o) designed to appease the soul of the dead whales and to permit them to rest in peace and not torment whalers in future as "hungry ghosts" (gaki). The second is for the soul of the whalers, to forgive them and compensate them for their karmic demerit acquired by taking life. This ku $\bar{y}$ o is particularly important for gunners, of course, but the whole community may be involved in the memorial rites."

²³¹ Azby Brown, *Just enough, Lessons in living green from tradition Japan*, Tuttle Publishing, Tokyo, 2012, p.160 : "Edo, like most of Japan, has long been heavily dependent upon the sea [...] Edo developed around the original fishing villages whose inhabitants possessed intimate knowledge of the bay environment."

²³² Conrad Totman, *op.cit.*, p.225, Traduction de l'auteur : "The basic story of fisheries development during the half-century to 1945 was a story of shift from coastal to pelagic fisheries."

culturelle ancestrale²³³. L'examen des représentations de la nature permet tout d'abord de mettre cela à jour. Cela étant, le poids des coutumes culturelles s'est considérablement estompé, à tout le moins pour ce qui est de la pêche à la baleine, questionnant donc la pertinence du recours à l'argumentaire culturel. La connaissance des représentations de la nature nous donne aussi cette information. Le rôle de la médiation est alors, de faire valoir mais aussi de faire comprendre la représentation culturelle, tout en permettant de distinguer d'analyser l'argumentaire en question (dans le cas présent, de questionner l'argumentaire culturel). Enfin, il permet d'analyser plus finement les motifs de l'argumentaire, et de s'appuyer sur cette analyse pour faire progresser le dialogue. En l'occurrence, l'explication culturelle est peut-être à aller chercher plutôt du côté du caractère insulaire du pays. Une nation qui s'est construite en vase clos, avec une perception forte de la valeur culturelle de la nature, peut avoir des difficultés à se soumettre à un diktat extérieur, qui plus est sur un sujet où le pays pourrait considérer une opinion extérieure comme tout à fait illégitime. Le rôle de la médiation culturelle est donc ici de poser l'état des connaissances et des analyses mais aussi de questionner les motifs réels des prises de position.

Autre exemple, la position des États-Unis sur la scène internationale en matière de négociations climatiques. L'impact important des États-Unis en matière d'émissions de GES, combiné à une attitude globalement et historiquement récalcitrante lui a valu une perception de mauvais élève, plus encore aujourd'hui sous la présidence de Donald Trump qui a totalement isolé les États-Unis sur la scène climatique. Force est de constater que les États-Unis font aujourd'hui cavalier seul, alors que le Canada historiquement plutôt aligné sur les positions américaines est en train d'évoluer. Pourtant, à la lumière de l'étude de l'histoire de l'idée de nature aux États-Unis, cette prise de position du pays dans les enceintes internationales n'a rien de surprenant, elle est même tout à fait logique. Cinq mois avant la Conférence des Parties à Kyoto (1997), qui devait adopter le protocole de Kyoto, le Sénat avait adopté la résolution Byrd-Hagel qui laissait présager de la non ratification :

« [L]es États-Unis ne sauraient être signataire d'un protocole ... qui (A) obligeraient à de nouveaux engagements pour limiter ou réduire les émissions de gaz à effet de serre pour les parties de l'Annexe I, à moins que le protocole ... rende aussi obligatoire de nouveaux engagements à échéance donnée ... pour les pays en voie de développement dans la même période de conformité, ou qui (B) porterait une atteinte grave à l'économie des États-Unis . »²³⁴

²³³ L'industrie baleinière emploierait aujourd'hui moins de 20 000 personnes et les Japonais se détournent de la consommation de viande du cétacé (300g par personne et par an contre 30 kg dans les années 60)

²³⁴ Jon Hovi, Detlef Sprinz, Guri Bang, "Why the United States did not become a party to the Kyoto Protocol: German, Norwegian and US perspectives", *European Journal of International Relations*, vol.18, 2010, p.130,

De même, lors de la conférence de Copenhague qui a vu l'échec de l'adoption d'un protocole post-Kyoto, les États-Unis étaient fervents défenseurs d'une approche basée sur des engagements nationaux inscrits par la suite dans un accord international²³⁵. Cette approche « *bottom-up* », basée sur l'agrégat d'engagements nationaux correspond en effet beaucoup plus à la ligne américaine, faisant peser une contrainte bien moindre sur la liberté de l'homme qui est première dans le rapport à la nature. L'engagement en faveur de l'accord de Paris appartient aussi à la même ligne puisque l'accord de Paris n'est pas à proprement parler juridiquement contraignant, mais repose sur la pression de la communauté internationale si les résultats publiés dans les contributions nationales sont insuffisants pour répondre à l'objectif des 2°C. Le revirement sous la présidence de Donald Trump, après la ratification de l'accord de Paris, appartient lui à une position encore plus radicale car elle démontre la puissance du climato-scepticisme dans le pays. Des trois pays étudiés, les États-Unis sont probablement le cas le plus épineux pour l'intervention de la médiation culturelle. De fait, la primauté de la liberté de l'homme, et ce en dépit de la valeur accordée à la nature en soi et pour soi, place *de facto* la nature et la valeur culturelle qui lui est accordée dans une place secondaire. La liberté de l'homme entendue pour partie comme liberté de se développer en tant que nation mais aussi en tant qu'homme étant première, cela pourrait presque rendre la médiation culturelle inopérante. Mais en tout état de cause, la liberté de l'homme prime sur celle de la nature, tant que la nature ne vient pas revendiquer sa liberté aux dépens de l'homme. En effet, chaque année le pays connaît un certain nombre d'épisodes climatiques extrêmes, pour partie liés de manière saisonnière à El Niño. Or, ceux-ci ont un poids grandissant dans la modélisation de l'opinion publique en matière de changement climatique. De fait, en comparant les éléments de langage ayant entouré le traitement médiatique de l'ouragan Katrina en 2005, et celui de l'ouragan Sandy en 2012, il apparaît que lors du passage de l'ouragan Sandy, les problématiques de changement climatique et de politique énergétique étaient beaucoup plus présentes qu'en 2005²³⁶. Plus largement, la corrélation entre l'expérience d'évènements

Traduction de l'auteur : "[T]he United States should not be a signatory to any protocol ... which would (A) mandate new commitments to limit or reduce greenhouse gas emissions for the Annex I Parties, unless the protocol ... also mandates new specific scheduled commitments ... for Developing Country Parties within the same compliance period, or (B) result in serious harm to the economy of the United States."

²³⁵ Olivier Godard, « Négociations sur le climat : la bifurcation opérée à Copenhague en 2009 », *Critique internationale*, N°52, 2011, pp.87-110, consulté en ligne le 3 décembre 2017, <https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2011-3-page-87.htm> : « [L]es États-Unis [...] ont proposé une autre architecture reposant sur des engagements nationaux préalables, dans une logique ascendante (*bottom-up*), seule jugée réaliste du point de vue politique. »

²³⁶ Emily Code et. al, "Transitions in climate and energy discourse between Hurricanes Katrina and Sandy", *Journal of Environmental Studies and Sciences*, March 2017, volume 7, pp.87-101

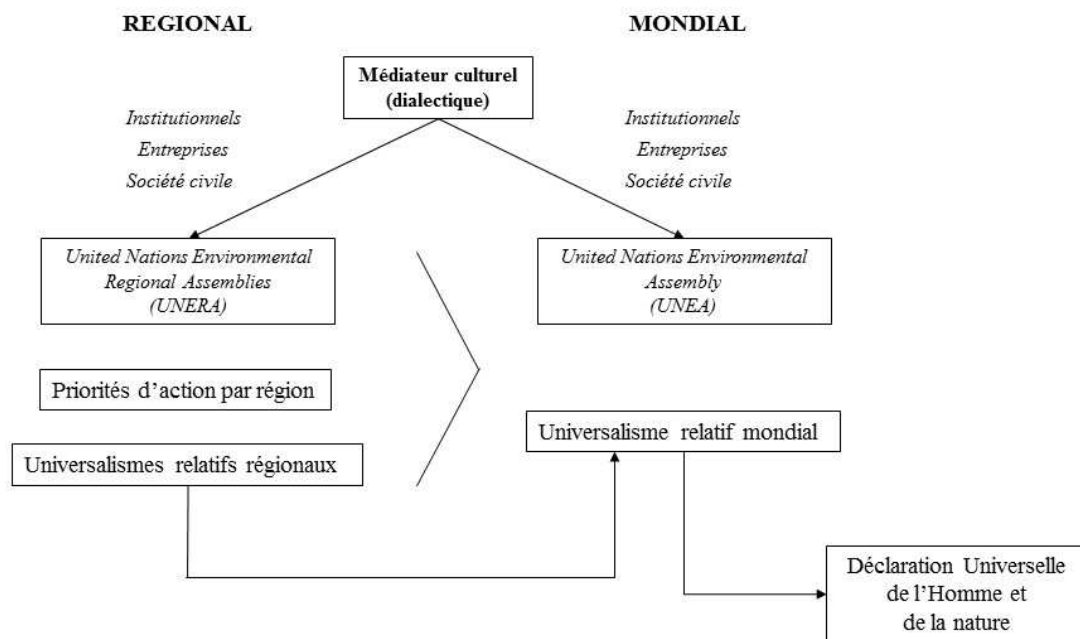
climatiques extrêmes et l'adhésion à la problématique globale du changement climatique est aujourd'hui avérée, sur deux plans distincts : pour un public déjà sensible à la question, l'expérience vient renforcer la conviction, là où elle vient créer de l'adhésion au changement climatique chez un public qui n'y était pas sensibilisé ²³⁷. Le consensus de la communauté scientifique internationale (IPCC) sur la cause anthropique du changement climatique, allié à l'augmentation de la fréquence et de l'intensité des catastrophes naturelles contribue à changer l'opinion publique en matière de changement climatique. Cela nous enseigne en matière de médiation culturelle l'importance de l'argument empirique et expérientiel, mais aussi l'impact de l'opinion publique. Le rôle de la médiation culturelle autour de la position étatsunienne serait alors de remettre de l'humain dans les discussions, de montrer les atteintes à la liberté de l'homme américain, pour sortir le sujet du biais uniquement économique. Pour partie, les États-Unis sont le pays auquel le modèle concentrique s'applique le plus *stricto sensu* : pays pour lequel la nature ressource est aujourd'hui prépondérante, en tout cas sur la scène internationale, et pour lequel la médiation culturelle doit le plus urgemment faire revenir la nature phénoménologique au cœur des discussions.

Les exemples ci-dessus montrent bien l'amplitude des réalités couvertes par la médiation culturelle, qui appartient autant à la médiation qu'à la géopolitique du climat. Toute la difficulté de son application réside en la multitude d'instruments à mobiliser selon la situation, et comme toute forme de médiation en sa nécessité de rebondir sur les positions respectives de sorte à construire le dialogue jusqu'à l'aboutissement d'un terrain d'entente commun. Bien que s'emparant en premier lieu des arguments culturels, cette médiation ne doit pas non plus mettre totalement de côté les réalités économiques sur lesquelles les pays agissent et décident, sans quoi elle ne pourra avoir le poids requis pour dessiner une nouvelle forme d'action collective. Elle doit être amenée à les relativiser de sorte à rappeler aussi la vue d'ensemble. Deux des exemples que nous avons donnés portent sur les négociations climatiques, lesquelles s'attachent essentiellement à la question des émissions de gaz à effet de serre, cela s'explique par le fait que ce cadre de négociation est aujourd'hui le plus actif du fait du caractère pressant du problème. L'exercice de la médiation culturelle étant inopérant s'il est uniquement théorique, il doit aussi pouvoir s'exercer au sein de ces enceintes, plus précisément en amont des COP. Les assemblées régionales (UNERA) pourraient à ce titre

²³⁷ Teresa A. Myers et al, "The relationship between personal experience and belief in the reality of global warming", *Nature Climate Change*, N°3, 2013, pp. 343-347

servir aussi de préparation de positions en vue des COP, tout en s'attachant à traiter de sujets plus larges aussi, seuls à même de dessiner une refondation d'ampleur.

A l'aide de ces deux outils, l'universalisme relatif et la médiation culturelle, les relations à la nature peuvent être remobilisées de manière concrète dans le dialogue. La diversité culturelle pourrait alors s'implémenter dans les enceintes de négociation internationale et proposer un changement de paradigme en mesure de refonder l'action collective. La recherche d'un universalisme relatif, par la dialectique, remettrait en cause l'absolutisme de la nature ressource. La dialectique, par son usage des formes du sacré relationnel, pourrait initier une « *métaphore vive* », initiant ainsi un changement de paradigme. Cette dialectique serait mise en œuvre par la médiation culturelle, d'abord dans les enceintes régionales puis au sein d'une enceinte internationale comme l'UNEA. Le processus de « *métaphore vive* » trouverait sa conclusion dans la formalisation d'une Déclaration Universelle de l'Homme et de la Nature, inscrivant l'« *universalisme relatif* », dans une forme de droit ayant pour but d'entrer dans les législations nationales de manière contraignante. Dès lors, la communauté des vivants s'étant élargie, une nouvelle action collective prenant comme point de départ la multiplicité des relationnels pourrait être mise en œuvre.



CONCLUSION

L'homme et la nature entretiennent des relations diverses, complexes et en constante mutation, en dépit d'une action relativement uniforme de destruction. L'ambition première de cette thèse est d'explorer la diversité, d'évaluer dans quelle mesure elle peut proposer de nouvelles pistes pour dépasser l'impasse dans laquelle nous sommes aujourd'hui collectivement. Une impasse d'autant plus complexe qu'elle s'explique par des motifs qui, pris de manière monolithique, semblent pour le moins indépassable. La diversité, à tout le moins, a le mérite de changer les termes de l'équation, de s'inscrire dans une perspective différente qui peut être en mesure de résulter en des propositions différentes, à même de modifier l'action collective. Cette volonté d'étudier les prémisses de la diversité s'est rapidement heurtée à un questionnement ontologique fondamental, qui a fait évoluer aussi la nature du travail : si de fait des perceptions de la nature différentes existent, comment peuvent-elles coexister avec une action effective similaire ? Dès lors, il était impératif d'intégrer la coexistence de la diversité des perceptions et de l'uniformité de l'action dans un schéma d'analyse à même de dépasser cette coexistence, sans quoi la diversité des perceptions, tout en étant bien réelle, était tout à fait inopérante et incapable de modifier la nature de l'action. La nature du questionnement était donc ici double : 1) la diversité des perceptions est-elle en mesure de modifier le cours de l'action humaine envers la nature 2) comment est-elle rendue opérante pour ce faire ?

Pour ce faire, il était nécessaire de commencer par examiner, dans le temps long, une lecture globale de la relation entre l'homme et la nature, mais aussi d'essayer d'en dégager les explications. Comme toute espèce naturelle évoluant dans un milieu, l'homme a de tous temps modifié ce milieu du simple fait de son existence, mais cet impact a augmenté drastiquement à mesure que la société des hommes progressait grâce à ses outils. L'homme, animal fragile ne subsistant que par sa capacité à démultiplier ses forces par des outils, est devenu un prédateur absolu de son milieu par ces mêmes outils. A tel point qu'à l'orée de la Révolution industrielle les avertissements des conséquences potentiellement destructrices de cet empire industriel de l'homme se multiplient déjà, dans une contemporanéité qui n'est pas sans interpellier (en témoigne l'entrée « Homme » du *Nouveau dictionnaire d'histoire naturelle appliquée aux arts, à l'agriculture, à l'économie rurale et domestique, à la médecine*). Et de fait, les constats de la capacité de la nature à remettre en question la vie de l'homme se multiplient, sans pour autant que l'action humaine se modifie. L'examen de quelques-uns des

motifs de cette action apporte une forme d'explication à ce qui constitue pourtant une attitude hautement irrationnelle. L'obsession du progrès comme dépassement ultime de la mort, peur de la nature, ou malaise de la civilisation, ces quelques motifs explorés ne se veulent pas tout expliquant, mais ils permettent de comprendre que la modification de la trajectoire de notre action est beaucoup moins évidente qu'il n'y paraît car comportant une partie d'irrationnel collectif.

La relation de l'homme et de la nature, prise de manière monolithique dans le temps long amène à l'aporie : la nature, désacralisée, est détruite non pas de manière volontaire, mais devient un produit dérivé de l'obsession civilisationnelle. Plus encore, l'analyse des motifs mais aussi de l'histoire macroscopique de la relation de l'homme à la nature pose une question fondamentale : sommes-nous capables de modifier notre action ? De fait, jusque très récemment l'humanité n'avait pour ainsi dire même pas considéré son impact systémique sur la nature, alors même qu'en tant qu'être biologique il en dépend pour sa survie. Comme les textes du corpus l'ont justement souligné, l'homme a passé la plus grande partie de son existence en tant qu'humanité obnubilé par sa sortie de la nature, peut-être parce qu'il se percevait encore comme un être vulnérable et démuné face à elle, ou parce qu'il pensait par là faire la preuve de la force de l'entendement humain. Fort heureusement, cette analyse monolithique, nécessaire à la compréhension des enjeux, est incomplète. Elle omet de prendre en compte la complexité humaine, appliquée à l'homme en lui-même mais aussi déclinée dans sa perception de la nature, par essence difficile d'appréhension car étant à la fois dans et en dehors de l'homme, le définissant en tant qu'espèce mais le dépassant très largement et régissant l'univers tout en semblant à portée de l'homme. La complexité de cet « *objet échevelé* » qu'est la nature et des relations qu'entretient l'homme avec lui vient réinterroger cette vision, lui fournir une profondeur de lecture complémentaire. Cette méta-analyse, qui était nécessaire pour comprendre l'ensemble des enjeux et des mécanismes à l'œuvre dans nos actions, vient démontrer la complexité et la multiplicité des relationnels à l'œuvre, plaidant pour une étude plus fine des perceptions de la nature.

L'étude de l'histoire de l'idée de nature dans trois pays, la France, le Japon et les États-Unis , confirme à quel point la perception de la nature est forgée concomitamment au pays lui-même, dans sa construction socio-culturelle. L'exemple le plus frappant est à ce titre les États-Unis , peut-être parce que le pays s'est forgé une identité nouvelle dans un temps plus récent, pour lequel il est presque possible de dire que la *wilderness* est le lieu de l'identité

américaine. En France tout d'abord, l'obsession de dévoiler les secrets de la nature, alliée à la volonté d'affirmer la puissance de l'entendement humain en arrachant la nature au créateur, se traduirait presque par une domination absolutiste, si ce n'est par le courant romantique qui est venu puissamment contrecarrer la nature mécanique. Dans sa version construite, elle est paysage, dans sa version atomiste elle est biodiversité mais elle n'est pas ou plus nature. La nature paysagère brouille la lecture, intégrant la culture partout dans la nature, impactant nécessairement la perception mais aussi les enjeux de préservation. Au Japon, l'idée majeure est celle de l'harmonie avec une nature, mais qui est tellement intégrée dans les codes culturels qu'elle n'a plus grand chose à voir avec la nature réelle. Cette codification touche beaucoup d'aspects culturels au Japon, rendant le contraste d'autant plus prégnant. Qui plus est, les manifestations de la nature sont tellement puissantes que jusque récemment il semblait inenvisageable au peuple japonais de pouvoir avoir une action réellement destructrice. Aux États-Unis, la prégnance de la *wilderness* encore aujourd'hui fait que, assez étrangement, le pays accorde une valeur importante à la nature en soi et pour soi. Le peuple américain s'est construit avec cette nature, à son contact et la considère comme à son image bien que s'étant construit dans le rapport et dans le dépassement de la *frontier*, pour l'accomplissement de sa destinée manifeste. Malgré tout, quand celle-ci entre en contradiction avec la capacité de l'homme à exercer sa propre liberté, la liberté de l'homme prime. Ainsi, des idées très spécifiques de la nature se dessinent dans ces pays et évoluent au cours du temps, mais pas au-delà de toute déconstruction car des points communs se dessinent, montrant qu'en dépit de la diversité de nos représentations de la nature, un dialogue est possible. Cette étude de l'idée de nature dégage des valeurs et des représentations uniques, elle met à nu la diversité et la complexité de la représentation par l'homme. Elle déconstruit ainsi totalement la nature unifiée, tout en réussissant à dégager des ponts, des formes de représentation similaire. Ainsi, la diversité prend une dimension intéressante car tout en faisant la démonstration de l'unicité des perceptions, elle laisse entrevoir des possibilités de dialogue, des formes de représentation en capacité de se comprendre mutuellement. La nature transcendente est assez similaire à la nature romantique pour permettre une forme de compréhension mutuelle, autour de la connexion de l'homme à la nature, de son dépassement ou de sa révélation par cette nature. La nature jaillissante, créatrice et spontanée est un autre motif qui transcende les représentations culturelles, montrant ainsi un axe fort de représentation culturelle.

Cette analyse en détail montre donc la réalité de la diversité des perceptions de la nature, mais aussi que pour chacun des pays une représentation maîtresse s'affirme au cours du temps, autour de laquelle les évolutions historiques viennent s'articuler. Qui plus est, ces représentations, loin de fonctionner uniquement sur une valeur nostalgique et totalement à côté des actions réelles, ont un impact perceptible dans la manière dont elles forgent les politiques nationales, plaidant pour une prise en compte renforcée alors que le développement durable se heurte à ses limites inhérentes. Afin que la diversité soit une entreprise de reconstruction et non de déconstruction, il est important de trouver des points communs et de faire entrer l'analyse dans un schéma global. Cette modélisation doit aussi être en mesure d'expliquer comment et pourquoi, alors que l'étude détaillée démontre des représentations assez différentes, l'action de l'homme envers la nature est relativement similaire.

La modélisation des rapports entre l'homme et la nature était à la fois un défi et un enjeu de taille. De fait, pour pouvoir envisager de mobiliser les valeurs culturelles de la nature dans des enceintes de négociation, il fallait qu'elles puissent être comprises dans un schéma, dans un logiciel d'analyse cohérent et pertinent. L'enjeu était à la hauteur du défi puisque, à l'issue de notre analyse, celui-ci se devait aussi de réconcilier le paradoxe de valeurs fortes et en capacité de modifier le cours de l'action, avec le constat d'une action relativement uniforme qui avait gommé les valeurs culturelles divergentes. La modélisation sous forme de cercle concentrique permet d'intégrer la complexité et la diversité des relationnels, autant qu'elle montre les leviers actionnables pour dépasser la prédominance de la nature ressource. Elle remet en son cœur la nature relationnelle, celle avec laquelle l'homme crée du lien de manière significative et par laquelle il se dépasse.

Le modèle concentrique des rapports homme-nature dessine toute la force de la diversité pour poser les bases d'une nouvelle action collective. Il s'agit d'un outil pour comprendre la diversité mais aussi pour l'implémenter au cœur des enceintes internationales, à la recherche d'un universalisme relatif (Descola) et à l'aide de la dialectique. Ces outils et méthodes dessinent la « *métaphore vive* » nécessaire à la refonte du paradigme ou plutôt à son approfondissement en vue de la définition d'une nouvelle norme. La médiation culturelle prend alors tout son sens et toute son importance, en tant que forme hybride de médiation relevant à la fois de l'intermédiation, apte à rappeler dans le débat les différentes formes de relationnel, mais aussi outil éminemment diplomatique dans sa capacité à relever les usages abusifs ou détournés du motif culturel. Cette médiation se déploie principalement dans sa

capacité à créer le dialogue, et donc dans des enceintes régionales puis internationales. Seul cet exercice de médiation peut permettre de faire émerger de nouvelles formes de relation et d'action à mêmes de reconfigurer le rapport en profondeur, en élargissant la perception de la communauté de vie (éthique), ou en conférant à la nature de nouvelles formes de sacralité par exemple.

L'objectif final, dans le long terme, est que ce travail au niveau des enceintes macroscopiques se traduise par une intégration contraignante dans les juridictions nationales. En grande partie, en matière de droit de l'environnement, cela serait pour partie inédit, peut-être car ce type de droit n'est pas encore mûr ou, ce qui serait plus problématique, parce que les enjeux traités peinent par essence à dépasser le déclaratif. La présomption est que le fait que le sujet de la nature reste encore peu abordé dans les enceintes internationales, et principalement sur le plan déclaratif quand la nature est entendue en tant qu'environnement est un signe que le rapport à la nature n'a pas été envisagé dans son entièreté. Le droit international en la matière serait donc plutôt vert que mou, et l'exercice de la médiation est de rappeler la multiplicité des relationnels afin de sortir de la relation exclusive à la nature ressource. Le passage par des enceintes de dialogue régionales est primordial à cette fin, car il permet d'instaurer de nouvelles formes de dialogue sur la base de la diversité des perceptions de la nature, tout en ne venant pas d'un horizon culturel totalement différent.

La diversité du relationnel a ici fait montre de sa capacité à modifier le paradigme, les termes de l'équation. Elle permet de poser un regard nouveau sur le rapport entre l'homme et la nature, et d'envisager de fonder culturellement un nouveau mode d'action collectif qui impose une nouvelle norme. Seule la formulation et la mise en œuvre de cette nouvelle norme est à même de résoudre réellement la situation d'urgence grandissante face aux destructions exponentielles de la nature entendue comme environnement. Elle nécessite d'être ouvert à de nouvelles formes de dialogue, de se réapproprier d'autres relationnels à la nature en dehors de leur sphère de communauté (individu, village, société) habituelle. Indépendamment du mode d'implémentation, la démonstration a été faite ici du fait que le rapport économique n'est pas unique et que, par la mobilisation des autres relationnels, il peut jouer à jeu égal avec d'autres représentations à même de provoquer le changement. Penser la diversité en la matière permet aussi de sortir de l'impasse dans laquelle le dialogue semble s'être enfermé sur les sujets environnementaux dans les enceintes internationales – imposant un impératif moral absolu, et

entraînant dans des positions de principe plus fermes d'un côté comme d'un autre. La diversité modifie aussi l'ancrage de l'action, fondé culturellement et donc ne relevant plus uniquement d'un impératif collectif pesant sur l'individu dépassé par la conséquence de ses actions individuelles et doutant de sa capacité à contribuer au changement.

A l'issue de cette recherche, plusieurs thèmes semblent mériter d'être explorés plus avant : la valeur relationnelle de la nature et la médiation culturelle. La multiplicité des relationnels à la nature, modélisée avec les cercles concentriques dégage un champ de réflexion nouveau, une nouvelle configuration du logiciel homme-nature. Plus spécifiquement, la mécanique des relationnels entre eux et l'interrelation sera particulièrement intéressante à étudier pour dégager plus précisément les ressorts d'action. Bien qu'étant représentés sous forme de cercles s'englobant mutuellement, cela ne doit pas laisser penser qu'un cercle est plus puissant qu'un autre. A ce titre, la seule puissance que possède la nature ressource est son caractère collectif dans le sens où l'humanité entière s'est engagée sur le chemin de ce relationnel et que, nécessairement, elle possède donc une base plus large. Mais la nature phénoménologique, parce que relevant de l'ordre de la relation intime et donc individuelle à la nature, est potentiellement beaucoup plus puissante dans la relation qu'elle est en mesure de proposer. La représentation sous forme de modèles concentriques en appelle à la fois à une forme d'élargissement de la communauté concernée, depuis l'individu dans une expérience transcendante jusqu'à l'humanité, mais aussi à la puissance du relationnel, de l'intime et du vécu jusqu'à la forme plus utilitaire de représentation de la nature. Elle permet d'expliquer la prévalence de la nature ressource, d'envisager comment cette nature ressource vit parallèlement à des représentations plus fortes culturellement. Elle permet aussi de se représenter la complexité, la multiplicité des relationnels et de donner une puissance agissante aux autres relationnels, par la médiation culturelle. Cette forme de représentation mérite d'être approfondie, confrontée à plus d'exemples et affinée par l'exemplification car elle recèle une valeur fondamentale, celle de la diversité.

Le sujet de la médiation culturelle tel qu'envisagé, relevant à la fois de la diplomatie mais de l'intermédiation, mérite aussi de faire l'objet de réflexions plus détaillées pour affiner la puissance de cet outil au service d'une reconfiguration des relations entre l'homme et la nature. Les exemples qui ont été donnés montrent la richesse mais aussi la complexité de l'exercice, en appelant à une variété de méthodes mais aussi de connaissances. Plus encore, c'est par cet outil que les relationnels sont remobilisés pour servir l'exploration de nouveaux

modes d'action communs. En tant que tel, l'articulation de la multiplicité des relationnels dans la médiation culturelle mérite donc d'être approfondi, pour lui conférer toute la puissance nécessaire au changement. Il s'agit d'un outil holistique, à l'image des enjeux auxquels il se confronte, qui refuse toute perspective réductionniste et embrasse au contraire la complexité des enjeux et des parties impliquées. Il doit donc pouvoir recourir à l'ensemble des disciplines de manière fluide et transversale pour pouvoir mettre en œuvre une vraie dialectique, un exercice de réflexion global à même de refonder le dialogue. Sa transversalité est une force potentielle, mais peut aussi être un facteur de difficulté dans l'implémentation, c'est pourquoi il est impératif d'explorer ses conditions de mise en œuvre.

Les valeurs relationnelles de la nature, remobilisées dans des enceintes leur donnant un caractère de puissance agissante, grâce à la médiation culturelle, constitueraient ainsi le socle de la diversité sur laquelle repose la refondation de l'action collective.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages

ANDÔ Tadao, *Pensées sur l'architecture et le paysage*, traduit par Yann Nussaume, Arléa, Paris, 2014.

ARISTOTE, *La Métaphysique*, Tome I, Livre 5, IV, Libraires-Editeurs Ebrard et Joubert, 1840.

ASQUITH Pamela J., *Japanese Images of Nature: Cultural Perspectives*, Routledge Curzon, 1997.

AYKUT Stefan, DALMEDICO Amy Dahan, *Gouverner le climat : 20 ans de négociations internationales*, Presses de Sciences Po, Paris, 2015.

BENEDICT Ruth, *Le chrysanthème et le sabre*, Piquier poche, 1998.

BERQUE Augustin, *Le sauvage et l'artifice*, NRF Gallimard, Paris, 1986.

BERRYMAN Charles, *From Wilderness to Wasteland*, N.Y, Kennikat Press, 1979.

BERTHIER François, *La mystérieuse beauté des jardins japonais*, Arléa, Paris, 2015.

BLANDIN Patrick, *De la protection de la nature au pilotage de la biodiversité*, Editions Quae, Versailles, 2009.

BONNEUIL Christophe, FRESSOZ Jean-Baptiste, *L'évènement anthropocène, La terre, l'histoire et nous*, Seuil, Paris, 2013.

BOURG Dominique, FRAGNIERE Augustin, *La pensée écologique – Une anthologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 2014.

BOURG Dominique, WHITESIDE Kerry, *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant et le politique*, Seuil, Paris, 2010.

BOYARD Régis (Traduction), *L'Edda poétique*, Fayard, Paris, 1992.

BROOKS Boyd Karl, *Before Earth Day – The Origins of American Environmental Law, 1945-1970*, University Press of Kansas, Lawrence, 2009.

BROWN Azby, *Just enough, Lessons of living green from traditional Japan*, Tuttle Publishing, Tokyo, 2012.

BRUNNE Ole, KALLAND Arne, *Asian Perceptions of Nature: A critical approach*, Nordic Institute of Asian Studies, Curzon Press, 1995.

BRUNDTLAND Gro Harlem, *Notre avenir à tous*, 1987.

BUELL Lawrence, *The Environmental Imagination, Thoreau, Nature Writing and the Formation of American Culture*, Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

- CALLICOTT John Baird, *Ethique de la terre*, Wildproject, Marseille, 2010.
- CALLICOTT John Baird, *Pensées de la terre*, Wildproject, Marseille, 2011.
- CANTO SPERBER Monique (direction), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, volume 2, quatrième édition revue et augmentée, PUF, Paris, 2014.
- CARSON Rachel, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston, 2003 (1962).
- CASSIN Barbara (dir.), *Dictionnaire des intraduisibles. Vocabulaire européen des philosophies*, Le Seuil Robert, Paris, 2004.
- CASTREE Noel, BRAUN Bruce, *Social Nature: theory, practice and politics*, Blackwell, New York, 2001.
- CHANSIGAUD Valérie, *L'homme et la nature, Une histoire mouvementée*, Delachaux et Niestlé, Paris, 2013.
- CHAMBERLAIN B.H (traduction), *Kojiki*, Dodo Press, Gloucester, 2010.
- CHIPOT Dominique, MAKOTO Kemmoku (traduit et présenté par), *Haïkus d'aujourd'hui, La Lune et moi*, Points, Paris, 2011.
- CLIFFORD Nicholas, HOLLOWAY Sarah, RICE P. Stephen, VALENTINE Gill (sous la direction de), *Keys concepts in geography*, Sage Publications, Thousand Oaks, 2009.
- COLLINGWOOD Robin George, *The Idea of Nature*, Martino Publishing, Mansfield CT, 2014 (1960).
- COTTRET Bernard, *La Révolution américaine. La quête du bonheur (1763-1787)*, Perrin, Paris, 2003.
- DASTON Lorraine, GALISON Peter, *Objectivité*, Presses du réel, Paris, 2012.
- DE COURCELLES Dominique, *Globale Diversité : pour une approche multiculturelle du management*, Editions de l'Ecole polytechnique, Palaiseau, 2008.
- DE COURCELLES Dominique (sous la direction de), *Nature et paysages, L'émergence d'une nouvelle subjectivité à la Renaissance*, Etudes et rencontres de l'Ecole des Chartes, Paris, 2006.
- DE COURCELLES Dominique (sous la direction de), *Goûter la terre, Histoire culturelle et philosophique des éléments*, Etudes et rencontres de l'école des Chartes, Tome 46, Ecole des Chartes, Paris, 2016.
- DE TOCQUEVILLE Alexis, *Quinze jours dans la désert*, Gallimard, Paris, 1999.

- DEAL William E., *Handbook to life in medieval and early modern Japan*, Infobase Publishing, New York, 2006.
- DELBARD Olivier, *Par delà le de développement durable, Nature, culture(s) et coopération(s)*, Bord de l'eau Editions, Lormont, 2014.
- DESCOLA Philippe, *L'écologie des autres – L'anthropologie et la question de la nature*, Editions Quae, Versailles, 2011.
- DESCOLA Philippe, *Par delà nature et culture*, NRF Gallimard, Paris, 2005.
- DESCOLA Philippe, *Diversité des natures, diversité des cultures*, Bayard, Paris, 2010.
- DIDEROT Denis, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, GF Flammarion, Paris, 2005.
- DROUIN Jean-Marc, *Réinventer la nature, L'écologie et son histoire*, Desclée de Brouwer, Paris, 1991.
- DROZ Yvan, LAVIGNE Jean-Claude, *Ethique et développement durable*, Editions Karthala avec l'IUED, Genève, 2006.
- DUFLO Colas, *La finalité dans la nature de Descartes à Kant*, PUF, Paris, 1996.
- DUMONT Jean-Paul (sous la direction de), *Les Présocratiques*, Gallimard, collection Pléiade, Paris, 1988.
- EMERSON Ralph Waldo, *Nature*, in: *Essays and Lectures*, 1836, Digiread Publishing, 2009.
- EHRARD Jean, *L'idée de la nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Albin Michel, Paris, 1994.
- EHRARD Jean, *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Flammarion, Paris, 1970.
- FERRY Luc, *Le nouvel ordre écologique – l'arbre, l'animal et l'homme*, Grasset, 1992.
- FOERSTER Norman, *Nature in American Literature*, Russell and Russell, New York, 1950.
- FORRESTER Viviane, *L'horreur économique*, Fayard, Paris, 1996.
- FRAZIER NASH Roderick, *Wilderness and the American Mind*, Yale University Press, 1982.
- HADOT Pierre, *Le voile d'Isis, Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Folio, Paris, 2008.
- HARADA M. (traduction), *Les écrits de Nichiren*, éditions Soka Gakkai, Paris, 2011.
- HARRISON Robert, *Forêts – Essai sur l'imaginaire occidental*, Champs Essais, 1992.
- HAWTHORNE Nathaniel, *The Scarlet Letter*, University Press: Welch, Bigelox & Co, Cambridge, 1874.

HEISIG W. James, *Make-Believe Nature*, texte de conférence, Seto Nature Association, 1992.

HEISIG J., UEHARA M. (sous la direction de), *Frontiers of Japanese Philosophy 3 : Origins and Possibilities*, Nanzan, Nagoya, 2008.

HERBERT Jean, *Aux sources du Japon : le Shintô*, Albin Michel, Paris, 1964.

HESIODE, *La Théogonie*, Garnier Frères, Paris, 1958.

HESS Gérald, *Ethiques de la nature*, PUF, Paris, 2013.

HUGO Victor, *Les Travailleurs de la mer*, Œuvres complètes, Robert Laffont, Paris, 1985.

HURAND Bérengère, LARRERE Catherine (sous la direction de), *Y a-t-il du sacré dans la nature ?*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2014.

IMBEAU Louis (sous la direction de), *Politiques publiques comparées dans les Etats fédérés, L'Allemagne, l'Australie, le Canada, les États-Unis et la Suisse*, Les presses de l'Université de Laval, Saint Nicolas, 2005.

INGLIS David, BONE John, WILKIE Rhoda (sous la direction de), *Nature, Critical concepts in the social sciences*, Routledge, London, 2005.

JACOBY Karl, *Crimes against nature, Squatters, Poachers, Thieves and the Hidden History of American Conservation*, University of California Press, Berkeley, 2001.

JACQUART Danielle (sous la direction de), *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen-Âge, Mélange d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Librairie Droz, Genève, 1994.

JEFFERSON Thomas, *Notes on the state of Virginia*, Penguin Classics, Oxford, 1998 (1788).

JONAS Hans, *Le principe responsabilité*, Champs Essais, Paris, 2010.

KANT Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Larousse, Paris, 2013 (1784).

KANT Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolite*, Ferdinand Alquier (dir.), Œuvres philosophiques, Gallimard, Paris, 1986.

KARAN PRADYUMNA P., *Japan in the 21st century – Environment, Economy and Society*, The University Press of Kentucky, Lexington, 2005.

KAWAI Shin'nyo, *The Wisdom of Ise Jingu*, traduit en anglais par Mike Gutierrez, Sara Project, Ise City, 2016.

KENNEDY Robert F., *Crimes against nature*, Harper Collins, New York, 2004.

KRAKAUER Jon, *Into the Wild*, Anchor Eds., New York, 1997.

LA HOVARY Claire, *Les droits fondamentaux au travail : Origine, statut et impact en droit international*, PUF, Paris, 2009.

LACROIX Alexandre, *Hegel: la philosophie de la nature*, PUF, 1998.

LARRERE Catherine, LARRERE Raphaël, *Du bon usage de la nature, Pour une philosophie de l'environnement*, Champs Essais, Flammarion, Paris, 2009.

LARRERE Catherine, LARRERE Raphaël, *Penser et agir avec la nature, Une enquête philosophique*, Editions La Découverte, Paris, 2015.

LATOUR Bruno, *Politiques de la nature, Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Editions La Découverte, Paris, 2004.

LAURU Didier, *De la haine de soi à la haine de l'autre*, Albin Michel, Paris, 2015.

LENGLET Roger, *L'Affaire de l'amiante*, éditions La Découverte, Paris, 1996.

LEOPOLD Aldo, *A Sand County Almanac*, Ballantine Books, 1986.

LEVI-STRAUSS Claude, *L'autre face de la lune, Ecrits sur le Japon*, Seuil, Paris, 2011.

LUCRECE, *De la nature des choses*, I, 150-158, Traduction par Michel de Marolles, Librairie Juré, Guillaume de Luyne, Seconde édition, Paris, 1659.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard NRF, Paris, 1945.

MILLER Jared, THOMAS ADENEY Julia, WALKER Brett L. (edited by), *Japan at nature's edge, The environmental context of a global power*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2013.

MONNET Livia (sous la direction de), *Approches critiques de la pensée japonaise du XX^{ème} siècle*, Les Presses de l'université de Montréal, Montréal, 2001.

MORNET Daniel, *Le sentiment de la nature en France, de J-J Rousseau à Bernardin de Saint Pierre, Essai sur les rapports de la littérature et des mœurs*, Slatkine Reprints, 2000.

MORTON Timothy, *The ecological thought*, Harvard University Press, Cambridge, 2010.

MOSCOVICI Serge, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Flammarion, 1968.

MUIR John, *My First Summer in the Sierra and selected essays*, Library of America Paperback Classics, New York, 2011.

NAKAMURA Hajime, *Ways of thinking of Eastern peoples - India, China, Tibet, Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1968.

NASR Seyyed Hossein, *La connaissance et le sacré*, Editions l'Âge d'Homme, Collection Delphica, Lausanne, 1999.

OUTKA Paul, *Race and nature from Transcendentalism to Harlem renaissance*, Palgrave Macmillan, New York, 2008.

OVIDE, *Métamorphoses*, Traduction de G. Lafaye, Les Belles Lettres, Paris, 1991

PENSEREAU Michel, *Le Japon entre ouverture et repli à travers l'histoire*, L'Harmattan, Paris, 2009.

PELLETIER Philippe, *La fascination du Japon*, Editions Le Cavalier Bleu, Paris, 2013.

PELLETIER Philippe, *Atlas du Japon, Après Fukushima, une société fragilisée*, Editions Autrement, Paris, 2012.

PERKINS MARSH George, *The Earth as modified by human action*, Forgotten Books, London, 2012, réédition de Scribner, Armstrong & Co, New York, 1874.

PINCHOT Gifford, *The fight for conservation*, Doubleday Page & Co, 1910.

QUENTIN Corinne, SAKAI Cécile (sous la direction de), *L'archipel des séismes, Ecrits du Japon après le 11 mars 2011*, Picquier Poche, Arles, 2012.

RAFFAELI G. David, FRID Christopher, *Ecosystem Ecology: A new synthesis*, Cambridge University Press, New York, 2010.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, Marc Michel Rey éditeur, Amsterdam, 1755.

SABELLI Fabrizio (sous la direction de), *Ecologie contre nature, Développement et politiques d'ingérence*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.

SAINT JOHN DE CREVECOEUR Hector, *Letters from an American Farmer*, London, 1782.

SCHMIDT Marie-France, *Christophe Collomb*, Gallimard, Paris, 2012.

SCHNITZLER Annick, GENOT Jean-Claude, *La France des friches : de la ruralité à la féralité*, Editions Quae, Versailles, 2013.

SELIN Helaine, *Nature across culture: Views of Nature and the Environment in non Western cultures*, Eds Springer, New York, 2003.

SEN Soshitsu, *Vie du thé, Esprit du thé*, traduit de l'anglais par Sylvie Seiersen, Arléa, Paris, 2013.

SENEQUE, *Questions naturelles*, Livre II, Librairie Christophe Fourmy, Lyon, 1663.

SERRES Michel, *Le contrat naturel*, Flammarion, Paris, 1990.

SHIRANE Haruo, *Japan and the culture of the four seasons, Nature, Literature and the Arts*, Columbia University Press, New York, 2012.

SKIRBEKK Gunnar, GILJE Nils, *A History of Western Thought : from ancient Greece to the twentieth century*, Scandinavian University Press, Routledge, New York, 1972.

SOVACOOOL B. K., VALENTINE S. V., *The national politics of nuclear power: Economics, security, and governance*, Routledge, New York, 2012.

SOPER Kate, *What is nature? Culture, Politics and the Non-Human*, Blackwell Publishing, Oxford, 1995.

SOUTIF Michel, *Fondements des civilisations de l'Asie*, Science et culture, EDP Sciences, 2009.

STEINBECK John, *Les raisins de la colère*, Gallimard, Paris, 1947.

SUTTER Paul, *Driven Wild : How the Fight Against Automobiles Launched the Modern Wilderness Movement*, University of Washington Press, 2004.

SZERSZYNKI Bronislaw, *Nature, Technology and the Sacred*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005.

TERRASSON François, *La peur de la nature, Au plus profond de notre inconscient*, Le Sang de la Terre, Paris, 2007.

THOREAU Henri David, *Walden; Or, Life in the Woods*, Dover Publications, New York, 1995 (1854).

TOTMAN Conrad, *Japan: An Environmental History*, I.B.Tauris Publishers, New York, 2014.

TURNER F. J., *The Frontier in American History*, Erscheinungsjahr, 2011 (1921).

TWAIN Mark, *Life on the Mississippi*, James R. Osgood & Co, Boston, 1883.

VIARD Jean, *Penser la nature*, Editions de l'Aube, Avignon, 2012.

WHITE Richard, *It's your misfortune and none of my own: A new history of the American West*, University of Oklahoma Press, Norman, 1991.

WHITMAN Walt, *Leaves of Grass*, Penguin Classics, Londres, 1959 (1855).

WIGGLESWORTH Michael, *God's controversy with New England*, 1662.

WORSTER Daniel, *Under western skies: Nature and History in the American West*, Oxford University Press, 1994.

YAMAKAGE Motohisa, *Shintô : Sagesse et Pratique*, Sully, Vannes, 2014.

Articles / Chapitres d'ouvrages

ALBAN Nicolas, BIERWICK Caroline, « Forêt et religion au Japon, d'une vision singulière de l'arbre à une gestion particulière de la forêt », *Revue Forestière Française*, 2004, Vol.56 N°6, pages 563-572.

ARNOULD Paul, GLON Eric, « Wilderness, usages et perceptions de la nature en Amérique du Nord », In: *Annales de Géographie*, T.115, N°649, 2006.

ASAKAWA K., "The Origin of the Feudal Land Tenure in Japan", In: *The American Historical Review*, Vol. 20, No. 1 (Oct., 1914), pp. 1-23.

ASPE Chantal, « Protection de la nature. Histoire et idéologie. De la nature à l'environnement », *Revue française de sociologie*, 1987, 28-2, pages 358-362.

BAIRD CALLICOTT John, Solis Ybarra Priscilla, "The Puritan Origins of the American Wilderness Movement", *Nature Transformed*, TeacherServe©. National Humanities Center.

BARTHOD Christian, « Le débat international sur la gestion des forêts », *Forêt méditerranéenne*, Tome XVI, N°2, avril 1995, pages 145-152.

BAULIG Henri, « Une histoire économique des États-Unis », In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 15e année, N. 1, 1960. pp. 151-168.

BAUMERT Nicolas, « L'identité du Japon : un rapport au monde en mutation », *Géostratégiques* N°26, 1^{er} trimestre 2010, pp.45-58.

BERTHON Jean-Pierre, « Les formes de la pratique religieuse au Japon : persistance et changement », *Civilisations* [En ligne], 39 | 1991.

BOUTEFEU Benoît, « L'aménagement forestier en France : à la recherche d'une gestion durable à travers l'histoire », *VertigO* [En ligne] Volume 6, numéro 2, septembre 2005.

BRIDGEWATER Peter, « La plainte des baleines », *Revue Internationale des sciences sociales*, 2003/4 n°178, pages 617-622.

CAZALA Julien, « Le soft law international entre inspiration et aspiration », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 2011/1, volume 66, pp.41-84.

CHAMPION Françoise, « Religions, approches de la nature et écologies », In: *Archives des sciences sociales des religions*. N. 90, 1995. pp. 39-56.

CODE Emily, "Transitions in climate and energy discourse between Hurricanes Katrina and Sandy", *Journal of Environmental Studies*, vol.7, mars 2017, pp.87-101.

COLLOT Michel, « Points de vue sur la perception des paysages », in : *Espace géographique*, Tome 15 n°3, 1986, pp.211-217.

CRAWFORD Gary W., “Advances in Understanding Early Agriculture in Japan”, In: *Current Anthropology*, Vol.52, N°S4, The Origin of Agriculture: New Data, New Ideas, October 2011, pages 331-345.

DE COURCELLES Dominique, « Traditions sapientielles, équité démocratique : quel développement ‘vraiment durable’ ? », *Revue Vraiment Durable*, N°1, Victoire Editions, Paris, 2012.

DE COURCELLES Dominique, « Mystique et magie naturelle », in : *Nature et paysage, L’émergence d’une nouvelle subjectivité à la Renaissance*, Ecole des Chartes, Paris, 2006.

DE COURCELLES Dominique, « L’immanence raisonnable des valeurs spirituelles : pour une éthique de la terre », *Spirituel et rationnel : les alliances paradoxales*, collection « Journées de la Solidarité humaine », Fondation Ostad Elahi, Ed. L’Harmattan, Paris, 2011.

DE COURCELLES Dominique, « Des corps qui parlent dans le monde : marcher au XXI^{ème} siècle et ‘respirer dans la rose lumière’ », *L’Homme du XXI^{ème} siècle et son malaise*, L’œil du souffleur, Paris, 2012.

DE COURCELLES Dominique, « Bachelard : pour une philosophie contemporaine écologique : une tâche surrationaliste ? », *Goûter la terre. Histoire culturelle et philosophique des éléments*, études réunies par Dominique de Courcelles, Etudes et rencontres de l’école des Chartes, Tome 46, Paris, 2016.

DERMIGNY Louis, « Amérique et démocratie », In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 21e année, N. 3, 1966. pp. 573-607.

DOUMBE-BILLE Stéphane, « La régionalisation du droit international », *Cahier de droit international*, Bruxelles, 2013

FAES Hubert, « Contrat social et contrat naturel », *De la nature : de la physique classique au souci écologique*, Institut Catholique de Paris, vol.14, Editions Beauchesne, Paris, 1992

GEHIN Etienne, « Descartes et Montesquieu : de l’objectivité de la nature à l’idée du système politique », *Revue française de sociologie*, 1973, 14-2, pp.164-179.

GODARD Olivier, « Négociations sur le climat : la bifurcation opérée à Copenhague en 2009 », *Critique internationale*, N°52, 2011.

GUDYNAS Eduardo, “Buen Vivir, Today’s Tomorrow”, *Development*, 2011.

GUEVREMONT Véronique, “Integrating culture in sustainable development” in *Cultural Diversity in International Law : The Effectiveness of the UNESCO Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*, Edited by Lilian Richieri Hanania, Routledge, London, 2014.

GUILLAUD Lauric, « Le mythe de la Wilderness dans The Scarlet Letter », *Transatlantica* [En ligne] vol.1 | 2007.

HARDIN Garrett, "The tragedy of the commons", *Science*, N°162, Décembre 1968, pp. 1243-1248.

HOVI Jon, SPRINZ Detlef, BANG Guri, "Why the United States did not become party to the Kyoto Protocol: German, Norwegian and US perspectives", *European Journal of International Relations*, vol.18, 2010.

JOBIN Paul, « La maladie de Minamata et le conflit pour la reconnaissance », *Ebisu* 31, Automne-hiver 2003.

KELLERT Stephen R., "Japanese perceptions of Wildlife", *Conservation Biology*, Volume 5, N°3, septembre 1991, pp. 297-308.

KRAFT Michael, « La politique de l'environnement aux États-Unis : facteurs déterminants internes et internationaux », *Annuaire français des relations internationales*, 2002.

LACROIX Valérie, ZACCAÏ Edwin, « Quarante ans de politique environnementale en France : évolutions, avancées, constante », *Revue française d'administration publique*, 2010/2 N°134.

LOCHER Fabien, QUENET Grégory, « L'histoire environnementale : Origines, enjeux et perspectives d'un nouveau chantier », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2009/4, N°56-4, pp. 7-38.

LOWENTHAL David, "Nature and morality from George Perkins Marsh to the millennium", *Journal of Historical Geography*, 26, 1(2000), pp. 3-27.

MATHIS Charles-François, « Mobiliser pour l'environnement en Europe et aux États-Unis , Un état des lieux à l'aube du 21^{ème} siècle », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, Presses de Sciences Po, 2012/1, N°33, pp.15 à 27.

MARTINENGO Alberto, « Le travail de l'image. Métaphore et performativité chez Paul Ricoeur », *Klesis – Revue philosophique*, N°28, 2013

MORRIS-SUZUKI Tessa, "Concepts of Nature and Technology in Pre-Industrial Japan", *East Asian History*, volume 1, Institute of Advanced Studies, Australian National University, Canberra, Juin 1991.

MYERS Teresa, "The relationship between personal experience and belief in the reality of global warming", *Nature Climate Change*, N°3, 2013, pp.343-347.

OELSCHLAEGER Max, "Emerson, Thoreau, and the Hudson River School", *Nature Transformed*, TeacherServe©. National Humanities Center. [En ligne]

OGINO Fumitaka, « Nature, rupture et modernité au Japon », *Quaderni*. N. 27, Automne 1995. Penser la frontière. pp. 29-52.

OHNUKI-TIERNY Emiko, « Nature, pureté et soi primordial : la nature japonaise dans une perspective comparativiste », *Géographie et cultures*, n°7, 1993, pp.75-92.

PELLETIER Philippe, « L'anastrophe japonaise », *Revue de Géographie de Lyon*, vol.66 N°3/4, 1991, pp. 223-230.

PERRY John, "Nature and Man", *Sciences*, Vol.22 N.553, Août 1905, pp.155-157.

PORCEDDA Aude, PETIT Olivier, « Culture et développement durable: vers quel ordre social? », *Revue Développement Durable et Territoires*, vol.2, mai 2011.

RECLUS Elisée, « Les animaux disparus depuis les âges historiques », *La Revue des Deux Mondes*, 1870, Tome 89.

RIBAUT Thierry, « Nucléaire : le « triple chantage » du gouvernement japonais », *CNRS le Journal*, septembre 2015.

SABATIER Pierre, POULENARD Jérôme, « Le glyphosate ressuscite le DDT », *La Recherche*, N°509, Mars 2016.

SAITO Takako, « La nature : l'origine de l'homme selon Nishitani Keiji », *Japon Pluriel*, vol VII, Piquier, Arles, 2007.

SAUVE Lucie, « L'équivoque du développement durable », *Chemin de Traverse - Revue transdisciplinaire en éducation à l'environnement*, N°4, 2006.

SCHNITZLER – LENOBLE Annick, « En Europe, la forêt primaire », *La Recherche*, N°290, septembre 1996.

SELLERS, Christopher, "Cities and Suburbs", *Nature Transformed*, TeacherServe©. National Humanities Center [En ligne].

SERRES Michel, « Le concept de nature », *Etudes*, S.E.R, 2004/1, Tome 400.

TAKAHASHI Junichi, KALLAND Arne, MOERAN Brian, BESTOR Theodore C., "Japanese Whaling Culture", *Maritime Anthropological Studies*, 1989 N°2/2, pp.105-133.

VAN DER WURFF, "Climate change policy in Germany, UK and USA", BOERSEMA Jan, REIJNDERS Lucas (dir.), *Principles of Environmental Sciences*, Springer, Berlin, 2009.

VENTURINI Thomas, BAYA LAFFITE Nicolas, COINTET Jean-Philippe, GRAY Ian, ZABBAN Vinciane, DE PRYCK Kari, "Three maps and three misunderstandings: A digital mapping of climate diplomacy", *Big Data & Society*, July-December 2014, pp.1-19.

WANG Yanpin, "Poetry: the language of love in Tale of Genji", *Nagoya University of Commerce and Business Journal of Language, Culture and Communication*, 4, 2, pp.35-48.

ZINK Michel, « Nature et sentiment », *Littérature – Altérités du Moyen-Âge*, N°130, Juin 2003.

Colloques / Conférences

La perception de la nature de l'Antiquité à nos jours - Actes du colloque du vendredi 7 décembre 2007, Palais des Beaux-Arts de Lille, organisé par le Conseil Scientifique de l'Environnement Nord-Pas-de-Calais (CSENPC), en partenariat avec le Musée d'histoire naturelle et d'ethnographie de Lille et le Palais des Beaux-Arts de Lille.

L'homme du XXI^{ème} siècle et son malaise, Actes de colloque, Collège des Humanités, Montpellier, septembre 2011, Ed. L'oeil du souffleur, Paris, 2012

L'homme et la nature dans la pensée japonaise, Makoto Sekimura, Professeur de philosophie et d'esthétique, à l'université de la ville d'Hiroshima, Conférence publique organisée par la Société Rhodanienne de Philosophie, 29 mars 2014

Redéfinition et devenir de l'idée de nature dans l'art contemporain – Actes des journées d'études du 31 mai et 1^{er} juin 2010 du CIRHAC (Centre Inter-universitaire de Recherche en Histoire de l'Art Contemporain) de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne à l'Institut National d'Histoire de l'Art.

Les formes du paysage, Philippe Descola, cours au Collège de France, 2012

Vices, menaces et impiété : le KaliYuga des Bouddhistes, Vincent Eltschinger, Conférence au Collège de France, 11 décembre 2014

INDEX

- Agence Internationale de l'Energie
Atomique 173
AIEA 173
AMATERATSU (divinité)...150, 151, 154,
161
ANDÔ Tadao 157
ARISTOTE...12, 45, 52, 54, 89, 90, 91, 92,
124, 127, 315
ASQUITH Pamela.....167, 316
AUDUBON Jacques 188
BACHELARD Gaston 52, 131, 260
BAIRD CALLICOTT John....65, 101, 102,
104, 152, 166, 250, 262
BANYA Natsuishi.....174, 316
BERNARDIN DE SAINT-PIERRE
Jacques-Henri 134, 136
BERQUE Augustin 77, 80, 98, 129, 158,
164, 165, 166, 168, 171, 172, 177, 211,
316
BERTHIER François.....158
BIERSTADT Albert.....191, 316
BONNEUIL Christophe 54, 55, 62, 209
BOONE Daniel 187
BOYD BROOKS Karl 206, 207
BRUNDTLAND (rapport) ...225, 233, 235,
267
BRUNO Giordano 125
CARSON Rachel.....169, 206
CARTER Jimmy 209
CCNUCC 236
CHANSIGAUD Valérie.....38, 142
CHINE.....93, 96, 149, 157, 163, 176
CLAPHAM Roy.....64
CLARK William 188
COLE Thomas.....184, 316
COLLINGWOOD Robin George 52, 54,
86, 128
COLLOMB Christophe.....41
COMMISSION BALEINIÈRE
INTERNATIONALE 275
COPERNIC Nicolas 42
COREE.....104, 149
DARWIN Charles 167
DE COURCELLES Dominique 28, 31, 32,
52, 60, 61, 89, 102, 127, 131, 192, 260,
264
DE MAGELLAN Fernand 42
DE METZ Gossuin 126, 127
DE RONSARD Pierre 126, 129, 315
DEAL William..... 93
DEMERRITT David 76, 83, 84
DEMOCRITE 87, 89, 124
DESCARTES René 130, 131, 132, 134,
315
DESCOLA Philippe..... 106, 107, 246, 247,
248, 251, 271
DIDEROT Denis 54, 133, 136, 138, 315
EAMON William..... 125
ECHO PARK (parc) 202, 203, 204, 205
EHRARD Jean..... 132, 133
EMERSON Ralph Waldo 191, 192, 193,
197, 211, 316
EMPEDOCLE 87, 90
ENVIRONMENTAL PROTECTION
AGENCY 208
EPICURE..... 89
FRESSOZ Jean-Baptiste..... 54, 55, 62, 209
FREUD Sigmund..... 60, 61, 70
FUKUSHIMA..... 172, 173, 174, 175, 176
GALILEE 42
GAST John 190, 316
GINN Franklin..... 76, 83, 84
GUEVREMONT Véronique 268
HADOT Pierre..... 88, 124, 125, 128, 136
HAWTHORNE Nathaniel 185
HAYDEN Ferdinand 199
HEISIG James 55, 178, 213
HERACLITE 87, 124, 128
HESIODE 28, 29
HETCH HETCHY (vallée).. 202, 203, 205,
213
HIDA (mont) 117
HIROSHIMA..... 164, 175
HISO (mont) 117
HOKKAIDO (île) 117
HONSHU (île) 117
HUDSON RIVER (école)..... 191, 198

IMANISHI Kinji	167, 316	PIERRON Jean-Philippe	263
ISE (temple)	151, 153, 161	PINCHOT Gifford	200, 201, 202, 253
ITAI-ITAI (maladie)	170	PLATON.....	14, 54, 88
JACOBY Karl	201	POUSSIN Nicolas	129, 130, 315
JAMESTOWN	182	RECLUS Elisée	38, 44, 47, 53, 140, 244
JEFFERSON Thomas	186, 188	RICOEUR Paul.....	80, 264
JONAS Hans	31, 59	RINZAI (école).....	152
KANO (école)	156, 316	RIO (Déclaration)	68
KANT Emmanuel	43, 44, 134, 135, 136, 243	ROUSSEAU Jean-Jacques	40, 83, 84, 136, 137, 193, 252
KENTUCKY (Etat).....	187	SEIKA Fujiwara	93
KEROUAC Jack	197	SEKIMURA Makoto	164
KRAFT Michael.....	208, 210	SEN Soshitsu	158
KRAKAUER John	197	SENEQUE	88, 89
KYOTO (protocole)	207	SHIKOKU (île).....	117
KYUSHU (île).....	117	SHINGON (école)	151
LARRERE Catherine .	13, 59, 60, 129, 141, 211, 262, 263	SHIRANE Haruo	154, 157, 166, 178
LARRERE Raphaël..	51, 59, 211, 250, 251, 260	SIERRA CLUB	182, 200, 203
LATOUR Bruno.....	51, 81, 246, 249, 250, 251, 271, 274	SOPER Kate	66, 77, 84, 136, 137
LAVIGNOTTE Stéphanie.....	262, 263	SPINOZA Baruch.....	133
LECLERC DE BUFFON Georges-Louis	140	ST JOHN DE CREVECOEUR Hector	186, 187
LEOPOLD Aldo.....	204, 261, 262, 317	TANSLEY Arthur	64, 65
LINDBLOM Per	267	TERRASSON François	58, 253
LONDON Jack	93, 187, 195, 196, 268, 316	TETSURO Watsuji.....	165, 178, 316
LUCRECE.....	86, 89	THALES	87, 124
MAINE (Etat).....	195	THOREAU Henri David	194, 195, 197
MASSACHUSETTS (Etat).....	209, 210	TOKUGAWA (shogunat).....	93, 159, 160, 161, 162, 163, 166
MERIWETHER Lewis	188	TORDESILLAS (Traité)	41
MERLEAU PONTY Maurice	80	TOTMAN Conrad	160, 162, 166, 275, 276
MESLIER Jean.....	134, 135, 315	UNEA	269, 270, 271, 273
MINAMATA (maladie)	170, 176	UNERA.....	270
MORRIS-SUZUKI Tessa	163	UNESCO	225, 236, 267, 268
MUIR John.....	199, 200, 202, 211, 317	VIARD Jean.....	82, 100, 101
NAGASAKI	175	VIRGINIE.....	182, 183, 186, 189
NASR Seyyed Hossein.....	242	VOLTAIRE	84, 134, 135, 136, 315
NATIONS-UNIES	236, 237	VON HUMBOLDT Alexander	140
NICHIREN.....	34	WHITMAN Walt.....	193, 316
NISHIDA Kitaro	165	WILLIAMS Raymond.....	76
NISHITANI Keiji.....	177, 178	YELLOWSTONE (parc)	118, 182, 199, 200
OCDE	175	YOKKAICHI (préfecture).....	170
OVIDE	28, 29, 30	YOSEMITE (parc).....	191, 199, 200, 202, 316, 317
PELLETIER Philippe.....	159, 168	YOSHIO Shioya	173
PENSEREAU Michel	159	ZINK Michel	126
PERKINS MARSH George .	44, 45, 46, 47, 140, 315		

ANNEXES

LISTE DES ANNEXES

Annexe 1

George Perkins Marsh, *The Earth as modified by human action*, Forgotten Books, Londres 2012, réédition de Scribner, Armstrong & Co, New York, 1874, p.33-35

Annexe 2

Aristote, *Histoire naturelle des animaux*, Livre VIII, Chapitre premier, Traduit par J. Barthélémy-Saint Hilaire, Tome III, Hachette, Paris, 1883, p.1-2

Annexe 3

Pierre de Ronsard, « Ciel, air et vents », Premier livre des Amours

Annexe 4

Nicolas Poussin, *Paysage avec Diogène* ou *Diogène jetant son écuelle*, 1657, Huile sur toile, 160x221 cm, Paris, Musée du Louvre

Annexe 5

René Descartes, *Principes de la philosophie*, in : *Œuvres de Descartes*, publiées par Victor Cousin, Tome troisième, Librairie Levrault, Paris, 1724, p.81-82

Annexe 6

Antoine-Noël Pluche, *Le spectacle de la nature ou Entretiens sur les particularités de l'histoire naturelle*, Troisième partie Concernant ce qui regarde le Ciel et les liaisons des différentes parties de l'Univers, avec les besoins de l'homme, Tome IV, Entretien XI, « Le lieu et les services du feu », Knapen et fils, Paris, 1738, p.203-204

Annexe 7

Jean Meslier, rapporté par Voltaire, dans : *Le bon sens du curé J.Meslier, suivi de son Testament*, Librairie Guillaumin, Paris, 1830, p.54-55

Annexe 8

Jacques-Henri-Bernardin de Saint Pierre, « Etudes de la nature, Tome Second », in : *Œuvres complètes, Tome IV*, Librairie P.Dupont, 1825, Paris, p.14-16

Annexe 9

Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Flammarion, Paris, 1997 (1782), Cinquième promenade, p.116-117

Annexe 10

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, sous la direction de Denis Diderot et Jean d'Alembert, Editeurs LeBreton, Durand, Briasson, Michel-Antoine David, Paris, 1751-1765, Volume 11, p.40-41

Annexe 11

Jean-Baptiste de Monet de Lamarck, Article « Homme » in : *Nouveau dictionnaire d'histoire naturelle appliqué aux arts, à l'agriculture, à l'économie rurale et domestique*, à la médecine, de Jean-François Pierre Deterville, Tome XV, Deterville, Paris, 1817

Annexe 12

Kokinshū, A Collection of Poems, Ancient and Modern, Translated and Annotated by Laurel Rasplica Rodd with Mary Catherine Henkenius, Chang & Tsui Company, Boston, 2004, Book 1, Spring, p.49

Annexe 13

Murasaji Shikibu, *The Tale of Genji*, 源氏物語 [Genji Monogatari], Translated by Edward G. Seidensticker, Web edition published by eBooks@Adelaide, University of Adelaide, chap. 5

Annexe 14

Birds and Flowers of the Four Seasons, Momoyama period (1573–1615), early 17th century, Kano School

Annexe 15

Watsuji Tetsurô, *Fûdo, le milieu humain*, Commentaires et traduction par Augustin Berque, CNRS Editions, 2011, Paris, p.50-51

Annexe 16

Kinji Imanishi, *A Japanese View of Nature, The World of Living Things*, Traduit par Pamela J.Asquith, Heita Kawakatsu, Hiroyuki Takasaki, Edité et introduit par Pamela J.Asquith, Routledge Curzon, London, 2002, p.19-20

Annexe 17

Natsuishi Banya, *Haikus / Tsunami et réacteur nucléaire*, Revue Ginyû n°50, 15 mai 2011, Traduction de Cécile Sakai, in : *L'archipel des séismes, Ecrits du Japon après le 11 mars 2011*, Sous la direction de Corinne Quentin et Cécile Sakai, Picquier Poche, Arles, 2012, p.387-388

Annexe 18

Thomas Cole, View from Mount Holyoke, Northampton, Massachusetts, After a Thunderstorm – *The Oxbow*, 1836

Annexe 19

John Gast, *American Progress*, 1872, Chromolithograph published by George A. Crofutt

Annexe 20

Albert Bierstadt, *Gates of Yosemite*, 1882

Annexe 21

Walt Whitman, *Songs of myself, Leaves of grass*, Penguin Books, New York, 1959, p.28-29

Annexe 22

Ralph Waldo Emerson, *Nature*, in: *Selected writings*, Simon & Schuster Paperbacks, New York, 2010, p.49-51

Annexe 23

Jack London, *L'appel de la forêt*, Folio bilingue, Paris, Gallimard, 1997, p.69-73

Annexe 24

John Muir, “Proposed Yosemite National Park”, in: *My First Summer in the Sierra and Selected Essays*, Library of America, New York, 2011, p.228, 229 et 240

Annexe 25

Aldo Leopold, *Land Ethic*, in: *A sand county almanach*, Ballantine books, New York, 1966, p.239-240

Annexe 26

Thomas Venturini, Nicolas Baya Laffite, Jean-Philippe Cointet, Ian Gray, Vinciane Zabban, Kari De Pryck, “Three maps and three misunderstandings: A digital mapping of climate diplomacy”, *Big Data & Society*, July-December 201 : I-I9, p.6

Annexe 1

George Perkins Marsh, *The Earth as modified by human action*

Forgotten Books, Londres 2012, Réédition de Scribner, Armstrong & Co, New York, 1874, p.33-35

Destructiveness of man

Man has too long forgotten that the earth was given to him for usufruct alone, not for consumption, still less for profligate waste. Nature has provided against the absolute destruction of any of her elementary matter, the raw material of her works, the thunderbolt and the tornado, the most convulsive throes of even the volcano and the earthquake, being only phenomena of decomposition and recomposition. But she has left it within the power of man irreparably to derange the combination of inorganic matter and of organic life, which through the night of aeons she had been proportioning and balancing to prepare the earth for his habitation, when in the fullness of Time his Creator should call him forth to enter into its possession.

Apart from the hostile influence of man, the organic and inorganic world are, as I have remarked, bound together by such mutual relations and adaptations as secure, if not the absolute permanence and equilibrium of both, a long continuance of the established conditions of each at any given time and place or, at least, a very slow and gradual succession of changes in those conditions. But man is everywhere a disturbing agent. [...]

The fact that, of all organic beings, man alone is to be regarded as essentially a destructive power, and that he wields energies to resist which Nature - that nature whom all material life and all inorganic substance obey - is wholly impotent, tends to prove that, through living in physical nature, he is not of her, that he is of more exalted parentage, and belongs to a higher order of existences, than those which are born of her womb and live in blind submission to her dictates.

There are, indeed, brute destroyers, beasts and birds and insects of prey - all animal life feeds upon, and, of course, destroys other life, - but this destruction is balanced by compensation. It is, in fact, the very means by which the existence of one tribe of animals or of vegetables is

secured against being smothered by the encroachments of another; and the reproductive powers of species, which serve as the food of others, are always proportioned to the demand they are destined to supply; Man pursues his victims with reckless destructiveness; and, while the sacrifice of life by the lower animal is limited by the cravings of appetite, he unsparingly persecutes, even to extirpation, thousands of organic forms which he cannot consume.

Traduction française de Laura Benedic et Arielle Walter, publiée dans *Ecologie et Politique*, N°36, 2008, Presses de Sciences Po

La capacité de destruction de l'homme

L'homme a trop longtemps oublié que la terre lui était donnée uniquement en usufruit, non pas pour la consommation, encore moins pour le gaspillage excessif. La nature s'est prémunie contre la destruction absolue de chaque parcelle de sa substance élémentaire, la matière première de ses œuvres ; la foudre et la tornade, même les affres les plus convulsives du volcan ou du séisme, n'étant que des phénomènes de décomposition et de recomposition. Mais elle a irréparablement laissé à l'homme le pouvoir de perturber les combinaisons de matière inorganique et de vie organique qu'elle avait, depuis la nuit des temps, proportionnées et équilibrées, afin de préparer la terre pour qu'il s'y installe, quand, en temps voulu, son Créateur l'appellerait à entrer en sa possession.

L'influence hostile de l'homme mise à part, les mondes organique et inorganique sont, comme je l'ai fait remarquer, liés par des relations et des adaptations mutuelles telles qu'elles garantissent, sinon la permanence absolue et l'équilibre de ces deux mondes, une longue perpétuation des conditions établies en tout lieu et en toute époque, ou, du moins, une succession très lente et progressive des changements de ces conditions. Mais l'homme est un agent perturbateur partout. [...]

Le fait que, de tous les êtres organiques, seul l'homme soit à considérer comme étant essentiellement une force destructrice, et qu'il déploie des énergies face auxquelles la nature – cette nature à qui toute la vie matérielle et toute la substance inorganique obéissent – est totalement impuissante à résister, tend à prouver que, bien qu'évoluant dans la nature physique, il n'en fait pas partie, mais qu'il est d'origine supérieure et appartient à une classe d'existence plus élevée que celles nées des entrailles de la nature et soumises à ses ordres. Il existe, certes, des destructeurs sauvages, des bêtes, des oiseaux et des insectes de proie – toute vie animale se nourrit et, bien sûr, détruit d'autres vies – mais cette destruction est équilibrée par des compensations. C'est, en fait, le moyen précis par lequel l'existence d'un groupe d'animaux ou de végétaux se protège contre le risque d'être étouffée par les empiétements d'une autre. Les capacités reproductrices des espèces qui servent de nourriture à d'autres sont toujours proportionnelles à la demande qu'elles sont destinées à satisfaire. L'homme, lui, poursuit ses victimes avec une capacité de destruction irréfléchie et, alors que les appétits

rassasiés des animaux inférieurs limitent le sacrifice de la vie, lui persécute inlassablement, jusqu'à l'éradication même, des milliers de formes organiques qu'il ne peut consommer.

Annexe 2

Aristote, *Histoire naturelle des animaux*

Livre VIII, Chapitre premier, Traduit par J. Barthélémy-Saint Hilaire, Tome III, Hachette, Paris, 1883, p.1-2

§ 1. Tout ce qui concerne l'organisation entière des animaux et leur reproduction est tel qu'on vient de le voir. Leurs actes, et leur genre de vie, avec leurs caractères et leurs modes d'alimentation, n'offrent pas moins de différence. Dans la plupart des animaux autres que l'homme. Il se montre aussi des traces des facultés diverses de l'âme, qui se manifestent plus particulièrement dans l'espèce humaine. Ainsi, la facilité à se laisser dompter et la résistance sauvage, la douceur et la méchanceté, le courage et la lâcheté, la timidité et l'audace, la colère et la ruse, sont dans beaucoup d'entre eux autant de ressemblances, qui vont même jusqu'à reproduire la pensée et l'intelligence, comme nous l'avons dit en traitant des parties de l'animal.

§ 2. Tantôt la différence est du plus au moins des animaux à l'homme, ou de l'homme à bon nombre d'animaux, certaines de ces qualités prédominant dans l'homme et certaines autres prédominant, au contraire, dans l'animal. Tantôt la différence porte sur une simple analogie; et par exemple, ce que l'art et la science sont dans l'homme, telle autre faculté naturelle du même genre remplit le même office chez les animaux.

§ 3. Ces rapprochements sont surtout frappants quand on regarde ce que sont les enfants, et cette période de la vie humaine. En eux, on voit déjà comme les traces et les germes des qualités qu'ils doivent avoir plus tard. Mais à ce moment, l'âme de l'enfant ne diffère en rien, on peut presque dire, de celle des animaux; et par conséquent, il n'y a rien de faux à supposer qu'il y a, dans le reste des animaux, des choses qui sont, ou identiques, ou voisines, ou analogues à celles qu'on observe dans l'homme.

§ 4. Ainsi, la nature passe, par des degrés tellement insensibles, des êtres sans vie aux animaux, que la continuité nous cache la commune limite des uns et des autres, et qu'on ne sait auquel des deux extrêmes rapporter l'intermédiaire. Après la classe des êtres inanimés, vient d'abord celles des plantes; et entre les plantes, les unes comparées aux autres semblent participer davantage à la vie. Mais cette classe entière d'êtres paraît presque animée comparativement à d'autres corps, en même temps qu'elle paraît presque inanimée quand on la compare à la classe des animaux.

Annexe 3

Pierre de Ronsard, « Ciel, air et vents »

Premier livre des Amours, Paris, Buon, 1623, p.37

Ciel, air et vents, plains et monts découverts,
Tertres vineux et forêts verdoyantes,
Rivages torts et sources ondoyantes,
Taillis rasés et vous bocages verts,

Antres moussus à demi-front ouverts,
Prés, boutons, fleurs et herbes roussoyantes,
Vallons bossus et plages blondoyantes,
Et vous rochers, les hôtes de mes vers,

Puis qu'au partir, rongé de soin et d'ire,
A ce bel oeil Adieu je n'ai su dire,
Qui près et loin me détient en émoi,

Je vous supplie, Ciel, air, vents, monts et plaines,
Taillis, forêts, rivages et fontaines,
Antres, prés, fleurs, dites-le-lui pour moi.

Annexe 4

Nicolas Poussin, *Paysage avec Diogène ou Diogène jetant son écuelle*

1657, Huile sur toile, 160x221 cm, Paris, Musée du Louvre



Annexe 5

René Descartes, *Principes de la philosophie*

**in : *Œuvres de Descartes*, publiées par Victor Cousin,
Tome troisième, Librairie Levrault, Paris, 1724, p.81-82**

28. Qu'il ne faut point examiner pour quelle fin Dieu a fait chaque chose, mais seulement par quel moyen il a voulu qu'elle fût produite

Nous ne nous arrêterons pas aussi à examiner les fins que Dieu s'est proposé en créant le monde, et nous rejetterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales ; car nous ne devons pas tant présumer de nous-mêmes que de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils : mais, en le considérant comme l'auteur de toutes choses, nous tâcherons seulement de trouver, par la faculté de raisonner qu'il a mise en nous, comme celles que nous apercevons par l'entremise de nos sens ont pu être produites ; et nous serons assurés, par ceux de ses attributs dont il a voulu que nous ayons quelque connoissance, que ce que nous aurons une fois aperçu clairement et distinctement appartenir à la nature de ces choses, a la perfection d'être vrai.

29. Que Dieu n'est point la cause de nos erreurs

Et le premier de ses attributs qui semble devoir être ici considéré, consiste en ce qu'il est très véritable et la source de toute lumière, de sorte qu'il n'est pas possible qu'il nous trompe, c'est-à-dire qu'il soit directement la cause des erreurs auxquelles nous sommes sujets, et que nous expérimentons en nous-mêmes ; car, encore que l'adresse à pouvoir tromper semble est une marque de subtilité d'esprit entre les hommes, néanmoins jamais la volonté de tromper ne procède que de malice, de crainte ou de foiblesse, et par conséquent ne peut être attribuée à Dieu.

Annexe 6

Antoine-Noël Pluche, *Le spectacle de la nature ou Entretiens sur les particularités de l'histoire naturelle*

Troisième partie Concernant ce qui regarde le Ciel et les liaisons des différentes parties de l'Univers, avec les besoins de l'homme, Tome IV, Entretien XI, « Le lieu et les services du feu », Knapen et fils, Paris, 1738, p.203-204

Par la manière dont Dieu a construit et placé le soleil, il en a fait le centre de la dispensation du jour et des couleurs qui doivent rendre le monde visible : mais sa profonde sagesse, qui se plaît à tirer une multitude de grands effets d'un seul et même instrument, a encore destiné l'activité de ce globe merveilleux à distribuer sur toute la terre la juste quantité de chaleur, qui y fait vivre l'homme, les animaux et les plantes. Il est vrai que la chaleur ne peut rien créer. Les corps organisés ne lui doivent pas leur structure, et les éléments qui nourrissent et agrandissent ces corps organisés ont aussi leur nature propre indépendamment de la chaleur. Mais c'est avec raison que cette chaleur se nomme vivifiante, puisque Dieu l'a préparée pour mettre les éléments en action, pour donner aux corps organisés leurs développemen[t]s, leurs accroissemen[t]s et leur perfection. C'est cette chaleur qui fait naître les vents en dilatant l'air. C'est elle qui, en élevant l'eau, porte par-tout les rafraîchissemen[t]s et l'abondance. C'est elle qui fait désirer à l'homme la jouissance du soleil, puisque c'est par elle qu'il leur assure non-seulement les beaux jours, mais même la respiration et la vie. Nous sentons tous sans raisonnement et sans recherche les rapports secrets qui se trouvent entre la chaleur du soleil et notre vie. Nous n'estimons nos demeures, qu'autant qu'elles ont l'aspect de cet astre. On se défie de celles qui n'en reçoivent que des regards détournés. Quand elles en sont entièrement privées, nous les comparons à des tombeaux : et c'est parce que le soleil échauffe tout ce qu'il éclaire que nous l'appelons l'âme de la nature.

Annexe 7

Jean Meslier, *Le Bon Sens*

in : *Le bon sens du curé J.Meslier, suivi de son Testament*, Librairie Guillaumin, Paris, 1830, p.54-55

Chap.XXXIX – Le monde n’a pas été créé, et la matière se meut d’elle-même.

On nous dit gravement qu’il n’y a point d’effet sans cause ; on nous répète à tout moment que *le monde ne s’est pas fait lui-même*. Mais l’univers est une cause, il n’est point un effet ; il n’est point un ouvrage ; il n’a point été fait, parce qu’il est impossible qu’il le fût. Le monde a toujours été, son existence est nécessaire. Il est sa cause à lui-même. La nature dont l’essence est visiblement d’agir et de produire, pour remplir ses fonctions comme elle le fait sous nos yeux, n’a pas besoin d’un moteur invisible, bien plus inconnu qu’elle-même. La matière se meut par sa propre énergie, par une suite nécessaire de son hétérogénéité ; la diversité des mouvements ou des façons d’agir, constitue seule la diversité des matières ; nous ne distinguons les êtres les uns des autres, que par la diversité des impressions ou des mouvements qu’ils communiquent à nos organes.

Chap.XL – Suite

Vous voyez que tout est en action dans la nature, et vous prétendez que la nature par elle-même est morte et sans énergie ! Vous croyez que ce tout, essentiellement agissant, a besoin d’un moteur ! Eh ! quel est donc ce moteur ? C’est un esprit, c’est-à-dire un être absolument incompréhensible et contradictoire. Concluez donc, vous dirai-je, que la matière agit par elle-même ; et cessez de raisonner de votre moteur spirituel qui n’a rien de ce qu’il faut pour la mettre en action. Revenez de vos excursions inutiles ; rentrez d’un monde imaginaire dans le monde réel, tenez-vous en aux causes secondes, laissez aux théologiens leur cause première dont la nature n’a pas besoin pour produire tous les effets que vous voyez.

Annexe 8

Jacques-Henri-Bernardin de Saint

Pierre, *Etudes de la nature*

Tome Second, in : *Œuvres complètes, Tome IV, Librairie P.Dupont, 1825, Paris, p.14-16*

D'autres trouvent encore plus commode d'exposer le système du monde, sans en tirer aucune conséquence. Ils lui supposent des lois qui ont tant de justesse et de précision, qu'ils ne laissent plus rien faire à la Providence divine. Ils représentent Dieu comme un géomètre ou un machiniste, qui s'amuse à faire des sphères pour le plaisir de les faire tourner. Ils n'ont aucun égard aux convenances et aux autres causes intelligentes. Quoique l'exactitude de leurs observations leur fasse honneur, leurs résultats ne satisfont point du tout. Leur manière de raison sur la nature ressemble à celle d'un Sauvage qui, considérant dans une de nos villes le mouvement de l'aiguille d'une horloge publique, et voyant, à certains points qu'elle marque sur le cadran, des cloches s'ébranler, des hommes sortir de leurs maisons, et une partie de la société se mettre en mouvement, supposerait qu'une horloge est le principe de toutes les occupations européennes. C'est le défaut que l'on peut reprocher à la plupart des sciences, qui, sans consulter la fin des opérations de la nature, n'en étudient que les moyens. L'astronomie ne considère plus que le cours des astres, sans faire attention au rapport qu'ils ont avec les saisons. La chimie ayant trouvé dans l'agrégation des corps, des parties, comme des sels, qui s'assimilaient, ne voit plus que des sels pour principe et pour fin. L'algèbre ayant été inventée pour faciliter les calculs, est devenue une science qui ne calcule que des grandeurs imaginaires, et qui ne se propose que des théorèmes inapplicables aux besoins de la vie.

Il est résulté de là une infinité de désordres plus grands qu'on ne peut le dire. La vue de la nature, qui rappelle aux peuples les plus sauvages, non seulement l'idée d'un Dieu, mais celle d'une infinité de dieux, nous présente à nous autres des idées de fourneaux, de sphères, d'alambics et de cristallisations. Au moins les Naiades, les Sylvains, Apollon, Neptune, Jupiter, donnaient aux anciens du respect pour les ouvrages de la création, et les attachaient encore à la patrie par un sentiment religieux. Mais nos machines détruisent les harmonies de la nature et de la société. La première n'est plus pour nous qu'un triste théâtre composé de leviers, de poulies, de poids et de ressorts ; et la seconde, qu'une école de disputes. Ces systèmes, dit-on, exercent l'esprit. Cela pourrait-être, s'ils ne les égaraient pas ; mais ils n'en dépravent pas moins le cœur. Pendant que l'esprit pose des principes, le cœur tire des conséquences.

Annexe 9

Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*

Flammarion, Paris, 1997, Cinquième promenade, p.116-117

Mais s'il est un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer toute entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir ; où le temps ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière ; tant que cet état dure celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux, non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif, tel celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie, mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir. Tel est l'état où je me suis trouvé souvent à l'île de Saint-Pierre dans mes rêveries solitaires, soit couché dans mon bateau que je laissais dériver au gré de l'eau, soit assis sur les rives du lac agité, soit ailleurs, au bord d'une belle rivière ou d'un ruisseau murmurant sur le gravier.

De quoi jouit-on dans une pareille situation ? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence, tant que cet état dure on se suffit à soi-même comme Dieu. Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix, qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous distraire et en troubler ici-bas la douceur. Mais la plupart des hommes agités de passions continuelles connaissent peu cet état et, ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instant, n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme.

Annexe 10

Denis Diderot et Jean d'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*

**Editeurs LeBreton, Durand, Briasson, Michel-Antoine
David, Paris, 1751-1765, Volume 11, p.40-41**

NATURE, s. f. (*Philos.*) est un terme dont on fait différens usages. Il y a dans Aristote un chapitre entier sur les différens sens que les Grecs donnoient au mot φύσις, *nature*; & parmi les Latins, ses différens sens sont en si grand nombre, qu'un auteur en compte jusqu'à 14 ou 15. M. Boyle, dans un traité exprès qu'il a fait sur les sens vulgairement attribués au mot *nature*, en compte huit principaux.

Nature signifie quelquefois le système du monde, la machine de l'univers, ou l'assemblage de toutes les choses créées. Voyez SYSTEME.

C'est dans ce sens que nous disons *l'auteur de la nature*, que nous appelons le soleil *l'oeil de la nature*, à cause qu'il éclaire l'univers, & le *pere de la nature*, parce qu'il rend la terre fertile en l'échauffant: de même nous disons du phénix ou de la chimere, qu'il n'y en a point dans la *nature*.

M. Boyle veut qu'au lieu d'employer le mot de *nature* en ce sens, on se serve, pour éviter l'ambiguité ou l'abus qu'on peut faire de ce terme, du mot de *monde* ou d'*univers*.

Nature s'applique dans un sens moins étendu à chacune des différentes choses créées ou non créées, spirituelles & corporelles. Voyez ETRE.

C'est dans ce sens que nous disons *la nature humaine*, entendant par - là généralement tous les hommes qui ont une ame spirituelle & raisonnable. Nous disons aussi *nature des anges*, *nature divine*. C'est dans ce même sens que les Théologiens disent *natura naturans*, & *natura naturata*; ils appellent Dieu *natura naturans*, comme ayant donné l'être & la *nature* à toutes choses, pour le distinguer des créatures, qu'ils appellent *natura naturata*, parce qu'elles ont reçu leur *nature* des mains d'un autre.

Nature, dans un sens encore plus limité, se dit de l'essence d'une chose, ou de ce que les philosophes de l'école appellent sa *quiddité*, c'est - à - dire l'attribut qui fait qu'une chose est telle ou telle. Voyez ESSENCE.

C'est dans ce sens que les Cartésiens disent que la *nature* de l'ame est de penser, & que la *nature* de la matiere consiste dans l'étendue. Voyez AME, MATIERE, ETENDUE. M. Boyle veut qu'on se serve du mot *essence* au lieu de *nature*. Voyez ESSENCE.

Nature est plus particulièrement en usage pour signifier l'ordre & le cours naturel des choses, la suite des causes secondes, ou les lois du mouvement que Dieu a établies. Voyez CAUSES & MOUVEMENT.

C'est dans ce sens qu'on dit que les Physiciens étudient la *nature*.

Saint Thomas définit la *nature* une sorte d'art divin communiqué aux êtres créés, pour les porter à la fin à laquelle ils sont destinés. La *nature* prise dans ce sens n'est autre chose que

l'enchaînement des causes & des effets, ou l'ordre que Dieu a établi dans toutes les parties du monde créé.

C'est aussi dans ce sens qu'on dit que les miracles sont au - dessus du pouvoir de la *nature*; que l'art force ou surpasse la *nature* par le moyen des machines, lorsqu'il produit par ce moyen des effets qui surpassent ceux que nous voyons dans le cours ordinaire des choses. Voyez ART, MIRACLE.

Nature se dit aussi de la réunion des puissances ou facultés d'un corps, sur - tout d'un corps vivant. C'est dans ce sens que les Medecins disent que la *nature* est forte, faible ou usée, ou que dans certaines maladies la *nature* abandonnée à elle - même en opere la guérison.

Nature se prend encore en un sens moins étendu, pour signifier l'action de la providence, le principe de toutes choses, c'est - à - dire cette puissance ou être spirituel qui agit & opere sur tous les corps pour leur donner certaines propriétés ou y produire certains effets. Voyez PROVIDENCE.

La *nature* prise dans ce sens, qui est celui que M. Boyle adopte par préférence, n'est autre chose que Dieu même, agissant suivant certaines lois qu'il a établies. Voyez DIEU.

Ce qui paroît s'accorder assez avec l'opinion où étoient plusieurs anciens, que la *nature* étoit le dieu de l'univers, le τὸ πᾶν qui présidoit à tout & gouvernoit tout, quoique d'autres regardassent cet être prétendu comme imaginaire, n'entendant autre chose par le mot de *nature* que les qualités ou vertus que Dieu a données à ses créatures, & que les Poètes & les Orateurs personnifient.

Le P. Mallebranche prétend que tout ce qu'on dit dans les écoles sur la *nature*, est capable de nous conduire à l'idolâtrie, attendu que par ces mots les anciens payens entendoient quelque chose qui sans être Dieu agissoit continuellement dans l'univers.

Ainsi l'idole *nature* devoit être selon eux un principe actuel qui étoit en concurrence avec Dieu, la cause seconde & immédiate de tous les changemens qui arrivent à la matiere. Ce qui paroît rentrer dans le sentiment de ceux qui admettoient l'*anima mundi*, regardant la *nature* comme un substitut de la divinité, une cause collatérale, une espece d'être moyen entre Dieu & les créatures.

Aristote définit la nature, *principium & causa motus & esus in quo est primo per se & non per accidens*; définition si obscure, que malgré toutes les gloses de ses commentateurs, aucun d'eux n'a pu parvenir à la rendre intelligible.

Ce principe, que les Péripatéticiens appelloient *nature*, agissoit, selon eux, nécessairement, & étoit par conséquent destitué de connoissance ou de liberté. Voyez FATALITE.

Les Stoiciens concevoient aussi la *nature* comme un certain esprit ou vertu répandue dans l'univers, qui donnoit à chaque chose son mouvement; de sorte que tout étoit forcé par l'ordre invariable d'une *nature* aveugle & par une nécessité inévitable.

Quand on parle de l'action de la *nature*, on n'entend plus autre chose que l'action des corps les uns sur les autres, conforme aux lois du mouvement établies par le Créateur.

C'est en cela que consiste tout le sens de ce mot, qui n'est qu'une façon abrégée d'exprimer l'action des corps, & qu'on exprimeroit peut - être mieux par le mot de *mécanisme* des corps.

Il y en a, selon l'observation de M. Boyle, qui n'entendent par le mot de *nature* que la loi que chaque chose a reçue du Créateur, & suivant laquelle elle agit dans toutes les occasions; mais ce sens attaché au mot *nature*, est impropre & figuré.

Le même auteur propose une définition du mot de *nature* plus juste & plus exacte, selon lui, que toutes les autres, & en vertu de laquelle on peut entendre facilement tous les axiomes & expressions qui ont rapport à ce mot. Pour cela il distingue entre *nature particuliere* & *nature générale*.

Il définit la *nature générale* l'assemblage des corps qui constituent l'état présent du monde, considéré comme un principe par la vertu duquel ils agissent & reçoivent l'action selon les lois du mouvement établies par l'auteur de toutes choses.

La *nature particuliere* d'un être subordonné ou individuel, n'est que la *nature générale* appliquée à quelque portion distincte de l'univers: c'est un assemblage des propriétés mécaniques (comme grandeur, figure, ordre, situation & mouvement local) convenables & suffisantes pour constituer l'espece & la dénomination d'une chose ou d'un corps particulier, le concours de tous les êtres étant considéré comme le principe du mouvement, du repos, &c.

Annexe 11

Jean-Baptiste de Monet de Lamarck, *Nouveau dictionnaire d'histoire naturelle appliqué aux arts, à l'agriculture, à l'économie rurale et domestique*, Article « Homme »

**de Jean-François Pierre Deterville, Tome XV, Deterville,
Paris, 1817, p.270-271**

HOMME. Etre intelligent, qui communique à ses semblables sa pensée par la parole, et qui est le plus étonnant et le plus admirable de ceux qui appartiennent à notre planète. Dominateur à la surface du globe qu'il habite, dominateur même des individus de son espèce, leur ami sous certains rapports, et leur ennemi sous d'autres ; il offre, dans ses qualités et l'étendue de ses facultés, les contrastes les plus opposés, les extrêmes les plus remarquables.

Effectivement, cet être, en quelque sorte incompréhensible, présente en lui, soit le maximum des meilleures qualités, soit celui des plus mauvaises ; car il donne des exemples de bonté, de bienfaisance, de générosité, etc., tels qu'aucun être n'en saurait fournir de pareils ; et il en donne aussi de dureté, de méchanceté, de cruauté et de barbarie même, tels encore que les animaux les plus féroces ne sauraient les égaler. Relativement à ses penchants, tantôt la raison prévalant chez lui, il montre les inclinations les plus nobles, un amour constant pour la vérité, pour les connaissances positives de tout genre, pour le bien sous tous les rapports, pour les convenances, pour la justice, l'honneur, la vraie gloire, etc., et tantôt se livrant à l'égoïsme¹, il offre, soit des inclinations viles et basses, soit une tendance continuelle à tromper, à dominer, à opprimer, à jouir du mal qu'il occasionne, des méchancetés qu'il exerce, et même de ses cruautés.

¹ L'homme, par son égoïsme trop peu clairvoyant pour ses propres intérêts, par son penchant à jouir de tout ce qui est à sa disposition, en un mot, par son insouciance pour l'avenir et pour ses semblables, semble travailler à l'anéantissement de ses moyens de conservation et à la destruction même de sa propre espèce. En détruisant partout les grands végétaux qui protégeaient le sol, pour des objets qui satisfont son avidité du moment, il amène rapidement à la stérilité ce sol qu'il habite, donne lieu au tarissement des sources, en écarte les animaux qui y trouvaient leur subsistance, et fait que de grandes parties du globe, autrefois très-fertiles et très-peuplées à tous égards, sont maintenant nues, stériles, inhabitables et désertes. Négligeant toujours les conseils de l'expérience, pour s'abandonner à ses passions, il est perpétuellement en guerre avec ses semblables, et les détruit de toutes parts sous tous prétextes : en sorte qu'on voit des populations, autrefois considérables, s'appauvrir de plus en plus.

On dirait que l'homme est destiné à s'exterminer après avoir rendu le globe inhabitable.

Annexe 12

Kokinshū, A Collection of Poems, Ancient and Modern

**Translated and Annotated by Laurel Rasplica Rodd with
Mary Catherine Henkenius, Chang & Tsui Company,
Boston, 2004 (Traduction en français de l'auteur)**

Book 1, Spring, p.49

2. Written on the first day of spring.

sode hijite	today long-awaited
musubishi mizu no	day when spring begins will
kōreru o	the breeze melt icebound
haru tatsu kyō no	waters in which we one dipped
kase ya toku ran	cupped hands drenching summer robe

Ki no Tsurayuki

*Aujourd'hui jour tant attendu
Où le printemps commence la
brise fera-t-elle fondre les eaux glacées
que nous avons recueillies
au creux de nos mains pour mouiller la robe d'été*

This poem is based on a line from the Li Chi (Book of Rites): "In the first month of spring, the eastern wind melts the ice."

3. Topic unknown

harugasumi	where is it that the
tateru ya izuko	warm mists of spring are rising -
miyoshino no	here on the slopes
yoshino no yama ni	of lovely Mount Yoshino
yuki wa furitsutsu	the snows continue to fall

Anonymous

*D'où viennent les
brumes chaudes du printemps –
ici sur les pentes
de l'adorable mont Yoshino*

les neiges continuent à tomber

Yoshino in Nara Prefecture, famous for its natural beauties, often is modified by the decorative prefix "mi" (lovely, fair). The simplicity of expression of this anonymous poem contrasts with Tsurayuki's more complex treatment in poem 2. However, not all anonymous poems are necessarily of an earlier age: some poets may have wished to remain anonymous because of the private nature of their poems, whereas others may have been deliberately slighted by the compilers.

Book III, Summer, p.89-92

143. Hearing the first song of the nightingale.

hotogisu	oh sweet nightingale
hatsukoe kikeba	your first songs of the season
ajikinaku	unleashed unbidden
nushi sadamaranu	a love without an object a
koe seraru hata	love without the hope of joy

Sosei

*oh rossignol bien-aimé
tes premiers chants de la saison
libèrent spontanément un amour sans objet un
amour sans l'espoir de joie*

144. Hearing a nightingale at Isonokami Temple in Nara.

isonokami	the nightingale sings
furuki miyako no	in the ancient capitol
hototogisu	Isonokami
koe bakari koso	his tunes alone recall the
mukashi narikere	past glories of these ruins

Sosei

*le rossignol chante
dans l'ancienne capital
Isonokami
ses refrains convoquent à eux seuls
les gloires passées de ces ruines*

155.

yadori seshi	the mandarin orange
hana tachibana	mo in which you spent the night still
karenaku ni	blooms in unfaded

nado hototogisu
koe taenu ran

glory why then nightingale
do we no longer hear your song

Ōe no Chisato

*la mandarine
dans la nuit immobile
fleurit dans la gloire immortelle
pourquoi donc rossignol
n'entendons-nous plus ton chant*

Annexe 13

Murasaji Shikibu, *The Tale of Genji*, 源氏

物語

[Genji Monogatari], Translated by Edward G.

Seidensticker, Web edition published by

eBooks@Adelaide, University of Adelaïde, chapitre 5

There were heavy mists in the dawn sky, and bird songs came from Genji knew not where. Flowering trees and grasses which he could not identify spread like a tapestry before him. The deer that now paused to feed by the house and now wandered on were for him a strange and wonderful sight. He quite forgot his illness. Though it was not easy for the sage to leave his retreat, he made his way down for final services. His husky voice, emerging uncertainly from a toothless mouth, had behind it long years of discipline, and the mystic incantations suggested deep and awesome powers.

An escort arrived from the city, delighted to see Genji so improved, and a message was delivered from his father. The bishop had a breakfast of unfamiliar fruits and berries brought from far down in the valley.

“I have vowed to stay in these mountains until the end of the year, and cannot see you home.” He pressed wine upon Genji. “And so a holy vow has the perverse effect of inspiring regrets.”

“I hate to leave your mountains and streams, but my father seems worried and I must obey his summons. I shall come again before the cherry blossoms have fallen.

“I shall say to my city friends: ‘Make haste to see
Those mountain blossoms. The winds may see them first.’”
His manner and voice were beautiful beyond description.
The bishop replied:

“In thirty hundreds of years it blooms but once.
My eyes have seen it, and spurn these mountain cherries.”

“A very great rarity indeed,” Genji said, smiling, “a blossom with so long and short a span.”

The sage offered a verse of thanks as Genji filled his cup:

“My mountain door of pine has opened briefly

To see a radiant flower not seen before.”

Traduction de l'auteur

Le ciel d'aurore était chargé d'épais brouillards et traversé de chants d'oiseaux dont Genji ignorait l'origine. Les arbres et les plantes bourgeonnantes s'étendaient à ses pieds tels une tapisserie. La vue d'un cerf s'arrêtant pour brouter devant la maison avant de repartir était un tableau à ses yeux aussi étrange que magnifique. Il avait tout à fait oublié la maladie. Bien qu'il ne soit pas aisé pour le sage de quitter sa retraite, il commença à descendre pour effectuer ses dernières prières. Sa voix rauque, émergeant timidement de sa bouche sans dents, avait de longues années de pratique derrière elle, et les incantations mystiques recelaient des pouvoirs profonds et incroyables.

Une escorte arriva, enchantée de voir Genji si bien rétabli, pour lui délivrer un message de son père. L'évêque avait fait venir des fruits et des baies exotiques du contrebas de la vallée pour le petit déjeuner.

« J'ai fait le serment de rester dans ces montagnes jusqu'à la fin de l'année, et ne peux donc te ramener chez toi » dit l'évêque en versant du vin à Genji, « Et ainsi un serment sacré en vient à créer des regrets ».

« Je suis navré de quitter ces montagnes et cours d'eau mais mon père semble inquiet, et je dois obéir à sa convocation. Mais je reviendrai avant que les fleurs de cerisier soient tombées. »

« Je dirai à mes amis en ville : 'Dépêchez-vous d'aller voir ces montagnes fleuries. Le vent pourrait les voir en premier.' » Sa voix et ses manières étaient belles au-delà de toute description.

L'évêque répondit :

« Elle n'a fleuri qu'une fois en trois mille ans

Mes yeux l'ont vu, et repoussent les cerises des montagnes »

« Une vraie rareté en effet » dit Genji en souriant « une floraison à la fois si longue et si courte. »

Le sage offrit un vers de remerciement alors que Genji remplissait sa coupe :

« La porte de pin de ma montagne s'est ouverte brièvement

Pour apercevoir une fleur rayonnante jamais vue auparavant »

Annexe 14

Birds and Flowers of the Four Seasons

**Momoyama period (1573–1615), early 17th century,
Kano School, Metropolitan Museum of Art**



Annexe 15

Watsuji Tetsurô, *Fûdo, le milieu humain*

Commentaires et traduction par Augustin Berque, CNRS Editions, 2011, Paris, p.50-51

Ici se montre, en tant que médiance-historicité, la structure spatio-temporelle de l'existence humaine. La correspondance indissociable du temps et de l'espace est le substrat de la correspondance indissociable de l'histoire et du milieu. Aucune structure sociale n'est possible sinon fondée dans la structure spatiale de l'humain subjectif ; et la temporalité, si elle ne se fonde pas dans l'existence sociale, ne devient pas historicité. L'*historicité*, c'est la *structure de l'être social*. Ici apparaîtra aussi clairement le caractère duel, fini-infini de l'existence humaine. L'individu meurt, le lien entre les individus change, mais tout en mourant et en changeant sans cesse, les individus vivent et leur entrelieu (aïda) continue. C'est dans *le fait de finir* sans cesse que celui-ci *continue* sans cesse. /20/ Ce qui, du point de vue de l'individu, est « être vers la mort », est « être vers la vie » du point de vue de la société. Ainsi, l'expérience humaine est individuelle-sociale. Toutefois, ce n'est pas seulement l'historicité qui structure l'être social. *La médiance également structure l'être social*, et elle est donc indissociable de l'historicité. Dans l'union de l'historicité et de la médiance, pour ainsi dire, l'histoire prend chair. Si « l'esprit » est quelque chose d'opposé à la matière, l'histoire ne peut certainement pas être que l'auto-déploiement de l'esprit. C'est seulement lorsque l'esprit est *le sujet* s'objectivant soi-même, et par suite seulement lorsqu'il est une chose comportant une chair subjective, qu'il produit l'histoire en tant qu'auto-déploiement. Cette qualité subjective qu'a la chair, disons que ce n'est autre que la médiance. Le caractère duel, fini-infini de l'humain, apparaît le plus ouvertement comme structure historique-médiale de l'humain.

C'est là que se manifeste la médiance. L'humain, ici, n'est pas seulement porteur du « passé » en général, il l'est d'un « passé médial » particulier ; et la structure formelle générale de l'historicité est pleine d'une réalité particulière. Ce n'est qu'à partir de là que l'existence historique de l'humain peut devenir l'existence des humains d'*une certaine époque dans un certain territoire*. Cependant « le milieu » non plus, en tant que cette réalité particulière, n'est pas indépendant de l'histoire au titre simplement de milieu, lequel entrerait par la suite en tant que réalité dans l'histoire. D'emblée, il est « milieu historique ». En un mot, dans la structure duelle, historique-médiale de l'humain, l'histoire est une *histoire médiale*, et le milieu un *milieu historique*.

Annexe 16

Kinji Imanishi, A Japanese View of Nature, *The World of Living Things*

Translated by Pamela J.Asquith, Heita Kawakatsu, Hiroyuki Takasaki, Edited and Introduced by Pamela J.Asquith, Routledge Curzon, London, 2002, p.19-20

[I]f living forms did not exist from the beginning of this world, and if it was originally a world of nonliving things, there are two alternatives for the origin of living things. One is that living things appeared suddenly in the world of nonliving things and so life too came into being then by chance. However, it was only once in the history of the world that nothing was transformed into being. The other alternative is that no existence can emerge from nothing. When we say “nonliving things” and “living things” it sounds equivalent to “nothing” and “being”. However, nonliving things are constituents of this world which exist with structure and function. The structure of nonliving things changed into a structure of living things, and the function of nonliving things changed into the function of living things. That is the evolution from nonliving to living things. In this interpretation, even life did not come into being from nothing. The life of nonliving things evolved into the life of living things.

If, however, you admit life in nonliving things, many think that they cease to be nonliving things, or that this is a sort of pantheism. Still, I do not find it a problem to admit the life of nonliving things. Without tracing the evolutionary history here, it is certain that the life of all living things we see now originated from the life of one cell. That being the case, we must admit that this development was analogous to the growth of the body from a cell to a living thing. The growth of the body occurs when we absorb things from the environment. What we absorb is assuredly nonliving things or matter. Our body is being made by assimilating these things. In this case, we do not create a being from nothing, but we transform one existence into another existence. As the growth of the body cannot be conceived without the growth of life, and life cannot be understood as beings coming from nothing, and as the growth of life corresponds to the growth of the body, living things take the life of nonliving things. By assimilating this nonliving life, they develop their life. This is the only logical way to think about this.

If you are concerned with differences, then mankind, animals, plants, and nonliving things are all different. However, if you look at the similarities, then these are all part of this world and exist by the same basic principle of existence. There is then no reason to confine “life” only to the living things, but we can say that there is nothing without life and wherever things exist there is always life.

Traduction de l'auteur

Si les formes vivantes n'ont pas existé dès les débuts de notre monde, et qu'initialement le monde n'était composé que de formes inertes, alors deux alternatives existent pour expliquer l'origine des êtres vivants. La première est que les êtres vivants sont apparus soudainement dans le monde des êtres inerte, dans cette lecture la vie serait apparue par chance. Cependant, la création à partir de rien ne s'est vue qu'une seule fois dans l'histoire du monde. L'autre explication est qu'aucune existence ne peut émerger du néant. Quand nous parlons de « formes inertes » et d' « êtres vivants », cela équivaut à parler de « néant » et d' « existence ». Cependant, les formes inertes font partie de notre monde, elles participent de sa structure et ont une fonction. La structure des formes inertes a évolué vers une structure d'êtres vivants, et la fonction des formes inertes vers une fonction d'êtres vivants. Telle est l'évolution des formes inertes vers les êtres vivants. Dans cette interprétation, la vie n'est pas apparue du néant, la vie des formes inertes a évolué vers la vie des êtres vivants.

Cela étant, admettre la vie dans les formes inertes et elles cessent d'être inertes, dans une forme de panthéisme. Malgré tout, il ne me semble pas problématique de leur reconnaître la vie. Sans retracer ici l'histoire de l'évolution, il est certain que la vie de tous les êtres vivants aujourd'hui provient de la vie d'une seule et unique cellule. Nous devons donc admettre que notre croissance est analogue à celui d'un corps, depuis une cellule jusqu'à un être vivant. La croissance d'un corps s'opère quand nous absorbons les choses de notre environnement. Nous absorbons des formes inertes, aussi appelées matière. Notre corps est façonné par l'assimilation de ces éléments. Dans ce cas, nous ne créons pas un être de rien, mais nous transformons une existence en une autre forme d'existence. Le corps ne pouvant croître sans croissance de la vie, et la vie ne pouvant être comprise comme provenant du néant, et la croissance de la vie s'effectuant parallèlement à la croissance du corps, alors les êtres vivants prennent la vie des formes inertes. En assimilant la vie des formes inertes, les êtres vivants développent leur propre vie. Il s'agit là de la seule explication logique.

Si vous vous penchez sur les différences, alors l'humanité, les animaux, les plantes et les formes inertes sont tous différents. Mais si vous regardez les similitudes, alors vous voyez qu'ils font tous partie du même monde et qu'ils existent tous grâce au même principe basique. Il n'y a alors aucune raison de réserver la vie aux êtres vivants, il faut plutôt envisager qu'il n'y a aucune forme qui n'ait pas de vie.

Annexe 17

Natsuishi Banya, *Haikus / Tsunami et réacteur nucléaire*

Revue Ginyû n°50, 15 mai 2011, Traduction de Cécile Sakai, in : *L'archipel des séismes, Ecrits du Japon après le 11 mars 2011*, Sous la direction de Corinne Quentin et Cécile Sakai, Picquier Poche, Arles, 2012, p.387-388

Sur les traces funestes du soleil couchant une
famille s'enfuit

Effacés par le tsunami que nul ne peut fixer des
yeux

Aucun amour dans l'énorme langue qui
pourtèche tout sur son passage

Le neutron traverse l'amour et l'histoire vers
les ténèbres

Fukushima le feu sort ses crocs et l'eau de
pleurer

Fumée blanche du réacteur soixante-six ans
après la défaite

Enorme le tsunami crée aussi des torrents de
voitures

Tombe la neige les dieux ne savent compter les
morts

Dauphins qui nagent dans les rizières séisme
début de quoi ?

Rues ventées où se mêlent pollen et particules

Lait tout juste tiré répandu dans les champs
fumée du réacteur

Vent violent des pieds de bambou sous le réacteur

Tricycle tordu posé en hommage tu n'es plus là

Hiroshima Fukushima Il pleut sur ces insignes

A la surface de cette île d'ignorance resurgit la
terre des morts

Sur l'herbe à peine germée le généreux
baptême du plutonium

Secoués emportés mensonges au-delà de la
dose mortelle

Archipel des séismes et des tsunamis, centrales
et cerisiers en fleurs

Annexe 18

Thomas Cole, View from Mount Holyoke, Northampton, Massachusetts, After a Thunderstorm – *The Oxbow*, 1836

Metropolitan Museum of Art



Annexe 19

John Gast, *American Progress*, 1872

Chromolithograph published by George A. Crofutt,
Museum of the American West, Griffith Park, LA no.
92.126.1 Library of Congress Control no. 975.075.47



Annexe 20

Albert Bierstadt, *Gates of Yosemite*, 1882

ca. 1882, oil on paper mounted on canvas, Smithsonian American Art Museum, Bequest of Marvin J. and Shirley F. Sonosky in memory of Harryette Cohn, 2006.1.1



Annexe 21

Walt Whitman, *Songs of myself, Leaves of grass*

Penguin Books, New York, 1959 [1855], p.28-29

[5]

I believe in you my soul ... the other I am must not abase itself to you,
And you must not be abased to the other.
Loafe with me on the grass...lose the stop from your throat,
Not words, not music, or rhyme I want...not custom or lecture, not even the best,
Only the lull I kike, the hum of your valved voice.
I mind how we lay in June, such a transparent summer morning;
You settled your head athwart my hips and gently turned over upon me,
And parted the shirt from the bosom-bone, and plunged your tongue to my barestript heart,
And reached till you left my beard, and reached till you held my feet.
Swiftly arose and spread around me the peace and joy and knowledge that pass all the art and
argument of the earth;
And I know that the hand of God is the elderhand of my own,
And I know that the spirit of God is the eldest brother of my own,
And that all the men ever born are also my brothers...and the women my sisters and lovers,
And that a keelson of the creation is love;
And limitless are leaves stiff or dropping in the fields,
And brown ants in the little wells beneath them,
And mossy scabs of the wormfence, and heaped stones, and elder and mullen and pokeweed.

Traduction française

Walt Whitman, *Feuilles d'herbes*, Traduit par Léon Bazalgette, Mercure de France, 1909

Je crois en toi, mon âme, l'autre homme que je suis ne doit pas s'humilier devant l'autre.

Viens paresser sur l'herbe avec moi, et délivre ta gorge de ce qui la barre,
Ce ne sont ni des mots, ni de la musique, ni des rimes qu'il me faut, ni conventions ni conférences, pas même les meilleurs,
Il me faut uniquement le bercement que j'aime, le murmure de ta voix avec ses inflexions.

Je me souviens comme nous étions couchés un matin d'été si limpide,
Tu as posé ta tête en travers de mes genoux et tu t'es doucement retourné vers moi,
Et tu as écarté la chemise de ma poitrine et tu as dardé ta langue jusqu'à toucher ma barbe et allongée jusqu'à tenir mes pieds.

Aussitôt jaillit et se répandit sur moi la paix et le savoir qui passent tous es arguments de la terre,
Et je sais que la main de Dieu est une promesse pour la mienne,
Et je sais que l'esprit de Dieu est le frère du mien,
Et tous les hommes qui naquirent jamais sont également mes frères, et les femmes mes sœurs et mes amies,
Et que la contrequille de la création, est l'amour,
Et qu'innombrables sont les feuilles d'herbe, droites ou retombantes, dans les champs,
Et les fourmis brunes dans les petits puits sous l'herbe,
Et les croûtes moussues de la clôture en zigzag, les pierres en tas, les sureaux, les molènes et les phytolaques.

Annexe 22

Ralph Waldo Emerson, *Nature*

in: *Selected writings*, Simon & Schuster Paperbacks, New York, 2010 [1836], p.49-51

To go into solitude, a man needs to retire as much from his chamber as from society. I am not solitary whilst I read and write, though nobody is with me. But if a man would be alone, let him look at the stars. The rays that come from those heavenly worlds, will separate him and what he touches. One might think the atmosphere was made transparent with this design, to give man, in the heavenly bodies, the perpetual presence of the sublime. Seen in the street of cities, how great they are! If the stars should appear one night in a thousand years, how would men believe and adore; and preserve for many generations the remembrance of the city of God which had been shown! But every night come out these enjoys of beauty, and light the universe with their admonishing smile.

The stars awaken a certain reverence, because though always present, they are inaccessible; but all natural objects make a kindred impression, when the mind is open to their influence. Nature never wears a mean appearance. Neither does the wisest man extort her secret, and lose his curiosity by finding out all her perfection. Nature never became a toy to a wise spirit. The flowers, the animals, the mountains reflected the wisdom of his best hour, as much as they had delighted the simplicity of his childhood.

When we speak of nature in this manner, we have a distinct but most poetical sense in the mind. We mean the integrity of impression made by manifold natural objects. It is this which distinguishes the stick of the timber of the wood-cutter, from the tree of the poet. The charming landscape which I saw this morning, is indubitably made up of some twenty or thirty farms. Miller owns this field, Locke that, and Manning the woodland beyond. But none of them owns the landscape. There is a property in the horizon which no man has but he whose eye can integrate all the parts, that is, the poet. This is the best part of these men's farms, yet to this their warranty-deeds give no title.

To speak truly, few adult persons can see nature. Most persons do not see the sun. At least they have a very superficial seeing. The sun illuminates only the eye of the man but shines into the eye and the heart of the child. The lover of nature is he whose inward and outward

senses are still truly adjusted to each other; who has retained the spirit of infancy even into the era of manhood. His intercourse with heaven and earth, becomes part of his daily food. In the presence of nature, a wild delight runs through the man, in spite of real sorrow. Nature says, - he is my creature, and maugre all his impertinent griefs, he shall be glad with me. No the sun or the summer alone, but every hour and season yields its tribute of delight; for every hour; for every hour and change corresponds to and authorizes a different state of the mind, from breathless noon to grimmest midnight. Nature is a setting that fits equally well a comic or a mourning piece. In good health, the air is a cordial of incredible virtue. Crossing a bare common, in snow puddles, at twilight, under a clouded sky, without having in my thoughts any occurrence of special good fortune, I have enjoyed a perfect exhilaration. I am glad to the brink of fear. In the woods too, a man casts off his years, as the snake his slough, and at what period soever of life, is always a child. In the woods, is perpetual youth. Within these plantations of God, a decorum and sanctity reign, a perennial festival is dressed, and the guest sees not how he should tire of them in a thousand years. In the woods, we return to reason and faith. There I feel that nothing can befall in my life, - no disgrace, no calamity, (leaving me my eyes) which nature cannot repair. Standing on the bare ground, - my head bathed in the blithe air, and uplifted into infinite space, - all mean egotism vanishes. I become transparent eye-ball; I am nothing; I see all; the currents of the Universal Being circulate through me; I am part or particle of God. The name of the nearest friend sounds then foreign and accidental: to be brothers, to acquaintances, - master or servant, is then a trifle and a disturbance. I am the lover of uncontained and immortal beauty. In the wilderness, I find something more dear and connate than in streets or villages. In the tranquil landscape, and especially in the distant line of the horizon, man behold somewhat as beautiful as his own nature.

The greatest delight which the fields and woods minister is the suggestion of an occult relation between man and the vegetable. I am not alone and unacknowledged. They nod to me, and I to them. The waving of the boughs in the storm, is new to me and old. It takes me by surprise, and yet is not unknown. Its effect is like that of a higher thought or better emotion coming over me, when I deemed I was thinking justly or doing right.

Yet it is certain that the power to produce this delight, does not reside in nature, but in man, or in harmony of both. It is necessary to use these pleasures with great temperance. For, nature is not always tricked in holiday attire, but the same scene which yesterday breathed perfume and glittered as for the frolic of the nymphs, is overspread with melancholy today.

Ralph Waldo Emerson, *La Nature*, Traduit par Patrice Oliete Loscos, Editions Allia, Paris, 2009 [1836], p. 11-15

Pour se retirer dans la solitude, on a autant besoin de quitter sa chambre que la société. Je ne suis pas seul tandis que je lis ou écris, bien que personne ne soit avec moi. Mais si un homme veut être seul, qu'il regarde les étoiles. Les rayons qui tombent de ces mondes célestes le sépareront de ce qui l'environne. Il est permis de penser que l'atmosphère a été créée transparente dans le seul but de donner à l'homme, par l'intermédiaire des corps célestes, le sentiment de la présence constante du sublime. Vues à travers les rues des villes, comme les étoiles paraissent grandioses ! Si elles ne devaient apparaître qu'une seule nuit tous les mille ans, combien les hommes croiraient et adoreraient et conserveraient le souvenir de la cité de Dieu qui leur aurait été montrée. Mais c'est chaque nuit que se montrent ces ambassadrices de la beauté et qu'elles illuminent l'univers de leur souriante exhortation. Les étoiles éveillent une certaine vénération, car bien que toujours présentes, elles demeurent inaccessibles. Mais tous les objets naturels suscitent une impression analogue lorsque l'esprit est ouvert à leur influence. La nature ne revêt jamais une forme mesquine. Et l'homme le plus sage ne lui ravit pas son secret, pas plus qu'il n'épuise sa curiosité en en découvrant toute la perfection. Jamais la nature ne fut un jouet aux yeux du sage. Les fleurs, les animaux, les montagnes reflètent la sagesse de ses heures les meilleures, de même qu'ils ont enchanté la simplicité de son enfance. Lorsque nous parlons de la nature de cette manière, nous avons à l'esprit un sentiment particulier, quoique des plus poétiques. Nous voulons parler de l'unité d'impression provoquée par la diversité des objets naturels. C'est cela qui distingue le morceau de bois du bûcheron de l'arbre du poète. Le paysage charmant que je contemple ce matin est indubitablement composé de vingt ou trente fermes. Miller possède ce champ, Locke celui-là, et Manning le bois situé au-delà. Mais aucun d'eux ne possède le paysage. Il est une propriété à l'horizon que personne ne possède, sauf celui dont l'œil est capable d'intégrer toutes les parties, c'est-à-dire le poète. C'est la meilleure part de la ferme de ces hommes, quoique leur titre de propriété n'y donne aucun droit. A vrai dire, peu d'adultes sont capables de voir la nature. La plupart des gens ne voient pas le soleil. Du moins en ont-ils une vision très superficielle. Le soleil ne fait qu'éclairer l'œil de l'homme, alors qu'il brille à la fois dans l'œil et dans le cœur de l'enfant. L'amoureux de la nature est celui dont les sens internes et externes sont encore réellement ajustés les uns aux autres et qui a gardé l'esprit d'enfance jusque dans l'âge adulte. Son commerce avec le ciel et la terre devient une part de sa

nourriture quotidienne. En présence de la nature, une joie sauvage parcourt cet homme, en dépit des chagrins réels. La nature dit : “Il est ma créature, et malgré l’insolence de son affliction il sera heureux avec moi.” Ce n’est pas le soleil ou l’été seulement, mais chaque heure, chaque saison qui apporte son lot de plaisir ; car chaque heure et chaque changement correspondent, en même temps qu’ils le permettent, à un état d’esprit différent, de midi où ne circule pas le moindre souffle d’air jusqu’au minuit le plus noir. La nature est un décor qui convient aussi bien pour jouer une pièce triste que comique. Lorsqu’on est en bonne santé, l’air est un cordial d’une incroyable efficacité. Traversant au crépuscule, sous un ciel nuageux, un terrain dénudé parsemé de plaques de neige boueuse sans avoir présente à l’esprit l’idée d’une bonne fortune particulière, j’ai joui d’un sentiment d’allégresse parfaite. J’éprouvai une joie qui touchait à l’angoisse. Dans les bois aussi, un homme se débarrasse de ses années comme le serpent de son ancienne peau – et à quelque période de la vie qu’il soit, il est toujours un enfant. Dans les bois se trouve la jeunesse éternelle. Parmi ces plantations de Dieu règnent la grandeur et le sacré, une fête éternelle est apprêtée, et l’invité ne voit pas comment il pourrait s’en lasser en un millier d’années. Dans les bois, nous revenons à la raison et à la foi. Là, je sens que rien ne peut m’arriver dans la vie, ni disgrâce, ni calamité (mes yeux m’étant laissés) que la nature ne puisse réparer. Debout sur le sol nu, la tête baignée par l’air joyeux et soulevée dans l’espace infini, tous nos petits égoïsmes s’évanouissent. Je deviens une pupille transparente ; je ne suis rien, je vois tout ; les courants de l’Etre universel circulent à travers moi ; je suis une partie ou une parcelle de Dieu. Le nom de l’ami le plus cher sonne alors comme étranger et fortuit : être frère ou ami, maître ou serviteur apparaît comme un embarras et un détail sans valeur. Je suis l’amant de la beauté immortelle et sans entraves. Dans la nature sauvage, je trouve quelque chose de plus cher et de plus primordial que dans les rues ou les villages. A travers la tranquillité du paysage, et spécialement sur la ligne lointaine de l’horizon, l’homme contemple quelque chose d’aussi magnifique que sa propre nature. Le plus grand plaisir que procurent les champs et les bois est la secrète relation qu’ils suggèrent entre l’homme et les végétaux. Je ne suis pas seul et inconnu. Ils me font signe, et moi de même. Le balancement des branches dans la tempête est nouveau pour moi et ancien. Cela me prend par surprise et pourtant ne m’est pas inconnu. Ses effets sont semblables au sentiment qui me submerge d’une pensée plus haute ou d’un sentiment meilleur lorsque j’estime que j’ai bien agi ou pensé avec justesse. Cependant, il est certain que la faculté de produire ce plaisir ne réside pas dans la nature mais dans l’homme, ou dans une harmonie des deux. Il est nécessaire de pratiquer ces plaisirs avec une grande

modération. Car la nature n'est pas toujours revêtue de ses habits de fête, et la même scène qui hier encore embaumait les parfums et scintillait comme pour le bal des nymphes, se recouvre aujourd'hui de mélancolie.

Annexe 23

Jack London, *L'appel de la forêt*

Folio bilingue, Paris, Gallimard, 1997 [1903], p.69-73

Ce premier vol marqua Buck et lui montra qu'il était apte à survivre dans cet environnement hostile du Nord. Cela montra son adaptabilité, sa capacité à s'ajuster aux conditions changeantes ; s'il en avait manqué, cela aurait signifié une mort rapide et terrible. Cela montrait, de plus, la dégradation même et l'effondrement de sa morale, quelque chose de vain et même un handicap dans la rude lutte pour vivre. C'était très bien dans le Sud, sous la loi de l'amour et de l'amitié, de respecter le bien privé et les sentiments personnels, mais dans le Nord, sous la loi du bâton et du croc, quiconque prenait ces choses en considération était un fou, qui, autant qu'il pouvait en juger, n'y survivrait pas.

Non pas que Buck comprît tout cela. Il était doué, c'était tout, et inconsciemment il s'accommodait à ce nouveau mode de vie. Jamais, quelles que soient ses chances, il n'avait abandonné une bagarre. Mais le bâton de l'homme au pull rouge lui avait livré un code fondamental. Civilisé, il aurait pu mourir pour une considération morale, par exemple la défense de la cravache du juge Miller, mais son retour complet à l'état sauvage, mis en évidence par sa capacité à fuir la défense d'une considération morale, par là même, sauvait sa peau. Il ne volait pas par goût mais à cause des tiraillements de son estomac. Il ne volait pas ouvertement, mais en secret et adroitement, par crainte du bâton et du croc. En bref, ce qu'il faisait, il le faisait car c'était plus facile que de ne pas le faire.

Son développement (ou sa régression) physique fut rapide, ses muscles prirent de la dureté du fer, il devint insensible à la douleur ; son économie interne et externe se modifia. Il pouvait manger sans inconvénient les choses les plus répugnantes et les plus indigestes. Et, une fois qu'il avait mangé, les sucs de son estomac extrayaient la moindre particule de l'aliment, et son sang les charriait jusqu'au plus profond de son corps, le transformant en tissu le plus dur et le plus résistant. Chez lui, la vue et l'odorat devinrent extrêmement subtils, et l'ouïe acquit une telle finesse que, dans son sommeil, il percevait le moindre bruit et savait en reconnaître la nature pacifique ou dangereuse. Il apprit à arracher la glace avec ses dents quand elle s'attachait à ses pattes ; et quand il avait soif et qu'une croûte épaisse le séparait de l'eau, il savait se dresser pour la casser en retombant avec ses pattes de devant. Sa faculté maîtresse

était de sentir le vent, et de le prévoir une nuit à l'avance. Quelle que fût la tranquillité de l'air, le soir, quand il creusait son nid près d'un arbre ou d'un talus, le vent qui survenait ensuite le trouvait chaudement abrité, le dos à la bise.

L'expérience ne fut pas son seul maître, car des instincts endormis se réveillèrent en lui tandis que les générations domestiquées disparaissaient peu à peu. Il se rappelait vaguement la jeunesse de sa race, les temps lointains où les chiens sauvages parcouraient les forêts vierges, et tuaient les bêtes en les poursuivant. Il apprit sans peine à se battre comme les loups, que ses aïeux oubliés avaient combattus jadis. Cette ancienne vie lui revenait, et les vieux traits empreints dans la race ressurgissaient.

Annexe 24

John Muir, *Proposed Yosemite National Park*

**in: *My First Summer in the Sierra and Selected Essays*,
Library of America, New York, 2011, p.228, 229 et 240**

The upper Tuolumne Valley is the widest, smoothest, most serenely spacious, and in every way the most delightful summer pleasure park in the all high Sierra. And since it is connected with Yosemite by two good trails, and with the levels of civilization by a broad, well-graded carriage-road that passes between Yosemite and Mount Hoffman, it is also the most accessible. It lies in the heart of the high Sierra at a height of from 8500 to 9000 feet above the level of the sea, at a distance of less than ten miles from the northeast boundary of the Yosemite reservation. [...] Along the river are a series of beautiful glacier meadows stretching, with but little interruption, from the lower end of the valley to its head, a distance of about twelve miles. These form charming sauntering grounds from which the glorious mountains may be enjoyed as they look down in divine serenity over the majestic swaths of forest that clothe their bases. Narrow strips of pine woods cross the meadow-carpet from side to side, and it is somewhat roughened here and there by groves, moraine boulders, and dead trees brought down from the heights by avalanches; but for miles and miles it is so smooth and level that a hundred horsemen may ride abreast over it. [...] In October the nights are frosty, and then the meadows at sunrise, when every leaf is laden with crystals, are a fine sight. The days are warm and calm, and bees and butterflies continue to waver and hum about the late-blooming flowers until the coming of the snow, usually late in November. Storm then follows storm in close succession, burying the meadows to a depth of from ten to twenty feet, while magnificent avalanches descend through the forests from the laden heights, depositing huge piles of snow mixed with uprooted trees and boulders. In the open sunshine the snow lasts until June, but the new season's vegetation is not generally in bloom until late in July. Perhaps the best time to visit this valley is in August. The snow is then melted from the woods, and the meadows are dry and warm, while the weather is mostly sunshine, reviving and exhilarating in quality; and the few clouds that rise and the showers they yield are only enough for the freshness, fragrance, and beauty. [...] I have thus briefly touched upon a number of chief features of a region which is proposed to reserve out the public domain for the use and recreation of the people. A bill has already been introduced in Congress by Mr. Vandever creating a national park about the reservation which the State now holds in trust for the people. It is very desirable that the new reservation should at least extend to the limits indicated by the map, and the bill cannot too quickly become a law. Unless reserved or protected the whole region will soon or late be devastated by lumbermen and sheepmen, and so of course be made unfit for use as a pleasure ground.

Traduction de l'auteur

La partie supérieure de la vallée de Tuolumne est celle qui est la plus large, délicate et sereine, en tous sens le parc récréatif le plus délicieux de la haute Sierra. C'est aussi la plus accessible, grâce aux deux sentiers qui le connectent au Yosemite dont une route large et bien entretenu qui passe entre le Yosemite et le mont Hoffman. Elle s'étend au cœur de la Sierra, à une altitude de 8500 à 9000 pieds au-dessus du niveau de la mer, à moins de dix miles de la limite nord-est de la réserve de Yosemite. [...] Le long de la rivière de magnifiques lits de glaciers fleuris s'étendent, presque sans interruption depuis la partie basse de la vallée jusqu'en haut, sur plus de douze miles. Ils forment un terrain enchanteur pour flâner et profiter de la vue de ces montagnes glorieuses qui surplombent, dans une divine sérénité, les majestueuses étendues de forêt qui habillent leurs flancs. D'étroites bandes de pin traversent les prairies moelleuses de part en part, accidentées çà et là par des bosquets, des blocs de moraine et des troncs d'arbres charriés par les avalanches, mais les étendues sont si lisses et planes que cent cavaliers pourraient chevaucher de front sur des kilomètres et des kilomètres [...] En octobre les nuits commencent à être givrées, et au lever du soleil de toutes ces feuilles alourdies et brillantes de cristaux est magnifique. Les jours sont chauds et clames les abeilles et papillons batifolent et bourdonnent dans les fleurs tardives jusqu'à ce que la neige arrive, généralement vers la fin novembre. Les tempêtes se succèdent alors, enterrant les prairies sous dix à vingt pieds de neige, pendant que de majestueuses avalanches dévalent les montagnes, déposant à leurs pieds d'immenses étendues de neige, d'arbres arrachés et de roches. La neige résiste au soleil jusque fin juin, et les végétaux ne recommencent à fleurir qu'à partir de fin juillet. Le meilleur moment pour visiter cette vallée est peut-être août. La neige a alors fondu, les prairies sont chaudes et sèches et le temps généralement ensoleillé, d'un soleil revigorant et exaltant, ponctué de rares nuages et averses qui viennent tout juste rafraîchir la beauté du paysage. [...] J'ai brièvement dessiné les caractéristiques principales d'une région dont il est proposé qu'elle soit exclusivement consacrée à l'usage récréatif des personnes. Une loi a été proposée au Congrès par Mr Vandever pour faire de cette réserve un parc national que l'Etat préserve pour le peuple. La réserve devrait d'étendre au moins aux limites indiquées par la carte, et la proposition doit être soigneusement étudiée avant que la loi soit promulguée. Sans protection la région entière sera tôt ou tard dévastée par les bûcherons et les bergers qui la rendront impropre à la récréation.

Annexe 25

Aldo Leopold, *Land Ethic*

in: *A sand county almanach*, Ballantine books, New York, 1966, p.239-240

All ethics so far evolved rest upon a single premise: that the individual is a member of a community of interdependent parts. His instincts prompt him to compete for his place in the community, but his ethics prompt him also to co-operate (perhaps in order that there may be a place to compete for).

The land ethic simply enlarges the boundaries of the community to include soils, waters, plants, and animals, or collectively: the land.

This sounds simple: do we not already sing our love for and obligation to the land of the free and the home of the brave? Yes, but just what and whom do we love? Certainly not the soil, which we are sending helter-skelter downriver. Certainly not the waters, which we assume have no function except to turn turbines, float barges, and carry off sewage. Certainly not the plants, of which we exterminate whole communities without batting an eye. Certainly not the animals, of which we have already extirpated many of the largest and most beautiful species. A land ethic of course cannot prevent the alteration, management, and use of the 'resources', but it does affirm their right to continued existence, and, at least in spots, their continued existence in a natural state.

In short, a land ethic changes the role of Homo sapiens from conqueror of the land-community to plain member and citizen of it. It implies respect for his fellow-members, and also respect for the community as such.

Traduction de l'auteur

Toutes les formes d'éthique développées jusqu'aujourd'hui reposent sur un postulat simple : l'individu est membre d'une communauté composée de parties interdépendantes. Son instinct l'incite à combattre pour sa place dans la communauté, mais son éthique l'incite, elle, à co-opérer (peut-être pour qu'il y ait encore une place à conquérir).

L'éthique de la terre élargit simplement les frontières de la communauté pour y inclure les sols, les eaux, les plantes et les animaux ou, compris dans leur ensemble : la terre.

Cela semble simple : ne professons-nous pas déjà notre amour pour la terre des hommes libres, patrie des braves ? Oui, mais qu'aimons-nous en réalité ? Certainement pas le sol, que nous délavons. Certainement pas l'eau, dont nous présumons qu'elle ne sert qu'à faire fonctionner des turbines, flotter des barges ou emporter les eaux usées. Certainement pas les plantes, dont nous exterminons des familles entières sans cligner de l'œil. Certainement pas les animaux, dont nous avons déjà éteint les plus grandes et belles espèces.

Une éthique de la terre ne peut pas, bien sûr, prévenir l'altération, la gestion et l'usage des « ressources », mais elle affirme leur droit de continuer à exister et, au moins dans certains endroits, de continuer à vivre dans leur état naturel.

En résumé, une éthique de la terre, change le rôle de l'Homo sapiens, qui n'est plus conquérant de la terre-communauté mais simple membre et citoyen. Elle implique le respect de ses autres membres mais aussi celui de la communauté en tant que telle.

“Three maps and three misunderstandings: A digital mapping of climate diplomacy”

<https://doi.org/10.1177/2053951714543804>

