

Introduction

Lorsque nous marchons le long des sentiers de la côte de granite rose, nous éprouvons un sentiment de sérénité : l'esprit se reconnaît mieux dans la présence taciturne et muette de ces roches millénaires que dans le bavardage incessant des êtres humains. Cependant nous éprouvons des impressions différentes au gré de notre marche. Nous sommes d'abord étonnés par le volume imposant des ces chaos granitiques qui occupent un espace considérable. A d'autres moments, nous avons l'impression de marcher sur une terre sacrée et nous appréhendons certains ensembles de roches verticales comme des totems chargés d'une puissance magique et protectrice. Enfin, dans certains moments de grâce, ces paysages éveillent en nous l'imagination symbolique, productrice de mythes et de symboles. La singularité des paysages éveille la singularité du promeneur qui se projette librement dans la contemplation d'un paysage romantique. Elle favorise la rencontre avec soi-même et avec les autres.

Ces impressions différentes autorisent à penser trois types possibles de rapport homme-nature. Nous pouvons appréhender la côte de granite rose comme une étendue matérielle et procéder à une approche purement scientifique de cette côte. Suivant un chemin initié par les savants du 17^{ème} siècle, l'esprit humain se détache de la Terre-mère et constitue la nature en objet d'études scientifiques : la physique, la géologie, la biologie, la géographie, la cartographie contribueront - entre autres sciences - à donner une image exacte et rigoureuse de cette côte. Mais nous pouvons également voir dans ce paysage romantique l'expression de la nature comme une Terre-Mère chargée d'une puissance quasi mystique. Ces points de vue opposés proposent soit une fusion de l'homme à la nature, soit une totale extériorité de l'un à l'autre. Est-il possible de concevoir, au-delà de cette opposition, une intériorisation réciproque de l'homme et de la nature susceptible d'aboutir à l'humanisation morale et juridique de la nature?

A Approche mécanique de la relation homme-nature : le modèle cartésien

1 « *La nature n'est pas une déesse* » (Descartes, *Traité du monde*, 1630)

Pour Descartes, la nature n'est pas une entité mystérieuse ou une puissance imaginaire, mais une substance étendue qui désigne seulement l'ensemble des lois qui régissent la matière. Les propriétés fondamentales de l'étendue sont la grandeur, la figure et le mouvement. La nature n'est « *rien de plus* ». Il faut donc faire abstraction des qualités sensibles, de tout ce qui relève des impressions que les choses étendues causent sur notre sensibilité. Les qualités sensibles (sensation de couleur, de chaleur, de dureté ou douceur, variation du goût), sont « *secondes* », c'est-à-dire inessentiels. Elles ne révèlent pas les propriétés réelles des corps, elles n'offrent pas de connaissances mais seulement des impressions. Ces qualités sensibles n'existent pas en dehors de notre pensée, voire de notre imagination. Elles ont un caractère subjectif et souvent illusoire. La connaissance de la nature est donc la tâche de la raison et non pas la tâche de la sensibilité.

La nature, c'est-à-dire l'ensemble de la matière étendue est régie par quelques principes fondamentaux au nombre desquels il faut compter en premier lieu les lois de la causalité. Le monde n'est pas un organisme mais un système ouvert, indéterminé qui fait l'objet d'une

La relation entre l'homme et la nature 2 - 7

La relation entre l'homme et la nature 2- 7

science nouvelle. Le monde est comparable à une machine sophistiquée, comme une grande horloge mue seulement par des processus mécaniques et des rapports de causalité dont on peut saisir les rouages. Les sciences modernes, la physique, l'astrophysique, la géographie, la cartographie sont nées dans les mêmes conditions et résultent de la même attitude : il a fallu s'extraire de la Terre-Mère, s'en détacher pour la percevoir comme un tout, la constituer en objet et, corrélativement, constituer l'homme comme sujet.

2 « Comme maîtres et possesseurs de la nature »

Quelles sont les applications pratiques de cette physique nouvelle? Grâce à la raison qui nous permet d'en lire les lois, nous aurons les moyens d'assujettir les forces de la nature pour la mettre en notre profit. Nous pourrions devenir « comme maîtres et possesseurs de la nature » (*Discours de la méthode*, 1637) et mettre cette philosophie pratique au service de l'humanité. Puisque la physique inclut la connaissance du vivant, cette science nouvelle concernera la santé : nous pourrions exempter les hommes « d'une infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse ». Descartes exprime ici une utopie qui ne cesse de se réaliser sous nos yeux : la possibilité d'une réforme morale de l'humanité par des moyens purement chimiques. Nous modifions non seulement les conditions matérielles de la vie de l'humanité, mais nous cherchons surtout à rendre « *les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici* », en les améliorant et en les rectifiant grâce à la médecine.

Derrière les excès de cet « optimisme extravagant » s'exprime la certitude qu'une action de grande ampleur peut être menée pour notre bien, « sans souffrir aucun dilemme moral¹ ». Les hommes pourraient se libérer des contraintes matérielles ainsi que de leurs faiblesses psychologiques et morales, après quoi ils pourraient vivre comme des dieux sur la terre. Patricia Limido donne pour exemples de cette domination toujours actuelle les constructions menées en Arabie aujourd'hui, destinées à créer de nouvelles terres et de nouvelles îles : l'île de *Palm Jumeirah*, située sur les côtes de Dubaï et reconnaissable à sa forme de palmier; l'archipel d'îles artificielles *The Pearl*, au Qatar. Contrairement à l'aménagement des digues menées en Hollande depuis les XVII^e siècle, ces entreprises n'ont pas pour but de garantir la vie des citoyens contre la montée des eaux. Il s'agit de créations *ex nihilo* dont l'ambition principale est de rivaliser avec l'Occident dans l'affirmation de sa volonté de puissance, en choisissant les mêmes armes que lui, l'argent et la démesure.

3 Démesure de l'homme et frénésie de la technique

Dans la mesure où ces opérations sont géométriques, analysant rigoureusement l'espace où s'inscrit la matière, l'intelligence humaine trouve son prolongement naturel dans la technique. Mais ne risquons-nous pas de devenir victimes d'une véritable frénésie en construisant « des hochets qui nous amusent et des mirages autour desquels nous nous battons² » afin de satisfaire nos désirs matériels illimités? Ne risquons-nous pas de devenir victimes de l'*hubris*, de cette démesure que les Grecs condamnaient comme la pire des déficiences morales, au prix d'un déni de la nature? L'excès de l'humanisation par la technique déshumanise l'homme au point d'en faire un animal dénaturé. Partout « *s'installe*

¹ Patricia Limido-Heulot, *Une histoire philosophique de la nature*, Apogée, 2014, p. 51.

² Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, page 333

La relation entre l'homme et la nature 3- 7

*la frénésie de la technique*³ », remarque Heidegger, au point où c'est le système technique qui impose à l'homme ses finalités. Le sujet n'est plus alors en vérité qu'un appendice du monde technique qui lui impose ses volontés. Alors qu'il paraît insensé de condamner le monde technique « comme étant l'oeuvre du diable », « toutefois, notre attachement aux choses techniques est maintenant si fort que nous en sommes, à notre insu, devenus les esclaves⁴ ». Hans Jonas craint une « apocalypse rampante », devenue « plus importante que l'apocalypse brusque et brutale » de la bombe nucléaire en raison de l'effet cumulatif de l'emploi des technologies dans notre vie quotidienne. Jacques Ellul dénonce dès 1954 l'apparition d'une société dans laquelle l'ordre technique détient le contrôle social absolu : « nous n'avons plus rien à perdre et plus rien à gagner, nos plus profondes impulsions, nos plus secrets battements de cœur, nos plus intimes passions sont connues, publiées, analysées, utilisées (...) et le plus suprême luxe de cette civilisation de la nécessité, est de m'accorder le superflu d'une révolte stérile et d'un sourire consentant ⁵ ».

B Approche fusionnelle

Cette frénésie de la technique qui envahit les gestes de notre vie quotidienne ne donne-t-elle pas naissance à une tendance inverse? Ne sommes nous pas victimes d'une « double frénésie » qui s'exprime « dans l'alternance entre une tendance à rechercher le bonheur dans la simplicité matérielle liée au primat de la vie spirituelle est une tendance antagoniste qui vise le bien-être fait des complexités et des raffinements toujours plus élaborés de la vie matérielle (...)»⁶ ». A la *frénésie technique* s'oppose une *frénésie mystique* qui nous incite à rechercher le bonheur dans la simplicité de la vie quotidienne, les activités matérielles étant alors mises au service du développement d'une vie spirituelle. La conception médiévale de la nature héritée de l'antiquité grecque, le mouvement romantique, et l'affirmation d'un « droit de la nature » par l'écologie profonde constituent trois expressions de cette tendance.

1 Dans la *conception médiévale* initiée par Aristote, on considérait que la nature était constituée de puissances mystérieuses, orientant chaque phénomène naturel de l'intérieur comme s'il répondait à une intention. La nature, pensée sur le modèle d'un grand organisme, répond à de multiples finalités, chaque être vivant ayant une place nécessaire dans le *Kosmos* (« ordre » en grec). A ce titre, remarque Patricia Limido, le monde est vu « comme un grand et beau vivant, « un être doué d'une vie cosmique organisée vers le meilleur et vers le bien. En ce sens, Aristote poursuivant la pensée commune grecque, disait que partout, en toute chose de la nature, « il y a des merveilles », et il faisait ainsi écho au sage Héraclite qui déclarait de son côté que « dans la cuisine aussi on trouve des dieux »⁷ ».

³ Heidegger, La question de la technique, in *Essais et conférence*, Gallimard, Tel, 1954, trad. Préau, page 47

⁴ Heidegger, La question de la technique, in *Essais et conférence*, Gallimard, Tel, 1954, trad. Préau, page 47

⁵ Jacques Ellul, La Technique ou l'enjeu du siècle, Armand Collin, 1954, p. 388

⁶ André Stanguennec, *L'humanisation de la nature*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014, p. 78

⁷ Patricia Limido-Heulot, Une histoire philosophique de la nature, op. cit., pp. 36-37

La relation entre l'homme et la nature 4- 7

2 **Le mouvement romantique** va exploiter le désir nouveau d'explorer la subjectivité en la reliant à la nature : « quel est ce lien secret, demande Frédéric Schlegel, qui attache notre esprit à la nature, parle à notre esprit ou notre esprit à la nature⁸ »? Avec le romantisme, note Patricia Limido, l'attention est portée vers notre « appartenance à la nature, à la terre qui est notre sol et notre source, au point que la nature devient comme un miroir, une surface expressive pour lire et dévoiler les méandres de l'âme en leur donnant une représentation visible et métaphorique. La nature ou le paysage du monde devient pour les romantiques le support de l'expression subjective : se perdre ou se trouver dans la nature, être en accord en connivence, en symbiose avec les choses et la couleur du ciel, cela définit une nouvelle nature subjective, (tout autre que celle objective de la géographie ou de la physique), une nature romantique variant avec les couleurs de l'âme et de l'humeur, où s'expriment les états d'âme, l'enthousiasme et la passion, où la création artistique s'accorde avec la création de la nature et puise en elle sa force et son droit⁹ ».

3. Dans **Le Contrat naturel**, Michel Serres envisage de passer entre les hommes et la nature entière un « contrat naturel de symbiose et de réciprocité où notre rapport aux choses laisserait maîtrise et possession pour l'écoute admirative, la réciprocité, la contemplation, et le respect (...)»¹⁰ ». L'abandon du comportement de maîtrise devrait laisser la place à un échange vital, mais aussi esthétique, intellectuel et affectif. Pour justifier ce contrat de symbiose qui n'est pas seulement biologique mais bien « existentiel » en ce qu'il recouvre toutes nos dimensions d'existence relationnelle, M. Serres privilégie la relation affective, l'amour. Il fonde donc le contrat naturel sur l'amour de la terre. Il convient d'aimer notre mère humaine, et notre mère naturelle, la Terre. Le contrat qui nous relie à la terre est analogue à la relation d'amour filial de l'enfant à sa mère. Ce contrat filial n'est pas seulement affectif, il est également moral et comporte donc une obligation : si la nature a des droits comme une personne juridique en a, c'est d'abord parce que nous devons l'aimer comme une personne morale. Cette conception du contrat naturel réactualise le modèle de la Mère-nature dans les sociétés dites « primitives », et celui de l'esprit de la nature exalté par les romantiques. Cette conception est reprise en partie par Hans Jonas et par plusieurs mouvements de l'écologie dite « fondamentale » ou encore profonde.

S'il est séduisant, ce « contrat naturel » présente cependant deux difficultés majeures.

a. Si la nature peut être considérée alors comme une Mère, il n'y a pas de réciprocité possible entre l'homme et la nature, remarque André Stanguennec. L'amour entre l'enfant et sa mère humaine implique un engagement implicite de protection réciproque, cette réciprocité d'engagement ne fonctionne pas dans la relation homme-nature. Si nous pouvons aimer la nature, la nature ne nous aime pas au point de s'engager à nous protéger.

b. Aux yeux de Luc Ferry, l'écologie profonde est animée par une haine des valeurs de la modernité (l'autonomie de l'homme, progrès de la rationalité.) Elle considère la nature comme un absolu, ce qui revient à la diviniser (« *Natura sive deus* ») tout en considérant l'homme comme un animal sans privilèges particuliers. Elle abandonne les différences et la

⁸ Schlegel, cité par André Stanguennec, *La philosophie romantique allemande*, Vrin, 2013, p. 42

⁹ Patricia Limido-Heulot, *Une histoire philosophique de la nature*, op. cit., pp. 66.

¹⁰ Michel Serres, *Le contrat naturel*, François Bourrin, 1990, page 67.

hiérarchisation des espèces pour ne considérer comme sujet de droit que la biosphère ou l'univers naturel en son entier, englobant le « monde » culturel à la manière d'une simple annexe. Il s'agit alors de faire « de la biosphère ou du cosmos, un modèle éthique à imiter par les hommes¹¹ ». Face à la croissance indéfinie de l'exploitation technique de la nature et face à la croissance démographique de l'humanité, l'impératif est celui de la décroissance absolue. Si la nature est sacrée, il est sacrilège de prétendre la modifier ou l'améliorer.

C Une « dialectique réflexive de la nature »

Nous sommes en face de deux conceptions opposées du rapport de l'homme à la nature : la première pose une extériorité de l'homme à la nature, la seconde propose une fusion de l'un à l'autre. Mais la nature n'est ni un absolu dans lequel nous serions invités à nous fondre, ni un vaste fond disponible où l'industrie pourrait puiser de manière indéfinie. Au sein de la nature, l'homme possède ce statut ambigu d'un être qui appartient à la nature et qui s'en sépare. Comment penser cette double relation d'immanence et de dépassement? Pour comprendre ce paradoxe de l'humanisation de la nature qui s'accompagne d'une déshumanisation de l'homme, André Stanguennec présente l'idée d'une « dialectique réflexive de la nature » en trois moments .

1 L'individuation de l'humain .

L'homme émerge à partir d'une nature en mouvement. La nature, dans son sens primordial, est un processus. Le mot « nature » vient du latin *natura* qui est issu lui-même de *nascor* : « naître, provenir ». Le mot évoque ce qui est dans son état natif, ce qui est en train d'émerger, ce qui se produit par soi-même; il désigne un ensemble de phénomènes évolutifs dont la transformation provient certes de l'homme, mais aussi de sa propre dynamique. Au sein de cette nature, les hommes entretiennent avec les animaux une « communauté génétique générale de sensibilité (sympathie) et de mouvement (habitat d'un même milieu) »¹². Mais l'évolution désanimalise l'homme et le conduit à sortir malgré lui de son environnement, ce qui en fait l'« animal malade » (Nietzsche) de la nature. Peter Sloterdijk évoque ainsi « l'animalité monstrueuse » et « l'immaturité animale chronique de l'être humain » : « *En échouant comme animal, la créature indéterminée est précipitée hors de l'environnement et acquiert ainsi le monde, au sens ontologique.*¹³ » Tandis que le système organique animal se régule en rapport avec un environnement spécifique et limité, l'homme est ouvert à un monde qui dépasse les limites de ses sens. Si l'animal a un environnement, l'homme est un « monde ouvert », ouvert sur le langage et le libre-arbitre. « L'homme à la différence de la plante et de l'animal est capable de parole. » (Heidegger) Il donne des noms aux choses, les met en relation, et ouvre ainsi le champ des possibles, laissant place à la liberté. Il se constitue comme sujet dans le développement d'un langage symbolique (logos) et l'accès à l'autonomie. Libre arbitre et langage symbolique sont liés : tout langage symbolique est tenu par un sujet libre de soi et libre de ses choix en interaction avec d'autres sujets.

¹¹ Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, page 198

¹² André Stanguennec, *op. cit.*, p. 161

¹³ Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, Éditions Mille et une nuits, 2000, page 38, cité par André Stanguennec, *op. cit.* p. 42

2 L'humanisation technique de la nature

La technique, en tant qu'humanisation de la nature par le travail, est le second moment de cette dialectique. Produite par le langage, la technique construit la science, comme le montre l'invention de l'arpentage par les égyptiens, rapportée par Hérodote. Les crues du Nil rendant nécessaire une redistribution juste des terres, on invente la géométrie à partir de cette technique de l'arpentage. Cependant, le développement technique a pour conséquence la déshumanisation de l'homme par la technique, à partir du moment où le machinisme se déploie. Si la technique est cette médiation par laquelle l'homme s'approprie la nature et construit son humanité, elle est également la source d'une déshumanisation de l'homme. « A mesure que l'homme se rend maître de la nature, il devient esclave de ses semblables et de sa propre infamie », écrit Marx et Bergson conforte ce constat : « l'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits ».

3 L'humanisation morale et juridique de la nature

Enfin, l'humanisation de la nature par l'industrie humaine entraîne les problèmes et les crises environnementales que l'on connaît aujourd'hui. Ces dernières ne sont pas seulement écologiques mais juridiques et éthiques. La frénésie de la technique met le vivant en danger et l'homme lui-même en danger en tant que vivant. Cette fragilité du monde associée à notre pouvoir d'altérer la nature a pour conséquence une modification radicale de l'ordre de nos responsabilités. Hans Jonas propose une ontologie de la nature susceptible de fonder un « principe de responsabilité » à l'égard de l'humanité future et une « heuristique de la peur ». Nous sommes responsables de la nature autour de nous (la biosphère) et de la nature en nous (l'identité génétique de l'espèce). Nous sommes surtout responsables de la perpétuation d'une vie authentiquement humaine sur terre et du maintien de la responsabilité des hommes. A la différence des tenants de l'écologie profonde, Hans Jonas ne parle pas de droit de la nature que l'on pourrait faire valoir contre l'humanité mais de devoir de l'homme envers la nature. A. Stanguennec complète l'analyse de Jonas en soulignant l'importance d'une « éthique de la discussion fondée sur l'égalité, l'autonomie, et la solidarité des interlocuteurs¹⁴ ». Dans ce cadre, il s'agit d'abord de lutter contre la pauvreté et l'exclusion qui ferment l'accès de nombreux peuples à la discussion juridique sur les modalités d'une éventuelle limitation des techniques.

Peut-on envisager une « humanisation juridique et éthique de la nature » ? En d'autres termes, peut-on vraiment justifier une « obligation » de « protéger » voire de « respecter » la nature ? Avons-nous des devoirs envers la terre ? « Ne faudrait-il pas que la terre soit un sujet pour que la nature nous oblige ? » demande Patricia Limido. Elle remarque que cette question est posée de manière implicite par les politiques de protection des espèces animales et des parcs naturels, ainsi que par les mesures de l'Unesco qui classe et protège les sites remarquables constituant le patrimoine mondial de l'humanité. Les tenants de l'écologie profonde adoptent cette subjectivation juridique de la nature lorsqu'ils affirment que le devoir humain envers la nature est corrélatif d'un « droit naturel » au sens d'un droit légitime dont les réalités naturelles seraient les « sujets ». Mais n'oublent-ils pas que le droit et la

¹⁴ André Stanguennec, op. cit. p. 143.

La relation entre l'homme et la nature 7- 7

morale sont le propre de l'être humain? André Stanguennec énonce ainsi le principe anthropique : si la nature n'est pas faite pour l'homme (ce que dénonçait Spinoza lorsqu'il écrivait que l'homme se prend pour «un empire dans un empire»), l'univers ne prend sens que pour l'homme. C'est donc à lui d'oeuvrer pour rendre la morale et le droit effectifs.

Conclusion.

Reprenons notre marche sur la côte de granite rose. Il émane de ces paysages une beauté analogue à celles de certains visages. Leur beauté ne tient pas à la symétrie de leurs traits mais au contraire à leur asymétrie. On pourrait les considérer comme étant laids si une lumière singulière qui émane de l'intérieur ne venait les éclairer. De même une lumière unique émane de cette côte. D'où vient cette lumière? Vient-elle de la mer, vient-elle du granite lui-même, vient-elle de notre âme curieusement apaisée face au spectacle de ce désordre? Elle naît sans doute de la rencontre de tous ces éléments. La force de la côte de granite rose tient à son asymétrie, au déséquilibre permanent qui s'installe entre les chaos. Il serait vain de rechercher la moindre symétrie dans ces paysages chaotiques. Si l'on osait plagier Baudelaire, on pourrait écrire qu'ici rien n'est « ordre et beauté, luxe, calme et volupté ». Tout se passe comme si un dieu fou, dans une nuit de colère et d'ivresse, avait produit ce paysage singulier.

Nous avons parfois l'impression d'assister à l'origine du monde. Si en géologie, un chaos désigne un entassement de rochers dégagé par l'érosion, la mythologie nous rappelle que le chaos précède non seulement la naissance du ciel et la terre, mais également l'origine des dieux. Ce que nous révèlent les chaos granitiques, c'est que la nature n'est pas à l'origine un cosmos, mais un chaos, qu'elle se maintient à travers les déséquilibres et les tensions au fur et à mesure de l'évolution.

Ces chaos granitiques peuvent être perçus comme le symbole de l'histoire dont le développement n'est ni linéaire ni rationnel, mais qui est essentiellement tragique. Ils peuvent être également perçus comme étant le miroir de notre âme. Tout comme Pirandello, né dans un lieu près d'Agrigente appelé, en dialecte, *Cávusú*, déformation dialectale de l'antique vocable grec *Xáos*, nous sommes tous les enfants du chaos.

Bibliographie

Patricia Limido-Heulot, *Une histoire philosophique de la nature*, Apogée, 2014

André Stanguennec, *La philosophie romantique allemande*, Vrin, 2013

André Stanguennec, *L'humanisation de la nature*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014.

Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, traduit par Jean Greisch, Éditions du cerf, 1990

Michel Poitevin, Perros-guirec, le 8 novembre 2021.