

LES ÊTRES HUMAINS ET LA NATURE

De la distance à l'appartenance

La venue au premier plan du mouvement écologique, avec les diverses formes qu'il a prises, nous a sensibilisés non seulement à l'évolution du climat, qui affecte profondément et parfois violemment le « comportement » de la nature, mais aussi au mode de rapport que nous entretenons avec elle. Cela se manifeste aussi bien dans notre manière de manger que de prendre des vacances ou de voyager, sans compter les évolutions prévisibles de l'agriculture. Nous nous habituons à voir la nature autrement qu'il y a quelque temps.

Au-delà de cette évocation, nous essaierons de comprendre ce qui se joue dans ces changements. Plus précisément, je répondrai à deux questions : d'où venons-nous quant à notre rapport à la nature ? À quelle nouvelle compréhension de cette réalité la situation actuelle nous invite-t-elle ?

1 – Petit aperçu historique

Il n'est pas question de faire une histoire savante de notre rapport avec la nature, mais d'en évoquer quelques points saillants.

a) dans l'Antiquité

Ce qui la caractérise, c'est d'abord une vision animiste du monde qui « consiste à voir et à projeter dans la nature ce que l'homme expérimente en lui-même. Différent d'elle, il n'en cherche pas moins à expérimenter un sentiment de participation, de communion, de sympathie au nom d'une origine commune, d'une source supérieure, confessée comme divine »¹. Cela n'empêche pas des penseurs comme Aristote (4^e s. avant J-C) de faire appel à la rationalité pour tenter de comprendre le monde. Comme le remarque l'auteur déjà cité, « observateurs attentifs des phénomènes astronomiques et météorologiques, ils cherchent à unifier leurs observations, à les conceptualiser grâce aux régularités observées dans le mouvement des astres et les alternances des saisons et malgré l'extraordinaire diversité et les changements incessants de la nature » (id.).

b) à l'époque médiévale

Jusqu'alors, les sciences ne font aucun progrès (on fait confiance aux Anciens). Mais la reprise d'Aristote par saint Thomas d'Aquin ouvre la possibilité de l'investissement scientifique et de l'effort technique (le monde ayant été désacralisé par l'approche rationnelle), sans que cela devienne effectif.

c) à l'époque moderne

D'un point de vue philosophique, « la représentation de l'homme faisant face à la nature caractérise l'humanisme moderne en général. [...] Au terme de cette évolution, l'homme n'est plus regardé comme inclus dans le cosmos, au sommet de l'échelle des êtres naturels mais comme faisant face à la nature. Il n'est plus une espèce vivante parmi d'autres, mais genre humain opposé au genre animal »². Cela se double, en particulier avec Descartes, d'un dualisme anthropologique âme/ corps qui marquera durablement les esprits.

C'est aussi la période où la science prend son essor, en particulier grâce à l'utilisation de nouveaux instruments (lunettes astronomiques, microscopes, etc.). Elle évolue dans trois domaines : *l'astronomie* (Copernic, Kepler, Galilée), *la physique* (Galilée) avec la mathématisation de la nature et *la biologie*, avec la théorie de l'évolution (Darwin), qui fait passer d'une vision statique à une

1 Jacques Arnould, « Nature », dans L. Lemoine, É. Gaziaux et D. Müller (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, 2013, p. 1382.

2 Hubert Faes, « Une philosophie de la nature aujourd'hui : état des lieux », dans *Recherches de science religieuse*, 98/2, 2010, p. 171.

vision dynamique de la nature. Cet essor scientifique, accompagné du développement technique est vécu comme une émancipation à l'égard de la religion et comme l'annonce d'un progrès indéfini (cf. l'influence du positivisme et du scientisme à la fin du 19^e siècle et au début du 20^e).

Alors se produit un renversement inattendu que souligne J. Arnould : « Étrange situation que celle à laquelle aboutit le mouvement des sciences au terme de trois siècles : motivées par le désir de rendre l'homme autonome et indépendant à l'égard de la nature, de lui donner les moyens d'en devenir 'comme des maîtres et des possesseurs' (Descartes), elles finissent par le réintégrer dans la nature elle-même, par l'immerger dans le même fleuve, dans la même coulée que tous les êtres vivants » (p. 1388). Au moment où nous sommes, ce renversement porte tous ses fruits.

2 – Tendances actuelles

Si la science nous procure une connaissance toujours plus poussée de la nature, y compris en ce qui concerne la nature humaine (pensons aux progrès de la médecine), la course contre les causes de maladies semble sans fin. Que l'on pense à l'importance que prennent les zoonoses³ et dont nous avons eu un avant-goût avec le COVID ; selon l'OMS, de nouvelles pandémies nous attendent à l'avenir (le dégel du permafrost va libérer des virus). Pensons au réchauffement climatique qu'un auteur qualifie d'« hyper-objet », c'est-à-dire « une chose qui nous entoure, nous enveloppe et nous entrave, mais qui est littéralement trop grande pour qu'on la voie dans son entièreté⁴ ». Plus personne n'oserait affirmer, comme l'avait fait un savant à la fin du 19^e siècle : « il n'y a plus rien à découvrir en physique »⁵. Le même scientisme s'étalait dans une brochure russe publiée en 1906 et qui prédisait bravement : « nous ne pouvons même pas imaginer quelle sera la force de l'homme du futur, à quel point sera grande sa puissance sur la nature. Il deviendra le seigneur du monde, répandra sa race sur le vaste espace, dominera le système planétaire. Les hommes seront immortels⁶ ».

Revenons à la remarque par laquelle nous terminions le petit parcours historique, à savoir que le mouvement des sciences aboutissait à réintégrer l'homme dans la nature alors qu'il pensait s'en émanciper. En effet, ce processus n'a fait que s'amplifier jusqu'à nos jours.

a) de nouveaux discours sur l'homme

Alors que la réflexion sur l'homme était traditionnellement de nature philosophique et religieuse, cette dernière a perdu de sa pertinence dans le discours public, tandis que la philosophie s'est vue concurrencée par les sciences humaines, ce qui a bouleversé radicalement notre regard sur l'homme. Voici comment le philosophe Francis Wolff présente cette nouveauté : à la différence de la philosophie et de la théologie, « les sciences humaines n'étudient pas l'homme en général, mais (une part de) ce qu'il y a en lui d'humain : les faits sociaux (sociologie), les cultures (ethnologie ou anthropologie culturelle), l'évolution des sociétés (histoire), les fonctions conscientes (psychologie), l'inconscient (psychanalyse), les langues et le langage articulé (linguistique), etc. Ce qui caractérise, si l'on peut dire, cet homme des sciences humaines, c'est que pour la première fois peut-être *depuis qu'il existe un regard anthropologique* (c'est-à-dire depuis la naissance de la philosophie, ou peut-être, plus précisément, depuis Socrate et les sophistes), il perd son identité. Ce n'est pas un paradoxe, mais une vérité nécessaire. Pour que l'homme devienne objet de science, il faut qu'il cesse d'exister comme tel. C'est au fond une loi générale de l'histoire des sciences⁷ ». Autrement dit, le

3 Les zoonoses sont des maladies dont le pathogène, bactérie, virus ou parasite, peut être transmis de l'animal aux humains et inversement.

4 James Bridle, *Un nouvel âge de ténèbres. La technologie et la fin du futur*, Allia, 2022, p. 90.

5 En 1927, le théologien Romano Guardini faisait écho à cette croyance : « je crois discerner dans certains secteurs des sciences de la nature, la naissance du sentiment que, ça y est, on a vu les choses décisives » (*Lettres du lac de Côme*, R&N, 2021, p. 75).

6 Cité dans Rémi Brague, *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*, Gallimard, coll. Folio Essais, 2023 (2015), p. 196. On trouve dans la finale de ce texte une trace du rêve d'immortalité sur lequel nous reviendrons dans un autre exposé.

7 Francis Wolff, *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Fayard, 2010, p. 85.

regard scientifique sur l'être humain le transforme en objet, et cela est plein de conséquence : celui-ci ne peut apparaître que selon l'approche de chaque spécialité et non dans la globalité de son être. Pour reprendre le langage de certains auteurs, l'humain est naturalisé, c'est-à-dire vu comme un simple élément de la nature. Cela se traduit par une remise en cause de la répartition des savoirs entre sciences de la nature et sciences humaines, celles-ci étant de plus en plus dominées par celles-là.

En outre, la convergence de plusieurs approches scientifiques confirme cette « naturalisation » de l'humain, en particulier celles que l'on regroupe sous le sigle NBIC : les **nanotechnologies** (manipulation de l'infiniment petit), les **biotechnologies** (modifier des espèces), les technologies de l'**information** ou recherches sur l'intelligence artificielle (l'I. A. est la « recherche de moyens susceptibles de doter les systèmes informatiques de capacités intellectuelles comparables à celles des êtres humains »), les technologies du cerveau (elles renvoient aux sciences **cognitives**, qui étudient les mécanismes de la pensée). Inutile de préciser qu'avec cette formidable recherche, nous sommes en présence d'une « nouvelle manière de concevoir, représenter et mettre en œuvre notre humanité ».

Cela aboutit parfois à ce qu'on appelle le biocentrisme selon lequel, « l'homme n'est rien de plus qu'un être vivant parmi d'autres⁸ ». Voilà, selon l'auteur auquel nous nous référons, le point délicat : affirmer que toutes les espèces vivantes (y compris l'homme) ont la même valeur. Il ajoute que cette valeur est souvent affirmée comme ayant un caractère sacré. Il faut sans doute faire un lien entre ce recours à un langage religieux et le Nouvel Âge qui prône une vénération de la nature avec Gaïa, la Terre-Mère ; pour certains, le rapport à la nature devient une religion⁹. C'est pourquoi P. Valadier affirme que nous avons affaire à « un nouvel animisme » selon lequel « toute réalité doit être respectée en tant que telle, parce qu'animée, valorisée, supposée dotée de droits »¹⁰.

b) de nouvelles approches

Partons d'un premier constat, issu de l'ethnologie : « la nature n'existe pas comme une sphère de réalités autonomes pour tous les peuples », nous dit Ph. Escola, qui précise : « bien des sociétés dites 'primitives' nous invitent à un tel dépassement (du dualisme), elles qui n'ont jamais songé que les frontières de l'humanité s'arrêtaient aux portes de l'espèce humaine, elles qui n'hésitent pas à inviter dans le concert de leur vie sociale les plus modestes plantes, les plus insignifiants des animaux¹¹ ». Nous retrouvons l'animisme évoqué au début du parcours historique, avec la différence que celui-ci n'est pas seulement un phénomène du passé.

Nous pourrions penser que l'animisme est marginal et que la distinction entre l'humain et la nature doit prévaloir. Mais alors, nous risquerions d'oublier que nous sommes insérés dans la biosphère comme les autres vivants et que nos liens à la nature sont plus forts que nous ne croyons. C'est ce que souligne encore notre auteur : « notre destinée ne se résume pas à un face à face plus ou moins hostile entre l'homme et la nature médiatisé par la technique, ainsi que la tradition moderne a voulu nous le faire croire, mais elle est tout entière dépendante des milliards d'actions et

8 Hubert Faes, « Écologie et sens de la création », dans *Recherches de science religieuse*, octobre-décembre 1993, p. 587. p. 586 et 587.

9 « Pour beaucoup d'observateurs, l'écologie comporte *de facto* un aspect néopaïen qui fait d'elle une sorte de religion néoanimiste fondée sur la sacralisation de la nature et sur le retour de cultes archaïques consacrés à la déesse Terre. Toutefois, il n'est pas nécessaire de se dire néopaïen pour adopter une conception néopaïenne, ou tout du moins antichrétienne, de l'écologie. En effet, ce dernier aspect est très présent au sein des milieux radicaux de l'écologie, comme le sont les partisans de l'écologie dite 'profonde' car il est vrai que cette forme d'écologie est largement panthéiste » (Stéphane François, « Antichristianisme et écologie radicale », dans la *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 272, décembre 2012, p. 79).

10 Paul Valadier, *L'exception humaine*, Cerf, 2011, p. 112.

11 Philippe Descola, « L'anthropologie de la nature », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, janvier-février 2002, p. 14 et 17. Un exemple contemporain : « dans les fictions japonaises, les robots et autres machines intelligentes ne sont que rarement hostiles à l'homme : qu'elles soient dotées de personnalité ou d'intelligence ne suscite pas d'inquiétude particulière dans une culture marquée par le shintoïsme qui accorde aux objets une dimension spirituelle » (Franck Damour, « Nos vies parmi les machines », dans *Études*, octobre 2019, p. 48).

de rétroactions par lesquelles nous engendrons au quotidien les conditions environnementales nous permettant d'habiter la terre¹² ». Et cela nous renvoie à des vérités élémentaires concernant le cours de notre vie : se nourrir, se vêtir, se loger, se déplacer, se chauffer, respirer, autant de situations qui disent ces liens vitaux qui nous rattachent à la nature¹³. Nous sommes de la texture du monde : le nom du premier humain, Adam signifie « le terreux » : avant que la terre nous appartienne, nous appartenons à la terre. Selon, une forte remarque de *Laudato si'*, « nous sommes inclus (dans la nature), nous en sommes une partie, et nous sommes enchevêtrés avec elle » (n° 139).

Non seulement nous sommes en interaction constante avec le monde, comme en témoignent nos conversations fréquentes sur le temps qu'il fait (il agit sur le moral, comme les variations saisonnières), mais notre corps en récapitule l'histoire : « brandie de façon péremptoire comme une propriété positive des choses, une telle distinction (entre nature et culture) paraît aller à l'encontre de ce que les sciences de l'évolution et de la vie nous ont appris de la continuité phylétique des organismes, faisant ainsi bon marché des mécanismes biologiques de toutes sortes que nous partageons avec les autres êtres organisés. Notre singularité par rapport au reste des existants est relative, tout comme est relative aussi la conscience que les hommes s'en font¹⁴ ».

Cette conscience de notre solidarité avec la chaîne des êtres avait été formulée dans un esprit non réductionniste il y a presque un siècle par le philosophe M. Blondel : « sous les traits d'une personne et dans les limites de sa nature spirituelle peut subsister une pluralité de vies hiérarchisées, depuis les formes les plus rudimentaires de l'ordre physique et biologique, jusqu'à la présence réelle d'un auxiliaire divin. Ne limitons donc pas l'être aux confins d'une personnalité close puisque cette personnalité ne s'alimente, ne s'épanouit qu'en acceptant l'épreuve et comme l'intrusion des autres et en sortant aussi d'elle-même par le don de soi¹⁵ ». Dans un autre ouvrage, il remarquait : « puisque toute action humaine plonge dans ces activités inférieures et pourtant déjà pénétrées de raison secrète, on ne peut détacher notre vie consciente et délibérée des racines qui ont à la nourrir, à la développer dans la lumière et à la faire fructifier¹⁶ ».

Une notion peut résumer cette perspective, celle de portance, relayée par Jean-Philippe Pierron. De quoi s'agit-il ? De ce soutien que nous recevons du monde qui nous entoure et qui reste habituellement dans l'implicite de nos consciences : « c'est ce fonds commun stable, constant dans son apparente immobilité (qui) nous fait tenir lorsque tout vacille¹⁷ » et qui nous incite par exemple à rejoindre des paysages familiers quand nous voulons « nous retrouver ». Comme l'écrit notre philosophe, nous avons là « le fondement de notre relation au monde ».

Cela se traduit par un fait très simple, qu'évoque H. Rosa quand il écrit : « nous nous tenons debout sur le monde, nous le sentons sous nos pieds ; il nous porte. Cette assurance que le monde nous porte fait partie des conditions essentielles de la *certitude ontologique*. Nous avons besoin de nous y fier et, dans notre vie et nos actions quotidiennes, nous nous y fions d'ailleurs aveuglément. [...] Et ce n'est certainement pas un hasard si nous éprouvons la perte des certitudes quasi ontologiques qui fondent notre relation au monde *comme si le sol se dérobaît sous nos pieds*¹⁸ ».

c) une relation vitale

Tout cela est une invitation à prendre conscience que notre relation au monde s'est appauvrie et même « anesthésiée » selon l'expression de J.-Ph. Pierron et à retrouver cette inscription dans le

12 Id., « Humain, trop humain », *Esprit*, décembre 2015, p. 18.

13 Voir Jean-Philippe Pierron, « La merveille et le terrible », dans *L'humain et ses limites*, Atlante, 2022, p. 55-56.

14 Philippe Descola, « L'anthropologie de la nature », p. 14-15. On peut dire à nouveau que l'homme est un microcosme, au sens où « l'histoire de l'univers montre que tous les atomes qui constituent le corps humain sont le fruit de l'évolution cosmique » (Jean-Michel Maldamé).

15 Maurice Blondel, *L'être et les êtres*, Félix Alcan, 1935, p. 274-275. Dans cet ouvrage, l'auteur revient à plusieurs reprises sur la présence en nous d'une histoire naturelle qui nous précède.

16 Id., *L'action*, volume 1, Félix Alcan, 1936, p. 73.

17 Jean-Philippe Pierron, *Je est un nous. Enquête philosophique sur nos interdépendances avec le vivant*, Actes Sud, coll. Mondes sauvages, 2021, p. 78.

18 Hartmut Rosa, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, La Découverte Poche, 2021, p. 75.

monde qui nous constitue dans nos fibres les plus intimes et dont nous prenons conscience quand nous entrons en résonance avec lui.

De ce point de vue, notre enfance est tout imprégnée de cette relation primordiale au monde, avant que l'éducation scolaire qui développera nos facultés rationnelles ne prenne le dessus. « Pourquoi la nature, et peut-être moins la nature qu'un coin du monde, nous renvoie-t-elle à l'enfance et à nos inscriptions spatiales qui sont aussi des inscriptions vitales ? [...] C'est avec l'enfance, avant les subtiles distinctions de l'adulte qui conceptualise et met le monde à distance pour mieux le maîtriser, que ces synesthésies s'explicitent, s'inscrivent charnellement et s'éprouvent. [...] L'enfance est alors la mobilisation d'une texture du monde singulière, d'une odeur singulière, habitée de parfum du secret¹⁹ ». Nous avons sans doute à réactiver la résonance dans notre relation à la nature, ce qui passe sans doute par la mémoire de nos paysages familiers, ceux qui sont inscrits au plus profond de nous et qui font que nous nous sentons davantage chez nous en plaine, à la montagne ou au bord de la mer, en ville ou à la campagne, selon le lieu où se sont déroulées nos premières années. Entrer en résonance avec le monde, c'est passer d'une relation de maîtrise à une attitude d'écoute qui nous permet d'être interpellé par ses multiples richesses et de changer notre regard sur lui.

Certains écrivains ont su exprimer notre relation intime à la nature, comme Henri Bosco dans son *Malicroix* (1948) où les éléments jouent un rôle majeur dans le récit : par exemple, il ne consacre pas moins d'une dizaine de pages à la description d'une tempête qui se déchaîne sur l'île où séjourne le personnage principal et qui s'acharne sur la maison comme une bête furieuse. Comme le remarquait Bachelard au sujet de ce roman, « le monde travaille l'homme solitaire plus que les personnages ne peuvent le faire », ajoutant : « Avec la maison vécue par le poète, nous sommes ainsi conduits à un point sensible de l'anthropocosmologie²⁰ », c'est-à-dire de la relation entre l'humain et le cosmos. S'il fallait ajouter une note supplémentaire à l'univers de Bosco, on pourrait mentionner cette remarque selon laquelle « nous ne bâtissons jamais pour nous abriter seulement des fureurs de l'hiver, mais aussi pour nous mettre à couvert des mauvaises saisons de l'âme » (*Le mas Théotime*, 1945). Les citadins que nous sommes devenus tentent de retrouver quelque chose de cette relation au cours des vacances ou des promenades dominicales dans la nature. Mais ces pratiques peuvent n'être qu'une forme de consommation alors que notre société oscille entre exploitation de la nature et recherche de résonance avec elle²¹.

Terminons ces réflexions par l'évocation des arbres dont on sait la place qu'ils prennent aujourd'hui dans divers courants psychologiques, certains de nos contemporains allant se régénérer en les étreignant avec conviction. Sans entrer dans des considérations sujettes à débat, contentons-nous de souligner la portée symbolique que représente l'existence des arbres lorsque ceux-ci peuvent atteindre un âge respectable : « connecteur temporel d'une suite de générations, écrit Jean-Philippe Pierron, l'arbre est aussi le trait d'union sensible et tangible entre un 'en avant de moi' qui tire du côté de l'ancestral et un 'en aval de moi' du côté de l'horizon d'attentes. Avec lui se noue l'articulation du temps personnel et du grand temps²² ». Disant cela, je me rappelle l'orme qui jouxtait ma maison natale et dont la jeune pousse avait été envoyée par la poste par un lointain cousin, témoin de liens familiaux qui m'auraient échappé sans lui ; c'est pourquoi ma mère lui était très attachée, même s'il a fallu se résoudre à le couper quand il a été atteint de la maladie qui a décimé son espèce. Mais je le vois encore en surimpression quand je reviens sur les lieux de mon enfance.

19 Jean-Philippe Pierron, *Je est un nous*, p. 59-60. L'auteur a peut-être confondu synesthésie avec cénesthésie, que l'on peut définir comme une impression générale d'aise ou de malaise résultant d'un ensemble de sensations alors que la synesthésie est un trouble de la perception sensorielle.

20 Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, PUF, Quadrige, 1981 (1957), p. 58. Il n'est pas indifférent que le roman de Bosco ait été publié avant les grandes transformations de l'après-guerre. *La Croix* a consacré une série de chroniques à cet auteur au cours de l'été 2023 (7-10 août).

21 Hartmut Rosa suggère que l'angoisse écologique trouve sa source dans la crainte que la nature instrumentalisée ne « réponde » plus et devienne muette (voir *Résonance*, p. 426).

22 Jean-Philippe Pierron, *Je est un nous*, p. 66.

Conclusion

De ses réflexions sur la force de « nos ancrages et de nos appartenances » qui nous lient au monde, J.-Ph. Pierron conclut que notre biographie devrait en réalité être une écobiographie, car il s'agit « d'approfondir la question de soi, en y incluant cette appartenance relationnelle qui fait de l'humain un être qui habite le Terre²³ ». Il propose donc à ses lecteurs un « cahier d'exercices écobio-graphiques » qui les aidera à renouveler le traditionnel « connais-toi toi-même ». Ce pourrait être une bonne manière de mesurer nos propres ancrages, sans passer par l'étude de travaux érudits.

23 Id. p. 38.