

# LA NATURE



Douanier Rousseau, « Le rêve » (1910)

**Jean-Louis CHEVREAU**

Institut Municipal Angers (11/12/2016)

## PRÉSENTATION :

La nature peut-elle être encore un modèle ? Comment peut-on la définir ? Comment situer l'homme et sa culture par rapport à la nature ? Comment évaluer le pouvoir de la science et de la technique avec la nature ? Faut-il abandonner tout concept de nature ? Face à la crise écologique, comment penser le rapport de l'homme avec son environnement ? De Jean-Jacques Rousseau à Michel Serres, en passant par Hans Jonas, comment penser un nouveau rapport de l'homme avec la nature.

Novembre (3, 10, 17, 24) ; décembre (2,8)

1- la nature comme modèle (Aristote)

2- Vers une maîtrise de la nature (Descartes)

3- Sens d'une recherche philosophique de la nature (Rousseau)

4- Y a-t-il encore une nature après la modernité technique et scientifique ?

5- Protéger la nature : responsabilité et nouveau contrat (Hans Jonas - Michel Serres) – une éthique de l'environnement.

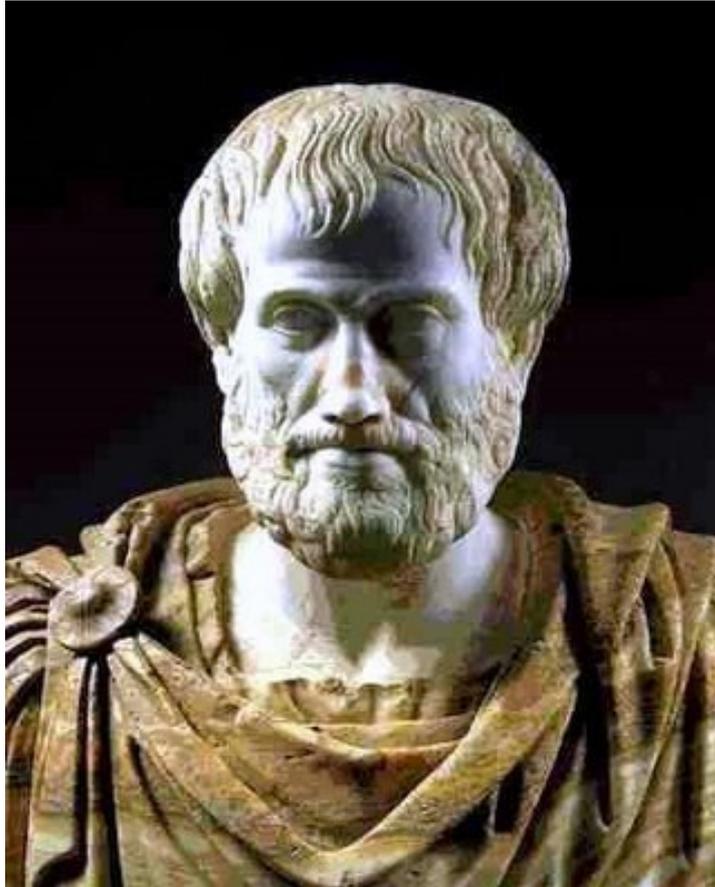
6- Du bon usage de la nature (pour une philosophie de l'environnement)

## BIBLIOGRAPHIE

- Aristote : « Les parties des animaux » (L.1)
- Descartes : « Discours de la méthode » (2<sup>e</sup> partie) - « Méditations métaphysiques » (sixième) - « Principes de la philosophie » (L.1, ch.28)

- Montaigne : « Essais » (1), « des cannibales »
- Kant, « Idée d'une histoire » (intro) - « Critique du jugement » (§ 32,47)
- Hegel, « Esthétique » (L.1, 2<sup>e</sup> section)
- Rousseau, « Discours sur l'inégalité » (1<sup>re</sup> partie) – « Émile » (I.1<sup>ier</sup>) – « Du Contrat social » (L.1)
- Marx, « Misère de la philosophie » (l'illusion naturaliste) – « Capital » (L.1)
- Claude Lévi-Strauss, « Anthropologie structurale 2 » (J.J.Rousseau)
- Starobinski, « La transparence et l'obstacle » (Rousseau et Buffon)
- Hans Jonas, « Le principe responsabilité »
- Mickel Dufrenne, « La personnalité de base » (ch. 4 L.1)
- Lucien Malson, « Les enfants sauvages »
- Moscovici, « La société contre nature »
- Edgar Morin, « Le paradigme perdu : la nature humaine » - La Méthode : 1 (la nature de la nature)
- Merleau-Ponty, « Résumés de cours 1952-1960), « Le concept de nature »
- Gilbert Simondon, « Du mode d'existence des objets techniques »
- Ilya Prigogine, « La nouvelle alliance » (les métamorphoses de la nature)
- André Gorz, « Écologie et politique »
- Michel Serres, « Le contrat naturel »
- Luc Ferry, « Le nouvel ordre écologique » ; « La révolution transhumaniste »
- Pascal Bruckner, « Le fanatisme de l'Apocalypse »
- François Dagognet, « Nature »
- François Jacob, « la logique du vivant »
- Catherine et Raphaël Larrère, « Du bon usage de la nature » ; « Penser et agir avec la nature » (voir sur internet nombreux entretiens)
- Anne Dalsuet, « Philosophie et écologie »
- Hicham Stéphane Afeissa, « Éthique de l'environnement » ; « Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie »
- Bruno Latour, « Face à Gaïa »
- Philippe Descola, « Par-delà nature et culture »
- Aldo Léopold, « Almanach d'un comté des sables » (1949)
- Élisabeth de Fontenay, « Le silence des bêtes

## PREMIER COURS



Aristote : « La nature ne fait rien en vain »

**LA NATURE EST-ELLE UN MODÈLE ?**

## INTRODUCTION

La nature est-elle un modèle ?

Comment définir la nature ? Définition indispensable, mais complexe, car cette notion recouvre de nombreuses significations. Significations qui se sont développées à travers les siècles et dont le sens a changé selon les époques et l'origine des savoirs théologiques, philosophiques, juridiques, scientifiques... Selon le lexique («Pratique de la philosophie de A à Z» chez Hatier), « la nature semble au premier abord désigner ce qui existe en dehors du monde humanisé, transformé par l'homme : inséparable du milieu artificiel qu'il s'est créé, ce dernier la perçoit volontiers comme la réalité extérieure à la culture ».

Définition que corrobore l'étymologie du mot nature, « natura », du verbe latin « nascor », « naître », nous rappelle que la nature est aussi ce qui préexiste à l'homme, ce qui dans l'humanité est spontané et originel.

Autre point à éclaircir concernant le sens du mot « nature » : Il faut aussi distinguer les choses de la nature et la nature des choses. Quelles distinctions entre ces deux usages du mot « nature » ? La nature d'une chose c'est ce qui la définit, en philosophie l'on dira son essence. La nature de l'homme ou son essence c'est de penser. Ce qui veut dire qu'une chose est ce qu'elle est, en sa nature propre, ou comme on voudra, par nature. Il est dans la nature de l'homme de penser, car c'est un être de la nature, ce qui lui a été donné par la nature. Maintenant ce n'est qu'une aptitude donnée (gros cerveau) et cette aptitude suppose une éducation, des apprentissages, des techniques, c'est-à-dire une culture. Ce qui fait la différence avec les animaux dont les comportements sont donnés dès la naissance par la nature (par définition c'est ce qu'on appelle des instincts). C'est la raison pour laquelle la nature d'une chose est soit donnée par la nature elle-même (la ruche des abeilles) soit définie et fabriquée par l'homme (la maison).

Nous verrons alors avec **Aristote** comment « l'art imite la nature », l'art au sens de la production humaine. La nature sera pour les Grecs, le référent à toute production, c'est-à-dire un modèle. La « phusis » pour les Grecs, que l'on traduit ordinairement par « nature », est un concept philosophique, qui désigne la totalité de ce qui est, considéré à la fois dans son être et dans son changement ou dans son mouvement. Pour les grecs la nature (phusis) ce n'est pas seulement ce qui est extérieur à l'homme (comme nous pouvons le considérer aujourd'hui), c'est une totalité dans laquelle s'inscrit l'homme et ses actions.

Ainsi pour Aristote la nature est un modèle, ce que nous verrons dans notre **premier cours**.

Tournant le dos à la conception aristotélicienne de la nature, pour la science moderne dès le dix-septième siècle (**Galilée, Descartes**), la nature est écrite en langage mathématique et nous verrons lors de notre **deuxième cours**, comment la nature comme principe explicatif fut dénoncée et supprimée. La notion de nature fut mise à mal et devenant aussi peu scientifique que ne l'est la notion de vie. C'est « le vivant » le concept explicatif de la biologie, comme c'est « la matière » qui est celui des physiciens. La nature n'est qu'une grande machinerie semblable à nos machines pense Descartes (vision mécaniste).

Si la notion de nature semble complexe à définir, son contraire par opposition est plus aisé à cerner : l'artifice. Nous verrons cependant depuis les Grecs comment cette notion s'articule avec celle de nature. L'homme peut aussi être considéré comme un être naturel. En effet n'est-il pas dans la nature de l'homme de recourir à l'artifice ? N'est-ce pas la nature qui a doté l'homme d'un gros cerveau et de mains ? Si l'artifice (la culture) définit l'homme, n'est-elle pas considérée comme une seconde nature ? Où se situe alors le natif, le premier, le spontané ? Cette seconde nature aurait alors fait disparaître la première et l'on voit que cette distinction nature/artifice n'est pas si éclairante que l'on croit.

Vous me direz que nous avons tous « le sentiment de la nature ». Faisons remarquer en premier lieu que ce sentiment vient de la littérature et des arts. Avant Jean-Jacques Rousseau et la peinture du 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècle, avant les romantiques allemands (Friedrich), la montagne par exemple, fait peur et n'entre pas dans le goût de l'époque. Seul l'art des jardins en France exprimait un certain goût pour la nature, à condition qu'ils fussent architecturés, géométrisés, faisant en quelque sorte barrage à la triste campagne, terre de travail, de peine et de misère. Nous verrons également que la notion de paysage est aussi une construction esthétique tardive (vers le 15<sup>e</sup>, 16<sup>e</sup> siècle).

Lors du **troisième cours**, avec **Rousseau**, la nature est vécue comme un lieu extatique : c'est l'amour de la nature. Dans l'île Saint Pierre en 1765 (« Les confessions ») il écrit : « Quand le soir approchait je descendais des cimes de l'île et j'allais volontiers m'asseoir au bord du lac sur la grève dans quelque asile caché ; là le bruit des vagues et l'agitation de l'eau fixant mes sens et chassant de mon âme toute autre agitation la plongeaient dans une rêverie délicieuse où la nuit me surprenait souvent sans que je m'en fusse aperçu. Le flux et le reflux de cette eau, son bruit continu, mais renflé par intervalles, frappant sans relâche mon oreille et mes yeux, suppléaient aux mouvements

internes que la rêverie éteignait en moi et suffisaient pour me faire sentir avec plaisir mon existence, sans prendre la peine de penser ».

Lors de cette troisième partie, nous définirons la philosophie de Rousseau comme étant ce que l'on peut appeler un naturalisme, c'est-à-dire une attitude qui place l'homme dans la nature.

Toutefois, cet attachement à la nature n'est-il pas culturel ? En fait peut-on opposer ce qui vient de la nature et ce qui vient de la culture ? Il y a des lois de la nature, mais il y a aussi des lois qui viennent de pactes et de contrats sociaux. On peut aussi reconnaître la loi de l'interdiction de l'inceste (tabou) comme universelle. La nature comme l'humain obéit à des lois.

Mais nous irons plus loin dans cette problématisation, et lors de notre **quatrième cours**, nous poserons la question de savoir si le concept de nature a encore un sens après le développement de cette modernité technique et scientifique, ce qui fera l'objet de ce quatrième cours.

En effet, comme le dit **François Dagognet** : « *La nature n'est pas naturelle*. À cette prétendue réalité en soi - née de l'art- qui dépasserait l'homme, le précéderait et même l'inspirerait, et qu'il devrait, en conséquence, préserver et respecter, reconnaissons au moins une caractéristique majeure: elle s'offre à nos élaborations. Elle constitue une sorte de matériau plastique qui permet et appelle les transformations; en somme, la nature invite, non pas à la conservation, mais à l'artificialité. Elle ne demande qu'à être manipulée, brassée, réglée."

C'est la raison pour laquelle, nous pourrions alors nous demander si la nature ne serait pas qu'un rempart idéologique pour empêcher le débordement de la technoscience ? Toutefois n'a-t-elle pas une autre réalité que cette fonction de dénonciation des excès de la technique et ceux du monde industriel ?

Cependant n'est-elle pas en premier lieu cette puissance créatrice, qui nous a modelé et dans laquelle nous puisons notre force, comme existence, et qui fait de nous une puissance naturelle agissante ? C'est ainsi que l'on peut concevoir l'outil comme le prolongement de la main pour ce seul être bipède que connaît la nature.

Cependant qu'est-ce qui l'en est de la machine et de la technique ?

Il semble qu'avec le machinisme et la production industrielle, on infériorise la production et la création humaine. D'où ce sentiment technophobe qui considère la technique moderne comme arme de guerre contre l'homme et la nature.

Ainsi lors de notre **cinquième cours** nous mettrons en valeur quelques aspects de la thèse de **Hans Jonas** dans son ouvrage majeur « Le principe

responsabilité ». Hans Jonas voit dans la technique moderne une domination déshumanisante, car selon lui, elle ne se contente pas d'imposer à la société les conditions de son maintien, mais, bien au-delà, les conditions de son renforcement. En somme, c'est un cercle vicieux qui entraîne les hommes à réparer les dégâts dus à la technologie par de nouvelles innovations techniques qui créent elles-mêmes de nouveaux problèmes (il faudra certainement tempérer ce point de vue).

Évidemment, cette critique se trouve renforcée par celle concernant ce que l'on nomme la « crise écologique ».

Cette crise se caractérise par :

- Le réchauffement climatique
- La dégradation de certains habitats (déforestation ; désertification ; pollution marine
- Pollution de l'eau potable (surpopulation)
- Épuisement des ressources
- L'évolution de la production des déchets
- Modification des compétitions entre espèces (La taxifolia en Méditerranée)
- Augmentation des pathologies (sida, grippe aviaire, cancer...)
- Disparition rapide des espèces
- Surpopulation (2 milliards en 1930 ; 8 milliards en 2025...4 fois plus en 1 siècle)

Sans tomber dans le catastrophisme (nous verrons en quoi le catastrophisme est aussi une position bêtifiante) cette crise est bien réelle, mais les idéologies diffèrent quant à l'interprétation des causes de cette crise et surtout diffèrent sur les choix éthiques et philosophiques à suivre.

En fait nous verrons lors de nos **cinquième et sixième cours** les deux idéologies qui s'affrontent à propos du rapport de l'homme avec la nature.

D'une part, certains écologistes militants qui conçoivent l'homme comme extérieur à la nature, que l'harmonie réside dans la nature et que les hommes en la perturbant créent un mal dont ils auront à souffrir. Cependant faut-il protéger la nature en expulsant les hommes ? La protection de la nature n'est-elle pensable que sous son aspect sauvage (« wilderness ») à l'abri des activités humaines ? Créer des parcs naturels (sauvages) c'est bien, mais est-ce suffisant pour

protéger la nature ? Ou bien faut-il penser un équilibre de cette biodiversité, dont l'homme fait partie ?

De même nous présenterons l'autre tendance de l'écologie, celle qui prétend vouloir donner un droit à la nature, ce qui sera le fait de la « deep ecology » ou écologie profonde, et pour ce faire nous commenterons quelques aspects majeurs de la thèse de **Michel Serres** dans « Le contrat naturel ».

L'enjeu est le suivant : soit les détracteurs de l'écologisme, pour qui la nature n'a d'autre valeur que l'utilité des ressources que nous en prélevons pour notre bien. Soit le procès de la technique, soit au nom de la nature, soit au nom de l'humanité. Ne peut-on pas penser des programmes technologiques respectant la nature (agroécologie) ?

Cependant il nous faudra dépasser cette opposition stérile. Y a-t-il une harmonie préétablie dans la nature ? L'homme n'est-il pas un être de la nature, une nature dont il dépend, mais qu'il a déjà transformée et qu'il transformera encore ?

Sur cette question, je vous ferai part, lors du **sixième et dernier cours**, de l'excellente lecture que j'ai faite récemment, d'un livre d'un auteur américain des années 1930, livre publié en 1949 et qui est considéré comme un des fondements d'une éthique de l'environnement : « Almanach d'un comté des sables » d'**Aldo Léopold**. Nous verrons à partir de ce texte comment penser l'homme dans la nature, non pas celui qui doit s'abstenir d'intervenir, mais celui qui intervient à bon escient. Nous verrons lors de ce dernier cours comment penser une philosophie de l'environnement en prenant appui sur ce texte.

Enfin, sans tomber dans un naturalisme ou animisme anthropomorphique et naïf, ne faut-il pas se demander si l'abandon de la nature comme objet et modèle de connaissance, ne rend pas caduque également toute connaissance de l'homme ? Que serait un homme coupé de toute nature ? Si l'on passe sous silence la nature, ne risquons-nous pas d'enfermer l'homme dans l'incorporel, et de faire de l'homme, de son esprit et de son histoire, les héros de contes fantastiques, surgit de nulle part ?

En effet, comme le dit **Maurice Merleau-Ponty** (« Cours ») « la nature n'est pas seulement l'objet, la partenaire de la conscience dans le tête-à-tête de la connaissance. C'est un objet d'où nous avons surgi, où nos préliminaires ont été

peu à peu posés jusqu'à l'instant de se nouer en une existence, et qui continue de le soutenir, de lui fournir ses matériaux ».

Que ce soit dans le fait individuel de la naissance, ou de la naissance des institutions et des sociétés, la nature est au « premier jour » et cependant toujours là, impliquée dans notre présent.

Que serait une philosophie de l'homme sans une philosophie de la nature ? Et pour tout dire serait-elle encore une philosophie ?

**A-** Explication théorique de la nature et des activités humaines par les divers aspects de la causalité par **Aristote**.



Aristote et son lycée ouvert en 335 (av.J.-C.)

Le génie d'**Aristote** a été d'interpréter et d'éclairer l'explication théorique de la nature par l'expérience directe que chacun peut avoir de lui-même. En somme, il s'agit de comprendre la nature par l'homme, par l'analyse de ses propres activités productrices les plus simples et l'homme par la nature. Cette compréhension de l'un par l'autre est nécessaire, car si l'homme devait être coupé de la nature, on ne comprendrait pas son insertion dans le monde, sa production au sein du monde, ses attaches corporelles au monde. De même, si l'homme ne devait être qu'une chose parmi les choses, inséré dans la nature sans en être distinct, alors l'homme serait incapable de connaître la nature et sa condition d'homme.

Comprendre la nature par l'homme, ne consiste pas en une projection anthropomorphique naïve, mais il s'agit seulement de cette considération que la

connaissance que l'homme a de lui-même, si imparfaite soit-elle, est de nature privilégiée. Par conséquent, en se connaissant lui-même, l'homme connaît la nature. Ainsi on peut considérer que si l'art imite la nature, alors la nature procède elle aussi, d'une *manière semblable* à celle de l'art, bien que *la nature n'imite pas l'art*.

Définition de la nature selon Aristote « Physique » (Livre 2, § 1,2,3) :

§ 1. Parmi les êtres que nous voyons, les uns existent par le seul fait de la nature ; et les autres sont produits par des *causes différentes*.

§ 2. Ainsi, *c'est la nature qui fait les animaux* et les parties dont ils sont composés ; c'est elle qui fait les plantes et les corps simples, tels que la terre, le feu, l'air et l'eau ; car nous disons de tous ces êtres et de tous ceux du même genre qu'*ils existent naturellement*.

§ 3. Tous les êtres que nous venons de nommer présentent évidemment, par rapport aux *êtres qui ne sont pas des produits de la nature*, une grande différence ; les êtres naturels portent tous en eux-mêmes un principe de mouvement ou de repos ; *soit que pour les uns ce mouvement se produise dans l'espace ; soit que pour d'autres ce soit un mouvement de développement et de destruction ; soit que pour d'autres encore, ce soit un mouvement de simple modification dans les qualités*. Au contraire, un lit, un vêtement, ou tel autre objet analogue n'ont en eux-mêmes, en tant qu'on les rapporte à chaque catégorie de mouvement, et en tant qu'ils sont les produits de l'art, aucune tendance spéciale à changer. Ils n'ont cette tendance qu'en tant qu'ils sont indirectement et accidentellement ou de pierre ou de terre, ou un composé de ces deux éléments.

Commentaire :

Ch. I, § 1. Par des causes différentes, l'intelligence de l'homme, par exemple, et l'art sous toutes ses formes.

§ 2. C'est la nature qui fait les animaux, et voilà pourquoi on dit que ce sont des êtres naturels. - Existents naturellement, ou sont par le seul fait de la nature.

§ 3. Qui ne sont pas des produits de la nature, qui n'existent pas naturellement. « Soit que pour les uns ce mouvement se produise dans l'espace », comme pour les grands corps célestes.

Et pour les autres, « soit un mouvement de développement et de destruction », les animaux et les plantes qui naissent, se développent et meurent. « De simples modifications dans leurs qualités », les changements continuels auxquels tous les êtres sont soumis.

« Accidentellement de pierre ou de terre », ou de bois. On pourrait dire qu'un lit a quelque tendance au changement, par exemple à changer de place, quand il tombe et obéit aux lois de la pesanteur par suite de quelque accident, ce n'est pas en tant que lit qu'il a cette tendance ; c'est en tant qu'il est composé de matière pesante.

En résumé, définition de la nature :

Le terme nature peut désigner dans un premier sens,

- a) la totalité de ce qui a en soi son principe de développement (un arbre)
- b) cette totalité, en tant qu'elle est ordonnée (la « Nature » en général)
- c) en tant qu'elle se laisse connaître par des « lois », dites lois de la Nature.

Dans un second sens, ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est (elle a pour synonyme le mot Essence). Enfin, nature et naturel sont opposés à ce qui est historique, culturel.

La théorie des quatre causes :

« §2 D'abord, en un premier sens, on appelle cause ce qui est dans une chose et ce dont elle provient ; ainsi, l'airain est en ce sens la cause de la statue ; l'argent est cause de la burette, ainsi que tous les genres de ces deux choses.

§3 En un autre sens, la cause est la forme et le modèle des choses ; c'est-à-dire la notion qui détermine l'essence de la chose, et tous ses genres supérieurs. Par exemple, en musique, la cause de l'octave est le rapport de deux à un ; et, d'une manière générale, c'est le nombre et les éléments de la définition essentielle du nombre.

§4. Dans une troisième acception, la cause est le principe premier d'où vient le mouvement ou le repos. Ainsi, celui qui a donné le conseil d'agir est cause des actes qui ont été accomplis; le père est la cause de son enfant ; et, en général, ce qui fait est cause de ce qui est fait ; ce qui produit le changement est cause du changement produit.

§5 En dernier lieu, la cause signifie la fin, le but ; et c'est alors le pourquoi de la chose. Ainsi, la santé est la cause de la promenade. Pourquoi un tel se promène-t-il ? C'est, répondons-nous, pour conserver sa santé ; et, en faisant cette réponse, nous croyons indiquer la cause qui fait qu'il se promène. C'est en ce sens aussi qu'on appelle causes tous les intermédiaires qui contribuent à atteindre la fin poursuivie, après qu'une autre chose a eu commencé le mouvement. Par exemple, la diète et la purgation sont les causes intermédiaires de la santé, comme le sont aussi les remèdes ou les instruments du chirurgien. En effet, tout cela concourt à la fin qu'on se propose ; et, la seule différence entre toutes ces choses, c'est que les unes sont des actes, et les autres, de simples moyens.

§6 Voilà donc à peu près toutes les acceptions du mot de cause. »

### **Aristote**, *Physique*, livre II, chapitre 3, §§ 2 à 5

Examinons la production humaine et la production naturelle :

- La cause matérielle. Répond à la question : d'où provient une chose et de quoi est-elle faite ?
- La cause formelle. Réponds à la question : Quelle est sa forme ou le modèle qu'elle imite ?
- La cause efficiente. Réponds à la question : Quel est le principe ou le mouvement qui lui a donné naissance ?
- La cause finale. Réponds à la question : dans quel but a-t-elle été faite ?

Prenons l'exemple d'une maison et examinons les 4 causes à l'origine de cette construction.

Les causes matérielles de la maison sont le bois, le métal et le ciment qui la composent. Il est évident que la maison ne pourrait pas exister sans ces matériaux.

La cause formelle, c'est le plan de l'architecte et sans celui-ci, les mêmes matériaux ne formeraient pas nécessairement une maison.

Les causes efficientes sont les personnes qui ont participé à la construction de la maison : le menuisier, le peintre, l'électricien, etc.

La cause finale de la maison est de se protéger des intempéries.

L'originalité de la pensée d'Aristote c'est cette cause finale. La fin, c'est ce vers quoi tend le processus de la production, par exemple la promenade a pour fin la santé.

La cause finale du produit fabriqué est soit son état achevé, soit le besoin qu'il satisfait. Dans le cas de la production naturelle, c'est la génération (« le père est la cause de son enfant »). La génération répond à une double fin, soit l'espèce, soit l'individu. Dans la génération, l'espèce et l'individu ne sont distingués qu'abstraitement (contrairement à la production humaine).

Peut-on confondre la finalité naturelle et la finalité dans l'action humaine ?

Dans la production humaine, l'idée s'impose du dehors à la matière. Par exemple : tailler le bois de l'arbre dans la forme du lit ou le bloc de marbre dans la forme de la statue.

Toutefois, cette séparation de l'idée et de la matière n'a rien d'absolu. Dans les arts architectoniques, une certaine connaissance de la matière est impliquée dans celle de la forme :

« Celui qui connaît l'idée du gouvernail et qui le prescrit en commande également la matière », dit Aristote. Il est vrai aussi que l'architecte pense l'architecture du bâtiment en fonction des matériaux qui seront utilisés.

Ainsi dans la production humaine comme dans la génération naturelle, la matière est relative à l'idée. Dans la génération naturelle, « ce qui est visé » est double, puisque la fin est le maintien de l'espèce, mais celle-ci n'est réellement maintenue que dans les individus, qui par conséquent sont aussi une fin de la génération, comme le produit direct de la visée par l'espèce, de sa propre continuité.

Cependant, il va de soi que si l'on peut définir la nature comme une action dirigée vers une fin et déterminée d'après elle, on ne peut penser pour autant que la visée de la fin dans les actions naturelles ait un caractère intentionnel. Il serait stupide de penser que les quartiers de l'orange n'ont de réalité que pour être mangés en famille. Nous pouvons penser à *un finalisme dans la nature, mais pas un finalisme de la nature.*

En effet seul l'action humaine est consciente et donc intentionnelle. C'est en ce sens que **Karl Marx** dit :

« Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur ».

**Marx**, « capital » (L.1.Ch. 7)

On voit que la définition de la cause finale est de caractère anthropomorphique. Cette finalité subjective est représentation de la fin, tel qu'elle donne lieu, pour l'intelligence humaine, à une délibération sur la nature des moyens pour parvenir à la fin.

Mais la nature nous présente des exemples évidents de rapport de moyen à fin, là où ne pouvons présupposer aucune conscience, ni réflexion, ni utilisation de moyens après une délibération technique.

« Les animaux autres que l'homme (...) produisent sans technique, et sans recherche ni délibération : ce qui pose la question de savoir si c'est par la pensée ou quelque autre faculté analogue que travaillent les araignées, les fourmis et les autres animaux du même ordre. Mais si l'on va un peu plus loin dans ce sens, on verra apparaître dans les plantes elles-mêmes des moyens utiles à la fin, par exemple des feuilles qui ont pour but d'abriter le fruit. De sorte que si c'est indissolublement par une action naturelle et par une action en vue d'une fin que l'hirondelle fait son nid et l'araignée sa toile, et que les plantes font leurs feuilles pour protéger les fruits et poussent leurs racines, non vers le haut, mais vers le bas, pour chercher leur nourriture, il est évident qu'il y a quelque chose de tel qu'une cause finale dans les productions des êtres naturels (...) Et il est absurde de se refuser à penser une finalité (...) sous prétexte qu'on ne voit pas la cause productrice délibérer ».

**Aristote**, « Physique (ch.2, §8)

« Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. *Donc on ne peut limiter la finalité à la production humaine et celle-ci ne fait qu'imiter les productions naturelles. Mais plus encore, la production humaine est une production naturelle.*

En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent. Nous ne nous arrêterons pas à cet état primordial du travail où il

n'a pas encore dépouillé son mode purement instinctif. Notre point de départ c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté ».

**Marx**, « Capital » (L.1)

Ajoutons à cette analyse de Marx, une idée essentielle : l'action technique utilise les lois de la nature.

C'est ce que disait également **Descartes** :

« Je ne connais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose, sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux, ou ressorts, ou autres instruments, qui, devant avoir quelque proportion avec les mains de ceux qui les font, sont toujours si grands que leurs figures et mouvements se peuvent voir, au lieu que les tuyaux ou ressorts qui causent les effets des corps naturels sont ordinairement trop petits pour être aperçus de nos sens. Et il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles, sont avec cela naturelles. Car, par exemple, lorsqu'une montre marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu'il est à un arbre de produire des fruits ».

**Descartes**, « Principes de la philosophie » (part. 4)

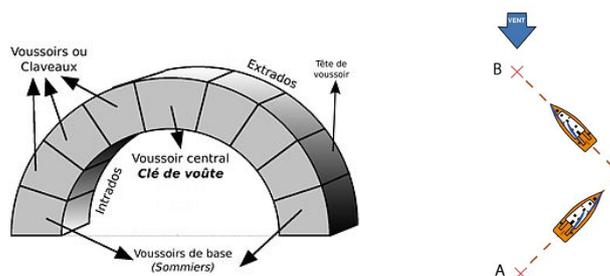
Est naturel, toute la série des opérations, des outils, mais aussi la liaison de toutes ces opérations à une fin déterminée. Par exemple, la médecine constitue un processus tout entier naturel, car la fin est naturelle (conservation de la santé), la mise en œuvre des moyens l'est aussi, dans la mesure où ils concourent à produire et maintenir la santé de l'organisme.

En fait la nature est bien plus qu'un simple modèle, elle qualifie l'action humaine dans ce qu'elle a d'essentielle : l'action humaine est

fondamentalement naturelle. Aristote n'interprète pas la nature de façon anthropomorphique, mais au contraire, il prend conscience du caractère naturel de la production humaine.

La technique en effet agit comme agirait la nature, ce qui signifie tout aussi bien que la nature agit comme le fait la technique. En effet, la production humaine elle-même utilise les lois de la nature

Nous pouvons en effet prendre l'exemple de la voûte et du voilier.



La maison est bâtie conformément aux lois de la pesanteur, mais la vraie raison de son architecture c'est l'abri et la sauvegarde ? De même, dans la production naturelle, la vraie raison doit être recherchée dans l'organisation obtenue. Sans considération de la fin, l'agencement des moyens demeure inexplicable. Donc la production humaine fournit la clef nécessaire à l'explication de la production naturelle. La finalité qui est dans l'action humaine est aussi dans la nature puisque la production humaine est aussi naturelle. Toutefois les causes, sont confondues dans la production naturelle, et distinctes dans la production humaine.

- L'idée est dans la conscience du travailleur
- La matière est extérieure et le travail imposera du dehors une forme qu'elle n'eût pas prise spontanément.

Dans la production naturelle, la matière dernière ne se distingue pas de l'idée, l'espèce constitue à la fois la fin de la génération et le principe d'organisation.

Cette opposition de la technique et de la nature ne doit pas dissimuler leur identité essentielle. La production humaine est la production naturelle devenue consciente.

*« L'art imite la nature »*

Non pas par une copie servile des formes et des mécanismes, mais plutôt l'identité profonde des processus, téléologiquement réglés dans la nature comme dans l'art.

Le côté conscient et intentionnel de l'activité humaine a pour résultat

qu'elle achève ce que la nature est incapable d'accomplir. Sous cet aspect, l'activité humaine entre en conflit avec la nature. Souvent dit Aristote (« Mécanique ») « la nature produit le contraire de ce qui nous est utile : en effet la nature se comporte toujours de façon absolument identique, tandis que ce qui nous est utile se modifie sans cesse ».

- L'art des machines utilise les lois de la nature.

La technique ni la science, n'est contre nature, car elles font de la nature, le modèle conscient de leur activité. C'est le mode de production social et historique dira Marx qui brisant l'attache du travailleur à son travail et au produit de son travail, qui fera du travail social (le salariat) un travail contre nature.

**B-** Si dans les techniques primitives et artisanales, la matière s'oppose à l'idée, des techniques plus complexes montrent l'unité de la matière et de l'idée.

En effet, les machines capables d'effectuer les opérations de la vie et de la pensée (poumons, cœurs et reins artificiels ou les ordinateurs).

Cette idée de l'unité des mécanismes de l'être vivant et des machines complexes est déjà à l'origine dans le concept d'organe de la biologie grecque. L'organe est un outil incorporé à la forme naturelle, tandis que l'outil est un organe externe, caractéristique de l'espèce humaine dotée de la main.

« Ce n'est pas parce qu'il a des mains que l'homme est le plus intelligent des êtres, mais parce qu'il est le plus intelligent des êtres qu'il a des mains. En effet, l'être le plus intelligent est celui qui est capable de bien utiliser le plus grand nombre d'outils : or, la main semble bien être non pas un outil, mais plusieurs. Car elle est pour ainsi dire un outil qui tient lieu des autres. C'est donc à l'être capable d'acquérir le plus grand nombre de techniques que la nature a donné de loin l'outil le plus utile, la main. Aussi ceux qui disent que l'homme n'est pas bien constitué et qu'il est le moins bien partagé des animaux (parce que dit-on, il est sans chaussures, il est nu et n'a pas d'armes pour combattre) sont dans l'erreur. Car les autres animaux n'ont chacun qu'un seul moyen de défense et il ne leur est pas possible de le changer pour un autre, mais ils sont forcés, pour ainsi dire, de garder leurs chaussures pour dormir et pour faire n'importe quoi d'autre, et ne doivent jamais déposer l'armure qu'ils ont autour de leur corps ni changer l'arme qu'ils ont reçue en partage. L'homme au contraire, possède de nombreux moyens de défense, et il lui est toujours loisible d'en changer et même d'avoir l'arme qu'il veut quand il veut. Car la main devient griffe, serre, corne ou lance ou épée ou toute autre arme ou outil. Elle peut être tout cela, parce qu'elle est capable de tout saisir et de tout tenir ».

## **Aristote**, « Partie des animaux » (ch.4)

Ainsi, l'organisme de l'espèce humaine n'est-il pas constitué seulement des organes naturels de l'homme, mais aussi de tout l'ensemble des outils et des machines qui forme les prolongements techniques de cet organisme.

Toutefois, si dans leur fonction, les machines sont identiques aux organes, elles ne sont pas comparables à l'organisme. La machine ne se reproduit pas elle-même, ni dans son ensemble ni dans ses parties. Les êtres vivants sont des machines naturelles complexes capables de se reproduire elles-mêmes.

Toutefois, dans les développements récents de la technique, les machines imitent les propriétés de la vie. Certaines machines peuvent régler elles-mêmes leur fonctionnement. Il en est ainsi des mécanismes cybernétiques (« art du pilotage »). La régulation automatique est assurée par l'action en retour de l'effet sur la cause (le thermostat des chaudières)

De semblables mécanismes régulateurs sont semblables aux processus biologiques (température intérieure constante du corps et l'accélération du cœur). Ces mécanismes permettent d'expliquer et d'intégrer le hasard dans la finalité.

La maîtrise du hasard n'exige pas une détermination absolue du détail mécanique. Le thermostat répercute mécaniquement les variations sans que celles-ci ne soient prévues dans le détail.

Ainsi dans ces mécanismes il y a combinaison entre la détermination téléologique (conformité à une fin) et l'indétermination mécanique. Ce qui est encore mieux combiné dans les systèmes naturels, car chaque partie a un rôle moins défini que celui des parties d'une machine. L'organisme peut s'adapter à l'absence ou à la difformité de certaines parties.

**CONCLUSION :** Ainsi nous avons vu que la détermination téléologique commune aux processus naturels et aux actions productives humaines, fait, d'une part que la nature n'est pas absurde et qu'au contraire, elle apparaît comme un modèle rationnel au cœur même de l'activité consciente de l'homme et d'autre part que l'activité humaine est fondée dans la nature ces choses.

Enfin, Aristote voit dans la nature, une source inépuisable pour l'action humaine. La diversité de la nature est pour lui l'objet d'une curiosité naturaliste et d'une contemplation émerveillée de sa beauté, alors que pour notre modernité nous ne voyons dans cette diversité que des ressources pour l'exploitation humaine (modernité que nous verrons la prochaine fois avec Descartes). Ainsi Aristote écrit dans « Les parties des animaux »

« En toutes les parties de la Nature il y a des merveilles ; on dit qu'Héraclite, à des visiteurs étrangers qui, l'ayant trouvé se chauffant au feu de sa cuisine, hésitaient à entrer, fit cette remarque : « Entrez, il y a des dieux aussi dans la cuisine. » Eh bien, de même, entrons sans dégoût dans l'étude de chaque espèce animale : en chacune, il y a de la nature et de la beauté. Ce n'est pas le hasard, mais la finalité qui règne dans les oeuvres de la nature, et à un haut degré ; or, la finalité qui régit la constitution ou la production d'un être est précisément ce qui donne lieu à la beauté ».

## DEUXIÈME COURS



Descartes par Jan Baptist Weenix (1648)

« Mundus est fabula »

À LA RECHERCHE DES INSTRUMENTS ET DES MOYENS D'UNE PRATIQUE

Pour le dix-septième siècle (**Galilée**, 1564-1642 – **Descartes**, 1596-1650), la nature n'est plus un modèle général, mais le lieu d'expérimentations possibles.

#### **A-** Cause finale et cause efficiente.

La recherche aristotélicienne privilégiait la cause finale, à l'intérieur d'un système théorique pur, et ne s'est guère attachée à la cause productive ou cause efficiente, c'est-à-dire celle qui montre comment dans le détail de la production technique ou de la génération naturelle, un effet résulte immédiatement d'un autre et qui regarde l'efficacité pratique.

« Car [ces connaissances] m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on peut en trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ».

**Descartes**, « Discours de la Méthode » (5<sup>e</sup> partie)

Dans cette perspective, la nature est conçue et utilisée en général comme le moyen de satisfaire des besoins humains. Les actions naturelles doivent être connues comme le sont les actions productives utiles des artisans, c'est-à-dire dans le détail de la causalité efficiente. Cette élaboration de la nature (le monde) comme pur objet est inséparable de la découverte du sujet comme siège de toute certitude.

D'où l'abandon de la considération d'une finalité dans la nature.

« 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 »

**Descartes**, « Principes de la philosophie » (première partie, art 28)

La recherche de la finalité ne regarde plus que la théologie et cette recherche est même déclarée impossible. La connaissance humaine ne saurait sonder les intentions du créateur.

« Nous ne devons pas tant présumer de nous-mêmes, que de croire que dieu nous ait voulu faire part de ses conseils ».

Mais nous pouvons agir sur ce monde par expérimentation et connaissance des causes productives.

À l'idée de nature, Descartes lui substitue celle de matière, qui se définit par sa capacité à recevoir des formes successives. La passage d'une forme à une autre est nommé mouvement.

À l'époque de Descartes, la doctrine d'**Aristote** est toujours considérée comme la seule valable. Selon Aristote, tout corps possède un mouvement naturel qui lui est propre et qui traduit sa tendance à rejoindre son lieu naturel, qui est entièrement déterminé par la nature de ce corps. Aristote établit une corrélation «naturelle» entre les «lieux» et les choses, corrélation elle-même fondée sur une certaine vision cosmologique du monde. Le cosmos aristotélicien est un cosmos ordonné. D'abord en ce sens qu'il est muni d'un centre et de directions privilégiées (le haut, le bas, par exemple). À cet ordre du cosmos répond un ordre des choses qui fait que le lourd et le léger sont des qualités absolues, plus même, des qualités motrices irréductibles dont l'existence est nécessaire pour fonder les mouvements naturels, vers le bas et vers le haut respectivement : «L'acte du léger, c'est le fait d'être en un certain lieu, à savoir en haut» («*Physique*», VIII).

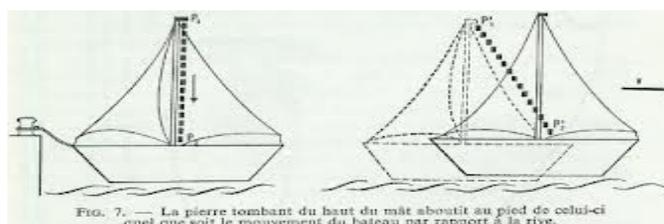
La révolution galiléenne :

La pensée de **Galilée** est tout autre : pour lui, l'idée de mouvement se conçoit en l'esprit et ne dépend en aucune manière de la qualité de la chose en mouvement.

« Enfermez-vous avec un ami dans la plus grande cabine sous le pont d'un grand navire et prenez avec vous des mouches, des papillons et d'autres petites bêtes qui volent ; munissez-vous aussi d'un grand récipient rempli d'eau avec de petits poissons ; accrochez aussi un petit seau dont l'eau coule goutte à goutte

dans un autre vase à petite ouverture placé en dessous. Quand le navire est immobile, observez soigneusement comme les petites bêtes qui volent vont à la même vitesse dans toutes les directions de la cabine, on voit les poissons nager indifféremment de tous les côtés, les gouttes qui tombent entrent toutes dans le vase placé dessous ; si vous lancez quelque chose à votre ami, vous n'avez pas besoin de jeter plus fort dans une direction que dans une autre lorsque les distances sont égales ; si vous sautez à pieds joints, comme on dit, vous franchirez des espaces égaux dans toutes les directions. Quand vous aurez soigneusement observé cela, bien qu'il ne fasse aucun doute que les choses doivent se passer ainsi quand le navire est immobile, faites aller le navire à la vitesse que vous voulez ; pourvu que le mouvement soit uniforme, sans balancement dans un sens ou l'autre, vous ne remarquerez pas le moindre changement dans tous les effets qu'on vient d'indiquer ; aucun ne vous permettra de vous rendre compte si le navire est en marche ou immobile : en sautant, vous franchirez sur le plancher les mêmes distances qu'auparavant, et ce n'est pas parce que le navire ira très vite que vous ferez de plus grands sauts vers la poupe que vers la proue ; pourtant, pendant le temps où vous êtes en l'air, le plancher au-dessous de vous court dans le direction opposée à votre saut ; si vous lancez quelque chose à votre ami, vous n'aurez pas besoin de plus de force pour qu'il le reçoive, qu'il se trouve du côté de la proue ou de la poupe, et pourtant, pendant que la gouttelette est en l'air, le navire avance de plusieurs palmes ; les poissons dans leur eau ne se fatigueront pas plus pour nager vers l'avant que vers l'arrière de leur récipient, c'est avec la même facilité qu'ils iront vers la nourriture que vous aurez disposée où vous voudrez au bord du récipient ; enfin, les papillons et les mouches continueront à voler indifféremment dans toutes les directions, jamais vous ne les verrez se réfugier vers la paroi du côté du la poupe comme s'ils étaient fatigués de suivre la course rapide du navire dont ils auront été longtemps séparés, puisqu'ils restent en l'air ; brûlez un grain d'encens, il se fera un peu de fumée que vous verrez monter vers le haut et y demeurer, tel un petit nuage, sans qu'elle aille d'un côté plutôt que d'un autre. »

**Galilée** : « Dialogue sur les deux plus grands systèmes du monde »



«Le mouvement, dit Galilée, est mouvement et opère comme mouvement, en tant qu'il est en relation avec des choses qui en sont privées.» Ainsi donc les

choses peuvent être «animées» ou «privées» d'un certain mouvement, mais cela ne change rien du point de vue de leur être; seules changent leurs relations spatiales relatives. Désormais, changement et mouvement ne peuvent plus rien avoir de commun.

Ainsi se trouve affirmée l'équivalence entre deux modes de description, deux points de vue : celui de l'armateur resté à quai à Venise et celui du matelot embarqué avec les marchandises. L'un dira que les marchandises bougent, l'autre dira qu'elles sont au repos et ils auront tous les deux raison: leurs points de vue sont équivalents (quelque soit la nature d'un corps).

(Voir l'expérience dans le vide de la chute d'un marteau et d'une plume par David Scott en 1971 sur la lune)

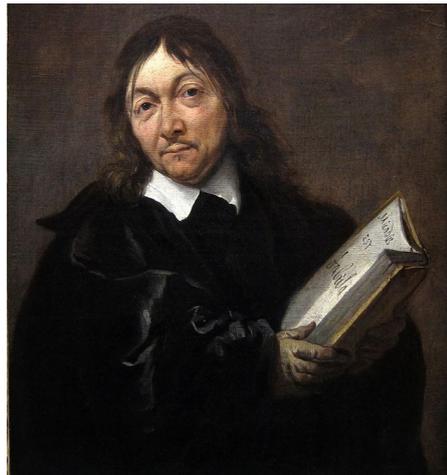


La nature n'est plus le modèle vivant et explicatif de toute production, mais le support à un ensemble de figures et de mouvements, projeté par l'esprit mathématique, par la théorie que l'on appelle la physique mécanique.

Cette explication mécaniste est l'explication d'après laquelle la causalité suit l'ordre chronologique de la succession (cause précédant son effet) et indifférente à la cause finale. Elle se soucie seulement d'expliquer la cause efficiente sans postuler une quelconque finalité. C'est le domaine du déterminisme.

Le déterminisme est l'exercice de la causalité déterminante réglé par les lois de la nature. Le déterminisme pose une relation nécessaire entre une cause et son effet).

## B- « Mundus est fabula »



Se faisant peindre par Weenix en 1648, Descartes choisira comme devise, figurant sur le grand livre qu'il tient ouvert « le monde est une fable ». Descartes avait parfaitement compris que même biologiquement, l'homme réel n'est pas explicable. Le mécanisme se contente d'imiter la nature pour la comprendre et agir sur elle. (Voir mon cours sur « La raison et le réel »). C'est une compréhension analogique.

« Je désire que vous considérez [...] que toutes les fonctions que j'ai attribuées à cette Machine, comme la digestion des viandes, le battement du cœur et des artères, la nourriture et la croissance des membres, la respiration, la veille et le sommeil, la réception de la lumière, des sons, des odeurs, des goûts, de la chaleur, et de telles autres qualités, dans les organes des sens extérieurs, l'impression de leurs idées dans l'organe du sens commun et de l'imagination, la rétention ou l'empreinte de ces idées dans la Mémoire, les mouvements intérieurs des Appétits et des Passions, et enfin les Mouvements extérieurs de tous les membres (...) qu'ils imitent le plus parfaitement qu'il est possible ceux d'un vrai homme ».

**Descartes**, « Traité de l'homme »

« Toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles » dit Descartes.

Expliquons :

Les objets fabriqués (artefacts) font partie de la nature puisqu'ils sont soumis aux mêmes lois. Cependant s'ils obéissent aux lois de la nature ont-ils pour autant une nature ? Il ne s'agit pas de leur finalité, mais ils en ont une : l'efficacité technique, ce pour quoi ils sont faits), mais de leur individualité. Les artefacts sont des objets définis par leur fonctionnalité ou leur usage. Le marteau est une chose qui sert à frapper, cogner. Mais en cela ils n'ont pas de qualité propre. Ce sont des appareils destinés à une action précise. L'horloge est destinée à indiquer l'heure.

Donc si Descartes peut n'affirmer ne reconnaître « aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature compose », c'est que pour lui, la nature peut se comprendre comme une machine. Les objets techniques sont naturels au sens où la nature se comporte elle-même comme une machine. C'est ce que l'on nomme, la théorie cartésienne de l'animal-machine. Pour Descartes il y a une unité de la matière, qu'elle soit naturelle ou artificielle. En somme la machine n'a pu devenir le modèle du vivant que parce que, préalablement, elle en avait incorporé le principe : celui de l'automate.

Pour Descartes, le progrès technologique a rendu obsolète la distinction nature - artifice, car l'homme peut désormais créer des objets complexes, dotés d'une source interne de mouvement, telle l'horloge. Il faut donc concevoir différemment la nature, maintenant réductible à la matière et au mouvement, c'est-à-dire à un immense mécanisme. L'une des traductions les plus évidentes de cette approche révolutionnaire est sa fameuse théorie de l'animal-machine, un passage obligé vers le machinisme et la mécanisation.

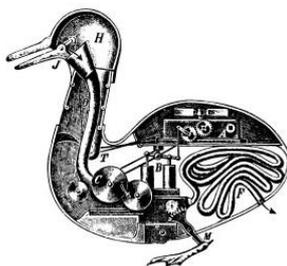
**PROBLÈME** : Les supers robots de notre technique contemporaine, sont-ils des machines qui surpasseraient l'humain ?

Nous avons constaté que le superordinateur d'IBM baptisé Deep Bluea battu le champion du monde d'échecs Gary Kasparov en 1996. L'année suivante, Kasparov s'est incliné après deux défaites (pour une victoire et trois nuls) contre Deeper Blue, version améliorée du supercalculateur. (...) Descartes répondrait-il positivement ? Eh bien non ! Pour **Descartes**, la performance de Deep Blue et de son clone surprogrammé, Deeper Blue ne saurait aucunement les rapprocher

de l'humanité.

« En effet, quand bien même ces *automates* ou machines mouvantes [...] eussent la ressemblance de nos corps, et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très certains, pour reconnaître qu'elles ne seraient point pour cela de vrais hommes. Dont le premier est que jamais elles ne pourraient user de paroles ni d'autres signes, en les composant comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées. Car on peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles, et même qu'elle en profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causeront quelque changement en ses organes : comme, si on la touche en quelque endroit, qu'elle demande ce qu'on lui veut dire ; si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal, et choses semblables ; mais non pas qu'elle les arrange diversement, pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire. Et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien, ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes. Car, au lieu que la raison est un instrument universel, qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière ; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine, pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie, de même façon que notre raison nous fait agir.

**Descartes**, « *Discours de la méthode* »



(Canard « digérateur » de Jacques de Vaucanson en 1738)

Mais en même temps, Descartes place l'homme hors de la nature, car l'acte technique est un acte humain intentionnel, qui lui ne peut pas être comparé aux processus naturels, qui eux sont aveugles.

Sous cette perspective cartésienne, la valorisation de l'action technique vient donc nier par définition celle de la nature (conçue comme ce qui se produit indépendamment de toute intention humaine), plaçant en stricte opposition les technophiles qui veulent maîtriser la nature et les environmentalistes qui veulent exclure l'homme de cette nature.

Pour Problème : Si ce mécanisme est artificiel comment réussit-il ? Comment retrouve-t-il le réel observé ?

Descartes a pour seule ambition, comme tous les savants et les ingénieurs de son temps, de devenir « Comme maître et possesseur de la nature ». Par conséquent l'important étant de maîtriser le monde pour pouvoir améliorer les conditions de notre vie, de notre santé... Il importe peu que la technique nous fasse voir les choses telles qu'elles sont dans la réalité. Pour nous le monde est une fable que nous écrivons scientifiquement et nous pouvons ainsi agir sur lui. C'est là l'essentiel. Ce que Dieu sait du monde et la manière qu'il a de le créer nous échappent (« Mundus est fabula »), et Descartes remarque que l'acte créateur par opposition à l'homme, n'a pas à passer par les démarches du mécanisme. Ainsi en rejetant du côté divin toute idée de finalité, il évite toute tentation d'anthropomorphisme.

Ce recours à l'expérimentation (ce qui est le propre de la science moderne) fait remonter l'observation des effets naturels à la conception des mécanismes qu'ils produisent, c'est-à-dire « rapporter à notre usage » les actions naturelles.

Comme le pense Descartes, la nature n'est plus un modèle englobant, mais le support à des lois partielles (lois de la chute des corps de Galilée ou loi de la pesanteur de l'air de Pascal...) articulées sur des pratiques expérimentales et techniques.

### C- Un principe téléologique

Comme nous l'avons dit, le refus de la science moderne d'utiliser le concept de la finalité dans l'explication de la nature se fonde essentiellement sur le souci d'éviter tout anthropomorphisme.

Mais en bannissant toute finalité dans les processus naturels, si la nature n'est plus un modèle que l'on peut concevoir ou connaître, alors ne sommes-nous pas condamnés aux impératifs techniques, quels qu'ils soient ?

Les impératifs techniques peuvent-ils à eux seuls justifier nos actions pratiques ? Sans aucun fondement naturel à nos actions pratiques et morales, sommes-nous livrés à l'utilitarisme technique et scientifique ?

Par exemple : Au nom des impératifs de la production, la technique peut-elle détruire le bien-être des hommes par la pollution industrielle, détruire la santé, ou déshumaniser le travail de l'homme ?

Il faut pouvoir juger les progrès techniques et scientifiques.

Pour que notre jugement ne soit pas une simple réponse adaptée aux circonstances fortuites, il faut qu'il soit fondé à partir d'une haute exigence : une destination naturelle de l'espèce humaine.

Une réponse à ces questions nous est donnée par Kant dans son ouvrage « Idée d'une Histoire universelle au point de vue cosmopolitique ».

Kant découvre une téléologie de l'homme, poursuivant la finalité dans la nature, visant au-delà de la réalisation de son bien-être matériel et technique, des fins qui ne sont pas subordonnées aux nécessités naturelles, fins supérieures, ce pour quoi nous sommes dignes d'être homme, c'est-à-dire sa destination morale (Ex. : le respect, la liberté, l'égalité des droits...)

Pour Kant la nature est le modèle matriciel, c'est en quelque sorte, une providence. En effet, pour la culture, l'homme est le lieu de l'insertion de la liberté dans la nature, en lui et par lui, la nature se prépare à la liberté.

## **L'idée de finalité chez Kant**

Enfin il y a un concept capital, au centre de la thèse de Kant, c'est celui de finalité. Quel est le sens de cette finalité, que lui donne Kant ?

Voyons en premier lieu, cette notion complexe de téléologie (à ne pas confondre avec théologie)

*Téléologie* : Étymologie du grec « télos », fin et « logos », discours, science.

La philosophie kantienne de l'histoire parle de « Providence », d'un plan ou d'un dessein de la nature, de la prévoyance d'une sagesse gouvernant la nature ; partout Kant écrit « la nature veut... ». Prenons par exemple la discorde, ce qu'il définira comme « l'insociable sociabilité », elle est naturelle aux hommes, mais elle produit par des accords ce que Kant appelle « des accords pathologiquement extorqués », comme le sont les traités de paix et traités commerciaux. Cet aspect de la philosophie critique étonne souvent et mérite donc que l'on s'y attarde et que l'on définisse ce concept de finalité de la nature dans la philosophie de Kant.

La téléologie est un discours sur la finalité des choses et des êtres ; par extension synonyme de finalisme, par opposition au mécanisme. Venons-en d'abord à cette idée de finalité.

Cette idée de finalité peut prendre un aspect anthropomorphique quelque peu stupide ou amusant. Je ne sais plus quel philosophe citait cette absurdité : les oranges ont des quartiers réguliers, pour pouvoir les manger en famille. Évidemment cette conception de la finalité est absurde. Cependant, chez Aristote, cette notion de cause finale, que la science moderne depuis Galilée a fortement critiquée, n'est pas inintéressante, à condition que l'on distingue, **la finalité dans la nature, qu'il faut opposer à finalité de la nature**. C'est ainsi qu'Aristote dira que la nature ne fait rien en vain, par exemple : « l'oeil est fait pour voir ». C'est dans la nature que l'on trouve cette finalité et qui n'exclut pas, au contraire les causes mécaniques, physico-chimiques qui expliquent tel ou tel développement d'un être.

Les sciences de la vie réactualisent la pertinence du point de vue téléologique : comment en effet rendre compte autrement, et de l'adaptation des êtres vivants à leur milieu, et de leur organisation interne ? Ce concept de finalité dans la nature n'attribue nullement une intention, divine (providence divine, que **Spinoza** appelait « asile d'ignorance »), mais se contente d'éclairer la réflexion.

Par exemple je peux faire référence à une finalité dans la connaissance que j'ai de l'œil, en disant que le cristallin a pour fin de produire la convergence des rayons lumineux sur la rétine. Cette idée de finalité n'est qu'un principe régulateur pour la connaissance. Ce principe unifie les différentes données que le mécanisme met à jour.

Par exemple, le grand **George Cuvier** (19e s.) anatomiste et paléontologue, disait : « donnez-moi un os et je reconstituerais tout l'animal ». Des sabots aux extrémités des membres ne peuvent s'organiser avec un squelette ramassé, élancé, et avec les mâchoires puissantes d'un carnassier... Il y a une logique interne que l'idée de finalité ordonne de manière rationnelle.

Je le cite : « dans l'état de vie, les organes ne sont pas simplement rapprochés, mais ils agissent les uns sur les autres et concourent tous à un but commun... Il n'est aucune fonction qui n'ait besoin de l'aide et du concours de presque tous les autres. » (« Leçons d'anatomie comparée »)

C'est en quelque sorte ce que dit le texte suivant de Kant :

« Ce principe, qui est aussi la définition des êtres organisés, s'énonce ainsi : un produit organisé de la nature est celui en lequel tout est fin et réciproquement moyen. Il n'est rien en ce produit, qui soit inutile, sans fin, ou susceptible d'être attribué à un mécanisme naturel aveugle.

Ce principe, il est vrai qui en est sa cause, doit être dérivé de l'expérience, c'est-à-dire de l'expérience qui est, méthodiquement établie et que l'on nomme observation ; **cependant, en raison de l'universalité et de la nécessité qu'il affirme d'une telle finalité, il (ce principe) ne peut uniquement reposer sur des raisons empiriques, mais doit avoir pour fondement un certain *principe a priori*, même si celui-ci n'est que *régulateur*, et si ces fins ne trouvent nullement dans une cause efficiente, mais seulement dans l'idée de celui qui juge.** On peut donc appeler ce principe une maxime du jugement de la finalité interne des êtres organisés ? »

C'est donc en ce sens que l'on peut appeler l'Idée de finalité, « Idée » avec un I majuscule, comme principe régulateur. L'Idée d'une histoire (avec un I majuscule) répond à ce même principe.

L'idée de finalité n'interdit pas la recherche de lois mécaniques dans les êtres organisés eux-mêmes. Les principes téléologiques permettent au contraire la mise en œuvre de l'explication mécanique — c'est là leur fonction régulatrice.

C'est ce que reconnaît le prix Nobel **Jacques Monod** dans « Hasard et nécessité », « Plutôt que de refuser cette notion de finalité (ainsi que certains biologistes ont tenté de le faire), il est au contraire indispensable de la reconnaître comme essentielle à la définition même des êtres vivants. Nous dirons que ceux-ci se distinguent de toutes les autres structures de tous les systèmes présents dans l'univers par cette propriété que nous appelons la *téléonomie* ». Cette téléonomie signifie que : « dans leur structure et leurs performances, les êtres vivants réalisent et poursuivent un projet ».

La question de la finalité constitue un obstacle majeur quand il s'agit du problème de l'évolution. Ainsi penser que l'évolution est conduite par une intention divine jusqu'à l'homme (**Lamarck**), c'est quitter le plan de la simple téléonomie pour celui de théologie.

Mais le principe téléologique reste une condition de possibilité quand il s'agit de la structure des fonctions physiologiques, des comportements individuels, sous réserve que la question ne se transforme pas immédiatement en réponse finaliste du type « c'est pour ». Si l'on ne distingue pas clairement ces points de vue, la confusion est importante et le malaise persistant. Ce que **François Jacob** traduit de manière humoristique : « Longtemps la biologie s'est trouvée devant la téléologie comme auprès d'une femme dont il ne peut pas se passer, mais en compagnie de laquelle il ne veut pas être vu en public » (« La logique du vivant »).

## CONCLUSION

Il semble donc que pour notre modernité (Descartes inaugure cette modernité) la nature ne soit plus un modèle et que la science n'a plus à faire à la nature, mais à la matière.

L'idée de nature selon Aristote supposait sa réalité. Au chapitre VII du « Traité du monde », Descartes semble ainsi formuler de manière radicale cette nouvelle vision des choses en affirmant que la nature n'est pas une déesse.

« Sachez donc, premièrement, que par la Nature je n'entends point ici quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire, mais que je me sers de ce mot pour signifier la Matière même, en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées, comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créée. »

La matière est selon lui pensable simplement par le mouvement des parties et le monde est envisagé comme un ensemble de figures et de mouvements en rapports les uns avec les autres selon certaines lois, un monde engendré mécaniquement.

Ce que découvre le scientifique, ce sont les lois que Dieu a imposées à la nature. *La nature n'est pas une déesse, mais seulement de la matière.*

Cependant le mécanisme peut-il tout expliquer ? L'explication mécaniste se borne à la nature inorganique. Nous avons vu que pour le vivant, au contraire, l'homme doit nécessairement postuler des fins objectives à l'œuvre dans la nature.

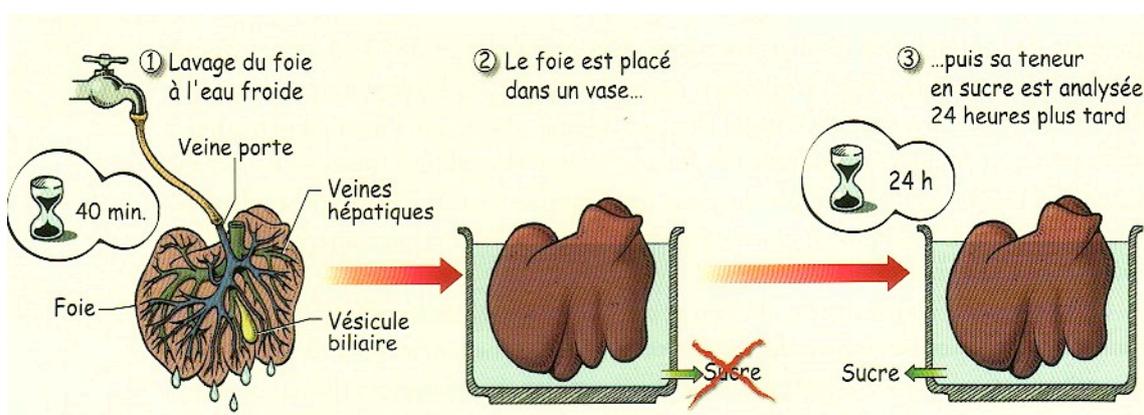
Toutefois il ne faut pas oublier le projet de Descartes : ce que Descartes voit dans la technique, c'est le déploiement de la puissance de l'homme capable d'utiliser la nature à ses seules fins. Descartes va se passionner pour des problèmes techniques et scientifiques de son temps.

L'on accuse Descartes d'avoir réduit la nature à n'être qu'un réservoir de matière. C'est faux, car il ne prône pas la conquête de la nature par l'homme mais son utilisation intelligente grâce à la connaissance que la physique apporte. Il dit, on l'oublie si facilement, qu'avec une telle connaissance des corps naturels nous pourrions « nous rendre *comme* maîtres et possesseurs de la nature ». Ce petit mot « comme » est essentiel. En effet prétendre que l'homme puisse véritablement être et se considérer le maître de la nature serait, à ses yeux et par rapport aux principes de sa philosophie, une absurdité doublée d'une puérilité. La maîtrise technique d'un objet n'induit pas une conduite de domination, mais de responsabilité.

Enfin, il faut rendre grâce à Descartes de penser la nature du corps humain comme répondant aux mêmes lois que le reste de la nature. C'est la médecine

qui va profiter grandement de cette conception mécaniste du corps particulièrement en physiologie. La santé est alors conçue comme le bon fonctionnement du corps, c'est-à-dire l'accomplissement normal des lois de la physique mécaniste.

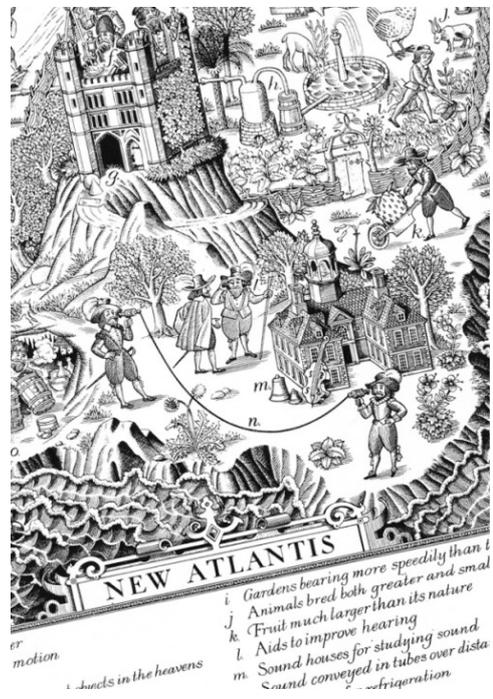
Cette conception mécaniste de la santé, ouvre la voie à une médecine techniciste. L'homogénéité de la matière, la permanence et l'universalité des lois mathématiques de la nature éliminent toute différence qualitative entre un corps minéral et un corps organique. Je pense que les principes de la médecine expérimentale de **Claude Bernard** tiennent pour partie à ces conceptions de la physique expérimentale, comme en témoigne son expérience du foie lavé (pour comprendre par quel mécanisme le foie s'autorégule naturellement en transformant les glucoses).



À la même époque que Descartes, **Francis Bacon** dans une nouvelle intitulée « La nouvelle Atlantide » (1627) présente une société utopique, l'*île de Bensalem*, fondée sur la recherche technique et scientifique. En connaissant « les causes, et le mouvement secret des choses », l'homme peut espérer pouvoir « réaliser toutes les choses possibles ». L'île devient le lieu de toutes les expérimentations ; sont notamment mises en œuvres des techniques de greffe sur des arbres permettant de modifier la nature, d'en accélérer les processus, de la faire produire des fruits « plus gros et plus sucrés ». Ces transformations imposées à la nature se révèlent être d'une grande utilité pour l'homme, notamment du point de vue médical.

Il faut rendre grâce à Descartes et à Bacon d'avoir voulu donner à l'humanité les moyens de vivre mieux, de se soigner plus efficacement par la connaissance expérimentale du corps humain de vouloir accroître et améliorer la production des biens, ou de se donner les moyens de combattre les méfaits de la nature.

Cependant l'apparition des technosciences et les menaces sur notre environnement entraînées par le développement des techniques, conduira à fortement nuancer l'affirmation cartésienne.



Francis Bacon, gravure de « La nouvelle Atlantide » (1627)

## TROISIÈME COURS



Rousseau herborisant (1712- 1778)

SENS D'UNE RECHERCHE PHILOSOPHIQUE DE LA NATURE

« Jeté dès mon enfance dans le tourbillon du monde, j'appris de bonne heure par l'expérience que je n'étais pas fait pour y vivre, et que je n'y parviendrai jamais à l'état dont mon cœur sentit le besoin. Cessant donc de chercher parmi les hommes le bonheur que je sentis n'y pouvoir trouver, mon ardente imagination sautait déjà par-dessus l'espace de ma vie, à peine commencée, comme sur un terrain qui m'était étranger, pour se reposer sur une assiette tranquille où je pusse me fixer.

Ce sentiment, nourri par l'éducation dès mon enfance et renforcé durant toute ma vie par ce long tissu de misères et d'infortunes qui l'a remplie, m'a fait chercher dans tous les temps à connaître la nature et la destination de mon être avec plus d'intérêt et de soin que je n'en ai trouvé dans aucun autre homme. J'en ai beaucoup vu qui philosophaient bien plus doctement que moi, mais leur philosophie leur était pour ainsi dire étrangère. Voulant être plus savants que d'autres, ils étudiaient l'univers pour savoir comment il était arrangé, comme ils auraient étudié quelque machine qu'ils auraient aperçue, par pure curiosité. Ils étudiaient la nature humaine pour en pouvoir parler savamment, mais non pas pour se connaître ».

**Rousseau**, « Rêveries d'un promeneur solitaire » (3<sup>e</sup> promenade)

## **A-** Sens d'une recherche philosophique de la nature

La recherche philosophique de la nature ne peut se faire pour Rousseau, que dans l'accord avec une nature humaine et plus encore avec la recherche d'une destination profonde de son être, de son existence. Pour Rousseau l'individu s'affirme en référence avec la nature : « je suis devenu solitaire, ou, comme ils disent, insociable et misanthrope, parce que la plus sauvage solitude me paraît préférable à la société des méchants ». Rousseau va retrouver dans la nature la possibilité de se retrouver, se sentir exister. Dans ce « sentiment d'existence » communiquent la nature en lui et la nature hors de lui.

Mais le sentiment de l'existence est un «sentiment précieux» entre tous, parce que, sans doute, si rare et si contestable : «Il me semblait que je remplissais de ma légère existence tous les objets que j'apercevais... je n'avais

nulle notion distincte de mon individu... je sentais dans tout mon être un calme ravissant auquel, chaque fois que je me le rappelle, je ne trouve rien de comparable dans toute l'activité des plaisirs connus » (...) «Je sens des extases, des ravissements inexprimables à me fondre, pour ainsi dire, dans le système des êtres, à m'identifier avec la nature entière. »

La nature pour Rousseau n'est pas qu'un schème, bien plus qu'un modèle, la nature fut une expérience qu'il fit en lui-même, et il voulut que tous les hommes redevinssent proches de la nature, plus naturels, comme lui. À la lecture de ce passage des « Promenades », nous pouvons à bon droit penser sa fusion avec la nature comme une véritable méditation contemplative. La nature pour Rousseau c'est cette grande puissance qui en nous créant a créé en même temps notre destinée, et dont la voix se fait entendre à tous les hommes s'ils savaient demeurer en eux-mêmes. Il y a là comme le retournement de l'âme sur elle-même dont parlait Platon, la fière conscience de l'individu qui, se retrouvant pleinement dans une idée, sent que désormais, sa vie est hors d'atteinte parce que cette idée s'identifie à la nature elle-même.

La philosophie du 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècle avait établi le pouvoir de l'activité humaine, elle avait rendu l'homme maître de lui-même et avait placé tout son espoir dans le libre effort de l'homme, délaissé par la nature, guidé par la seule raison. L'homme a une puissance créatrice qui lui permet de se faire un idéal et de régler sa vie d'après les normes qu'il a établies. Pour Rousseau cette puissance que l'homme s'arroge est néfaste, parce qu'elle contrecarre les desseins de la nature. Il est faux d'imposer des fins à la vie humaine, on ne peut qu'accepter et respecter celles qui sont indiquées par la nature.

Pour Rousseau, c'est la connaissance de la nature humaine qui seule nous indique ce que doit être l'homme, ou ce qu'il aurait dû être. La nature lui trace sa destinée.

L'expérience de notre immersion dans la nature est exemplaire de notre lien existentiel avec celle-ci. Comme par exemple au cours d'une randonnée dans un superbe paysage de montagne, en forêt ou sur un fleuve. Nous n'éprouvons aucun besoin de dire ou de penser. Plus de mots, plus de manque, plus d'attente, plus d'égo... Nous sommes une pure présence dans ce tout de la nature.

J'ai vécu cette expérience sur ma barque glissant lentement sur la Loire au lever du soleil, à La Possonnière... Il me semble que le sentiment vécu tient

en cette opposition extrême entre l'infinité de cette nature et notre être fini (comme nous l'expérimentons également en contemplant un soir d'été, le ciel étoilé). Dans cette expérience, l'intellect est mis hors circuit. Nous sommes une pure présence au monde, ici et maintenant.

C'est ce que dit **Rousseau** dans ses « Rêveries d'un promeneur solitaire » (Cinquième Promenade)

*« Quand le soir approchait, je descendais des cimes de l'île et j'allais volontiers m'asseoir au bord du lac sur la grève dans quelque asile caché ; là le bruit des vagues et l'agitation de l'eau fixant mes sens et chassant de mon âme toute autre agitation la plongeait dans une rêverie délicieuse où la nuit me surprenait souvent sans que je m'en fusse aperçu.*

C'est l'expérience mystique de fusion dans la nature est selon moi, ce que l'on peut appeler une spiritualité sans dieu, mais vers ce qui est plus grand que moi, une « transcendance dans l'immanence » pour parler comme Merleau-Ponty. C'est peut être aussi ce manque de nature qui caractérise l'homme contemporain de nos sociétés occidentales, et c'est donc à travers cette ouverture vers la nature ou vers l'autre que nous faisons l'expérience de notre humanité.

## **B- But et méthode**

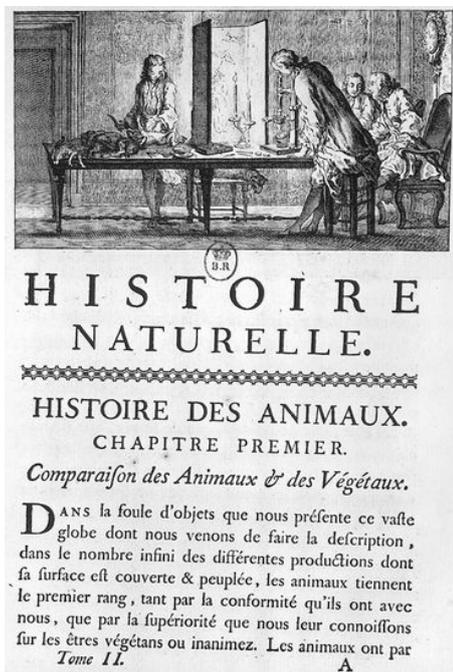
On sait que Rousseau oppose nature et histoire : c'est le devenir historique qui nous a éloigné de notre nature, de notre être ou de nous-mêmes ; l'histoire nous met « hors de nous », elle nous altère. Mais d'une part nous ne pourrions prendre conscience que nous sommes devenus autres si nous n'avions l'idée de notre nature ; c'est elle que Rousseau commence donc par élucider : la description de l'état de nature est la définition de la nature humaine.

L'idée de nature chez Rousseau est le fondement philosophique d'une science de l'homme.

La méthode de Rousseau dans le second discours consistera à peindre minutieusement l'homme de la nature, au physique comme au morale, de façon à rendre plus nettement évident les acquisitions historiques, les adjonctions factices, les pouvoirs superflus qui sont les produits de notre activité.

La méthode de Rousseau est celle de Buffon, sauf que la confrontation principale s'établit entre l'homme d'aujourd'hui et l'homme d'un passé

immémorial (entre deux extrêmes de l'évolution humaine) et non plus entre l'homme et l'animal. « Il est nécessaire d'avoir des notions justes de l'être originaire de l'homme pour bien juger de notre état présent ».



Buffon, *Histoire naturelle*

Une page de l'édition originale (1749) de l'Histoire naturelle générale et particulière de Buffon.

Toute la première partie de « Discours sur l'inégalité » s'applique à évoquer un être qui n'a encore exercé ses facultés ni pour vaincre les obstacles extérieurs ni pour se transformer lui-même. Ceci constaté, estime Rousseau, on saura mieux reconnaître ce qui en nous appartient à la nature et ce qui est « l'homme de l'homme ».

L'homme naturel de Rousseau ne serait qu'un fantôme issu de l'imagination constructive du philosophe.

« Semblable à la statue de Glaucus que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu'elle ressemblait moins à un dieu qu'à une bête féroce, l'âme humaine altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connaissances et d'erreurs, par les changements arrivés à la constitution des corps, et par le choc continuel des passions, a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable ; et l'on n'y retrouve plus, au lieu d'un être agissant toujours par

des principes certains et invariables, au lieu de cette céleste et majestueuse simplicité dont son auteur l'avait empreinte, que le difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en délire. (...)

Que mes lecteurs ne s'imaginent donc pas que j'ose me flatter d'avoir vu ce qui me paraît si difficile à voir. J'ai commencé quelques raisonnements ; j'ai hasardé quelques conjectures, moins dans l'espoir de résoudre la question que dans l'intention de l'éclaircir et de la réduire à son véritable état. D'autres pourront aisément aller plus loin dans la même route, sans qu'il soit facile à personne d'arriver au terme. *Car ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originale et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent ».*

### **Rousseau**, Préface au « Discours sur l'origine »

Le sauvage de Rousseau sera complètement homme en l'absence de toute activité intellectuelle ou technique. Le seul caractère qui le distingue de l'animal est sa liberté : encore est-elle sans emploi, puisque l'homme n'est engagé dans aucune activité pratique et morale.

« En dépouillant cet être, ainsi constitué, de tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir, et de toutes les facultés artificielles qu'il n'a pu acquérir que par de longs progrès, en le considérant, en un mot, tel qu'il a dû sortir des mains de la nature, je vois un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais, à tout prendre, organisé le plus avantageusement de tous. Je le vois se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas, et voilà ses besoins satisfaits ».

« Discours » (1<sup>re</sup> partie)



Le douanier Rousseau (1900) « L'innocence archaïque »

Seule la nature de l'homme peut nous faire connaître à quelle fin il a été créé. Pour peu que nous sachions dégager la nature de l'homme de tout ce qu'il lui est accessoire « en le considérant tel qu'il a dû sortir des mains de la nature », nous saurons qu'elle est sa vraie destination.

Grâce à cette idée, il devient possible de lire l'histoire ; nous comprendrons alors l'homme social, c'est-à-dire l'écart qui sépare l'homme naturel de l'homme dépravé (« Discours sur l'origine ») et les institutions qui conviennent à sa nature (« Contrat social »). D'autre part, si l'homme social ne conservait pas sa nature, il ne serait pas dépravé ou altéré, c'est-à-dire un homme non conforme à la nature, mais un autre être que l'homme naturel (non pas un autre homme, mais un être d'une autre nature que l'homme). Dépravé, l'homme reste homme, il n'a pas perdu sa nature originelle.

La civilisation qui par le vice et l'immoralité déprave la nature est telle par la faute des hommes. L'écart de la nature et de la culture juge les hommes, il a une signification morale et politique.

Pour Rousseau (semblable à la philosophie d'Aristote) l'idée de nature est le fondement de toute étude de l'homme.

La pensée de Rousseau est l'affirmation de l'homme tout entier dans la nature, nature humaine universelle.

## C- Applications

"Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme. Il force une terre à nourrir les productions d'une autre, un arbre à porter les fruits d'un autre; il mêle et confond les climats, les éléments, les saisons; il mutile son chien, son cheval, son esclave; il bouleverse tout, il défigure tout, il aime la difformité, les monstres; il ne veut rien tel que l'a fait la nature, pas même l'homme; il le faut dresser pour lui, comme un cheval de manège; il le faut contourner à sa mode, comme un arbre de son jardin. Sans cela, tout irait plus mal encore, et notre espèce ne veut pas être façonnée à demi. Dans l'état où sont désormais les choses, un homme abandonné dès sa naissance à lui-même parmi les autres serait le plus défiguré de tous. Les préjugés, l'autorité, la nécessité, l'exemple, toutes les institutions sociales, dans lesquelles nous nous trouvons submergés, étoufferaient en lui la nature, et ne mettraient rien à la place. Elle y serait comme un arbrisseau que le hasard fait naître au milieu d'un chemin, et que les passants font bientôt périr, en le heurtant de toutes parts et le pliant dans tous les sens. C'est à toi que je m'adresse, tendre et prévoyante mère, qui sut t'écarter de la grande route, et garantir l'arbrisseau naissant du choc des opinions humaines! Cultive, arrose la jeune plante avant qu'elle meure: ses fruits feront un jour tes délices. Forme de bonne heure une enceinte autour de l'âme de ton enfant; un autre en peut marquer le circuit, mais toi seule y dois poser la barrière. On façonne les plantes par la culture, et les hommes par l'éducation. Si l'homme naissait grand et fort, sa taille et sa force lui seraient inutiles jusqu'à ce qu'il eût appris à s'en servir; elles lui seraient préjudiciables, en empêchant les autres de songer à l'assister; et, abandonné à lui-même, il mourrait de misère avant d'avoir connu ses besoins. On se plaint de l'état de l'enfance; on ne voit pas que la race humaine eût péri, si l'homme n'eût commencé par être enfant. Nous naissons faibles, nous avons besoin de force; nous naissons dépourvus de tout, nous avons besoin d'assistance; nous naissons stupides, nous avons besoin de jugement."

**Rousseau**, « Émile » (Livre 1)

"Mais quand les difficultés qui environnent toutes ces questions laisseraient quelque lieu de disputer sur cette différence de l'homme et de l'animal, *il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner*, faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelque mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans ».

## « Discours » (1<sup>re</sup> partie)

### 1- L'idée de l'éducation naît de l'idée de la nature de l'homme.

L'homme est *perfectible*, mais ses qualités proprement humaines ne se développent que sous la contrainte de l'éducation.

Le caractère contraignant de l'éducation appartient à sa nature.

L'idée d'une éducation sans contrainte est contradictoire parce qu'elle équivaut à l'idée que l'enfant n'a pas besoin d'une éducation pour se développer jusqu'au plus haut degré de perfection qui convient à sa nature.

### 2- Le sens d'une culture selon la nature : le langage

Il faut apprendre à parler. Un enfant « sauvage » (« L'enfant sauvage » de François Truffaut) s'il a trop longtemps connu la solitude, il perd jusqu'à la possibilité de développer ce don. Une aptitude qui n'est pas cultivée n'est rien.

La parole n'est pas innée. Mais il n'en résulte toutefois nullement qu'elle n'est pas « naturelle » à l'homme. Aucun être vivant autre que l'homme, placé dans les conditions de l'enfant ne devient capable de parler. La réponse même adéquate chez certains animaux ne répond qu'à des stimulations et des répétitions (stimulus-réaction).

Voir aussi distinction signe /signal (le langage des abeilles de Karl von Frisch)

L'homme a donc une disposition naturelle spécifique à la parole.

Le langage appartient à la culture que parce qu'il appartient à la nature. En fait il n'y a donc pas de coupure entre nature et culture.

L'aptitude à la parole et à toutes les activités que les hommes entreprennent en société est donc naturelle et semblable en chacun, quelle que soit la diversité qui résultera ensuite de son développement. Il n'y a rien de contradictoire à affirmer en même temps une disposition universelle à la parole et la diversité des langues, et une disposition universelle à vivre en société est la diversité des sociétés et des mœurs.

Nier au contraire qu'un phénomène culturel ait pour source la nature humaine universelle, cela revient à croire en la génération spontanée.

Les choses humaines ne naissent pas de rien, mais se développent à partir de gènes implantés en nous. C'est ce qui définit la perfectibilité.

### 3- D'un état civil en conformité avec la nature : « Du Contrat social »

L'homme est perfectible, cela veut dire que sa nature n'est une essence immuable, elle se transforme sous l'action des circonstances. Partant de son innocence inconsciente, il devient un être moral capable de bien et de mal, de vertu et de vice. Rousseau a souvent dit que la société pervertit l'homme, mais il a dit tout aussi clairement qu'elle le moralise. En fait, cette moralisation imputable à l'homme et sa volonté, ne s'est développée qu'à partir d'un état de société barbare. C'est-à-dire un état de guerre permanente qui obligea les hommes à renoncer à l'état de nature pour un état civil, résultat d'un contrat social.

La nature a en quelque sorte contraint l'homme à nier sa propre nature. Le jeu des égoïsmes et des passions opposées conduisirent les hommes dans un tel état de détresse, si terrible, que cette situation engagea les hommes, malgré eux à s'accorder. Ainsi naquirent les lois et la moralité par le jeu naturel des l'insociable-sociabilité comme le nomme **Kant** :

*« Le moyen dont se sert la nature, pour mener à terme le développement de toutes les dispositions humaines est leur antagonisme dans la société, jusqu'à ce que celui-ci finisse pourtant par devenir la cause d'un ordre conforme à la loi.*

« J'entends ici par antagonisme l'*insociable sociabilité* des hommes, c'est-à-dire le penchant des hommes à entrer en société, qui est pourtant lié à une résistance générale qui menace constamment de rompre cette société. L'homme possède une tendance à s'associer, parce que dans un tel état il se sent plus qu'homme, c'est-à-dire qu'il sent le développement de ses dispositions naturelles. Mais il a aussi un grand penchant à se séparer (s'isoler) parce qu'il trouve en même temps en lui cet attribut qu'est l'insociabilité [tendance] à vouloir seul tout organiser selon son humeur; et de là, il s'attend à [trouver] de la résistance partout, car il sait de lui-même qu'il est enclin de son côté à résister aux autres. C'est cette résistance qui excite alors toutes les forces de l'homme, qui le conduit à triompher de son penchant à la paresse et, mu par l'ambition, la soif de dominer ou de posséder, à se tailler une place parmi ses compagnons, qu'il ne peut *souffrir*, mais dont il ne peut non plus se *passer*. C'est à ce moment qu'ont lieu les premiers pas de l'inculture à la culture, culture qui repose sur la valeur intrinsèque de l'homme [c'est-à-dire] sur sa valeur sociale. C'est alors que les talents se développent peu à peu, que le goût se forme, et que, par un progrès continu des Lumières, commence à s'établir un mode de pensée qui peut, avec le temps, transformer la grossière disposition au discernement moral

en principes pratiques déterminés, et ainsi transformer enfin un accord *pathologiquement* arraché pour [former] la société en un tout *moral* ».

**Kant**, « Idée d'une histoire universelle au point de vue pragmatique »

Ce texte fait écho avec ce que dit Rousseau dans son « Discours sur l'origine » :

*«Quoi qu'en disent les moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi. C'est par leur activité que notre raison se perfectionne; nous ne cherchons à connaître que parce que nous désirons de jouir; et il n'est pas possible de concevoir pourquoi celui qui n'aurait ni désirs ni craintes se donnerait la peine de raisonner. Les passions à leur tour tirent leur origine de nos besoins et leur progrès de nos connaissances. Car on ne peut désirer ou craindre les choses que sur les idées qu'on en peut avoir, ou par la simple impulsion de la nature; et l'homme sauvage, privé de toute sorte de lumière, n'éprouve que les passions de cette dernière espèce. Ses désirs ne passent pas ses besoins physiques, les seuls qu'il connaisse dans l'univers sont la nourriture, une femelle et le repos; les seuls maux qu'il craigne sont la douleur et la faim. Je dis la douleur et non la mort; car jamais l'animal ne saura ce que c'est que mourir; et la connaissance de la mort et de ses terreurs est une des premières acquisitions que l'homme ait faites en s'éloignant de la condition animale.»*

En effet ce n'est que par la force de nos passions que l'homme s'est arraché à son oisiveté naturelle et c'est par son travail que l'homme cultive les dispositions qu'il tient de sa nature au lieu que l'animal reçoit tout de sa croissance naturelle.

*« Quoi qu'en disent les moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi. C'est par leur activité que notre raison se perfectionne; nous ne cherchons à connaître que parce que nous désirons jouir; et il n'est pas possible de concevoir pourquoi celui qui n'aurait ni désirs ni craintes se donnerait la peine de raisonner. Les passions à leur tour tirent leur origine de nos besoins et leur progrès de nos connaissances ».*

**Rousseau**, « Discours sur l'origine »

Il faut donc remercier la nature de ne nous avoir pas donné d'instinct et ainsi forcer par le travail et la liberté à développer les plus hautes qualités propres à notre espèce. Sans éducation, sans contrainte sociale, sans lois, « Il n'aurait ni

éducation ni progrès, les générations se multiplieraient inutilement, et chacune partant toujours du même point, les siècles s'écouleraient dans toute la grossièreté des premiers âges, l'espèce serait déjà vieille, et l'homme resterait toujours enfant » (« Discours sur l'origine... »)

Pour la culture, l'homme est le lieu de l'insertion de la liberté dans la nature, en lui et par lui, la nature se prépare à la liberté.

« On a commencé par couper l'homme de la nature, et par le constituer en règne souverain; on a cru ainsi effacer son caractère le plus irrécusable, à savoir qu'il est d'abord un être vivant. Et, en restant aveugle à cette propriété commune, on a donné champ libre à tous les abus. Jamais mieux qu'au terme des quatre derniers siècles de son histoire, l'homme occidental ne peut-il comprendre qu'en s'arrogeant le droit de séparer radicalement l'humanité de l'animalité, en accordant à l'une tout ce qu'il retirait à l'autre, il ouvrait un cycle maudit, et que la même frontière, constamment reculée, servirait à écarter des hommes d'autres hommes, et à revendiquer, au profit de minorités toujours plus restreintes, le privilège d'un humanisme, corrompu aussitôt né pour avoir emprunté à l'amour-propre son principe et sa notion » (...)

« Cette identification primitive, dont l'état de société refuse l'occasion à l'homme, et que, rendu oublieux de sa vertu essentielle, celui-ci ne parvient plus à éprouver, sinon de façon fortuite et par le jeu de circonstances dérisoires, nous donne accès au cœur même de l'œuvre de Rousseau. Et si nous faisons à celle-ci une place à part dans les grandes productions du génie humain, c'est que son auteur n'a pas seulement découvert, avec l'identification, le vrai principe des sciences humaines et le seul fondement possible de la morale: il nous en a aussi restitué l'ardeur, depuis deux siècles et pour toujours fervente, en ce creuset où s'unissent des êtres que l'amour-propre des politiques et des philosophes s'acharne, partout ailleurs, à rendre incompatibles: le moi et l'autre, ma société et les autres sociétés, la nature et la culture, le sensible et le rationnel, l'humanité et la vie ».

**Lévi-Strauss**, « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme »

Comme l'écrit **Philippe Descola** dans « Par-delà nature et culture », Rousseau a posé « concrètement le problème des rapports entre la nature et la culture, non pas sous la forme d'une séparation irréversible, mais dans la quête nostalgique et souvent désespérée de ce qui dans l'homme, autorise et promeut une identification à toutes les formes de vie, fussent-elles les plus humbles ».



Photo de Claude Lévi-Strauss (peuple Nambikwara – Brésil – 1938)

« Dans la savane obscure, les feux de campement brillent. Autour du foyer, seule protection contre le froid qui descend, derrière le frêle paravent de palmes et de branchages hâtivement planté dans le sol du côté d'où on redoute le vent ou la pluie ; auprès des hottes emplies des pauvres objets qui constituent toute une richesse terrestre ; couchés à même la terre qui s'étend alentour, hantée par d'autres bandes également hostiles et craintives, les époux, étroitement enlacés, se perçoivent comme étant l'un pour l'autre le soutien, le réconfort, l'unique secours contre les difficultés quotidiennes et la mélancolie rêveuse qui, de temps à autre, envahit l'âme Nambikwara. Le visiteur qui, pour la première fois, campe dans la brousse avec les Indiens se sent pris d'angoisse et de pitié devant le spectacle de cette humanité si totalement démunie ; écrasée, semble-t-il, contre le sol d'une terre hostile par quelque implacable cataclysme ; nue, grelottante auprès des feux vacillants. Il circule à tâtons parmi les broussailles, évitant de heurter une main, un bras, un torse, dont on devine les chauds reflets à la lueur des feux. Mais cette misère est animée de chuchotements et de rires. Les couples s'étreignent comme dans la nostalgie d'une unité perdue ; les caresses ne s'interrompent pas au passage de l'étranger. On devine chez tous une immense gentillesse, une profonde insouciance, une naïve et charmante satisfaction animale, et, rassemblant ces sentiments divers, quelque chose comme l'expression la plus émouvante et la plus véridique de la tendresse humaine. »

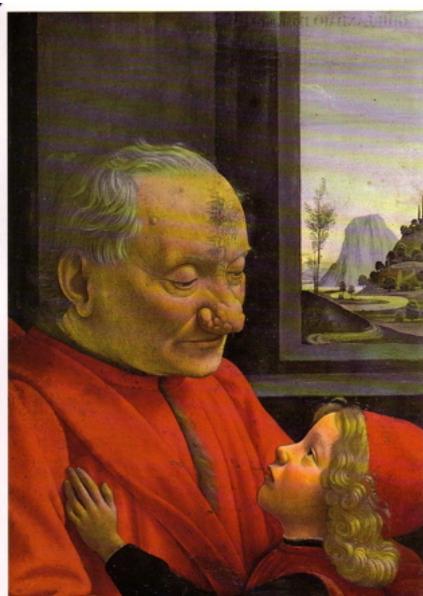
**Claude Lévi-Strauss**, « Tristes tropiques » (Nambikwara)

En **annexe** à ce cours, je voudrais souligner un point d'une grande importance sur le plan esthétique, sur cette question de notre représentation de la nature, particulièrement sur ce que nous appelons *le paysage*.

Ces représentations de la nature sous la forme de « paysage », supposent également l'apparition de cette notion moderne que figure d'une part, l'intérêt des sciences nouvelles pour la nature, et d'autre part cette application de la géométrie dans la représentation tridimensionnelle de l'espace.

Je voudrais souligner comment un face-à-face s'est organisé entre l'individu et la nature, par un effet esthétique que l'on appelle « représentation de l'espace », mais plus encore représentation de cette idéologie moderne qui fait dériver la nature d'une nouvelle position du regard. En effet ce qui distingue les représentations picturales du Moyen-Âge et celles de la Renaissance italienne du « Quattrocento » c'est la position extériorisée du regard, par une organisation géométrique, une géométrie projective figurant l'espace en trois dimensions.

En somme le paysage est une représentation imaginaire construite par des peintres. Le procédé de cette peinture du « quattrocento » italien consiste en une « veduta », une fenêtre vers lequel se dirige le regard et divise ainsi deux espaces, l'espace intérieur et l'espace extérieur.

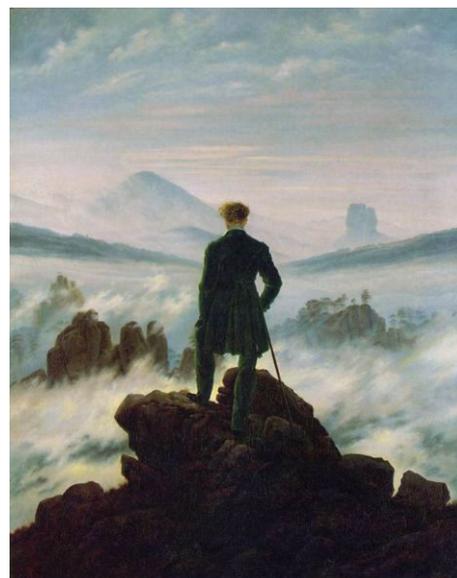


**Domenico Ghirlandajo**, « Portrait d'un vieillard et un enfant » (1480)

Dans ce portrait de Ghirlandajo, le paysage est traité comme on le ferait au théâtre, comme un décor de fond de scène.

Ainsi se trouvent répartis les deux espaces, celui de la nature (purement imaginaire) et celui du regard de l'observateur que nous sommes.

Alors que, dans « la tempête » de Giorgione c'est peut-être pour la première fois que le paysage est le sujet du tableau et les personnages sont secondaires. La nature fait son apparition sous cette forme, qui deviendra pour toute la peinture à venir, une peinture paysagiste.



GIORGONE, « La Tempête » (vers 1510) Caspar David Friedrich (1840)

Quant à ce tableau de Friedrich, il illustre bien ce nouveau regard à l'égard de la nature, mais le peintre y développe en plus, cette idée propre au romantisme du 19<sup>e</sup>, « le sublime ». Il représente en son temps le tout début de cette fascination pour la haute montagne, qui au 18<sup>e</sup> siècle horrifiait ses contemporains. Il y a en effet dans le sublime une attirance pour l'incommensurable, l'inaccessible, comme le sont aussi les phénomènes climatiques ou telluriques (une éruption volcanique) qui produisent un sentiment à la fois de crainte et de fascination.

Pour poursuivre ma pensée sur cette question du paysage et des représentations que les différentes époques en ont données, je voudrais prendre exemple sur le jardin d'Éloïse que **Rousseau** décrit dans « La Nouvelle Éloïse » :

« En entrant dans ce prétendu verger, je fus frappé d'une agréable sensation de fraîcheur que d'obscurs ombrages, une verdure animée et vive, des fleurs éparses de tous côtés, un gazouillement d'eau courante, et le chant de mille oiseaux, portèrent à mon imagination du moins autant qu'à mes sens ; mais en même temps je crus voir le lieu le plus sauvage, le plus solitaire de la nature, et il me semblait d'être le premier mortel qui jamais eût pénétré dans ce désert. (...) Vous savez que l'herbe y était assez aride, les arbres assez clairsemés, donnant assez peu d'ombre, et qu'il n'y avait point d'eau. Le voilà maintenant frais, vert, habillé, paré, fleuri, arrosé (...) — Ma foi, lui dis-je, il ne vous en a coûté que de la négligence. Ce lieu est charmant, il est vrai, mais agreste et abandonné ; je n'y vois point de travail humain. Vous avez fermé la porte ; l'eau est venue je ne sais comment ; la nature seule a fait tout le reste ; et vous-même n'eussiez jamais su faire aussi bien qu'elle. — Il est vrai, dit-elle, que *la nature a tout fait, mais sous ma direction*, et il n'y a rien là que je n'aie ordonné ».

### Rousseau, « la Nouvelle Éloïse »



On remarquera que Rousseau est plus sensible à cette apparent sauvage, dans lequel dit Julie, « la nature a tout fait, mais sous ma direction ». Le jardin d'Éloïse est comme un paysage, corrigé et embelli, mais jamais dénaturé. Le jardin d'Éloïse s'oppose en tout point à ces jardins, dit jardin « à la française », trop symétriques, cartésiens, obsédés d'ordre et de régularités. La nature devait être considérée comme une force à redresser, quitte à lui imposer des formes géométriques parfaitement artificielles (voir opposition jardin à la française et jardin à l'anglaise).



Claude Lorraine dit Le Lorrain « Port de mer au soleil couchant » (1644)



John Constable « The Lock » (1824)

Ce n'est pas l'art qui imite la nature, c'est la nature qui imite l'art.  
(Première école de paysage en Angleterre en 1770 inspirée des œuvres des peintres comme le Lorrain ou Constable)



Douanier Rousseau (fin 19<sup>ième</sup> S.) « Le rêve »

## QUATRIÈME COURS



**Y a-t-il encore une nature après la modernité technique et scientifique ?**

## **A- « La nature est écrite en langage mathématique » Galilée**

« Je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose, sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux, ou ressorts, ou autres instruments, qui, devant avoir quelque proportion avec les mains de ceux qui les font, sont toujours si grands que leurs figures et mouvements se peuvent voir, au lieu que les tuyaux ou ressorts qui causent les effets des corps naturels sont ordinairement trop petits pour être aperçus de nos sens. Et il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles, sont avec cela naturelles. Car, par exemple, lorsqu'une montre marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu'il est à un arbre de produire des fruits. C'est pourquoi, en même façon qu'un horloger, en voyant une montre qu'il n'a point faite, peut ordinairement juger, de quelques-unes de ses parties qu'il regarde, quelles sont toutes les autres qu'il ne voit pas : ainsi, en considérant les effets et les parties sensibles des corps naturels, j'ai tâché de connaître quelles doivent être celles de leurs parties qui sont insensibles. »

**René Descartes**, « Principes de la philosophie » (1644, IV, art 203)

Dés le 17<sup>e</sup> siècle, la nature n'est plus un principe explicatif (Galilée, Descartes).

Pour Descartes ne reconnaît que les formes géométriques, la figure, la grandeur et l'arrangement des parties. Il n'y a aucune différence de nature entre les productions naturelles et les productions artificielles ; son postulat est que tout corps, qu'il soit vivant ou non, fonctionne de la même manière : *« Car je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose »*.

La nature pour Descartes est comparée à une machine.

Descartes rejette cette conception substantialiste de la nature (celle d'Aristote), par exemple le dynamisme propre de chaque chose en fonction de sa matière, ce qui est aussi la conception de Galilée.

« Je dis que je me sens nécessairement amené, sitôt que je conçois une matière ou substance corporelle, à la concevoir tout à la fois comme limitée et douée de telle ou telle figure, grande ou petite par rapport à d'autres, occupant tel ou tel lieu à tel moment, en mouvement ou immobile, en contact ou non avec un autre corps, simple ou composée et, par aucun effort d'imagination, je ne puis la séparer de ces conditions ; mais qu'elle doit être blanche ou rouge, amère ou douce, sonore ou sourde, d'odeur agréable ou désagréable, je ne vois rien qui contraigne mon esprit de l'appréhender nécessairement accompagnée de ces conditions ; et, peut-être, n'était le secours des sens, le raisonnement ni l'imagination ne les découvriraient jamais. Je pense donc que ces saveurs, odeurs, couleurs (...), ne sont que de purs noms et n'ont leur siège que dans le corps sensitif, de sorte qu'une fois le vivant supprimé, toutes ces qualités sont détruites et annihilées ; mais comme nous leur avons donné des noms particuliers et différents de ceux des qualités réelles et premières, nous voudrions croire qu'elles en sont vraiment et réellement distinctes ».

**Galilée, *L'Essayeur***

Question : Avons-nous le droit de nommer « connaissance » ce qui n'est qu'une sensation ? Concevoir n'est pas voir.

Ce que reprendra Descartes dans la seconde Méditation (« Méditations Métaphysiques ») : L'expérience du morceau de cire. Dans cette fameuse expérience de pensée, Descartes nous montre que percevoir n'est pas sentir, et que l'essence des corps ne réside pas dans leurs apparences sensibles, mais dans la matière ou dans l'étendue. La connaissance de ce que sont les corps ne vient pas du corps, des sensations, mais de l'esprit. Les sens nous informent seulement de l'existence de l'objet. Comment pouvons-nous connaître scientifiquement un objet sensible, alors que nos sens se révèlent incapables de fonder une science ? Cela pose le problème du fondement de la science physique au XVII<sup>e</sup>S.

« Je comprends par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux ». Descartes

Descartes comme Galilée, romps définitivement avec l'aristotélisme, son finalisme et son substantialisme.

La nature est dénoncée et supprimée comme étant une hypothèse stérile entre le monde et nous. Avec quelques lois simples, on peut agir sur le monde (le principe d'inertie ou la loi de la chute des corps). Le mécanisme rend l'univers transparent et met fin au « naturalisme ». (Descartes et les

automates).

La nature disparaît au profit du seul concept de force et équivaut à une somme de dispositifs physiques ou d'ingénieux montages :

« Je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose, sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux, ou ressorts, ou autres instruments, qui, devant avoir quelque proportion avec les mains de ceux qui les font, sont toujours si grands que leurs figures et mouvements se peuvent voir, au lieu que les tuyaux ou ressorts qui causent les effets des corps naturels sont ordinairement trop petits pour être aperçus de nos sens ».

**Descartes**, « Principes » (idem)

Mécanisme qui n'est pas sans faire penser à celui qui se déploie aujourd'hui avec les machines électroniques et la robotisation.

**B** – Faut-il effacer la notion de nature ?

**François Dagognet** dans son ouvrage intitulé « Nature », publié en 1990, se demande si cette notion de « Nature » a encore un rôle à jouer. Et d'ajouter : « ne doit-elle pas jouer seulement le rôle de garde-fou ou de frein ? Il y a-t-il encore une Nature d'avant toute culture, une nature qui aurait « la pureté du non-historique » comme le dit Jean-Jacques Rousseau et qui espère naïvement la retrouver. D'ailleurs Rousseau ne s'y trompe pas, comme il l'écrit dans l' « Émile » : l'homme a tout détraqué, tout réarrangé et asservi aux besoins de l'homme.

"Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme. Il force une terre à nourrir les productions d'une autre, un arbre à porter les fruits d'un autre; il mêle et confond les climats, les éléments, les saisons; il mutile son chien, son cheval, son esclave; il bouleverse tout, il défigure tout, il aime la difformité, les monstres; il ne veut rien tel que l'a fait la nature, pas même l'homme; il le faut dresser pour lui, comme un cheval de manège; il le faut contourner à sa mode, comme un arbre de son jardin. Sans cela, tout irait plus mal encore, et notre espèce ne veut pas être façonnée à demi. Dans l'état où sont désormais les choses, un homme abandonné dès sa naissance à lui-même parmi les autres serait le

plus défiguré de tous ».

### Rousseau, « Émile, ou De l'éducation »

De fait, comme l'écrit **Dagognet** : « Cette nature livrée à elle-même ne nous vaudrait que broussailles et fouillis, non pas les alternances des bois et des champs, ni la géométrie équilibrée des parcelles et des sillons ni le parallélisme des terres soigneusement labourées, ni même les dégradés sylvestres. Et ce que le promeneur ou le contemplateur aime dans cet ensemble vient surtout de l'homme, de son travail et de son art, non pas de l'étalement ou de la vigueur des végétations ».

"Nous tenterons de justifier notre opposition à la nature: on oublie trop facilement qu'elle-même, dans ses manifestations les plus typiques - le champ, la forêt, le chemin, etc. - résulte d'une conquête de l'homme et d'un patient labeur. On ne peut écrire qu'une histoire de la campagne. Le contemplateur de ses harmonies regarde la fin ou le décor, il néglige les moyens, la machinerie sous-jacente. Il a fallu, pendant des générations, débroussailler, planter, tailler, élaguer, aligner : les végétaux et les animaux, à leur tour, exposent des options et des opérations. *Bref, la nature n'est pas naturelle.* À cette prétendue réalité en soi (née de l'art) qui dépasserait l'homme, le précéderait et même l'inspirerait, et qu'il devrait, en conséquence, préserver et respecter, reconnaissons au moins une caractéristique majeure: elle s'offre à nos élaborations. Elle constitue une sorte de matériau plastique qui permet et appelle les transformations; en somme, la nature invite, non pas à la conservation, mais à l'artificialité. Elle ne demande qu'à être manipulée, brassée, réglée."

**Dagognet**, « La Maîtrise du vivant », Hachette (1988).

Il faut souligner également ce paradoxe étonnant des parcs nationaux de protection de la nature : En Inde, des peuples aborigènes sont expulsés de leur forêt par l'État pour créer un parc national, attirer les touristes pour observer les tigres. Les grands parcs nationaux américains ont la même histoire : au nom d'une conception d'une nature vierge de tout homme.

La technosphère a éliminé la notion de nature. Toutefois elle reste une puissance régulatrice, car si la terre devait perdre ses immenses végétations, nous devrions disparaître avec elle.

Seulement nous nous en éloignons par une déprogrammation du vivant (**la biotechnologie** : L'OCDE définit la biotechnologie comme « l'application à des organismes vivants des principes scientifiques et de l'ingénierie à la transformation de matériaux vivants ou non-vivants aux fins de la production de connaissances, de biens et de services). Ce qui était à l'intérieur du vivant nous pouvons désormais le tirer en dehors, ainsi pouvons-nous maîtriser la fonction organique, en la déviant, la modulant ou même en la remplaçant, par exemple l'insémination artificielle et la fécondation in vitro.

Le chapitre 5 de « Nature » de François Dagognet, s'intitule « *L'écologie et l'écologisme* ».

Considérons en premier lieu ce qu'un développement industriel inconsideré entraîne avec lui :

- Les pollutions (déchets non dégradables)
- L'épuisement des réserves, minérales, énergétiques.
- Le gaspillage (consommation de produits jetables)
- La dégradation des milieux (eau, air, terre)

Ne faut-il pas sauvegarder les richesses, dites naturelles ? Ne faut-il pas se préoccuper des « écosystèmes » ? Écosystème mot qui vient de « oikos » en grec, qui signifie la maison, l'habiter et qu'il convient donc de préserver.

Ne faut-il pas préserver et sauver de la démesure, cette « nature », notre « maison », de cet activisme productif ?

Le problème est si important et urgent, qu'un ministère s'est créé : *Ministère de l'Environnement*. Ce terme d'environnement est un néologisme formé de l'anglais (« environnement »). Le sens de cette notion est plus large que celui de milieu, car elle inclut les sites, les paysages, les équilibres ou ressources végétales ou animales, les ressources minières. La notion d'écologie ne prenait en compte que les êtres vivants dans leur milieu (biotope) alors que celle d'environnement comprends aussi bien l'homme que tout ce qu'il édifié (sol, sites...). Il se soucie aussi de la qualité de la vie et

dans cette perspective ce ministère de l'environnement vise un nouveau modèle économique et social, un nouveau modèle de développement durable. Sur son site officiel, le but de ce ministère est clairement explicite :

« La transition écologique est une évolution vers un nouveau modèle économique et social, un modèle de développement durable qui renouvelle nos façons de consommer, de produire, de travailler, de vivre ensemble pour répondre aux grands enjeux environnementaux, ceux du changement climatique, de la rareté des ressources, de la perte accélérée de la biodiversité et de la multiplication des risques sanitaires environnementaux ».

Il faut constater que la notion de nature ne figure plus dans cette définition de l'action et des projets du Ministère de l'Environnement.

Ce ministère a réellement une raison d'être, car les dégâts immenses occasionnés par l'industrialisation sans retenue ni contrôle nous obligent aujourd'hui à nous poser la question de ce qu'il faut faire, de ce que nous voulons faire pour l'avenir, c'est-à-dire celui de nos enfants.

François Dagognet propose de distinguer l'écologie et l'écologisme. Quel est le sens de cette distinction ?

Il y a une intelligence écologique qui porte sur 3 principes :

- Les chaînes alimentaires
- Les risques non localisables (il s'agit par exemple du transport quotidien de substances dangereuses sur nos autoroutes et voies ferrées, des conduites de gaz souterraines, du terrorisme, des chantiers mobiles, des virus informatiques)
- La mise en cause du seul quantitatif.

Cependant, faut-il remettre en cause la croissance économique ? Faut-il abandonner toute croissance comme le suggèrent les partisans de la décroissance ?

L'écologisme définirait une attitude passéiste, appelant un retour aux temps anciens, vantant l'artisanat, les énergies douces, la fin du gigantisme et du béton, la sobriété heureuse... « Vers la sobriété heureuse » de Pierre Rabhi prône un retour à la terre, à une modération des besoins, une économie alternative et locale (voir altermondialisme).

Cependant s'il faut d'urgence supprimer ce développement sans frein (voir la COP21 à Paris en 2015, « Conférence mondiale sur la santé et le climat ») faut-il pour autant se priver d'un développement technique et industriel ?

Nous pouvons penser que l'industrie gagnera à produire en respectant l'environnement.

### **Extrait de l'interview de François Dagognet.**

- A l'inverse de bon nombre de philosophes, qui dénoncent la menace planétaire que le développement technique fait peser sur l'humain, vous soulignez toujours les possibilités de libération que nous offre l'expansion croissante des savoirs scientifiques et de ses applications. Est-ce par goût du paradoxe ?
  
- Pas du tout. Je suis profondément convaincu que *les techniques sont en règle générale plus libératrices que castratrices ou déshumanisantes. (...)* Les techniques médicales n'ont ni l'intention ni les moyens de tout commander. Elles ne décideront jamais à votre place. Mais elles mettent clairement chacun face à ses choix. C'est en ce sens qu'elles *accroissent nos libertés*, au lieu de les restreindre, comme on le croit par erreur. Ce qui est condamnable, ce ne sont pas les techniques et les informations qu'elles fournissent, c'est le refus d'informer ! Je condamne pour ma part l'idée qu'on puisse refuser d'avertir des parents de la naissance d'un futur enfant trisomique, ou des fiancés de la séropositivité de l'un ou de l'autre. Nous ne devons rien écarter de ce qui nous rend libres d'accepter ou de refuser en toute connaissance de cause. Vouloir mettre à l'écart ce genre d'informations est signe d'obscurantisme. » Cela revient en effet à vouloir soumettre les humains aux hasards aveugles de la vie. C'est tenter de les maintenir asservis à des mécanismes que la connaissance permet, si on le veut, de contrôler. Voilà qui est intolérable, à mes yeux. *Car plier l'homme à la nature est la pire des aliénations.*
  
- L'intervention humaine dans les fonctionnements de la nature ne doit-elle pas malgré tout être soumise à des limites ?
  
- Je n'en vois pas d'autres que le fait de laisser à l'individu la liberté finale d'accepter ou de refuser. Si je veux l'euthanasie, va-t-on condamner le

médecin qui me donnera la mort ? À mes yeux, cette condamnation est injuste et inacceptable, puisque c'est moi, et moi seul, qui aurai demandé qu'on me donne la mort. Sur cette question de l'euthanasie, comme sur celles qui sont liées à la procréation assistée, je suis en désaccord avec les tendances actuelles de la bioéthique. » Il me semble en effet que les gens les plus dogmatiques et les plus dangereux sont les défenseurs de cette prétendue liberté de l'homme, qui ne font que le plier à un état de fait et lui ôtent toute possibilité de choix. *Je crains le fanatisme de ces pseudo-humanistes qui, sous couvert de défense de l'humanité, tentent de priver les citoyens de cette multitude de libertés nouvelles, que les techniques offrent aujourd'hui, de dépasser l'asservissement à la nature.*

- Il n'y aurait donc pas plus à sauver la vie de la menace médicale qu'à sauvegarder la nature de la menace industrielle...
- Évidemment. *Rien n'est plus illusoire que cette nature supposée harmonieuse, équilibrée et pourvue d'une sorte de sagesse interne. On peut soutenir avec autant d'arguments que la nature est menaçante, désordonnée et cruelle.* En fait, aucune de ces images mythiques ne tient longtemps à l'analyse. Mieux vaut comprendre que « la nature » n'a jamais existé: elle a toujours été travaillée, façonnée par les mains humaines. Si elle l'est aujourd'hui davantage, ce n'est pas une raison pour condamner l'industrie en brandissant l'épouvantail d'une apocalypse du développement ».

De même, il serait tout aussi absurde (pour ne pas dire ridicule) de refuser toute évolution technique. Une technophobie serait tout aussi absurde qu'un asservissement aveugle aux machines (une consommation sans souci critique à l'écran télévisuel ou à tous les écrans d'une manière générale).

Ainsi **Gilbert Simondon**, dans « Du mode d'existence des objets techniques » (1958), écrit ceci :

"La culture se conduit envers l'objet technique comme l'homme envers l'étranger quand il se laisse emporter par la xénophobie primitive. La machine est l'étrangère. C'est l'étrangère dans laquelle reste enfermé de l'humain, méconnu, matérialisé, asservi, mais restant pourtant de l'humain. *La plus forte cause d'aliénation dans le monde contemporain réside dans cette méconnaissance de la machine qui n'est pas une aliénation causée par la*

*machine, mais par la non-connaissance de sa nature et de son essence, par son absence du monde des significations, et par son omission dans la table des valeurs et des concepts faisant partie de la culture."*

### C- Le pour et le contre

Le laboratoire est le lieu d'une maîtrise conceptuelle, instrumentale de la nature. Le fait scientifique est construit. Il n'est nullement le fruit d'un constat immédiat. Le réel est une construction de l'esprit humain. Au fur et à mesure que progressent les sciences et les techniques, nous nous rendons, comme le disait Descartes, maître et possesseur de la nature. Nous avons construit tout autour de nous une « technosphère hyper puissante, faites d'objets, d'instruments, de véhicules, de bâtiments, de cités, mais aussi de champs, de forêts que nous plions à notre utilité » (Catherine Larrère, « Du bon usage de la nature »). La nature n'est-elle pas devenue un immense laboratoire ? Ne constatons-nous pas la victoire de l'artificiel sur le naturel ?

Certes, la nature vierge est un mythe et tous les systèmes écologiques sont toujours déjà « anthropisés ». Nous sommes dans le monde de l'artifice et par conséquent il semble que nous n'ayons plus besoin du concept de nature. Comme le dit Dagognet : « Cesse le possible recours à la notion séculaire de nature. Il faut la congédier, son temps est fini. Adieu à Pan ! »

Cependant cette conception de l'homme réduite à son artificialisme, ne renvoie-t-il pas à cette autre position écologiste intégriste, celui d'un être nuisible à la nature.

Si l'on doit admettre que l'homme s'est constitué comme être d' « anti-nature », s'arrachant à elle et se réalisant en la transformant par son travail, par la technique et la science, faut-il l'exclure de la nature comme le pense la « deep écologie »? (Voir **Arne Naess**, philosophe norvégien. L'écologie profonde est une philosophie écologiste contemporaine qui se caractérise par la défense de la valeur intrinsèque des êtres vivants, c'est-à-dire une valeur indépendante de leur utilité pour les êtres humains. C'est donc à partir de cette perspective que la « deep ecology » américaine propose par exemple,

de donner des droits aux arbres. (Voir aussi dans le prochain cours « le contrat naturel » de **Michel Serres**).

Ainsi l'homme parce qu'il met en danger les autres espèces, mériterait d'être exclu de cette nature, au point où selon les tenants de cette idéologie, la nature s'en porterait mieux si l'homme disparaissait. C'est aussi dans l'esprit anti-moderniste de Heidegger. Selon lui, la technique et la science moderne transforment ainsi le monde environnant en un stock de moyens et d'énergies disponibles pour assurer la maîtrise de l'homme sur la nature. C'est ce que Martin Heidegger nomme l'*arraisonnement*. La volonté humaine « arraisonne » la nature, comme les pirates arraisonnent un navire pour le piller et ensuite le couler. Pour cet impérialisme de la volonté humaine, le réel ne prend du sens que comme ressources d'énergies ou de matériaux soumis à la maîtrise scientifique et technique. La nature est, pour ainsi dire « sommée » de fournir ce dont l'homme a besoin. Ainsi toute chose (et l'homme lui-même) n'a de réalité que comme « capital humain » asservi à la seule utilité. Cependant faut-il réduire la nature et les autres êtres vivants qui nous entourent à n'être que chose utile ? Comme le dit Schopenhauer, « Le monde n'est pas une fabrique et les animaux ne sont pas des produits à l'usage de nos besoins. »

D'un côté un discours prométhéen de la technosphère de l'autre l'homme nuisible, oublieux de l'être, de la nature. Au bout du compte ne faut-il pas renvoyer dos à dos ces deux conceptions de l'homme et de la nature ?

L'une fait disparaître la notion de nature et l'autre celle de l'homme.

Cependant, sommes-nous certains que ces deux notions d'artifice et de nature s'opposent brutalement et sommes-nous assurés qu'il est aisé de les distinguer ?

En effet, comment distinguer dans la nature ce qui est le fait de l'homme et ce qui est le fait de la nature ? Comment distinguer le naturel et l'artificiel ? Ne faut-il pas admettre que la nature s'enrichit de tout ce que produit l'homme ? Les champs, les taillis, les haies, les canaux, les lacs artificiels, les montagnes sculptées par l'étagement des cultures, les forêts... tout ce qu'apporte l'homme n'est-il pas devenu naturel ? La nature n'est-elle pas enrichie par toutes ces productions humaines ? Regardons comment la vieille épave au fond de la mer, comment les plantes et les poissons vont y faire leur attache et le lieu de leur développement, au point où il nous apparaît comme étant devenu en quelque sorte naturel. En fait, ce

que nous voyons partout dans la nature ce sont des objets hybrides. L'exemple de la forêt est tout à fait remarquable. Si l'homme n'intervenait pas dans une forêt, celle-ci perdrait sa diversité sylvestre, son charme d'espace peuplé de beaux et grands arbres. C'est aussi la même chose avec ces animaux que nous admirons dans la nature. Sans la protection, la sélection et l'intervention humaine, cette faune aurait disparu. Si nous laissons se développer les cervidés en grand nombre dans nos forêts, sans opposer à son développement des prédateurs que nous y introduisons, ou bien par une chasse contrôlée du surnombre de ces animaux, c'est l'ensemble de la faune (et de la flore) qui perdrait son équilibre. Ces animaux que nous voyons dans nos campagnes sont aussi pour la plupart des animaux issus de nos sélections.

Mais ne peut-on pas voir comment, au cœur même de cette crise environnementale, ces pollutions sont aussi des choses hybrides, à la fois naturelles et artificielles, par exemple ces algues invasives : la caulerpa taxifolia. Cette algue est le résultat technique d'une manipulation biologique (croisement) en aquarium, accidentellement rejetée comme un déchet en méditerranée. Mais aujourd'hui par une lutte biologique bien appropriée, depuis 2011 cette algue est en train de disparaître (voir aussi le trou dans la couche d'ozone qui se réduit grâce à la volonté des États).

En fait, pour juger de ce rapport entre l'artificiel et le naturel, pour comprendre l'état du monde, induit par les activités humaines, il faut faire jouer de nombreuses variables interdépendantes, dont les processus d'évolution entre ceux de la nature et ceux propres à l'homme et qui s'emboîtent selon de différentes échelles de temps. On ne peut alors plus discerner nature et artifice, il faut appréhender cette symbiose comme complexe (symbiose : association entre des êtres vivants à profit mutuel)

Alors, faut-il congédier tout concept de nature ?

C'est d'ailleurs ainsi que s'exprime François Dagognet dans son livre « Nature » : « On ne peut pas s'en passer entièrement, au moment même où l'on croit la quitter on s'en inspire ». (...) « Cette notion tenace, polémique et sans fondement, rend toutefois d'importants services. Profitons-en ! (...) Usons-en moins comme argument antitechnologique ou retour à l'âge d'or que comme une manière de moderniser l'industrie et de la remplacer dans un ensemble qu'elle risque d'oublier. Nous la tenons pour une « idée fausse »,

sans vrai contenu, mais habile et heureuse : elle sauve d'ailleurs moins l'environnement qu'elle ne protège l'homme ».

D'une part, il faut contrecarrer l'emballlement inconsidéré de l'industrie sous la seule logique du profit, et l'idée de nature est une notion en cela nécessaire pour combattre les industries polluantes.

Logique du profit, logique de la financiarisation de l'économie, logique de la spéculation. Comme le dit **Bernard Stiegler** dans « *Ars industrialis* »

*“La spéculation a détruit l'investissement, c'est-à-dire la motivation créative à l'origine de l'innovation durable.”*

D'autre part, nous n'en aurons jamais fini avec la nature, parce que nous ne comprendrons jamais complètement la réalité du monde et que sa maîtrise absolue est une utopie.

Au bout du compte, quel sens donner alors au concept de nature ?

Faisons le bilan :

1- Il n'y a plus d'extériorité homme / nature. La culture est en interaction avec la nature. C'est ainsi que **Maurice Merleau-Ponty** pense cette interaction :

« À la vérité, dès qu'on s'y attache un peu, on est mis en présence d'une énigme où le sujet, l'esprit, l'histoire et toute la philosophie sont intéressés. *Car la Nature n'est pas seulement l'objet, le partenaire de la conscience dans le tête-à-tête de la connaissance. C'est un objet d'où nous avons surgi, où nos préliminaires ont été peu à peu posés jusqu'à l'instant de se nouer en une existence, et qui continue de la soutenir et de lui fournir ses matériaux* ».

Maurice Merleau-Ponty, Résumés de cours (« le concept de nature »).  
Collège de France 1952-1960. (1968)

On se souvient de cette célèbre analyse du même auteur :

« Il n'est pas plus naturel ou pas moins conventionnel de crier dans la colère ou d'embrasser dans l'amour que d'appeler "table" une table. Les sentiments et les conduites passionnelles sont inventés comme les mots. Même ceux qui, comme la paternité, paraissent inscrits dans le corps humain, sont en réalité des institutions ».

Nos ouvrages, nos manières d'être, notre langage sont hybrides, à la fois productions humaines et à la fois processus naturels. Il y a bien une sexualité biologique affirmée en chacun de nous, mais qui peut prendre des formes différentes selon les influences de la culture et celles de nos choix autonomes. De même la spécificité du langage humain lui vient de sa nature (un gros cerveau qui lui permet de créer des signes, écrits, visuels ou vocaux) et d'inventer des langues extrêmement diverses selon une histoire propre à chaque peuple et des influences culturelles diverses.

Toutefois ce rapport naturel/artificiel n'est jamais en équilibre, ni régulier. Il y a du complexe et de la discontinuité dans la continuité de la nature.

2- La nature c'est la diversité même. Nous pouvons prendre la théorie de l'évolution de Darwin, qui nous présente une diversité en évolution. L'évolution tend à augmenter la diversité des formes de la vie. Ainsi en est-il de cette « *natura naturans* » (nature naturée) la nature telle qu'elle se fait, toujours en évolution selon des lois, que **Spinoza** définissait comme étant Dieu « *deus sive natura* ». Dieu est immanent à la nature.

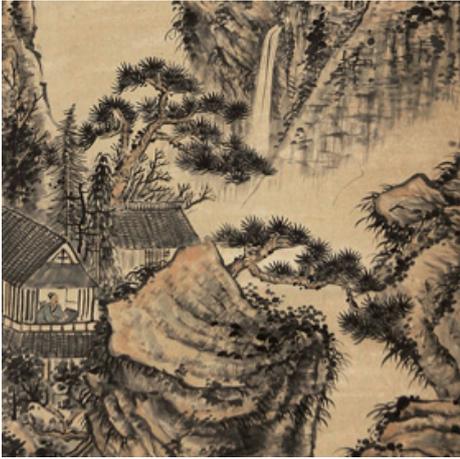
« La nature est dans un mouvement de flux continu » dira Buffon. Cette diversité est le propre de la richesse de la nature : cette diversité est fondamentalement esthétique, au point même où le *sublime* chez Kant c'est un sentiment esthétique qui provient de ce qui me dépasse, autant dans la nature (Rousseau) que dans l'art (Kant).

3- Les ressources de la Terre sont limitées et les déséquilibres actuels doivent être pris au sérieux (nous verrons dans le cours suivant « Éthique de l'environnement » comment prendre au sérieux cette responsabilité de l'homme à l'égard de la terre sur laquelle il habite et qui l'a fait naître).

**SHITAO** « Moine citrouille amer » est un artiste peintre chinois de la dynastie Qing (1642-1707)







Présentation et traduction de **François Cheng** in *Vide et Plein* et *Souffle-Esprit*.

*[...] en Chine, la peinture de paysage n'est pas une peinture naturaliste où l'homme serait dilué ou absent ; ni une peinture animiste par laquelle l'homme cherche à « anthropomorphiser » les formes extérieures d'un paysage. Elle ne se contente pas non plus d'être un simple art paysagiste qui fixe quelques beaux sites que l'homme peut admirer à loisir. S'il n'est pas « figurativement » représenté, l'homme n'en est pas pour autant absent ; il y est éminemment présent sous les traits de la nature, laquelle, vécue ou rêvée par l'homme, n'est autre que la projection de sa propre nature profonde tout habitée d'une vision intérieure.*

*Ainsi, peindre la Montagne et l'Eau, c'est faire le portrait de l'homme.*

## CINQUIÈME COURS



## Éthique de l'environnement

J'en commencerai par rappeler certaines idées déjà développées dans mon tout premier cours ici à l'Institut Municipal, il y a déjà 6 ans, sur « la mondialisation », à propos du sens du « Cosmos » (l'univers considéré dans sa totalité) chez les Stoïciens et particulièrement chez **Marc Aurèle**, l'Empereur philosophe.

Marc Aurèle dans ses « Pensées », pense à la fois une physique qui révèle le cours de la nature universelle, savoir qui a pour but de transformer le regard porté sur le monde, et en même temps, il conçoit une éthique qui recommande d'accueillir avec piété et complaisance tout ce qui dépend de la nature et commande de ne rien désirer, que ce qui dépend de nous.

« Qui ne sait ce qu'est le monde, ne sait où il est lui-même, et celui qui ne sait pas pourquoi le monde existe, ne sait pas ce qu'il est lui-même. Celui qui manque une de ces questions ne peut dire pourquoi il existe lui-même »

**Marc Aurèle**, Pensées (8,52)

**A-** La pensée du Tout, c'est la pensée de l'unité vivante du « Cosmos ». Pour les philosophes de l'Antiquité, philosopher c'est voir toutes choses d'un point de vue pris de nulle part, c'est-à-dire dans la perspective du Tout. Philosopher c'est voir d'une seule vue, et c'est ce qui est le propre de la contemplation (« théoria ») chez Platon, ou chez Aristote. Devenir le spectateur du monde et reconnaître que nous sommes habitants du monde, créatures prisent avec d'autres dans « l'entrelacement serré des fils de la destinée » voilà ce que pense Marc Aurèle.

Poursuivant cette idée de « voir d'une seule vue », propre à la pensée philosophique, je voudrais vous évoquer le choc que beaucoup d'entre nous avons eu, en voyant les premières photographies prises de la Terre depuis l'espace, en 1969. Nous avons pu embrasser d'un seul regard notre terre notre séjour, qui a fait naître la vie : *La planète bleue*.

Enfin était réalisé ce regard du Tout, qui embrasse en un seul coup d'œil le tour du monde et considère le Tout dans une perspective cosmique. Enfin l'homme fut replacé dans une perspective cosmique, et que découvre-t-il ? Il découvre l'extrême *vulnérabilité* de notre existence au sein de cet écosystème unique, fragile, extrêmement précieux d'où émerge toute vie. Ce regard éloigné rappelle l'humanité à sa condition terrestre et à sa finitude et bien évidemment à sa *responsabilité* au sein de la biosphère. Cette distance nous aide à revenir au réel.



Paradoxalement, ces photographies prises lors de l'expédition lunaire donnent à voir en premier la terre elle-même. Je voudrais vous lire un passage des entretiens de **Michael Collins**, le cosmonaute de l'expédition lunaire « Apollo 11 » :

« Lorsque j'ai voyagé sur la lune, ce qui m'a laissé le souvenir le plus inoubliable, ce n'est pas ma proximité avec cette planète couverte de bosses, mais bien plutôt ce que j'ai vu lorsque j'ai tourné mes yeux en direction de la planète fragile où j'habite ; un fanal brillant de mille feux qui attire à lui le voyageur, une merveille de couleur bleue et blanche, un poste avancé minuscule, suspendu dans l'infinité noire. La Terre doit être protégée et entretenue à la façon d'un trésor, à la façon de quelque chose de précieux qui *doit* durer ».

Tout est dit dans ces propos du cosmonaute : le choc esthétique que provoque cette vue de la Terre, mais aussi cet éveil d'une réponse éthique, comme le confirme « ce quelque chose de précieux qui *doit* durer ». Nous avons le devoir de protéger le trésor. C'est un impératif éthique qui commande en premier lieu de renoncer à nos prérogatives de ce « maître et possesseur de la nature », théorisé par le rationalisme cartésien. L'homme doit devenir le gardien bienveillant de la création. Ces photographies opèrent une véritable révélation de type épiphanique (comme une saisissante apparition). Nous découvrons notre responsabilité morale. Ce qui nous oblige à nous intégrer harmonieusement au sein du Tout, dont les hommes ne sont que des parties, comme le pensaient les philosophes de l'Antiquité.

Cette admiration que nous éprouvons à ces photographies (hélas ! nous ne ferons l'expérience que de ces photos...) révèle que la Terre est non seulement belle, mais aussi vulnérable. Ce qui caractérise notre écosystème, c'est sa *vulnérabilité*.

Enfin les hommes peuvent voir le spectacle dont ils font partie intégrante, et ce spectacle dans sa dimension épiphanique (révélation soudaine) fut la source et l'éveil de la conscience écologique.

Cependant la crise environnementale que nous connaissons aujourd'hui produit deux visions distinctes : soit cette Terre vue d'en haut nous saisie comme faisant partie d'un Tout et dont nous sommes responsables. Soit l'homme se sent étranger sur terre et cherche à s'en aller loin de la terre vers l'espace cosmique. De ce point de vue nous pouvons comprendre l'analyse d'**Hannah Arendt** dans « Conditions de l'homme moderne » où elle écrit que « l'émancipation, la laïcisation de l'époque moderne qui commença par le refus, non pas de Dieu, mais d'un Dieu Père dans les Cieux, doit-elle s'achever sur la *répudiation* plus fatale encore d'une Terre, Mère de toute créature vivante ».

Le mot est fort, la « répudiation » de la Terre Mère, laissant place à un désir colonialiste de l'espace, une sortie possible hors de notre demeure. De mon point de vue, ce désir de répudiation exprime tout notre malaise face au désastre imminent, que nous constatons tous les jours, dans tous les domaines de la biodiversité. J'ajoute de surcroît que cette ambition de conquête de l'espace est à la mesure de cette conquête technologique, considérée comme une fin en elle-même, et reposant aussi sur cette position philosophique de l'homme « comme maître et possesseur de la nature ».

« En 1957 un objet terrestre, fait de main d'homme, fut lancé dans l'univers; pendant des semaines, il gravita autour de la Terre conformément aux lois qui règlent le cours des corps célestes, le Soleil, la Lune, les étoiles. (...) La réaction immédiate, telle qu'elle s'exprima sur-le-champ, ce fut le soulagement de voir accompli le premier « pas vers l'évasion des hommes hors de la prison terrestre ». Et cet étrange propos n'était pas une fantaisie de journaliste américain, loin de là : inconsciemment, il faisait écho à la phrase extraordinaire que, plus de vingt ans auparavant, l'on avait gravée sur la stèle d'un grand savant russe : « L'humanité ne sera pas toujours rivée à la Terre. »

**Hannah Arendt, "Condition de l'homme moderne" (Prologue)**

L'homme est le seul être vivant que la terre a fait naître, qui semble vouloir vivre ailleurs dans l'espace.

**B-** La « crise écologique » aujourd'hui, massive et inquiétante, n'appelle-t-elle pas de nouvelles considérations morales, et plus encore une véritable

philosophie, une éthique de l'environnement ? Non pas une éthique appliquée à l'environnement, mais une éthique en soi, propre à l'environnement.

Pour commencer, nous allons relever quelques idées fortes de la thèse du philosophe **Hans Jonas** (philosophe né en Allemagne -1903-1993- élève de Heidegger et dont l'œuvre est devenue un des socles de réflexion de tous les penseurs de l'écologie). La première idée concerne la reconnaissance du vide éthique à propos de notre action sur la nature ; la deuxième concerne cette vulnérabilité de la nature ; la troisième concerne le souci de l'avenir pour répondre aux générations futures ; la quatrième porte sur la découverte de notre dépendance à l'égard de la nature et établit les bases d'une éthique de la responsabilité (« le principe responsabilité »).

Première idée de Hans Jonas : Jusqu'à aujourd'hui, la technique (à l'exception de la médecine), était neutre du point de vue éthique « tant du point de vue de l'objet que du sujet d'un tel agir », « la technique étant considérée comme un progrès autojustificateur vers le but principal de l'humanité ». En effet, Hans Jonas voit même dans ce progrès de la technique, le triomphe de *l'homo faber* sur *l'homo sapiens*, la technique étant sa propre fin. Par conséquent, la technique étant strictement anthropocentrique, ne porte que sur le commerce de l'homme avec l'homme. Je cite l'auteur : « La technique engendre la technique, dans un mouvement de reproduction automatique qui échappe à ceux qui en sont les auteurs, et en fait une véritable force naturelle, sans intelligence et sans but ». Cette critique radicale de la technique mériterait des nuances, mais laissons ce problème, et venons-en à la thèse essentielle : il faut non pas nous développer aveuglément, mais contrôler notre pouvoir, et savoir ce que la terre peut supporter. Hans Jonas propose un nouvel impératif catégorique : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre ». C'est une obligation, non pas de régression (« back to the tree ! » « Pourquoi j'ai mangé mon père » Roy Lewis), mais de développement du savoir. Nous ne possédons pas le savoir scientifique des effets futurs de nos actions actuelles.

La deuxième idée porte sur le constat de « la vulnérabilité de la nature par l'intervention technique de l'homme ». Nous commençons à nous préoccuper, du réchauffement climatique, de l'avenir de nos déchets radioactifs, de la disparition à grande échelle des espèces animales et végétales, de l'usage excessif des insecticides et autres produits chimiques ayant des conséquences désastreuses sur notre santé... Comme le dit Hans Jonas : « La nature en tant qu'objet de la responsabilité humaine est certainement une nouveauté à laquelle la théorie éthique doit réfléchir ».

Aujourd'hui, par la globalisation de la « crise écologique », nous commençons à nous préoccuper de l'avenir, du futur des générations. Ce souci du futur est cependant distinct de celui des « modernes » (modernité qui commence dès le 16<sup>e</sup> siècle avec Francis Bacon et au 17<sup>e</sup> siècle avec Galilée et Descartes) et qui voyaient le futur comme un espoir de conquêtes et de progrès techniques et économiques, sans se soucier des générations à venir.

Se soucier du futur veut dire se soucier des conséquences de nos actes. C'est même contre cette idée de progrès (autant chez les marxistes que chez les libéraux) que Hans Jonas a pensé son éthique de la responsabilité. L'éthique de l'avenir s'oppose à l'éthique du progrès, en faisant du futur l'objet absolu de notre souci moral. Nous sommes en train de faire l'expérience du futur, des générations futures, « nous devons préserver la possibilité d'une vie future » comme le dit Hans Jonas. Il s'agit d'éviter le sacrifice de l'avenir au profit du présent.

Cependant, il ne s'agit pas d'être contre la science, mais de comprendre que la science n'est pas toujours neutre et qu'elle obéit à un mouvement économique puissant que l'on appelle les technosciences. Il ne s'agit pas d'opposer la science à l'éthique, mais de reconnaître que dans l'état actuel du développement des technosciences, il y a un vide éthique (à l'exception de la médecine). Il reste à faire une critique sévère de l'utopie technicienne, qui n'est qu'un fantasme selon Hans Jonas, une utopie dangereuse comme beaucoup d'utopie. Il ne faut pas cependant s'opposer à la science. Peut-être faut-il voir chez Hans Jonas un catastrophisme et une « heuristique » de la peur (heuristique : qui aurait une utilité dans le processus de découverte de la science), ne laissant qu'une portée négative à sa thèse. Hans Jonas pense que les hommes n'avancent dans leur politique publique que par la peur. Comme pour le contrat social selon Hobbes, qui ne fonctionne que par la peur, (les « accords pathologiquement extorqués » de Kant) la machine de l'État « Le Léviathan », empêchant les hommes de s'entredévorer comme des loups. N'est-ce pas aussi par la peur, par la terreur que les hommes s'infligent eux-mêmes, qu'ils ont pu signer des traités de non-prolifération nucléaire? Même si nous ne devons pas nous laisser prendre par le catastrophisme, il faut en urgence, redéfinir le rôle de la science dans l'optique de ce souci de responsabilité. Il faut savoir comment sortir des impasses dans lesquelles nous sommes et penser quelle politique moderne de protection de la nature nous devons suivre.

Ce qu'il faut comprendre, c'est que nous sommes dépendants vis-à-vis de la nature, qui n'est pas extérieure à nous. *Il faut passer de l'arrachement à l'attachement* à cette nature et de voir que la fin de toutes nos actions est en

elle. Il faut donc considérer la nature comme ayant une *valeur intrinsèque*. Comme le dit Hans Jonas : « Il n'est plus dépourvu de sens de demander si l'état de la nature extrahumaine, la biosphère dans sa totalité et dans ses parties, qui sont maintenant soumises à notre pouvoir, n'est pas devenue par le fait même, un bien confié à l'homme et qu'elle a quelque chose comme une prétention morale à notre égard, non seulement pour notre propre bien, mais également pour son propre bien et de son propre droit ».

Beaucoup de questions resteront à poser sur cette valeur intrinsèque de la nature, ou de son prétendu droit comme le dit Hans Jonas.

**C-** Il nous faut donc maintenant définir ce que doit être une éthique de l'environnement.

Commençons par poser les bases de notre réflexion, et définissons ce que l'on peut entendre par éthique de l'environnement. Je m'appuierai sur cet excellent ouvrage d'un philosophe spécialiste d'écologie, **Hicham-Stéphane Afeissa**, « Éthique de l'environnement » (Vrin).

Voici la définition que cet auteur propose :

« L'éthique environnementale est une entreprise qui vise à déterminer les conditions sous lesquelles il est légitime d'étendre la communauté des êtres et des entités à l'endroit desquels, *les hommes doivent se reconnaître des devoirs*, de la forme de la vie animale la plus fruste à l'ensemble des écosystèmes qui composent notre environnement naturel ».

Sur cette définition, nous pouvons faire 5 remarques :

la première, porte sur la nature même de cette éthique. Ce n'est pas une éthique appliquée au domaine particulier de l'environnement, comme le sont les éthiques de l'entreprise ou des affaires... éthiques qui se contentent d'appliquer le modèle d'une morale normative ambiante (d'inspiration le plus souvent utilitariste. « La valse des éthiques ») aux problèmes suscités par le développement technologique. C'est une définition qui fait de cette éthique de l'environnement, une éthique ou une philosophie en soi de l'environnement.

Deuxième remarque sur cette définition. Cette éthique a un nouvel objet, le monde naturel. Le problème se pose de la valeur de cet objet nouveau : peut-on l'envisager comme ayant une *valeur intrinsèque* ? Je précise le sens de « valeur intrinsèque » : si je dis, la nature est utile, je lui donne une *valeur extrinsèque*, c'est-à-dire relative à l'usage que les hommes en font. Si je dis, la

nature doit être respectée, ce n'est pas par un calcul d'utilité, un calcul économique par exemple. Ce respect que nous lui devons doit avoir une valeur indépendante de nos égoïsmes, il doit avoir une valeur intrinsèque, c'est-à-dire en elle-même, elle a sa propre valeur, et en tant que telle, elle commande un certain nombre d'obligations morales et juridiques. Il va de soi que cette notion de valeur intrinsèque de la nature (et celle des êtres et des entités qui la composent) fera l'objet d'une critique approfondie, car de cette notion de valeur intrinsèque découle la possibilité ou non d'une éthique de l'environnement. Que nous ayons le devoir de respecter la nature, c'est une chose, mais de lui attribuer des droits s'en est un autre qui méritera discussion.

Troisième remarque : Cette éthique concerne non seulement le présent, mais aussi le futur éloigné inscrit dans la suite des générations à venir, et qui doit par conséquent prendre en compte les effets à long terme. Cela veut dire qu'il ne faut pas attendre que tel ou tel événement nous tombe dessus pour y penser, mais « il peut être justifié, où il est impératif de limiter, encadrer ou empêcher certaines actions potentiellement dangereuses sans attendre que le danger soit scientifiquement établi de façon certaine ». C'est ce que nomme Hans Jonas, le « *principe de précaution* » ou « *principe de prudence* ».

Quatrième remarque : Nous devons reconnaître aujourd'hui par cette « crise écologique » sans précédent dans l'histoire humaine, que les hommes produisent par leurs actions des modifications irréversibles de l'ordre naturel. Nous devons à la philosophie de Hans Jonas, le mérite d'avoir, dans son ouvrage fondateur de la philosophie de l'écologie, « Le principe responsabilité », souligné cette *vulnérabilité* de la nature et définit notre *responsabilité* morale à l'égard de cette nature.

Cinquième remarque : Dans cette définition que propose Stéphane Afeissa, une nouvelle méthode est requise. Cette méthode n'est pas sans faire penser à la notion de « cosmos » grecque, car il s'agit d'une approche « holiste », c'est-à-dire qui ne sépare pas les parties du Tout. Par opposition, je pense à cette traditionnelle philosophie rationaliste cartésienne entre autres, qui considère dans sa dualité ; « l'âme et le corps », « l'homme et le monde ». Nietzsche a beaucoup ri à l'évocation de « ce petit mot et » comme il le dit, entre l'homme et le monde.

Pour prolonger la critique nietzschéenne, il faut peut-être en finir avec toutes ces valeurs réglées sur des oppositions bipolaires comme celles de : nature/culture, raison/nature, rationalité/animalité, fait/valeur, homme/femme. En fait toutes ces bipolarités sont la cause de toutes les formes de domination et du contrôle social, sur les femmes par exemple, que ce soit sur la nature elle-même ou sur les animaux. Ce qui ne veut pas dire, concernant le respect dû aux

animaux, qu'il doive nécessairement conduire à la barbarie, comme celle des nazis, qui on le sait, avaient même élevé les animaux sauvages à un rang supérieur à celui de ceux qu'ils appelaient les « Untermenchs ». Sur cette question du « droit » des animaux, nous allons y revenir par la suite. Mais en allant encore plus loin dans la critique de cette conception dualiste du monde, certains auteurs, comme Nietzsche, rendent le christianisme responsable de cet anthropocentrisme occidental et par voie de conséquence, responsable de cette « crise écologique ». En effet, comme il est écrit dans ce passage de la Bible, dans la Genèse : « Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu, il créa l'homme et la femme. Dieu les bénit, et Dieu leur dit : Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre, et l'assujettissez et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tout animal qui se meut sur la terre ».

Revenons à cette définition de l'Éthique environnementale : « L'éthique environnementale est une entreprise qui vise à déterminer les conditions sous lesquelles il est légitime d'étendre la communauté des êtres et des entités à l'endroit desquels, *les hommes doivent se reconnaître des devoirs*, de la forme de la vie animale la plus fruste à l'ensemble des écosystèmes qui composent notre environnement naturel ».

Cette définition s'oppose radicalement à des positions anthropocentriques, utilitaristes ou pragmatiques.

Cependant cela ne veut pas dire que ces positions ne proposent aucune avancée. En effet, nous pouvons considérer que les règles nouvelles concernant l'usage des OGM ouvrent des perspectives juridiques et politiques (comme ce fut le cas lors du Grenelle de l'environnement). Mais il ne s'agit pas d'une promotion éthique de la nature. Il s'agit de quantifier des risques sanitaires ou économiques, à l'aide de l'expertise scientifique.

De la même manière, la loi Barnier propose une évaluation des risques qui conduit à deux points importants : une élaboration des règles du développement durable, et ce fameux respect du principe de précaution. Cette position s'approche davantage de notre définition de l'éthique environnementale, puisqu'elle élabore dans la pratique notre responsabilité en matière écologique.

Ces positions, je le répète, présentent en soi des avancées pour nos problèmes écologiques, mais restent en deçà de ce que représente aujourd'hui la « crise écologique » qui défie nos possibilités de reconstitution des stocks naturels et la restauration des équilibres. Il faut repenser notre rapport à la nature tel qu'il est pensé par la tradition philosophique, morale, scientifique et religieuse occidentale. Cette tradition qui pense encore « l'homme comme maître et possesseur de la nature », fait problème.

C'est ce que nous allons approfondir maintenant.

**D-** Revenons à cette notion de valeur intrinsèque. Comment la justifier, par quels arguments ?

D'abord, commençons par distinguer valeur inhérente et valeur intrinsèque. La valeur intrinsèque d'une chose signifie que sa valeur est non instrumentale, ayant donc sa propre fin. Pour Aristote par exemple, une chose peut être dite un souverain bien, lorsque qu'elle est sa propre fin. Cependant peut-on la définir comme une valeur absolue ? Une valeur absolue est indépendante de toute valeur. Pour reprendre la perspective kantienne, l'homme est valeur absolue, car elle est indépendante de toutes valeurs. En ce sens cet absolu est plus un principe qu'une valeur, car toute valeur est relative à une époque, à une culture... Ce que l'on peut comprendre, en ce qui concerne l'homme, peut-il être compris en ce qui regarde la nature ? La nature a-t-elle une valeur totalement indépendante de l'homme ? La loi morale est un principe de la raison, qui commande indépendamment de toute valeur particulière. L'homme doit être respecté par principe et non pas au nom de telle ou telle valeur ambiante, mais par ce qu'il est capable de moralité (il en a l'aptitude, et c'est pour cela que l'on peut le juger et le punir).

Par contre comment peut-on reconnaître la valeur intrinsèque de la nature, sans une évaluation préalable ? La nature ne peut en aucun cas, comme l'homme être doué de capacité morale. Cette capacité supposant que l'on puisse se conduire indépendamment de nos désirs. Ce qui reste impensable lorsqu'il s'agit d'instincts. Un lion n'est ni cruel ni immoral lorsqu'il dévore une gazelle, il ne fait que répondre à son instinct et même, son action rencontre la nécessité de la chaîne alimentaire. Par conséquent, l'affirmation de la valeur intrinsèque de la nature peut-elle faire l'objet d'une obligation morale ? Cette position est celle des penseurs anglo-saxons (américains) de « l'écologie profonde », qui soutiennent que même les arbres ont des droits. Comment penser cette idée de droit de la nature ?

On peut reconnaître que tous les êtres vivants sont membre de la communauté de vie présente sur terre et par le fait, il a donc un certain poids dans les délibérations des agents rationnels que nous sommes. Ils sont ainsi dignes de considération, car ils poursuivent, comme les humains, un bien qui leur est propre. En somme on retrouve dans cet argument l'idée d'un principe téléologique, qui veut que tout organisme poursuive une certaine fin (ce qui faisait dire à Aristote que « la nature ne fait rien en vain »). Je disais que pour cette raison, tous les êtres vivants sont dignes de considération, bien qu'il

appartienne à l'homme de favoriser le bien des uns au détriment des autres, en y incluant le bien des hommes (l'intervention nécessaire sur des surpopulations de ravageurs, par exemple).

Ainsi le principe de valeur intrinsèque énonce, que tous les membres de la communauté de vie (les hommes, tous les êtres vivants, toutes les entités de l'écosystème) par ce qu'ils réalisent un bien qui leur est propre, soient tenus pour quelque chose qui vaut de façon inhérente, c'est-à-dire comme fin en soi. En tant que tels, ces êtres vivants méritent que nous en ayons le souci, que leur bien qu'ils poursuivent mérite une considération éthique exigeante. Ainsi nos devoirs envers la nature, sont-ils fondés sur sa valeur inhérente, nous rendant responsables des actions qui auront pour effet d'y contribuer ou de l'entraver. C'est un principe désintéressé et comme tel il justifie notre engagement moral. Comme pour l'exigence morale, qui veut que je respecte toute personne indépendamment de mes sentiments à son égard, et indépendants de tout intérêt égoïste, je dois respecter la nature, ou tel être naturel, qu'il me plaise ou non, que je le trouve beau ou non, qu'il me soit utile ou non. Ce respect de la nature n'a rien avoir avec un romantique sentiment d'amour pour la nature. Ce respect est un devoir, qui comme pour la morale kantienne, exige que nos actions envers cette nature deviennent une loi universelle pour tous les êtres rationnels que nous sommes et indépendante de tout intérêt égoïste.

Cependant, ce devoir que nous avons envers la nature, suppose-t-il que cette même nature ait des droits ? L'exigence morale qui m'impose de respecter autrui, quel qu'il soit (je dois justice même au pire criminel) est indépendante de toute utilité (je ne respecte pas autrui parce qu'il m'est utile). Cette exigence morale n'est possible que parce que ce respect porte sur autrui, c'est-à-dire une personne capable comme moi d'agir selon une exigence de raison (capable par principe, par ce qu'il est homme). Tandis que cette exigence de respect de la nature ne vient pas d'une quelconque réciprocité. Les actions de la nature relèvent d'un absolu déterminisme, alors qu'une morale véritable suppose toujours un choix, une libre volonté, une raison et ne se réalise qu'entre sujets capables de raison et de libre volonté.

D'autre part, cette exigence déontologique ne s'oppose cependant pas à l'utilité que nous pouvons espérer. Diminuer la population des ravageurs, c'est préserver nos cultures, et préserver aussi d'autres espèces menacées, à condition de bien les préserver et non de les détruire toutes, par les bons soins de Mosanto ! C'est donc en terme d'équilibre du Tout, de l'ensemble de l'écosystème que doivent être pensées nos évaluations (désirables/indésirables). Est juste et moralement bon, ce qui tend à préserver l'intégrité, la stabilité, la beauté de la communauté biologique. Il faut considérer les êtres humains

comme des membres de la communauté de vie sur terre en même titre que tous les autres. Nous pouvons aussi faire remarquer que, dans la perspective évolutionniste, nous sommes des « tard venus ». Si l'on prend comme image de l'évolution des espèces vivantes, celle d'un espace grand comme un stade de foot, la partie concernée par l'apparition des humains représenterait que les 15 derniers centimètres.

Pour préciser et approfondir ce débat sur le devoir envers la nature et sur la valeur inhérente des êtres vivants autres que l'homme, nous allons aborder ce vieux débat et pourtant toujours actuel, sur le droit des animaux, et nous poursuivrons notre réflexion, sur la possibilité d'un « Contrat naturel », au même titre que le fût au 18<sup>e</sup> siècle le « contrat social ».

Dans un article du Philo Mag n°2, intitulé « l'homme et l'animal », **Élisabeth de Fontenay** définit bien son propos en disant qu'il faut « réhabiliter l'animalité sans tomber dans la bêtise ». Elle précise que les hommes partagent avec les animaux une même communauté de destin en citant Nietzsche : « Comme si l'homme avait été la grande pensée de derrière la tête de l'évolution animale. Il n'est absolument pas le couronnement de la création : chaque être se trouve à côté de lui au même degré de perfection ».

En effet, notre proximité avec l'animal est patente si l'on en juge par les contaminations que nous provoquons ou qu'il provoque, sans compter les greffes d'organe qu'il nous procure. Il faut combattre cette arrogance occidentale qui se manifeste contre l'animal, comme elle se manifeste contre les « primitifs ». Cette vision qui s'est constituée philosophiquement par Descartes opposant radicalement l'homme et l'animal, comme il le dit dans les « Méditations » : « Je sais bien que les bêtes font des choses mieux que nous, mais en cela elles agissent comme des machines ». Aujourd'hui, les primatologues, les généticiens, les éthologues vont opposer un sévère démenti à ce dualisme. On ne peut plus faire taire le désir pressant d'un droit des animaux, selon certains (comme le pense l'« écologie profonde »). Cependant, peut-on étendre les droits de l'homme aux grands singes ? Non, car prendre acte de la continuité, oblige en même temps à reconnaître qu'il y a des sauts qualitatifs, que l'on nomme émergence. Il faut insister sur le fait que la théorie de l'évolution ne signifie pas une absence d'étapes dans une longue succession d'êtres indistincts. Lorsque l'homme apparaît dans la lignée des hominiens (*homo habilis*), ce n'est pas un singe qui s'améliore, mais un être semblable à nous sur le plan anatomique, auquel il restera à parcourir le long chemin de la culture, comme le dit **Leroi-Gourhan**.

Cependant il n'y a pas d'origine de l'homme arrêtée et définissable comme telle, et en cela il n'y a pas d'essence humaine définie à l'avance, à partir

du langage, de la conscience de la mort, ou de l'expérience du monde. Car l'animal n'est pas cet être pauvre et limité dans sa représentation du monde. Les animaux sont aussi capables de communications (notons toutefois la distinction entre les langues humaines formées de signes et la communication animale formée de signaux), de capacités de catégorisations, de transmettre des savoir-faire. Il faut en finir avec cet humanisme métaphysique que l'on trouve chez un Descartes.

En fait il faut mettre dos à dos Descartes et Montaigne. L'un disant qu'il y a plus de différence d'homme à homme que d'homme à bête, et l'autre que l'animal agit comme une machine. Je cite **Élisabeth de Fontenay** : « Il faut être une brute pour refuser aux bêtes la souffrance, le langage, l'intériorité, la subjectivité, le regard. Mais ne risque-t-on pas de sombrer dans la bêtise si l'on s'obstine à nier que les hommes ressentent, communiquent, expriment, produisent autrement et mieux que les plus humains des animaux ».

Contrairement à ce que pense Descartes, les animaux ne sont pas des automates (« Je sais bien que les bêtes font des choses mieux que nous, mais en cela elles agissent comme des machines »). L'animal n'est pas un automate, car il souffre, et il exprime sa douleur. Les signes de sa douleur reflètent un degré de conscience élevé et sa proximité avec nous. Ainsi **Luc Ferry** dans son texte intitulé « Le nouvel ordre écologique » écrit : « C'est par cette capacité d'agir de façon non mécanique, orientée par une fin, que l'animal, est analogon ( rapprochement par analogie) d'un être libre, nous apparaît, qu'on le veuille ou non, dans une certaine relation avec nous. Sa souffrance en est la trace. Ainsi pensée de façon non utilitariste, cette analogie nous fournit le concept synthétique entre l'idée qu'il faudrait respecter les animaux pour ne point avilir l'homme et celle selon laquelle ils posséderaient des droits intrinsèques. Telle est la signification de l'analogie ».

C'est donc en commençant par une déconstruction des représentations culturelles qu'il faut en commencer si l'on veut penser une éthique de l'environnement. Il s'agit par exemple de déconstruire la représentation moderne du sauvage, ce que Lévi-Strauss a fait comprendre (avant lui Montaigne). Je pense aussi au film « La Vénus noire » qui montre la manière scandaleusement raciste pour un savant comme Cuvier, de penser « scientifiquement » cette femme d'Afrique du Sud comme proche des singes et réduite à une infériorité raciale, ou bien du fou, dont Foucault a montré l'aliénation par la psychiatrie en codifiant sa représentation de la folie, ou celle de la femme, que des idéologues machistes représentent plus « intuitive que rationnelles ». De la même manière, il faut déconstruire cette vision rationaliste qui justifie cette violence contre les animaux sous couvert de rationalité ou d'esthétisme (vivisection ou corrida). Si la

technique consiste dans la transformation de la matière aveugle à une volonté qui lui donne forme, doit-on considérer les animaux comme une matière aveugle ?

Comme nous l'avons déjà dit, l'animal n'est pas de l'ordre du mécanisme et il se rapproche par analogie de l'ordre de la liberté. « Tout se passe comme si la nature, dans l'animal, tendait en certaines circonstances à se faire humaine, comme si elle s'accordait d'elle-même avec des idées auxquelles nous attachons un prix lorsqu'elles se manifestent dans l'humanité » écrit Luc Ferry.

La nature possède donc bien cette fameuse valeur inhérente. Certes c'est une valeur donnée par nos idées sur la nature, mais la nature en a la dignité et mérite ainsi notre respect. La nature évoque des idées que nous aimons et que nous devons protéger. Même si la nature n'est pas sujet de droit (comme le pense l'écologie profonde américaine), elle possède néanmoins une valeur inhérente qui justifie l'établissement d'une éthique.

**E-** Peut-on aller plus loin et établir un « contrat naturel » comme nous avons établi entre les hommes un « contrat social » ? C'est une question intéressante qui a déjà fait l'objet de nombreuses interrogations, autour du livre de **Michel Serres** : « Le contrat naturel ».



« Il y a un tableau de Goya, *Duel à coups de gourdin*, qui l'explique très bien. On y voit deux hommes se battre avec des bâtons. De ce jeu à deux, qui va sortir gagnant ? Quand Hegel met aux prises le maître et l'esclave, il donne le

résultat de leur lutte (l'esclave devenant le maître du maître), mais il oublie de dire où se déroule la scène. Goya, qui est peintre, ne peut pas se permettre cet oubli, et il situe cette bagarre... dans les sables mouvants. À mesure que les deux hommes se tapent dessus, ils s'enfoncent ! Et voilà pourquoi le jeu à trois, aujourd'hui, devient indispensable ».

Michel Serres, « le contrat naturel »

Quelle est la thèse de Michel Serres ?

Michel Serres reconnaît aux savants la capacité de connaître les dangers que coure notre planète, et en cela la communauté des savants a une dimension sociale importante, en établissant des processus de contrôles et d'accords (voir le traité de Kyoto). La communauté scientifique (voir le GIEC, groupe intergouvernemental d'experts sur l'évolution du climat) peut établir un contrat, soit des règles communes qui incluent dans le rapport social entre leurs membres, des objets naturels. En somme, les communautés scientifiques font « témoigner » la nature sur la place publique (voir le Grenelle de l'environnement). L'argumentation est donc la suivante : d'une part, les savants établissent un contrat entre les hommes (qui portent sur les modalités théoriques et expérimentales) et d'autre part en incluant la nature comme objet de leur étude, ils produisent de facto un contrat naturel. L'éthique de la production de la vérité engage des rapports de contrats entre les communautés scientifiques, mais c'est aussi une éthique de son objet : la nature.

Ainsi les savants sont les porte-parole de la nature. L'éthique de l'objet nature est celle du contrat, comme une éthique juridique et politique repose sur un contrat au sein de la communauté sociale. Le contrat naturel peut ainsi être fondé au même titre que le contrat social.

« Le contrat savant de vérité réussit, génialement, à nous placer du point de vue de l'objet, en quelque manière, comme les autres contrats nous plaçaient en quelque façon, par le lien de leur obligation, du point de vue des autres partenaires de l'accord (voir la volonté générale ainsi définie par ce contrat). Le contrat naturel nous amène donc à considérer le point de vue du monde en sa totalité ».

La « crise » écologique ou environnementale que nous connaissons aujourd'hui a permis de convoquer le débat, par les porte-parole légitimes de la science, sur la place publique. Ainsi il est permis de penser comme possibles une évaluation, une appréciation et une anticipation des risques.

Cependant le contrat naturel aurait quelque solidité si la communauté des savants était unanime. Ors nous voyons bien, à propos de l'effet de serre, comment la controverse s'est amplifiée, devenant médiatisée et comment elle a alimenté le jeu concurrentiel des politiques. Vous n'êtes pas sans avoir remarqué comment Claude Allègre (ancien ministre de l'Éducation nationale) a su placer sa différence dans le débat scientifique sur l'effet de serre, et comment un certain courant politique et le lobby industriel l'ont fortement soutenu. Enfin, ne risquons-nous pas de voir se développer une technocratie dont le pouvoir pourrait échapper à tout contrôle ? La science et la technique ne sont pas neutres. Peut-être faut-il concevoir et mettre en place des comités mixtes, de scientifiques, de philosophes ou d'autres personnes engagées dans des associations de défense de la biodiversité, « Green Peace » par exemple (bien que des critiques ont lieu sur le financement de l'association et sur son catastrophisme...), comme cela se pratique dans les comités de bioéthique, concernant l'espace de la recherche et des pratiques médicales. À ce propos, il existe un groupe de réflexion (un « Think tank » comme on dit en français...) composé d'experts, un groupe appelé « Terra nova » et qui me semble s'orienter dans une bonne direction, et peut être capable d'influencer des politiques (même si ce groupe est supporté par un important mécénat industriel).

Il est tout à fait concevable d'établir une éthique normative et régulatrice en matière d'environnement si, et seulement si, il y a une volonté politique de l'établir. Mais Il faut d'abord en finir avec l'irresponsabilité, et au lieu de vivre en parasite sur cette terre, il faudra nécessairement penser une manière de vivre comme le dit Michel Serres, plus « symbiotique » entre l'homme et la nature, sous peine de mort. « Il serait bon dit-il, lors d'un entretien, de faire un pas de plus et de dire que la nature serait ce sujet de droit avec lequel on passerait ce fameux contrat naturel » (...) « Le Contrat naturel défend une thèse nouvelle que cette Déclaration n'atteindra sa pleine universalité que lorsqu'elle décidera que les vivants, les objets inertes et, en somme, tout ce qu'on appelle la nature entière, deviendront, à leur tour, des sujets de droit. En conséquence, il convient de penser un contrat naturel passé réellement entre les humains et les choses, entre la nature et les nations, comme jadis nous pensâmes un contrat social passé seulement dans les nations, c'est-à-dire entre les humains seuls » (...) « Tout se passe comme si l'oiseau en question était un quasi-sujet de droit. Ceci va se développer à l'avenir. Il y a déjà un mouvement en ce sens (voir le « Wilderness Act » ou « Loi sur la protection de la nature » de 1964 définit la notion de Nature dans le droit américain). Aux États-Unis, des procès sont faits avec comme

plaignants, par exemple, le parc de Yellowstone. Celui-ci est considéré comme un sujet de droit ».

Il faut toutefois s'interroger sur les limites de cette protection sans réserve de la nature, pour en faire un sujet de droit ? Comme le dit **Pascal Bruckner** (« Le fanatisme de l'Apocalypse ») :

"Si la planète devient un sujet de droit, il faudra l'assigner en justice chaque fois qu'une avalanche, un glissement de terrain, un typhon détruisent non seulement des communautés humaines, mais des espaces naturels protégés."...

La critique la plus virulente de l'« écologie profonde » se trouve dans le livre de **Luc Ferry**, paru peu après le Sommet de la Terre à Rio, « Le Nouvel Ordre écologique ».

« Les deux difficultés majeures que rencontre l'écologie profonde dans son projet d'instituer la nature en sujet de droit, capable de jouer le rôle d'un partenaire dans un « contrat naturel », peuvent être encore résumées de la façon suivante : la première, celle qui choque par son évidence, est que la nature n'est pas un *agent*, un être susceptible d'agir avec la *réciprocité* qu'on attend d'un *alter ego* juridique. C'est toujours *pour les hommes qu'il y a du droit*, pour eux que l'arbre ou la baleine peuvent devenir les *objets* d'une forme de respect, liée à des législations – non l'inverse. Moins évidente est la seconde difficulté : en admettant qu'il soit possible de parler par métaphore de « la nature » comme d'une « partie contractante », encore faudrait-il préciser ce qui, *en elle*, est censé posséder une valeur intrinsèque. Les fondamentalistes répondent le plus souvent qu'il s'agit de la « biosphère » *dans son ensemble, parce qu'elle donne la vie* à tous les êtres qui sont en elles ou, à tout le moins, leur permet de se maintenir dans l'existence. Mais la biosphère donne vie tout autant au virus du sida qu'au bébé phoque, à la peste et au choléra comme à la forêt et au ruisseau. Dira-t-on sérieusement que le HIV est sujet de droit, au même titre que l'homme ? »

**Luc Ferry**, « Le Nouvel Ordre écologique »

« En 1934, il [Hitler] fait imprimer des cartes postales où on le voit nourrir des biches dans la forêt, avec cette touchante légende : « Le Führer, ami des animaux ». Propagande ? Bien sûr, et alors ? Ce n'est pas ici le fond de l'âme d'Adolf Hitler qui nous intéresse, mais la façon dont le dictateur répond aux attentes politique de l'Allemagne romantique et nationaliste qui l'a plébiscité et qui

est, le fait n'est hélas pas douteux, infiniment plus sensible au sort des chiens ou des chats qu'à celui des Juifs ou des Tsiganes. [...] Cette frénésie législative doit à des personnalités comme Himmler ou Goering, qui voyait dans l'animal « l'âme vivante de la campagne », tous les liens qu'elle entretient avec le naturisme, la nostalgie des origines perdues, le culte de la pureté, l'amour des forêts vierges, que défendant à l'époque de nombreuses et déjà très puissantes associations écologistes ». (...) « Dans une logique fondamentalement romantique, la haine la plus acharnée des hommes a pu coexister avec l'amour le plus pur du règne naturel ».

Luc Ferry, « Le nouvel ordre écologique »



« Im neuen Reich darf es keine Tierquälerei mehr geben » (dans le nouveau Reich il ne devra plus y avoir de place pour la cruauté envers les bêtes). Extraits d'un discours d'Adolph Hitler, ces propos inspirèrent la loi du 24 novembre 1933 sur la protection des animaux (Tierschutzgesetz).

3 positions idéologiques selon Ferry :

- le mouvement environnementaliste, de nature démocratique, vise la protection des intérêts bien compris de l'homme à travers la protection de la nature, qui n'a pas de valeur intrinsèque, mais dont la destruction fait courir un danger à l'homme.
- La seconde tendance, utilitariste, considère que la souffrance animale doit être prise en compte moralement, comme l'est la souffrance humaine. Dès lors les animaux deviennent des sujets de droit, ce qui est la justification utilisée par certains des mouvements de « libération

animale ».

- La troisième attribue des droits à la nature elle-même, y compris sous ses formes non animales. Ferry rattache à cette tendance le courant de l'écologie profonde ainsi que les idées des philosophes Hans Jonas et Michel Serres.

En **conclusion** sur cette question d'une éthique de l'environnement, nous pouvons nous accorder aisément à cette perspective urgente qui consiste en une réforme de notre mode de pensée de la nature et pour reprendre cette vision grecque, une pensée plus « holiste » (toutes les parties sont en interaction avec la totalité, mais celle-ci est supérieure à la somme de ses parties) de cette nature, en nous incluant en celle-ci. Cependant nous ne partageons pas le point de vue de l'écologie profonde américaine qui voudrait faire disparaître l'homme pour en faire une entité naturelle comme une autre (écocentrisme). S'il faut comprendre la nature comme un tout, il faut aussi y reconnaître des strates, des niveaux, qui comme dans l'évolution des espèces laissent apparaître des paliers, des émergences. Il faut donc dépasser les dualismes de nos conceptions philosophiques et religieuses dans notre rapport à la nature. Il faut en finir avec l'opposition nature/culture et reconnaître que la dignité humaine n'est ni dans l'arrachement hors de la nature ni dans la dissolution des spécificités humaines. La nature n'est pas plus un sanctuaire, que l'humanité n'est une exception contre nature. Ni domination et destruction de la terre, ni dissolution de ce qu'il y a d'unique dans l'espèce humaine. Comme le dit **Pascal Bruckner** dans « le fanatisme de l'Apocalypse » : « L'alternative n'est pas entre une nature intacte qui cicatrise lentement de l'effraction humaine et un productivisme ravageur qui forge, perce, défigure, mais entre un état de régression et un développement lucidement assumé avec ses risques et ses bénéfices ».

Une éthique environnementale reste possible, et je pense que quelques pas vont dans le bon sens. Je prendrai comme exemple l'éthique du développement durable qui semble aujourd'hui s'imposer progressivement. Nous voyons qu'il y a une tendance à comprendre l'importance de la conservation des espèces naturelles et que c'est ainsi le moyen de véritablement recentrer les questions humaines fondamentales. Ainsi à la Conférence de Rio, le développement durable vise, je cite « à satisfaire équitablement les besoins relatifs au développement et à l'environnement des générations présentes et futures ». Ne nous faisons pas d'illusion, ces projets qui naissent aujourd'hui au niveau international sont de nature instrumentale, utilitariste et fortement anthropocentrique. Cependant la notion d'équité et de justice est établie, en

reconnaissant que la question proprement humaine est aussi très importante. Ce recentrement de l'éthique environnementale n'est-elle pas nécessaire si l'on doit penser que cette éthique ne peut pas être supportée de la même manière par les différentes sociétés et les différents États de la planète. Les pays pauvres vont supporter plus rudement les effets de la pollution environnementale, produite cependant par les pays les plus riches.

Nous voyons bien que cette question d'une justice environnementale est bien une question morale, et que la question est suffisamment grave pour la laisser aux seuls économistes. Les problèmes posés par le changement climatique global d'origine climatique sont éthiques aussi bien qu'économiques ou scientifiques. Je pense qu'une éthique écologique pourrait même devenir le fondement d'une nouvelle politique. Sur ce point, je voudrais dire quelques mots au sujet de la radicalité politique d'une certaine vision de l'écologie que prône **André Gorz**.

Dans « Écologie et politique » André Gorz part de la question de la libération du sujet. En bon sartrien, cette libération du sujet suppose « une critique radicale de toutes les formes et de tous les moyens de domination, c'est-à-dire tout ce qui empêche les hommes de se conduire comme des sujets et de poursuivre le libre épanouissement de leur individualité comme de leur fin commune ». Ainsi dira-t-il, nous sommes dominés dans nos besoins, nos désirs, dans nos pensées et dans l'image que nous avons de nous-mêmes. Cette consommation, infinie et la croissance économique qui s'y trouve liée, est la cause de notre aliénation.

En partant d'une critique du capitalisme André Gorz en arrive à l'écologie politique et vice et versa. En effet selon lui le seul impératif écologique est insuffisant et peut produire, je le cite, « un pétainisme vert, ou à un écofascisme ». « L'écologie n'a toute sa charge critique et éthique que si les dévastations de la Terre, la destruction des bases naturelles de la vie sont comprises comme les conséquences d'un mode de production ; (...) » Je tiens donc, dit-il, que la critique des techniques dans lesquelles la domination sur les hommes et sur la nature s'incarne, est une des dimensions essentielles d'une éthique de la libération ». Dans son ouvrage de 1977, « Écologie et liberté », sa critique porte essentiellement sur cette consommation stimulée par le marketing et la publicité, « qui crée de nouveaux besoins dans l'esprit des gens et fait augmenter leur consommation au niveau que notre productivité et nos ressources justifient ». Cela faisant, Gorz critique une certaine technique, qu'il nomme technique verrou, celle qui soumet les hommes à leur domination (le nucléaire entre autres) et valorise d'autres techniques dites ouvertes, celles qui valorisent la communication, la coopération, l'interaction, comme les réseaux et

« logiciels libres ». Je pense à **Bernard Stiegler**, à ses idées de « modèle contributif » ou à celle de « logiciel libre ». C'est en ce sens qu'il souhaite une appropriation par tous, des techniques de communication électroniques, une « éthique Hacker », qui bouleverserait le pouvoir totalitaire des Etats et des méga-industries qui confisquent l'espace public.

De fait pour André Gorz, une décroissance (voir la revue « La décroissance ») est nécessaire pour éviter la destruction des bases naturelles de la vie, et pour lutter contre la pauvreté. Il me semble qu'il n'y a que les fous et les économistes pour croire à une croissance infinie ! Selon André Gorz, la pauvreté ne sera jamais obtenue par un accroissement de la production dans les pays riches. Dans les pays riches, la persistance de la pauvreté est le résultat d'un système social qui produit des pénuries en même temps que des richesses croissantes. La pauvreté n'est alors que la privation des jouissances accessibles à d'autres : les riches. « Pas plus qu'il n'y a de pauvres quand il n'y a pas de riches, pas plus il ne peut y avoir de riches quand il n'y a pas de pauvres » écrit-il. L'éthique d'André Gorz serait favorable à une relative « simplicité volontaire » (une baisse de la consommation ; voir aussi **Pierre Rabhi**). Je prendrai en exemple, le refus d'acheter une voiture, pour en louer une, parfois si nécessaire et pour le reste prendre les transports en commun.



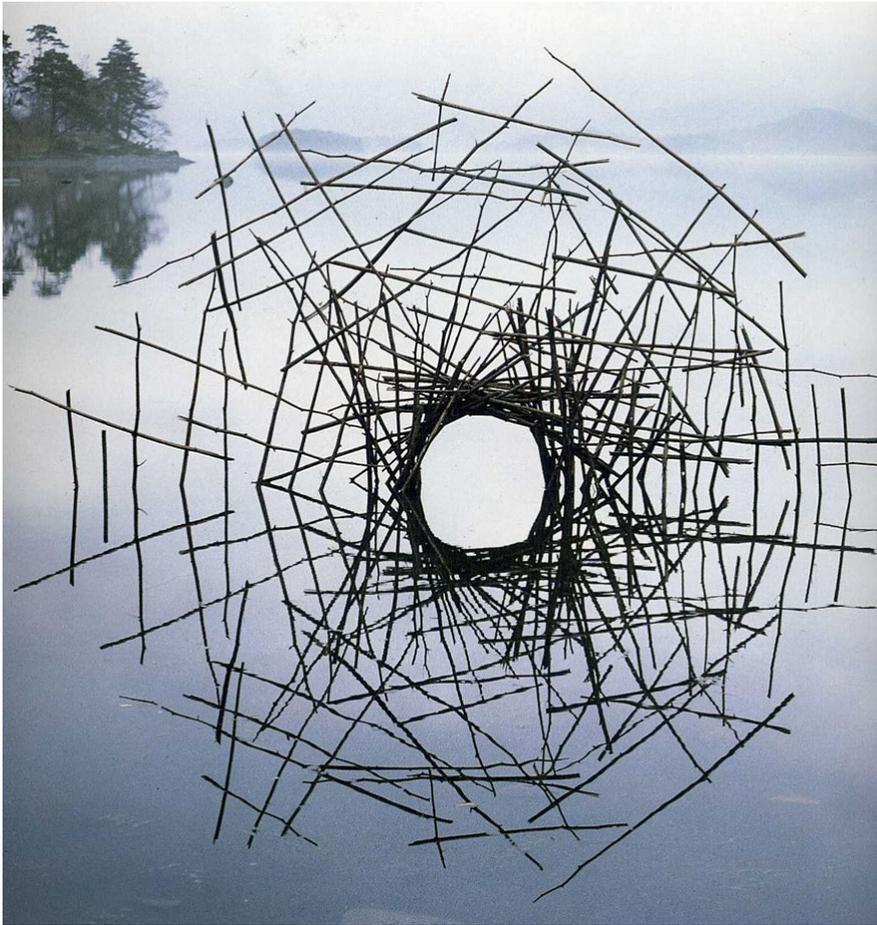
Toutefois est-il réaliste de penser que seuls quelques réseaux de consommateurs seraient capables d'actions militantes mobilisatrices suffisantes pour contrer les formes insidieuses qui s'exercent sur nous, dans nos désirs, dans nos manières de vivre au quotidien ? Consommer moins et mieux c'est une bonne perspective possible, mais paradoxalement, elle est offerte à une catégorie de gens, déjà assez favorisée. De la même manière, qui aujourd'hui peut bénéficier des moyens intellectuels et techniques pour s'appropriier les informations du Net ? Mais il y a cependant une voie nouvelle et peut-être révolutionnaire dans cette mondialisation de l'information, en espérant qu'elle

œuvre pour une plus grande démocratie... (Voir les luttes en Chine, en Iran et ailleurs, grâce aux réseaux Internet).

Pour finir sur ce problème d'une éthique de l'environnement, je dirai en quelques mots que l'éthique environnementale est sans aucun doute la grande préoccupation du 21<sup>e</sup> siècle. En effet, l'éthique de l'environnement vise les fondements essentiels de nos sociétés : l'économique et le social. Ce sont en effet les préoccupations éthiques qui sont au cœur des questions : de gouvernance mondiale et locale, des questions de justice et de Droit international, le grand problème de l'éducation et de la culture. En ce qui concerne ces problèmes, je retiendrai celui du respect de l'environnement qui exige que nos actions s'élèvent impérativement en loi universelle, pour parler le langage kantien. Ce respect prend la forme de principes qui conduisent l'action humaine : le « Principe de précaution », le « Principe de pollueur payeur ». Si l'on veut en finir avec ce « parasitisme » effrayant qui fut trop longtemps justifié par des religions et des philosophies, il faut par le savoir et l'éducation, réorienter l'action humaine.

Cette éthique environnementale, parce qu'elle porte sur tous les domaines de notre vie sur terre (et il en va de l'avenir de l'humanité !), cette éthique devra devenir le nouveau socle de toute éducation scolaire et universitaire.

Depuis plusieurs années, le ministère de l'Environnement propose aux enseignants l'opération "Mille défis pour ma planète". Des actions éducatives sont financièrement aidées, et techniquement soutenues, quand les projets sont retenus). Il me semble, et c'est le plus important que cette éthique environnementale doit devenir centrale, dans le développement des sciences économiques (une nouvelle conception du rapport production/consommation). Elle doit nécessairement impulser le développement du droit de l'environnement (au niveau local et mondial). Cette éthique doit devenir centrale dans le développement des sciences écologiques et sociales, mais aussi être au cœur des réflexions philosophiques pour le monde d'aujourd'hui et de demain.



ANDY GOLDSWORTHY

La nature est le support et le sujet de la démarche du « Land art ». Le support et les matériaux sont créés « in situ ». L'œuvre est éphémère et ne trouble pas l'ordre naturel. Le land art souligne cette vulnérabilité de la nature et interroge l'avenir. Cet art est aussi une critique de la pérennité de l'œuvre d'art.

## SIXIÈME COURS

### POUR UNE PHILOSOPHIE DE L'ENVIRONNEMENT



« Penser comme une montagne »



## Penser une nouvelle philosophie Une philosophie de l'environnement

### ***Penser l'urgence (crise environnementale). Philosopher sur le terrain.***

Une philosophie de l'environnement est possible et souhaitable.

Qu'est-ce qu'une philosophie sur le terrain ?

On ne peut pas apprendre la philosophie, mais seulement à philosopher. Cela veut dire que la philosophie est une manière de vivre : c'est une attitude intellectuelle, mais pas seulement : c'est aussi une manière de conduire sa vie, de donner sens à l'existence. C'est un instrument critique, mais qui, à la différence de la science, non seulement pense rationnellement le monde, la nature et l'existence, mais ouvre également un domaine pratique (éthique et politique). Elle donne du sens à notre condition d'homme et peut être un guide pour nous bien conduire dans notre environnement.

C'est aussi sur le terrain que l'on pense philosophiquement. Rappelons-nous Descartes dans son « Discours de la méthode » (première partie) :

« C'est pourquoi, sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittai entièrement l'étude des lettres; et me résolvant de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde, j'employai le reste de ma jeunesse à voyager, à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses expériences, à m'éprouver moi-même dans les rencontres que la fortune me proposait, et partout à faire telle réflexion sur les choses qui se présentaient que j'en pusse tirer quelque profit ».

Il nous faut sorti du solipsisme, dans cet égoïsme métaphysique, dans lequel nous nous sommes enfermés. L'homme et le monde ! Ce petit mot « et » qui faisait beaucoup rire Nietzsche. Faut-il se résigner à ce solipsisme cosmique : nous et le monde ! Nous pouvons estimer que nous avons fait le tour de l'humain. Ne peut-on pas s'ouvrir à notre condition terrestre ?

Cet égocentrisme métaphysique et fortement occidental, a conduit un certain nombre de philosophes à considérer que les hommes devaient, soit échapper à l'humain, vers le *transhumain*,) soit partir vers d'autres planètes. Les éthiques environnementales nous invitent au contraire à explorer notre condition terrestre, à découvrir ceux qui la partagent avec nous. Nous ne sommes pas seuls au monde : voilà qui est plutôt encourageant.

Quelques repères concernant le « transhumanisme » :

« Le transhumanisme est une doctrine philosophique prétendant qu'il est possible d'améliorer l'humanité par la science et la technologie. Elle vise à libérer l'humanité de ses limites biologiques, en surmontant l'évolution naturelle (...) Certaines perspectives ouvertes par les innovations technoscientifiques sont enthousiasmantes, d'autres effrayantes ».

« Ne croyez surtout pas qu'il s'agisse de science-fiction, dit **Luc Ferry** : le 18 avril 2015, une équipe de généticiens chinois entreprenait d'« améliorer » le génome de quatre-vingt-trois embryons humains. Jusqu'où ira-t-on dans cette voie ? Sera-t-il possible un jour (bientôt ? déjà ?) d'« augmenter » à volonté tel ou tel trait de caractère de ses enfants, d'éradiquer dans l'embryon les maladies génétiques, voire d'enrayer la vieillesse et la mort en façonnant une nouvelle espèce d'humains « augmentés » ? Nous n'en sommes pas (tout à fait) là, mais de nombreux centres de recherche « transhumanistes » y travaillent partout dans le monde, avec des financements colossaux en provenance de géants du Web tel Google ».

Sans doute que cette vision d'un « homme augmenté » a du sens (ne sommes nous pas déjà augmentés avec nos lunettes ou autres prothèses ?), mais s'agit-il d'une libération ou d'une aliénation ? D'une part, cette technologie évidemment dépendra de grandes puissances économiques et politiques. D'autre part, l'idée même d'un homme immortel est folle et contraire au sens même de la vie. Sans la mort, point de générations, de transmission et pour tout dire point de vie ?

Revenons à l'environnement : le souci philosophique de l'environnement et de la place de l'homme dans celui-ci est apparu lors des premiers signes de la crise écologique globale que nous connaissons aujourd'hui.

Qu'appelle-t-on environnement et qu'entend-on par philosophie de l'environnement ? Il y a une science de l'environnement, mais que serait une philosophie de l'environnement ?

L'environnement est défini comme « l'ensemble des éléments (biotiques ou abiotiques) qui entourent un individu ou une espèce et dont certains contribuent directement à subvenir à ses besoins », ou encore comme « l'ensemble des conditions naturelles (physiques, chimiques, biologiques) et culturelles (sociologiques) susceptibles d'agir sur les organismes vivants et les activités humaines ».

Le mot *environnement* est à différencier du mot *nature* qui désigne les éléments naturels, biotiques et abiotiques, considérés seuls, alors que la notion d'environnement s'intéresse à la nature au regard des activités humaines, et aux interactions entre l'homme et la nature. Il faut également le différencier de l'écologie, qui est la science ayant pour objet les relations des êtres vivants avec leur environnement, ainsi qu'avec les autres êtres vivants<sup>9</sup>, c'est-à-dire, l'étude des écosystèmes.

La notion d'environnement naturel, souvent désignée par le seul mot « environnement », a beaucoup évolué au cours des derniers siècles et tout particulièrement des dernières décennies. L'environnement est compris comme l'ensemble des composants naturels de la planète Terre, comme l'air, l'eau, l'atmosphère, les roches, les végétaux, les animaux, et l'ensemble des phénomènes et interactions qui s'y déploient, c'est-à-dire tout ce qui entoure l'Homme et ses activités — bien que cette position centrale de l'Homme soit précisément un objet de controverse dans le champ de l'écologie (ce que nous avons déjà vu).

Au 21<sup>e</sup> siècle, la protection de l'environnement est devenue un enjeu majeur, en même temps que s'imposait l'idée de sa dégradation à la fois globale et locale, à cause des activités humaines polluantes. La préservation de l'environnement est un des trois piliers du développement durable (La dimension environnementale - La dimension sociale – la dimension économique). C'est aussi le 7<sup>e</sup> des huit objectifs du millénaire pour le développement, considéré par l'ONU comme « *crucial pour la réussite des autres objectifs, énoncés dans la Déclaration du Sommet du Millénaire* ».

L'ONU rappelle dans son rapport GEO-4 que la dégradation de l'environnement « *compromet le développement et menace les progrès futurs en matière de développement* » (...) et « *menace également tous les aspects du bien-être humain. Il a été démontré que la dégradation de l'environnement est liée à des problèmes de santé humaine, comprenant certains types de cancers, des maladies à transmission vectorielle, de plus en plus de zoonoses* (les zoonoses sont des maladies et infections dont les agents se

transmettent naturellement des animaux vertébrés à l'homme, et vice-versa) *des carences nutritionnelles et des affectations respiratoires* ». Ce même rapport rappelle que l'environnement fournit l'essentiel des ressources naturelles vitales de chacun (eau, air, sol, aliments, fibres, médicaments, etc.) et de l'Économie ; « *Presque la moitié des emplois mondiaux dépendent de la pêche, des forêts, ou de l'agriculture. L'utilisation non durable des ressources naturelles, englobant les terres, les eaux, les forêts et la pêche, peut menacer les moyens d'existence individuels ainsi que les économies locales, nationales et internationales. L'environnement peut grandement contribuer au développement et au bien-être humains, mais peut tout aussi bien accroître la vulnérabilité de l'homme, en engendrant de l'insécurité et des migrations humaines lors de tempêtes, de sécheresses, ou d'une gestion écologique déficiente. Les contraintes écologiques encouragent la coopération, mais elles contribuent aussi à la création de tensions ou de conflits* »

Voir aussi la « COP21 » (vingt et unième conférence). L'enjeu principal de la conférence de la COP 21 qui a eu lieu à Paris en 2015, est de garantir une limitation à 2 °C de l'élévation de température globale par rapport à l'époque préindustrielle, soit environ 1,5 °C par rapport à la valeur actuelle.

La question qui commande à cette philosophie de l'environnement, c'est comment habiter la nature ?

- Deux positions contradictoires : L'une qui pense la nature comme pure ressource à exploiter. L'autre qui pense la nature comme harmonieuse et qui accuse la technique de perturber cette harmonie.

Deux mythes qui s'opposent : le mythe prométhéen et le mythe du paradis perdu.

- Il faut penser que les hommes habitent une nature et qu'ils en font partie.

Peut-on concevoir un bon usage, une activité industrielle qui respecte la nature et sa diversité ?

Un exemple remarquable :

**« Almanach d'un comté des sables » d'Aldo Leopold (1948)**



**Aldo Leopold** (11 janvier 1887 – 21 avril 1948) est un forestier, américain (Wisconsin). Il chassait et pêchait et c'est à partir de sa pratique de forestier et de pêcheur, de chasseur, qu'il a pensé les termes d'une protection de la faune sauvage. Il a influencé le développement de l'éthique environnementale moderne et le mouvement pour la protection des espaces naturels. Aldo Leopold est considéré comme l'un des pères de la gestion de la protection de l'environnement aux États-Unis.



La cabane d'Aldo Léopold dans le Wisconsin

En 1948 fut publié l'« Almanach d'un comté des sables » (*A Sand County Almanac*) où il fait le bilan de ses expériences. Ce qui me semble remarquable, c'est que cette pensée de l'environnement puisse venir d'un chasseur et d'un pêcheur. Ces pratiques peuvent apparaître contradictoires avec le respect de l'environnement. Pour sa part, Aldo Leopold, écologiste américain, forestier et environnementaliste, considéré comme l'un des pères

de la protection de l'environnement aux États-Unis, place dans une même « communauté biotique » le chasseur, le gibier et le milieu naturel dans lequel ils évoluent.

Dans son livre écrit à la fin de sa vie, Leopold, enchaîne, en suivant les mois de l'année, une série d'historiettes, ou de vignettes, où il raconte ses promenades matinales, dans son domaine du Wisconsin (le « comté des sables »), les animaux qu'il y rencontre, tous usagers d'un même territoire. Ces récits vivants et attachants débouchent sur la présentation d'une éthique environnementale (qu'Aldo Leopold nomme « *Land ethic* »).

Pour lui, chasser n'est pas illégitime, mais le chasseur doit s'inscrire dans le monde naturel sans le bouleverser, contrairement à ce que fait l'agriculteur ou l'industriel. Aldo Léopold a pratiqué la pêche et la chasse tout au long de sa vie.

Dans son livre très agréable à lire écrit dans la tradition américaine des récits de nature (dont Thoreau, avec *Walden*, est l'initiateur ; voir aussi la préface de Le Clézio) nous voyons comment ce chasseur, accompagné avec son chien parcourt le domaine dont il a la surveillance comme forestier. Pour Léopold la chasse et la pêche sont au centre de ses expériences de la nature. Être chasseur ou pêcheur c'est une certaine manière d'être confronté à la nature. En effet le chasseur et le pêcheur sont des observateurs de la nature sans ce souci de rendement d'exploitation comme l'agriculteur et comme il l'écrit : « Notre faculté de percevoir la qualité dans la nature commence, comme en art, par le plaisir des yeux ». C'est un chasseur amoureux de la nature, qui connaît parfaitement les comportements des animaux et Aldo Léopold est tout le contraire d'un chasseur de trophée ou pour faire un grand tableau de chasse ou de pêche. « Savoir pêcher ou chasser, c'est savoir penser comme un canard, une perdrix ou une truite, c'est se mettre à leur place, c'est adopter leur point de vue ».

Il y a une pluralité de points de vue qu'il faut envisager et qui correspondent à une multiplicité d'usages. Mais il faut également dépasser la simple coexistence des points de vue, il faut défendre l'intérêt commun, à savoir le renouvellement du domaine, de ses ressources.

Sa philosophie de la nature se résume dans cette pensée : « *Une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est injuste lorsqu'elle tend à l'inverse* ».

Ainsi dit Leopold selon cette formule poétique : « Il faut penser comme une montagne », c'est-à-dire être solidaire de tous les usagers de la montagne.

« Un hurlement surgi des profondeurs résonne entre les parois rocheuses, dévale la montagne et s'évanouit dans le noir. C'est un cri de douleur primitive, plein de défi, et plein de mépris pour toutes les adversités du monde. Chaque être vivant (et bien des morts aussi peut-être) prête l'oreille à cet appel. Pour le cerf, c'est un rappel du destin de toute chair ; pour le pin, c'est un pronostic de rixes nocturnes et de sang sur la neige ; pour le coyote, c'est une promesse de glanures à venir ; pour le vacher, une menace de découvert à la banque et pour le chasseur, c'est un défi, crocs contre poudre. Pourtant, derrière ces espoirs et ces craintes évidentes et immédiates se cache une signification plus profonde, que la montagne est seule à connaître. Seule la montagne a vécu assez longtemps pour écouter objectivement le hurlement du loup. Ceux qui sont incapables d'en déchiffrer le sens caché ne peuvent cependant en ignorer la présence, car on la sent partout, et elle suffit à distinguer un territoire à loups de n'importe quel autre territoire. Cette présence résonne dans la moelle de ceux qui entendent les loups la nuit, ou scrutent leurs traces pendant le jour. Même si on ne les entend pas, même si on ne les voit jamais, leur présence est sous-entendue par mille petits incidents : le hennissement nocturne d'un cheval de bât, un éboulis de pierres, un cerf qui s'enfuit en bondissant, la disposition des ombres sous les épicéas. Seul un irréductible novice peut ne pas sentir la présence ou l'absence des loups, ou le fait que les montagnes ont une opinion secrète à leur sujet. Ma propre conviction sur ce chapitre remonte au jour où j'ai vu mourir une louve. Nous étions en train de casser la croûte sur une corniche au pied de laquelle une rivière turbulente jouait des coudes. Nous vîmes ce qui nous sembla une biche occupée à franchir le torrent à gué, plongée jusqu'au poitrail dans l'écume blanche. Lorsqu'elle remonta sur la berge de notre côté et s'ébroua, nous comprîmes notre erreur : c'était une louve. Une demi-douzaine de bêtes, à l'évidence de grands louveteaux, surgirent d'entre les saules pleureurs pour se jeter dans une belle mêlée de bienvenue, pleine de queues frétilantes et de coups de patte amicaux. Et cette pyramide de loups s'agitait au beau milieu d'une grande dalle découverte au pied de notre paroi rocheuse. En ce temps-là, nous n'avions jamais entendu parler de la possibilité de ne pas tuer un loup si l'occasion s'en présentait. Deux secondes plus tard, nous voilà en train de cribler la meute de plombs, surexcités, mais avec une précision toute relative : viser

lorsqu'on surplombe sa cible, c'est toujours déroutant. Quand nous eûmes vidé nos chargeurs, la vieille louve était à terre, et un louveteau se traînait vers le sanctuaire des éboulis. Nous atteignîmes la louve à temps pour voir une flamme verte s'éteindre dans ses yeux. *Je compris alors, et pour toujours qu'il y avait dans ces yeux-là quelque chose de neuf, que j'ignorais – quelque chose que la montagne et elle étaient seules à connaître. J'étais jeune à l'époque, et toujours le doigt sur la gâchette ; pour moi, à partir du moment où moins de loups signifiait plus de cerfs, pas de loups signifierait à l'évidence paradis des chasseurs. Après avoir vu mourir la flamme verte, je sentis que la louve pas plus que la montagne ne partageaient ce point de vue ».*

**Aldo Leopold**, (extrait) « *Almanach d'un comté des sables* » (1948)

Dans ce passage, Leopold reconnaît le tort qu'il a eu en participant à la destruction des loups. Au détour de cette fable, Leopold se livre à une critique de la politique d'extermination des « nuisibles » décidée par l'Office américain de gestion de la faune sauvage, politique à laquelle il avait lui-même commencé par participer activement, et qui avait conduit à la disparition des loups dans de nombreux États américains. Éliminer les loups, c'était vouloir favoriser les herbivores, les troupeaux et le gibier. Mais les loups disparus, les daims et les cerfs pullulèrent et c'est la forêt qui subissait la catastrophe. En effet si la densité des herbivores est trop importante, les jeunes arbres ne peuvent plus pousser et c'est la destruction de la forêt. En fait le loup a sa place dans cette communauté biotique qui vit de la montagne.

Cette expérience rapportée par Aldo Leopold me fait penser à une expérience personnelle vécue fin des années 60 au Brésil. À cette époque l'ethnographie me fascinait et au cours d'un voyage en Amazonie dans le territoire du Rondonia, le long de la frontière bolivienne où j'avais un point de chute auprès de missionnaires français, j'ai pu vivre quelque temps avec les Indiens Pacas-novas sur le rio Guapore. Leur culture traditionnelle a aujourd'hui complètement disparu. En arrivant dans le village traditionnel des Pacas Novas, situé sur le rio Guapore, le médecin du bateau hôpital qui m'accompagnait a dû injecter un sérum à une indienne qui venait de se faire mordre par un serpent. Le mari de cette indienne s'est confié au médecin, lequel comprenait sa langue, et lui dit combien il se sentait coupable à l'égard de la nature, en tuant avec un fusil (alors que jusqu'ici il chassait à l'arc) plus de singes qu'il était nécessaire pour nourrir sa famille. Cet indien avait non seulement manqué à l'éthique de la chasse, mais il avait aussi tué des êtres

qui ont une âme comme les hommes et sont même de proches parents par alliance. Pour ces peuples indiens d'Amazonie, les plantes comme les animaux sont des personnes au même titre que les humains.

Dans la cosmogonie (représentations mythiques des origines du monde) des Pacas Novas les plantes et les animaux partagent le même monde, et ils peuvent ainsi communiquer entre ces différentes espèces animales ou végétales. Il n'y a pas de rupture entre ce que nous appelons nature et culture. En somme il n'y a pas de naturalisation du monde comme pour la modernité occidentale. Par conséquent le mauvais usage de la chasse est immédiatement puni, comme le fut la femme du chasseur imprudent.



Petit indien du Rondonia défendant sa forêt

**Catherine Larrère** dans un article de « la vie des idées », intitulé « Ce que sait la montagne », sous-titre « Aux sources des philosophies de l'environnement » en commentant le célèbre livre d'Aldo Leopold « L'almanach du comté des sables », elle écrit ceci :

« À la différence du biocentrisme, qui insiste sur la valeur propre, intrinsèque, de chaque entité vivante, considérée isolément, l'éthique de Leopold met l'accent sur l'interdépendance des éléments et leur commune appartenance à un ensemble, celui de la « communauté biotique ». Cette éthique, que l'on a pu dire « holiste » (par opposition à l'individualisme du biocentrisme), fait procéder les devoirs ou les obligations de l'appartenance à une totalité (que représente symboliquement la montagne) qui englobe ses membres. Ceux-ci n'ont pas de valeur en eux-mêmes, indépendamment de la place qu'ils occupent dans l'ensemble et qui leur assigne leur valeur. L'homme n'est donc pas extérieur à la nature, il en fait partie : il est membre, au même titre que les loups ou les cerfs, de la communauté biotique ».

Aldo Leopold était chasseur à une époque où de nombreux chasseurs tiraient sur tout ce qui bougeait et jusque dans les années 70 il en était ainsi également en France. Depuis l'instauration d'un permis de chasse, qui a fait de la chasse une école de connaissance et de respect du monde sauvage, le peuplement de nos forêts, par exemple s'est nettement amélioré (voir le nombre de sangliers et de chevreuils que l'on croise sur les routes...)

Il faut noter également que nos sociétés de pêche et de chasse sont les meilleurs observatoires de la vie animale et qu'ils interviennent souvent pour prévenir et dénoncer des pollutions agricoles et industrielles que les citoyens ne verraient pas. Ajoutons également cette nouvelle pratique des pêcheurs qui rejettent le poisson (« no kill »), pour ne garder que le plaisir de le pêcher. Je pense également que le carnet de prélèvement maximal autorisé (PMA) imposé pour certaines espèces contribue aussi à mieux gérer l'équilibre des espèces et la pérennité de la chasse. Il y a sans doute beaucoup à faire, mais je pense que les mentalités ont déjà changé et qu'il y a une réelle prise de conscience de la nécessaire gestion cynégétique.

Pour une nouvelle conception philosophique pragmatique de la biodiversité :

Qu'est-ce que la biodiversité ?

La biodiversité, contraction de biologique et de diversité, représente la diversité des êtres vivants et des écosystèmes : la faune, la flore, les bactéries, les milieux, mais aussi les races, les gènes et les variétés domestiques. Nous autres, humains appartenons à une espèce – Homo sapiens – qui constitue l'un des maillons de cette diversité biologique. Mais la biodiversité va au-delà de la variété du vivant ! Cette notion intègre les interactions qui existent entre les différents organismes précités, tout comme les interactions entre ces organismes et leurs milieux de vie. D'où sa complexité et sa richesse. Cette notion de biodiversité peut-être définie comme étant « le tissu vivant de la planète ». Ainsi protéger la diversité de la vie c'est protéger la vie.

- Nous avons constaté que cette diversité décline brutalement et la crise actuelle est comparable avec un épisode fort de la vie de la terre, la disparition des dinosaures. Nous sommes rentrés dans une ère nouvelle celle

de l' « Anthropocène », c'est-à-dire une nouvelle époque de l'histoire de la terre dans laquelle les activités humaines ont un impacte majeur et des effets potentiellement catastrophiques. Multiplication de la population humaine par un facteur 10 au cours des trois derniers siècles, et augmentation corrélative du bétail ; épuisement des ressources fossiles et relâchement massif de CO<sub>2</sub> dans l'atmosphère ; utilisation massive d'eau douce pour l'agriculture ; intensification du rythme d'extinction d'espèces par un facteur 1 000 (voire 10 000 dans les forêts tropicales). La notion d' « Anthropocène » serait ainsi la métaphore de la catastrophe annoncée.

- Lutter contre l'érosion de la biodiversité, c'est protéger la nature et la protéger dans l'intérêt des humains. Intérêts multiples : En ce qui concerne les ressources scientifiques (connaissance et vertus multiples. Exemples en pharmacologie). Ressources esthétiques (beauté des paysages et de certaines espèces). En somme la biodiversité est un patrimoine qui engage tous les acteurs : individus (agriculteur, sylviculteur, viticulteur, mais aussi tous les usagers habitants, chasseurs, cueilleurs, randonneurs...), communautés locales, pays, humanité)., prendre soin de la biodiversité c'est prendre soin non pas seulement de la nature dans ce qu'elle a d'extraordinaire, du remarquable, mais aussi de la nature ordinaire, celle que les hommes côtoient au quotidien. Ce sont les hommes qui ont créé des paysages en les façonnant depuis des siècles par exemple le bocage. Le bocage est même plus riche que la plupart des milieux naturels.

- Cette politique de protection de la biodiversité suppose un débat démocratique fait naturellement de controverses et de débats, ce qui n'est pas aisé compte tenu de la diversité des représentations des groupes sociaux, des valeurs culturelles véhiculées par ces groupes (voir de leurs passions). Il faut accepter des compromis. Une politique écologique rigide, pour ne pas dire intégristes, n'a aucun sens, car il bloque le travail du dialogue et l'évolution des modèles sur lesquels les différents acteurs pensent leur pratique. Se placer sur le terrain de la diversité biologique suppose l'abandon de cette opposition stérile entre nature et société, c'est penser à une pluralité d'interactions entre humains et non-humains.

- Quelle philosophie pour penser ce déclin de la biodiversité et relever ce grand défi écologique ? Il faut penser non plus en terme cartésien de

« l'homme comme maître et possesseur de la nature », mais selon une conception holiste qui considère la nature comme un ensemble, lequel est supérieur à la somme de ses parties. Ainsi l'homme n'est qu'une partie de cet ensemble et ce nouveau point de vue engage de nouvelles conceptions philosophiques. Ainsi, lutter contre l'érosion de la biodiversité c'est protéger la nature et la protéger dans l'intérêt des humains.

- C'est pour enrayer ce déclin que 188 pays ont signé la Convention sur la diversité biologique lors du sommet de la Terre à Rio en 1992.

- Cette nouvelle approche philosophique ne peut pas être purement théorique ou spéculative. Elle doit être pragmatique, car la grande diversité des points de vue impose une philosophie pragmatique et ouverte à tous les points de vue. Je vous rappelle cet avertissement important du rapport de l'ONU : *« Presque la moitié des emplois mondiaux dépendent de la pêche, des forêts, ou de l'agriculture. L'utilisation non durable des ressources naturelles, englobant les terres, les eaux, les forêts et la pêche, peut menacer les moyens d'existence individuels ainsi que les économies locales, nationales et internationales. L'environnement peut grandement contribuer au développement et au bien-être humains, mais peut tout aussi bien accroître la vulnérabilité de l'homme, en engendrant de l'insécurité et des migrations humaines lors de tempêtes, de sécheresses, ou d'une gestion écologique déficiente. Les contraintes écologiques encouragent la coopération, mais elles contribuent aussi à la création de tensions ou de conflits ».*

- Ce qui veut dire que le problème écologique ne peut pas être pensé en oubliant les conditions humaines de leur vie sociale et économique. Mais il faut également remettre en cause un certain anthropocentrisme aveugle qui n'accorde aucune valeur au monde non humain, ne recherchant que des satisfactions immédiates de valeur purement utilitaire.

- Il faut reconnaître la valeur de ce « Tout » (le « cosmos » grec, monde ordonné) et que tous les êtres vivants, comme l'homme, poursuivent une finalité dans leurs actions (un télos). C'est cette conception que partageait

Aristote avec son finalisme. La nature était un modèle, et pour comprendre l'homme il faut comprendre la nature.

- C'est ce que nous avons pensé avec cette remarquable expérience d'Aldo Leopold qui le premier insista sur l'importance de l'élaboration d'une éthique de la terre, permettant de rendre compte du caractère fondamentalement holiste de la communauté bioéthique. Pour Leopold, même les chasseurs et les pêcheurs doivent aider à cette compréhension et participation à la globalité de notre diversité. C'est cette diversité qu'il faut protéger, dont l'homme fait partie. C'est ainsi qu'il formule sa thèse : « *Une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est injuste lorsqu'elle tend à l'inverse.* »

- Il faut sortir de cette vision anthropocentrée et instrumentalisante pour une philosophie que j'appellerai, « philosophie du terrain », là où se jouent quotidiennement les problèmes de cette conservation du tout. En somme le travail de cette philosophie consiste dans un débat public (semblablement à ce qui se jouait avec la doxa, sur l'agora grecque). Un débat public, démocratique pour une philosophie pragmatique de l'environnement. (Le pragmatisme est une école philosophique selon laquelle n'est vrai que ce qui a des conséquences réelles dans le monde, ce qui concourt à la réussite de l'action). « Pour habiter la nature sans lui nuire, comme le dit Catherine Larrère, il faut se roder à des processus démocratiques ». Ce débat philosophique trouve sur son chemin une diversité culturelle et des revendications également culturelles complexes. Il y a en effet des sociétés qui ont besoin de la nature pour signifier leur culture et dont les pratiques de subsistance s'imbriquent avec les activités sociales. L'exemple le plus frappant c'est cette chasse à la baleine du peuple Makak, population de la côte ouest des USA (État de Washington). Cette chasse (qu'ils pratiquent depuis 2200 ans) relève de l'organisation même de leur société. Leur interdire cette chasse ce serait mettre en péril cette société (même problème avec les Inupiats du nord de l'Alaska). Nous comprenons donc que les revendications environnementales croisent aussi les traditions culturelles. Cependant ce peuple est en butte avec les écologistes et les réglementations sur les espèces protégées. Il faut penser une justice environnementale qui fasse une part équitable aux cultures traditionnelles. Cependant peut-on selon ce même argument défendre la légitimité de la corrida ?

Par exemple en Guyane, l'objectif est de préserver une façon de vivre ancestrale des hommes, autrement dit, une « culture ». Quand vous dites aux tribus qui y vivent qu'il faut protéger « la nature », ils vous répondent : « vous voulez parler de notre culture ? » – preuve que, pour eux, la séparation entre l'homme et son environnement est une idée totalement artificielle.

- Mais nous pouvons nous demander si ces processus démocratiques nécessaires pour aboutir à la protection de cette biodiversité ne supposent pas une vie sociale vraiment démocratique ? Si les décisions en matière environnementale de se prennent qu'entre groupes fermés d'intérêts privés (qu'ils soient ou non scientifiques) comment penser possible de bons accords avec la nature ? C'est la raison pour laquelle **André Gorz** (« Écologie et politique ») pensait que seuls de nouveaux rapports sociaux pouvaient nous permettre d'espérer un meilleur accord avec la nature. Il y a donc une articulation du social et du politique avec l'environnemental. Dans une société capitaliste mondialisée, où seul l'intérêt privé l'emporte sur l'intérêt des États, des collectivités, comment penser une régulation de l'action des hommes pour préserver notre biodiversité, la richesse de notre terre ?

- Ce n'est qu'avec la participation et le contrôle du public sur ses institutions que ce public peut être à même de penser et d'agir avec cette biodiversité. En fait ce n'est pas seulement à Bruxelles, à Rio ou à Paris que les solutions seront trouvées, mais par une forme d'activisme public, sur le terrain, selon une philosophie environnementale pragmatique. Des décisions qui se prennent « d'en haut » n'auront guère d'impact si les citoyens ne sont pas au cœur du débat. La vraie politique n'est-elle pas à rechercher avec la participation et le contrôle du public ? Une bonne philosophie de terrain qui n'en reste pas à ses théories, ferait le va-et-vient entre les intuitions et les différentes approches des agents concernés. Seule l'expérience est précieuse, car elle seule peut mettre ensemble une pluralité de points de vue. Les valeurs sont elles-mêmes évolutives au cours du dialogue. En somme la notion même de biodiversité doit s'émanciper de sa définition étroitement écologique. Le discours biologique doit aussi laisser d'autres discours s'engager dans le dialogue (économique, anthropologique, sociologique, mais aussi esthétique). C'est ainsi que s'exprime Leopold : « La montagne qu'il faut déplacer pour libérer le processus vers une éthique, c'est

tout simplement ceci : cessez de penser au bon usage de la terre comme à un problème exclusivement économique. Examinez chaque question en termes de ce qui est éthiquement et *esthétiquement* (voir la notion de paysage lors de la conclusion du troisième cours) juste autant qu'en termes de ce qui est économiquement avantageux. Une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et *la beauté de la communauté biotique*. Elle est injuste lorsqu'elle tend à l'inverse ».

- Si l'on veut faire de la protection de la biodiversité un véritable projet de société, il faut engager le dialogue avec tous les interlocuteurs. En fait ce respect de la biodiversité suppose le respect de la diversité culturelle. Cette relation purement analogique a néanmoins pour but de faire rentrer dans ce débat sur l'environnement, l'ensemble des acteurs humains dans leur diversité culturelle, donc diversité de points de vue et diversité de leurs pratiques de la nature. Il faut porter un autre regard sur les activités humaines. Il faut réconcilier l'homme et la nature. Ce qui compte, c'est la diversité et la richesse de nos rapports à une nature dont nous faisons partie.

- De même il faut penser à une gestion adaptative, évolutive et progressive. Il faut être toujours capable d'évaluer les impacts de nouvelles mises en œuvre et de les modifier si nécessaire.

Exemple : C'est dans ces mêmes termes qu'il faut penser la réintroduction du loup dans les alpages français fort critiquée par certains éleveurs dont les arguments relèvent plus de cette peur légendaire que de l'analyse scientifique (voir « La buvette des alpages »). En fait le loup participe à cet équilibre de la nature et c'est dans les régions où il prolifère que les effectifs des moutons résistent le mieux, comme dans le cas des pentes pyrénéennes. Les difficultés que rencontre l'élevage ovin sont d'un autre ordre et nettement plus importantes (des raisons économiques essentiellement) que celle rencontrée par la présence des loups (les chiens errants créent beaucoup plus de dégât).

C'est la raison pour laquelle le problème de la réintroduction des loups dans nos montagnes doit passer par un débat entre toutes les parties et pas seulement l'affaire des biologistes.

De même la destruction des renards par les chasseurs, parce qu'ils

auraient la rage ou bien parce qu'ils sont les prédateurs du gibier, conduit à l'accroissement des populations de rongeurs. Il faudra retrouver l'équilibre.

Note du Ministère de l'Environnement de l'énergie et de la mer :

La loi pour la reconquête de la biodiversité, de la nature et des paysages est publiée au journal officiel

Après la loi sur la nature de 1976 et la loi sur la reconquête des paysages de 1993, une nouvelle étape est franchie avec la promulgation de la loi pour la reconquête de la biodiversité, de la nature et des paysages. Elle place la France à l'avant-garde avec de grandes avancées, vers une nouvelle harmonie entre la nature et les humains.

Les grands carnivores comme le loup, l'ours ou le lynx constituent des espèces sauvages dont la protection organisée dans les cadres internationaux, communautaires et nationaux, doit être adaptée et intégrée dans les usages de l'économie pastorale et rurale (forêt, chasse, tourisme).

La France conduit une politique résolue de protection et de restauration des grands prédateurs en tenant le plus grand compte de l'exigence de concilier la présence de ces espèces avec les activités d'élevages qui en subissent la prédation :

- réintroduction réussie du lynx conduisant à une poursuite de son expansion naturelle ;
- renforcement répété (1996-1997 et 2006) de la population d'ours dans les Pyrénées ;
- accompagnement du retour naturel du loup depuis 1992 conduisant à une population proche de 200 loups alors que l'espèce avait disparu du territoire national au début du XXe siècle.

Dans le cadre de la nouvelle **loi Biodiversité** qui vient d'être adoptée le 8 août 2016 à l'Assemblée nationale, des mesures pour protéger le milieu marin et les espèces menacées ont été décidées. Le Ministère de l'Écologie a annoncé par la voix de Ségolène Royal une extension de la protection d'un grand nombre d'espèces marines au large des côtes françaises sur toute la zone économique exclusive et le plateau continental.

Les requins feront l'objet d'une attention toute particulière, car plusieurs espèces sont sur la liste rouge des espèces menacées en France. Une mesure de **réintroduction du grand requin blanc** a été prise pour aider à la

reconstitution des effectifs de ce grand prédateur marin qui se fait de plus en plus rare dans l'océan Atlantique.

## CONCLUSION

Pour faire le pendant à cette forte pensée de Leopold, « apprendre à penser comme une montagne », je propose pour définir la philosophie de la nature cette autre pensée : « apprendre à penser en jardinier ».

En effet, comme dans un jardin, ce qui est important c'est la diversité et l'agencement que nous avons constitué pour mettre en valeur cette diversité : comme le dit Catherine Larrère : « ce qui compte c'est la diversité et la richesse de nos rapports à une nature dont nous faisons partie ». Le jardinier agit avec des outils, mais cette action technique ou instrumentale tourne le dos à l'arrogance technique, qui pense la nature exclusivement à son service. Agir humblement comme le jardinier, c'est se penser comme faisant partie d'un ensemble plus vaste au sein duquel on agit. Par conséquent, ce qui distingue le « jardinier philosophe », c'est son souci réfléchi, non seulement pour une fin choisie, mais également « il tient compte, dit Catherine Larrère, des conséquences involontaires de l'acte envisagé ».

Il ne s'agit pas de se priver de technique, mais il s'agit d'anticiper les conséquences de nos actes, c'est-à-dire « sur la façon dont elles s'insèrent dans leur environnement naturel et social ». Apprendre à penser et agir avec la nature, c'est agir comme un bon jardinier qui pense que la manière de faire, vaut mieux que la seule productivité. En ce sens ce jardinier collabore avec son environnement ; il se soucie de cet environnement et de sa biodiversité dont il fait partie. Comme le dit Catherine Larrère, « il s'agit d'abandonner une attitude de conquérant pour devenir « citoyen » de la communauté biotique.

Pour cette conclusion j'ai songé vous lire ces dernières lignes de « Par-delà nature et culture » de **Philippe Descola**, qui selon moi sonnent comme un avertissement à l'adresse de notre humanité :

« C'est à chacun d'entre nous, là où il se trouve, d'inventer et de faire progresser les modes de conciliation et les types de pression capables de conduire à une universalité nouvelle, à la fois ouverte à toutes les composantes du monde et respectueuse de certains de leur particularisme, dans l'espoir de conjurer l'échéance lointaine à laquelle, avec l'extinction de notre espèce, le prix de la passivité serait payé d'une autre manière : en abandonnant au cosmos une nature devenue orpheline de ses rapporteurs parce qu'ils n'avaient pas su lui concéder de véritables moyens d'expression ».

Au terme de cette série de cours sur la nature, il me semble que la question de notre environnement, à savoir cette relation entre l'homme et la nature ne fait plus problème, et que nous ne pouvons plus envisager de penser l'un contre l'autre, l'homme contre la nature, il faut devenir citoyen de la communauté biotique comme le dit **Catherine Larrère**.

Cependant, c'est un autre problème majeur qu'il faut poser et sur lequel il nous faut penser. Ne faut-il pas glisser d'une réflexion sur la nature vers une autre réflexion sur la technique ? En fait le problème de la protection des sociétés humaines contre les conséquences néfastes de leurs actions techniques (épuisement des ressources, pollutions diverses, changement climatique, accidents nucléaires) renvoie bien plus à une philosophie de la technique plutôt qu'à une philosophie de la nature. Le problème philosophique peut s'énoncer ainsi : la technique qui a permis à l'homme de s'humaniser, peut-elle devenir un processus autonome auquel l'homme est assujéti ? Cette question philosophique importante fera à l'avenir l'objet d'un cours spécifique.



Reflux des ordures par les inondations en Chine



Décharge à ciel ouvert en Inde



Exploitation des schistes bitumeux au Canada



Au milieu de ce cloaque irrespirable, seul l'image subsiste d'un monde encore humain mais aujourd'hui disparu. (Hong Kong)

## PHOTOS ALEXANDRO DURAN

Alejandro Durán est un artiste multimédia né au Mexique, il vit et travaille actuellement à New York. Alejandro pratique son art sur plusieurs supports comme la photo, la vidéo et les installations.

Très concerné par la cause écologique et inspiré des oeuvres d'Andy Goldsworthy et Robert Smithson, l'artiste nous présente son projet actuel baptisé « Washed Up » où il met en scène des déchets récoltés sur les plages.



