



LA PERCEPTION DE LA NATURE DE L'ANTIQUITÉ À NOS JOURS

**Actes
du
vendredi 7 décembre 2007**

SOMMAIRE

AVANT-PROPOS , Jacques Coget	1
OUVERTURE , Alain Tapié	5
DE SUMER A LUCRÈCE : LA NATURE DES ANCIENS , Roger Coulon	7
LA <i>PHUSIS</i> D'ARISTOTE : UNE RUPTURE DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE NATURELLE , Jean-Louis Labarrière	27
D'OCÉANIE EN AMAZONIE : UN AUTRE REGARD , Bertrand Radigois	37
ESPACES NATURELS, ESPACES SACRÉS : EXEMPLES AFRICAINS, ARABO-MUSULMANS ET INDIENS , Renée Claisse-Dauchy, Bruno de Foucault	43
LA FABRICATION DE LA NATURE : UN BRICOLAGE PERMANENT <i>PRO DOMO</i> , Jacques Coget	55
RÉENCHANTER LE MONDE : COMMENT PENSER L'ÉCOLOGIE AUJOURD'HUI ? , Pascal Dibie	65
NATURE ET PAYSAGES DANS LA PEINTURE FLAMANDE : UNE APPROCHE NATURALISTE , José Godin, Daniel Petit, Bruno de Foucault	71
LISTE DES PARTICIPANTS	79

AVANT-PROPOS

Les textes rassemblés ci-après reprennent l'essentiel des interventions de la journée d'étude du 7 décembre 2007 consacrée à « La perception de la Nature de l'Antiquité à nos jours » qui fut organisée au Palais des Beaux-Arts de Lille par le Conseil Scientifique de l'Environnement Nord – Pas-de-Calais (CSENPC), en partenariat avec le Musée d'histoire naturelle et d'ethnographie de Lille et le Palais des Beaux-Arts de Lille.

L'argumentaire était le suivant.

« Déforestation galopante, biodiversité en danger, réchauffement climatique... la nature et sa préservation n'ont jamais connu un tel succès, occupant le devant de la scène médiatique et préoccupant les consciences politiques. Bref, il y aurait péril en la demeure et chacun, des plus puissants aux simples citoyens, de s'interroger.

Mais de quoi parlons-nous exactement ? D'une nature pérenne ? Sacralisée ? Idéalisée ? Fantasmée ? Car si le concept semble aller de soi, l'idée même de nature est loin d'être partagée par l'ensemble des sociétés qui ont peuplé et qui peuplent encore la planète. En effet, qu'il s'agisse de sa perception ou de la représentation que les hommes s'en font, la Nature est avant tout une notion épistémique, inscrite dans une histoire chronologique et une pensée ontologique, qui se révèle au final plus culturelle que naturelle. C'est du moins ce que nous enseignent les sociétés de l'avant et de l'ailleurs à partir du moment où nous essayons de les comprendre sans ethnocentrisme ni chronocentrisme.

Or, ces sociétés – toutes ces sociétés – ont quelque chose à nous apprendre sur nos manières de décrire, de faire et de penser la Nature. D'où la fécondité d'une rencontre mêlant philosophes, naturalistes, ethnologues et historiens pour mieux comprendre les enjeux et les problématiques qui sous-tendent le regard que nos sociétés contemporaines et occidentales posent sur leur environnement. »

D'où, aussi, un découpage de la journée en trois sessions : une session consacrée aux sociétés de l'avant, une session consacrée aux sociétés de l'ailleurs et une session consacrée à nos sociétés occidentales contemporaines – aucune ne prétendant à l'exhaustivité en raison des contraintes de temps que nous nous étions fixées.

Ainsi, la première partie (Roger Coulon, CSENPC, et Jean-Louis Labarrière, CNRS/Université d'Oxford) fut volontairement limitée au berceau méditerranéen de notre

civilisation en faisant totalement l'impasse sur le monde oriental lointain, en particulier l'Inde et la Chine anciennes qui ont développé une toute autre philosophie de la nature en rapport avec leurs cosmogonies, et les époques médiévales et modernes qui, tout en reprenant notre héritage gréco-latin, ont peu à peu élaboré l'idée même de la notion de nature au sens où nous l'entendons actuellement.

De même, les sociétés « exotiques » – pour lesquelles la bibliographie est immense – ne furent approchées que par le biais de quelques aires géographiques à partir de deux témoignages : l'un (Bertrand Radigois, Musée d'histoire naturelle et d'ethnographie de Lille) prenant comme support l'objet ethnographique décontextualisé et son questionnement muséographique, l'autre (Renée Claisse-Dauchy et Bruno de Foucault, CSENPC) se focalisant sur des lieux et leur inscription dans le paysage ritualisé en lien avec la mythologie et les récits étiologiques.

Quant à nos propres sociétés, les seules à véritablement s'interroger sur ce qu'est réellement la nature, elles furent envisagées d'un point de vue historique et anthropologique (Jacques Coget, CSENPC) mettant à mal quelques antennes qui, à force d'être rabâchées, semblent vérités d'évidence, avant que ne soient ébauchées quelques pistes s'inspirant des travaux pionniers de Serge Moscovici (Pascal Dibie, Université de Paris VII) permettant de repenser l'écologie, en particulier la nécessité de réintégrer le social dans la nature, toute société n'ayant jamais été et ne pouvant être coupée de la nature.

Car c'est bien là, au fond, la question essentielle qui parcourut l'ensemble de nos débats. D'autant que quels que soient l'espace et/ou le temps où l'on se situe, la question de la nature est toujours envisagée à travers les rapports que nous entretenons avec elle. Autrement dit, parler de la nature n'est jamais qu'une manière de parler de soi, de se situer au sein du vivant et de se différencier de l'Autre. Et je ne résiste pas au plaisir de vous narrer cette histoire imaginaire qui, sous des abords badins et facétieux, pose clairement le problème de l'inscription de la nature dans la culture.

« L'histoire se passe dans le grand Nord canadien, du côté de la baie d'Hudson. C'est la fin de l'été, la journée s'annonce belle et un trappeur se dit qu'il en profiterait bien pour couper son bois. Il sort son attirail, affûte sa cognée, retrousse ses manches et se met au boulot.

C'est alors que passe un Indien. Un Mohican. Sans doute le dernier. Enfin, peu importe. L'Indien s'arrête, croise les bras et ne décolle plus. Le trappeur en a vu d'autres, ce n'est pas un Indien qui va l'impressionner. Et puis, il lui vient une idée.

— *Dites donc, l'Indien, au lieu de me regarder comme ça les bras croisés, vous pourriez peut-être me dire si l'hiver sera froid. Vous êtes toujours en contact avec la nature, vous devez bien avoir une petite idée sur la question.*

L'Indien ne bouge pas, fixe le trappeur dans les yeux, hésite un peu et finit par lâcher d'une voix gutturale : “Hiver rigoureux”.

Alors le trappeur redouble d'activité. Sûr que l'Indien a dit vrai. Ces types là ont la météo dans le sang. Cela fait des générations et des générations qu'ils observent le moindre signe avant-coureur. Ils sont capables de vous prévoir la pluie en écoutant le pic-vert, enfin des trucs d'Indiens, quoi.

Au bout de trois heures, il ruisselle de sueur, il n'en peut plus. L'Indien n'a pas bougé d'un centimètre. Il l'interpelle de nouveau.

— *Hiver rigoureux ?*

— *Hiver très rigoureux !*

Le trappeur crache dans ses mains, reprend sa cognée et recommence de plus belle. Les bûches volent en éclat, il y en a partout.

Lorsque arrive le soir, l'Indien est toujours face à lui. Immobile. Le trappeur est totalement vidé. Il n'y tient plus.

— *Hiver très rigoureux ?*

— *Hiver très très très rigoureux !*

— *Mais enfin, comment vous faites pour savoir ? Pour sentir ces choses là ? Vous avez un secret, ce n'est pas possible.*

Le regard de l'Indien se fait encore plus sombre. Il observe le ciel, fixe à nouveau le trappeur et finit par ouvrir la bouche.

— *Chez nous, proverbe dire : quand homme blanc couper beaucoup bois, hiver très rigoureux. »*

Enfin, la journée s'étant terminée par l'analyse de quelques tableaux de la période renaissante attribués à l'école flamande, nous joignons l'approche naturaliste qui en a été faite (José Godin, Daniel Petit, Bruno de Foucault, CSENPC) dans un ultime écho aux propos d'Alain Tapié (Palais des Beaux-Arts), notre hôte d'un jour, qui nous fit l'amitié d'ouvrir la journée et les pages qui suivent.

Jacques COGET

Juin 2008

OUVERTURE

Alain TAPIÉ

Palais des Beaux-Arts de Lille

Le paysage est omniprésent dans notre conscience artistique depuis que l'impressionnisme en a fait l'instrument de propagande d'une philosophie hédoniste qui savait tirer la grandeur de tout : des côtes sauvages aux ensembles industriels, des villégiatures dominicales aux labeurs les plus rudes. On est en droit à se demander si cet enthousiasme pour tout ce qu'offraient les nouvelles formes de la modernité n'a pas émoussé le jugement critique au point de perdre certains repères fondamentaux dans une tension contradictoire entre l'utile et l'agrément qui, parfois, a pu provoquer jusqu'à la disparition de la notion de l'idée de nature.

Dans la permanence de ses représentations depuis l'Antiquité, le paysage renvoie à cette question fondamentale. L'activité économique dont il est le lieu par l'agriculture, l'activité artistique dont il est le support par le jardin, la vue d'agrément ou le microcosme symbolique de la représentation, excluent-elles les fonctions transcendantes essentielles que les représentations religieuses et artistiques ont mises constamment en avant tout au long de leur histoire ? L'économie matérielle ou symbolique peut-elle encore faire du sacré un obstacle à son développement et à sa frénésie de transformation dans une perspective productiviste ?

Malgré la consommation répétée jusqu'à satiété des images de l'absolu, la mer infinie, les sommets purs les plus hauts, les étendues désertes les plus vides, les lumières les plus opalescentes, le paysage est peut être le grand oublié de l'histoire puisqu'il est toujours pris en considération comme réceptacle de nos désirs et de nos besoins et non comme figure fondamentale de nos identités dans toutes leurs différences. Seul son réveil brutal, sa dimension tellurique, sa propension à produire des catastrophes, nous rappellent à son existence propre.

Sait-on que dans la maison antique, aux côtés des figures peintes de dieux, de déesses ou de héros exemplaires, aux côtés de natures mortes symboliques en forme d'offrande et d'ex-voto, figuraient sur les murs des paysages, réductions et apprivoisements dans le microcosme de la demeure d'un macrocosme sublime et terrible habité par les forces cosmiques ?

Au sortir des angoisses de la fin du Moyen Âge, qui voit la solidarité humaine et la jovialité des échanges se réfugier dans les espaces clos tandis que le monde extérieur est le plus souvent laissé en proie aux guerres et aux épidémies, le XV^e siècle fait apparaître dans les Flandres, et simultanément dans l'Italie du Nord, une conception dynamique du paysage. Le paysage devient alors lieu de déploiement, de messages spirituels où la clôture des jardins s'ouvre progressivement sur le terrible franchissement de gigantesques et imaginaires barrières montagneuses comme une immense allégorie de la conquête du monde construite par petits signes, petites histoires qui s'y déploient, donnant parfois à la nature la forme d'un visage de vieillard ou de corps de femme comme si le paysage habité était, avant d'être le lieu du figurable, une figure, un être à part entière.

Et tandis que le XVII^e siècle classique nous livrait un paysage fait pour accueillir puis restituer immédiatement l'**idea**, créant ainsi autour les conditions d'un idéal, la scène flamande de nouveau, dans un élan profondément naturaliste et dans une vitalité toute baroque, nous offrait la reconnaissance sublime des forces de la nature au travers des saisons et des éléments qui les font vivre comme si, à cette époque, un équilibre s'était trouvé entre vérité naturelle et vérité surnaturelle. De son côté, le paysage hollandais se voyait méthodiquement ciselé dans l'espace dans une approche descriptive agrémentée de fragments de vie emblématique, source de réflexion morale pour ceux qui savent, et ils sont nombreux à l'époque, les décrypter.

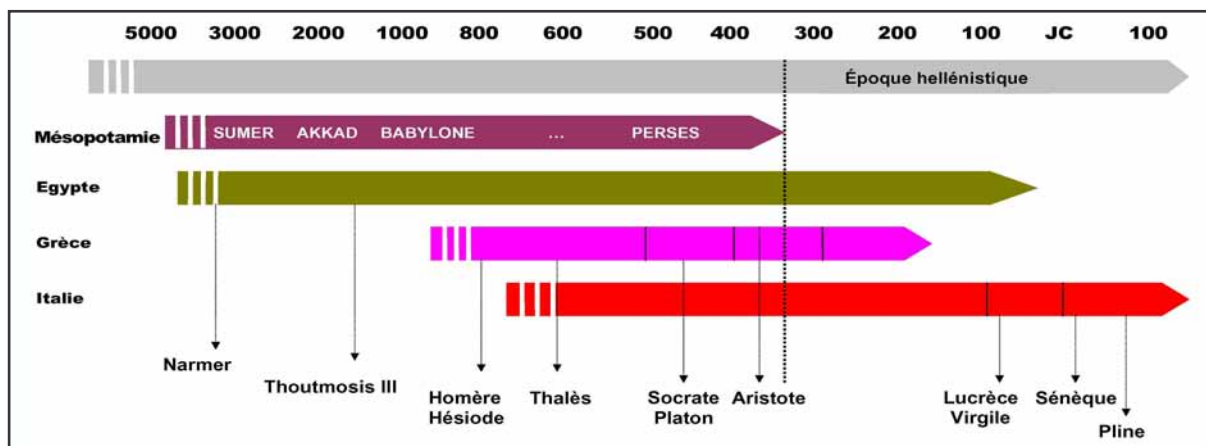
Viendrait encore pour l'homme occidental un temps essentiel où il vivra avec le paysage, le parcourant désormais de part en part dans une conquête sans limite, ouvrant la voie des rivages et des horizons au regard de ceux qui désirent, à l'occasion de cette vision qualifiée de romantique, apaiser leur âme dans les tourmentes météorologiques.

LA NATURE DES ANCIENS : DE SUMER À LUCRÈCE

Roger COULON
CSENPC

Remarques préalables

1 – Pourquoi **De Sumer**, la première civilisation mésopotamienne, **à Lucrèce** ? C'est que les civilisations antiques du bassin méditerranéen ont nourri la pensée occidentale pendant bien des siècles. À considérer la chronologie, on constate qu'il s'écoule plus de 3 000 ans entre les Sumériens et Lucrèce. C'est dire, d'emblée, que nous n'aurons pas une conception unifiée de l'univers et de la nature. Au fil des siècles, les différentes conceptions se sont plutôt superposées comme autant de sédiments. Nous nous limiterons donc ici à dresser un panorama de ces conceptions dans lequel viendra s'inscrire l'apport déterminant d'Aristote présenté ensuite¹.



2 – À propos du terme « nature ». Il faut souligner à la fois l'ambiguïté et la richesse du terme. Dans une thèse consacrée au mot **Natura** en 1966, André Pellicer distingue deux emplois principaux du terme. **Natura**, c'est d'abord la manière d'être, les caractères propres d'êtres vivants, mais aussi d'objets inanimés et d'abstractions ; le terme s'adresse aussi bien à l'individu qu'à l'espèce. **Natura** désigne aussi la Nature universelle, conçue soit comme une totalité d'êtres et de phénomènes – en cela, il est proche du sens moderne –, soit comme une cause, une puissance créatrice et organisatrice de l'univers. Ces deux emplois

¹ Voir la contribution de Jean-Louis Labarrière, *infra*.

correspondent aux sens fondamentaux du grec **phusis**, employé trois siècles plus tôt. C'est un principe de spontanéité par rapport à **nomos**, la loi par convention, et à **technè**, l'art. Nous poserons donc trois questions :

Comment les Anciens ont-ils perçu le monde naturel ?

Quelles conceptions ils en ont élaborées ?

Comment l'ont-ils représenté ?

UNE NATURE DIVINISÉE

La nature a probablement été la première divinité (non pas en elle-même mais quelques-unes de ses parties) et elle a été forcément la première terreur et, en même temps, le premier amour de l'homme ; elle a été à ses yeux la grande inconnue, à la fois délicieuse et horrible, enchanteresse et cruelle.

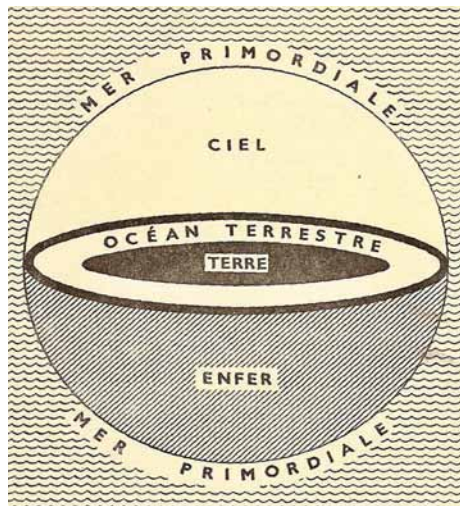
Faute de pouvoir répondre aux questions que posait cette inconnue, les Anciens ont imaginé l'univers rempli de divinités. Leur explication était d'ordre mythologique. Devant un phénomène qui intriguait, on imaginait un récit qui aboutissait le mieux possible à l'état des choses qu'il fallait expliquer. Cette représentation du monde – et de la nature – était à la fois divinisée et humanisée. Divinisée car ce sont des puissances imaginaires qui régissent magiquement les êtres et les événements : par exemple, dans la mythologie sumérienne, l'action conjuguée de trois divinités – Enki (les eaux), Shamash (le soleil) et Ishtar (la fertilité) – préside à la renaissance de la nature au printemps. Humanisée car les attitudes divines correspondent aux comportements humains compréhensibles par tous, avec des unions, des naissances, des luttes. « **Une tradition transmise de l'antiquité, sous forme de mythe, aux âges suivants, nous apprend que les corps célestes sont des dieux et que le divin embrasse la nature entière.** » [Aristote, *Métaphysique*, XII, 1 074 b]. Cette croyance était d'autant plus répandue que les récits mythologiques et épiques, notamment ceux d'Homère et d'Hésiode, servaient de base à l'éducation des jeunes athéniens et des romains.

Dans toutes les mythologies, on retrouve ainsi quelques thèmes récurrents dans la façon dont les Anciens se représentaient le monde. En premier lieu, la nature s'insère dans un univers clos, sphérique parce que parfait, cette représentation renvoyant à l'importance de la circonférence fermée sur elle-même, où le mouvement, comme celui des astres qu'on pouvait observer, peut tourner à l'infini. C'est un univers qui naît du chaos selon le mythe de la séparation du Ciel et de la Terre, les deux composantes essentielles de la nature visible.

Chez les Sumériens, par exemple, l'univers est une sphère où l'espace est organisé par les dieux selon trois niveaux superposés :

- le Ciel (An), la voûte céleste séparée de la Terre par le Dieu Enlil (l'air) ;
- la Terre (Ki) qui occupe le centre de la sphère comme une sorte de plate-forme solide entourée par les eaux salées de la mer et flottant sur l'abîme des eaux douces qui jaillissent par les sources et les rivières ;
- enfin l'Enfer qui constitue un monde inférieur.

L'union d'Enlil et de la Terre est alors à l'origine de l'univers organisé : création des hommes, des animaux et des plantes, établissement de la civilisation.



Les Égyptiens, quant à eux, décrivent les phénomènes naturels sous forme d'entités divines qui associent chacune une personne – ou un animal – et une fonction. Ainsi, après avoir été séparé de la Terre (Gheb), le Ciel (Nout) peut-être représenté comme une voûte étoilée rappelant sa réalité physique mais aussi comme une femme, puisque la fonction du ciel est de remettre au monde le soleil chaque matin.

En second lieu, et par opposition au Chaos initial, c'est un univers conçu et maintenu avec ordre et harmonie pour les hommes. Comme on observait que tout change continûment dans le ciel et sur terre, on croyait à des correspondances entre les mouvements des dieux au firmament et les changements survenus sur terre. L'astronomie et l'astrologie, même si celle-ci était parfois contestée², ont tenu un rôle important dans l'Antiquité³ ; il en allait de même des présages et des signes – en particulier des éclipses – qu'il fallait décrypter, comme le faisaient les Sumériens pour les premiers pictogrammes, et en déduire les décisions divines. En partant de l'idée qu'une relation nécessaire unit tous les corps au sein de la nature, l'astrologie apparaissait comme un grand principe unificateur.

² Voir par exemple Cicéron, *Traité du destin*, IV, 7-8.

³ Voir Ptolémée, *Tétrabible*.

Cette conception de l'univers n'empêchait nullement les Anciens de considérer la nature comme un lieu d'affrontement de forces opposées. C'est que les divinités, qui représentent la vie de la nature, ont un double aspect, enivrant et sombre, où s'unissent étroitement les deux idées de production et d'anéantissement. Cet affrontement est perçu de multiples façons dans les phénomènes naturels, en particulier par les alternances (jour/nuit, saisons, crues/sécheresse, cycles de la végétation, etc.).

Avant tout, la nature est considérée comme une mère nourricière, fertile et féconde, offrant récoltes et agréments. Elle l'était spontanément lors de l'Âge d'or décrit par le poète Ovide comme ces temps où la nature vierge n'avait rien à craindre de l'homme : « **La terre, sans être violée par la houe, ni blessée par la charrue, donnait tout d'elle-même.** » [*Métamorphoses*, I, 95-112] ; elle doit le rester grâce au travail de l'homme. Du mythe de la Terre-Mère féconde vont ainsi se dégager des notions qui montrent l'intérêt porté aux travaux agricoles. Les ouvrages d'agronomie, de *L'Économique* de Xénophon, qui loue l'agriculture perse, à l'*Histoire Naturelle* de Pline en passant par les *Géorgiques* de Virgile ou les *De re rustica* de Varron et de Columelle, attestent l'observation de la nature à des fins utilitaires pour améliorer les pratiques culturales, au risque même de l'épuiser comme le craindra Lucrèce [*De rerum natura*, V].

En opposition aux contrées fertiles – entendons par là cultivées et civilisées – on trouve ensuite les contrées sauvages. Ce sont les contrées « barbares » aux confins des terres civilisées, souvent délimitées par des forêts sombres et inhospitalières, caractéristiques du milieu « sauvage », ce qui justifie sa destruction. C'est sans doute ce qui a contribué aussi à la déforestation de la Grèce antique, que Platon compare en son temps « **à un corps décharné par la maladie** » [*Critias*, 110 e]. C'est aussi le désert en Mésopotamie et en Égypte, qui rappelle un état liminal caractéristique du Chaos, représenté par des Bédouins faméliques par rapport à un opulent bouvier comme le montre la scène en relief de la tombe de Meir ou de la chaussée d'Ounas à Saqqarah.



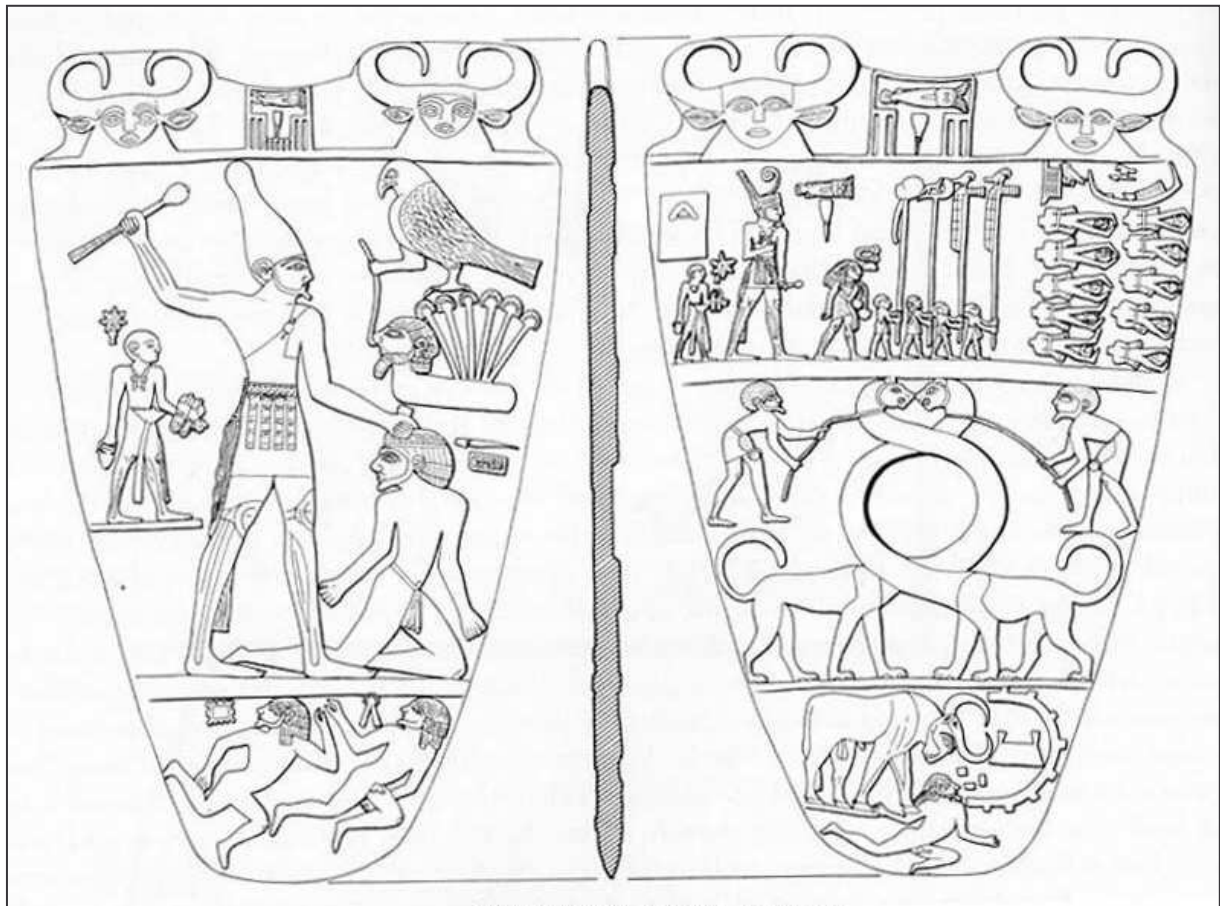
C'est peut-être là la principale ligne de partage dans l'Antiquité, entre une nature cultivée et habitée – la cité, au sens large du terme, étant considérée par les Grecs comme le milieu naturel de l'homme – et une nature sauvage, l'opposition entre ville et campagne n'apparaissant surtout que sous l'Empire romain⁴. Rappelons à ce propos que le verbe latin **colere** a deux sens, **habiter** et **cultiver**, et que symboliquement Romulus a fondé Rome en ouvrant un sillon de charrue. C'est que délimiter un espace de nature aménagée permet à l'homme de perdre son angoisse dans la mesure où il se sent chez lui. C'est d'ailleurs la même thématique que l'on retrouve dans l'ordonnement des jardins antiques.

Ajoutons à ces contrées hostiles la façon dont les Anciens se représentaient les paysages infernaux (le royaume d'Hadès pour les Grecs, de Pluton pour les Romains). L'épopée, chez Homère comme chez Virgile, les décrit sous un aspect sauvage, escarpé, froid comme le Styx, malsain comme l'Achéron, ce fleuve au vacarme assourdissant, où les saules et les peupliers se révèlent des spectres décharnés et improductifs [Homère, **Odyssée**, X, 509-510]. Et si le poète introduit dans ces contrées le cadre verdoyant des Champs-Élysées, c'est pour rendre la mort moins effrayante.

En troisième lieu, la nature est également perçue comme une nature symbolique, le symbole soulignant les liens étroits et une certaine analogie entre la nature et l'homme. Les exemples de cette « symbolique naturelle » abondent. C'est par exemple le cas de la palette de Narmer, une palette votive qui servait à broyer la malachite pour farder les yeux. Elle date des environs de 3100 av. J.-C. et représente la puissance du premier pharaon unificateur de l'Égypte. On peut y remarquer, entre autres, le symbole de la domestication d'une nature

⁴ Voir par exemple Horace, *Satires*, II, 6.

sauvage, voire monstrueuse, celui du rassemblement et celui de la puissance du pharaon à travers le taureau démolissant les fortifications ennemies.



Un autre exemple est celui de la symbolique du dieu Pan, relatée notamment par Virgile dans ses *Bucoliques*⁵. C'est le dieu de la nature toute entière selon la formule de Servius : « *deus rusticus in naturae similitudinem formatus* »⁶. Son aspect extérieur est significatif. Il est l'ambiguïté même de la nature : mi-homme, mi-bouc, à la fois dieu protecteur et destructeur car, d'une part il effraie les nymphes et les troupeaux, d'autre part il les réunit par la musique de sa flûte⁷.

Enfin, sous la plume des poètes notamment, la nature est productrice de sens. Ainsi, chez Pindare, poète grec du V^e siècle av. J.-C., les générations humaines sont comparées aux récoltes portées par la terre [*Néméennes*, 6, v. 8-11 ; 11, v. 37-42]. Au-delà des images poétiques, c'est une vision unitaire du monde qui s'exprime : il y a cohérence entre l'homme

⁵ Virgile, *Bucoliques*, II, 30-35. Voir également Borgeaud [1979].

⁶ « Un dieu campagnard créé en ressemblance avec la nature » [Servius Honoratus, *Commentarii in Virgilii bucolica*, sv Pan].

⁷ Notons au passage que ce sont les dieux qui font don de la musique aux hommes alors que pour Lucrèce, la musique est enseignée aux hommes par la nature, en particulier par les oiseaux [*De rerum natura*, V, 1379 sq.].

et la nature. Cela fait écho à la comparaison entre l'homme et les plantes dans l'*Illiade* : « **Comme naissent les feuilles, ainsi font les hommes. Les feuilles, tour à tour, c'est le vent qui les épand sur le sol et la forêt verdoyante qui les fait naître quand se lèvent les jours du printemps. Ainsi des hommes : une génération naît à l'instant même où une autre s'efface.** » [Homère, *Illiade*, VI, v. 146-149] ; ou encore au guerrier qui s'écroule tel un arbre abattu.

De cette conception « divinisée » de la nature, il en découle ainsi chez les Anciens une attitude de respect et de soumission qui se manifeste par des rites, des cultes et des incantations. Par des pratiques rituelles, il convient en effet de préserver l'ordre du monde, souvent ressenti comme fragile. Les Égyptiens, par exemple, redoutaient par-dessus tout la fin du monde si les rites en faveur des dieux, en particulier d'Osiris, n'étaient pas accomplis. Il revenait au pharaon de sauvegarder la **Maât**, c'est-à-dire l'ordre cosmique, et par là la justice et l'ordre social sur terre [Morenz 1973]. Notons en passant que pour les Anciens, une loi unique, une sorte de chemin à suivre, gouverne toute la hiérarchie cosmique : les dieux, l'univers, les hommes. On retrouve d'ailleurs ce lien entre ordre naturel et ordre moral dans d'autres civilisations : ce sont les **Me** sumériens, l'**Avesta** des Perses, la **Nomos** des Grecs ou le **Tao** chinois et le **Dharma** hindou.

L'une des caractéristiques de ces rites, c'est précisément l'importance accordée à la médiation, entre autres, d'éléments naturels. On connaît les bestiaires mythologiques et la zoolâtrie des Anciens, on connaît aussi leur vénération pour les arbres sacrés. En effet, l'arbre était considéré comme un univers en soi, aux multiples vertus par l'effet des forces terrestres (grâce aux racines) et des forces célestes (grâce aux ramures). Les arbres, comme les plantes, sont la « transpiration des dieux ». Le culte porté à certains arbres remarquables est renommé : c'est le saule à Samos, le chêne à Dodone, l'olivier sur l'Acropole d'Athènes [Pausanias, *Description de la Grèce*, VIII, 23, 4] ou le laurier à Delphes.

D'autres éléments naturels aussi pouvaient être sacrés. On connaît la vénération des Grecs pour certaines montagnes ou pour certaines grottes qui passaient pour la demeure des nymphes, comme celle de Coryce [Pausanias, op. cit., X, 32, 2] ; on connaît aussi celle portée à l'eau et notamment aux sources, et ce dans tout le bassin méditerranéen. Celles-ci étaient fréquentées non seulement pour la fraîcheur et la beauté des sites, mais aussi pour le culte des divinités auxquelles elles étaient consacrées. L'édification d'un sanctuaire y concrétisait souvent le lien site naturel-homme. Ainsi, à lire Virgile [*Géorgiques*, II, 140] ou Pline le Jeune [*Lettres*, VIII, 8], la source de Clitumne et ses sanctuaires étaient un lieu très fréquenté par les Romains. Enfin, une façon de pérenniser ces pratiques rituelles, c'était de les inscrire dans des incantations, des fêtes et dans l'édification de sanctuaires.

À propos de la Nature, il faut surtout évoquer les rites de purification. Déjà la mythologie est remplie de récits dans lesquels la terre se venge de ceux qui ne la respectent pas. Ovide raconte qu'un certain Erysichton eut la témérité d'abattre un chêne sacré dédié à Déméter, la déesse de l'agriculture et des moissons : il fut puni d'une faim insatiable [**Métamorphoses**, VIII, 739 sq]. Dans la pratique et de façon générale, toute intervention humaine destinée à détruire ce que la nature avait sagement disposé était considéré comme sacrilège, et donc passible de punition divine, sauf si l'on respectait les prescriptions divines, oracles ou rites purificateurs. Ainsi, les habitants de Camerina, en Sicile, décident d'assécher un marais malsain aux portes de leur ville. Apollon, consulté par oracle, les invite à ne pas se lever contre la nature. Les habitants passent outre et procèdent à l'assainissement. Ils en furent punis parce que le terrain asséché fut précisément l'endroit par où leurs ennemis envahirent la ville [Episode cité par Servius, **Commentarii in Virgilio Aeneidos libros**, 3, 701]. Cet oracle eut un tel retentissement qu'on y recourut par la suite pour opposer des obstacles religieux à la réalisation de travaux publics. Ainsi, les croyances religieuses concourent à maintenir l'ordre naturel. Tacite raconte par exemple que le Sénat a refusé des travaux à réaliser sur les cours d'eau alimentant le Tibre pour empêcher ses débordements, par respect dû à la religion [**Annales**, I, 79]. À croire qu'il fallait être Hercule pour oser détourner les fleuves et remettre en ordre la nature...

Enfin, ces rites concernent aussi l'agriculture, elle-même considérée comme une sorte de violation de la nature, à laquelle la sacralité assurait protection. Ils concernent en particulier les moissons et les vendanges, ces moments où l'homme interrompt le cycle végétal pour s'approprier la récolte, ce qui exige un comportement rituel de réparation. C'est ainsi que les vendanges ne sont pas sans lien avec la passion de Dionysos : la mort de Dionysos, dépecé par les Titans, et la cuisson de ses membres ont pour parallèle le moment où l'on sépare la grappe du sarment, où on la met dans la cuve et où on fait cuire le vin. De même, le rite de la dernière gerbe lors de la moisson n'est pas sans rappeler la mort symbolique de la récolte, comme celle d'une divinité violentée.

Certes il convient de respecter les cérémonies de purification des champs⁸ mais, si l'on se réfère à Hésiode, à Virgile ou à l'agronome Columelle, l'homme est sur terre pour transformer la nature, la cultiver. C'est une façon de lui marquer son attachement et d'y exalter le rôle de l'homme, même si parfois elle semble hostile et le labeur pénible. Il convient donc de faire l'éloge du paysan travailleur et vertueux. Et pour Xénophon, c'est une

⁸ Voir Tibulle, *Élégies*, II.

leçon de justice et une éthique qui est donnée : la nature est généreuse à condition qu'on la cultive [**L'Économique**, V, 2-12], certains ajoutant « raisonnablement », comme une activité ritualisée, mise en parallèle avec le calendrier divin. D'ailleurs sous l'Empire romain, lorsque la civilisation urbaine et ses excès somptuaires se développeront, l'activité agricole et pastorale apparaîtra comme un modèle et un gage de bonne moralité et de bonheur.

**« Ô trop fortunés cultivateurs, s'ils connaissent leur bien
Eux qui loin des discordes armées voient la très juste terre
Leur verser de son sol une nourriture facile. »**

[Virgile, **Géorgiques**, II, 458 sq]

Pour conclure sur cette conception d'une nature enchantée, on retiendra trois idées.

a) Face à un monde incompréhensible, le sentiment d'une présence divine va subsister pendant tous les temps antiques, même si les dieux sont peu à peu relégués dans leur Olympe ; la superstition est restée vivace face aux phénomènes insolites.

b) Maintenir les croyances et les rites, c'était maintenir l'ordre et cimenter la cohésion sociale, à l'image de l'ordre et de l'harmonie du monde. C'était par exemple la mission des pharaons divinisés.

c) En fait pour les Anciens, la nature est un milieu de vie psychologique, social et religieux. Parler de la nature, c'est surtout parler de l'homme et de sa destinée. Cela est particulièrement patent chez les Grecs. La nature et ses phénomènes dans l'**Iliade** et l'**Odyssée** ne servent qu'à mettre en valeur la vaillance d'Achille et l'intelligence d'Ulysse. En observant la nature, l'homme peut se comprendre, comprendre son destin et surtout l'accepter avec sagesse.

Pourtant cette sorte de sagesse naturelle que l'on rencontre chez Homère, Hésiode ou Eschyle ne sera plus tout à fait le fait des personnages d'un Sophocle ou d'un Aristophane un demi-siècle plus tard. Ceux-ci commencent à revendiquer un statut particulier dans l'univers et par rapport aux dieux. Par son travail, l'homme devient même le seigneur de la nature, comme le chante le chœur d'Antigone.

**« S'il est bien des merveilles en ce monde
Il n'en est pas de plus grande que l'homme. »**

[Sophocle, **Antigone**, v. 332 sq]

C'est sous l'influence des philosophes notamment que l'idée que la nature puisse être traversée par le divin se vide peu à peu de sa substance. Désormais l'évolution est inéluctable : on va se mettre en quête d'une explication autre que mythologique de la nature.

UNE NATURE DÉSENCHANTÉE

Dès le VI^e siècle av. J.-C. la nature commence à être objet d'enquête et s'amorce un long cheminement pour comprendre l'univers de façon raisonnée même si, déjà avant cette date, quelques traces très anciennes attestent d'une attitude d'observation de la nature quelque peu distanciée par rapport aux mythes.

Ainsi, en Mésopotamie, on a trouvé sur les plus anciennes tablettes cunéiformes – donc au début de l'écriture – des listes concernant les animaux, les végétaux et les minéraux où l'on relève déjà une ébauche de classification par espèces ou par familles. Autre exemple : la crue du Nil était divinisée et appelée Hâpy, représentée sous la forme d'un personnage androgyne aux mamelles pendantes apportant des plateaux de victuailles et sortant de sa caverne sous l'action divine. Pourtant les Égyptiens semblent avoir pressenti l'origine réelle de la crue. Dans la tombe de Rekhmiré, vizir de Thoutmosis III (vers 1450 av. J.-C.), un texte établit un lien entre la crue et les averses tombées en Nubie. C'est aussi une sorte de catalogue que l'on peut déchiffrer sur un monument de Karnak, l'Akhemou, qui présente un ensemble de représentations botaniques et zoologiques, surnommé le « jardin botanique ». Généralement en Égypte ancienne, les plantes et les animaux sont représentés en situation et remplissent une fonction (définir un paysage, être le produit d'une activité humaine ou servir d'offrande aux dieux) ; or, ici, la description d'oiseaux et de plantes, parfois exotiques ou extraordinaires, témoigne d'un intérêt porté à la nature en soi.

Ces approches, initialement plutôt de type comptable et empirique, se développeront par la suite à travers des enquêtes d'ordre disciplinaire, jusqu'aux approches aristotéliennes qui seront plus complètes et d'ordre plus systématique. Puis à partir du VI^e siècle, dans le monde grec, se manifeste l'ébauche d'une nouvelle lecture de la nature du monde. Alors que la pensée mythique était avant tout un récit accepté, l'idée de nature va devenir source d'interrogations et le creuset de divers courants de pensée qui ne vont cesser d'être sujets de débats et de controverses. Certes les images que renfermaient les mythes ont continué de fournir des représentations symboliques pour traiter les problèmes devant lesquels les philosophes échouaient – Platon en a encore largement usé – mais ces représentations sont entrées en composition avec des discours plus rationnels. D'emblée les Grecs font une distinction entre ce qui est évident pour les sens et ce qui est accessible par la pensée, seule capable d'accéder aux principes d'explication rationnelle. Et surtout, ce qui est caractéristique de cette démarche, c'est qu'elle est une confrontation d'idées. Elle revêt un caractère collectif à travers des « écoles » où l'on débat des propos des premiers penseurs que l'on va désigner globalement de « Présocratiques ».

La première école qui va initier une « enquête sur la nature » est celle de Milet en Ionie. On appelle aussi ces penseurs les « physiologues » car ils sont les initiateurs d'une philosophie naturelle. Sans refaire l'histoire complète de cette enquête, voici quelques questions qui sont alors débattues à propos de la nature.

Tout d'abord, on observe la recherche d'une substance primordiale unique qui assurerait un rôle organisateur et unificateur à partir de quoi tout prendrait corps dans le réel. Et l'on essaie ainsi de se donner l'image d'un monde (auto)organisé, d'un cosmos. Pour Thalès cette substance c'est l'eau, un fluide en mouvement perpétuel, omniprésente là où il y a de la vie. Pour Anaximène c'est l'air qui, tout en demeurant invisible, anime les corps et le monde, produisant toute chose selon un double mouvement de condensation et de raréfaction. Enfin, avec Anaximandre, on fait un pas de plus vers l'abstraction : il existerait une matière indéterminée, l'*apeiron*, sorte de masse matricielle d'où naîtraient tous les éléments de la nature et où ils retourneraient à leur mort.

Dans ces débats, il y a toujours la hantise de la pluralité des êtres et des phénomènes, leur apparition et leur disparition, leur mouvement et leur mutation. Il faut à tout cela une explication cohérente qui concilie deux exigences. La première est la mobilité universelle qu'inspire l'expérience. Pour Héraclite, par exemple, c'est l'agitation incessante d'un « feu éternellement vivant » qui manifeste l'universelle mobilité du devenir – selon sa formule « tout coule ». La loi de la nature y est le heurt des contraires qui engendre la variété et l'harmonie naît du conflit d'éléments opposés, le feu étant une sorte d'intelligence qui réussit l'accord des êtres. La deuxième exigence est la permanence de l'Être. Ainsi, pour Parménide, de l'école d'Élée, seul existe un Être absolu, éternel, sans mouvement, identique à soi. Pour ce philosophe pour le moins obscur, tout discours sur le monde est ambigu, il ne peut être profitable que s'il permet d'accéder à la vraie réalité au prix d'une initiation, d'un dépassement.

Enfin, dans la recherche d'une unité fondamentale, on peut aussi citer Pythagore qui voit le monde comme un système de proportions harmonieux, régi par l'*Un* (représenté par un point) conçu comme l'unité fondamentale d'où procèdent tous les nombres. Pythagore influencera d'ailleurs fortement la pensée de Platon.

Une autre question posée est la recherche des éléments qui constituent la nature. Empédocle rompt ainsi avec l'idée d'un élément premier unique et revient au témoignage primordial des sens. Quel constat fait-il ? En réalité, il y a quatre racines des choses (la terre,

l'air, le feu, l'eau) dont la combinatoire est à la source de la diversité visible. La naissance les combine, la mort les sépare. Empédocle admet deux forces opposées qui se livrent dans l'univers un combat sans fin : l'Amour et la Haine. En revanche, pour Démocrite, ce qui existe, ce sont des particules insécables se mouvant dans le vide, ces atomes ayant la propriété d'être éternels et indestructibles. Au hasard des rencontres, ces atomes donnent naissance aux innombrables combinaisons structurées que nous connaissons dans l'univers. À la mort, ces atomes se séparent pour se disperser. Aucun principe spirituel ou divin n'anime le monde. La nature ressemble à un mécanisme désacralisé. Quant à Anaxagore, il propose le principe des particules semblables (les homéoméries). Chaque monde comprend des particules de tout et chaque particule est un monde en miniature. Et Anaxagore ajoute que tout se transforme sous l'égide d'une intelligence organisatrice, le **nous**, qui dispose la matière selon des lois d'harmonie. Anaxagore fut condamné à mort pour sacrilège car il considérait que les astres n'étaient pas des dieux mais des matières incandescentes.

Toutefois, la philosophie naturelle naissante ne va pas sans contestations. Ainsi, face aux contradictions des courants de pensée, les sophistes en viennent à prôner le scepticisme. On se souvient de l'aphorisme de Protagoras : « **L'homme est la mesure de toute chose** ». Par ailleurs Socrate lui-même en vient à prendre ses distances à l'égard d'une curiosité qui détourne la prééminence de l'âme sur la vie morale.

Une autre question également débattue à propos de la nature est le besoin d'assigner une finalité à la vie humaine et à l'univers. Ainsi, dans un de ses ouvrages, Xénophon charge Socrate des preuves qui accréditeraient l'existence d'une providence divine. Ces preuves sont, entre autres, physiologiques – l'œil est fait pour voir et admirer la nature – ou encore utilitaires : tous les dons de la nature sont faits pour les besoins de l'homme [**Mémoires**, I, 4-5 ; IV, 3, 2-14]. Dans cette conception téléologique du monde, il y a également Platon et son **Timée**. Avec lui, un second sens du mot nature vient se juxtaposer au premier sens qu'on avait rencontré chez les Présocratiques, à savoir la source et l'origine de l'ensemble des phénomènes naturels. La nature d'une chose devient son idée ou sa forme, son essence. Platon instaure un dualisme entre le monde idéal, éternel, celui des Idées, monde qui est susceptible d'explication rationnelle, et le réel, transitoire, seulement objet d'opinions. Parce qu'il est conçu sur le modèle éternel, le monde, dans sa richesse et sa diversité, tel un organisme vivant, est l'œuvre la plus parfaite possible d'un demiurge intelligent, bon et raisonnable. Le monde est bien un cosmos, il porte en lui la proportion, la mesure et l'ordre. Toutefois la copie n'a pas la perfection du modèle, ce qui explique les errances ou les turbulences constatées dans la nature (sans atteindre le désordre absolu). Cette théorie des Idées est chez Platon la base de la morale, de la

politique et de l'art car c'est toujours l'idéal du bien et du beau qui doit guider l'homme. Puis vint Aristote qui marqua l'histoire du naturalisme antique...

Dès la période hellénistique, c'est-à-dire à partir de 300 av. J.-C., deux courants naturalistes vont prendre la suite : le Stoïcisme et l'Épicurisme. Voyons d'abord quelques points de doctrine des Stoïciens, doctrine qui a évolué de Zénon, le fondateur de l'école d'Athènes sous le Portique (**stoa**), jusqu'à l'empereur romain Marc-Aurèle au II^e siècle ap. J.-C. en passant par Sénèque. Pour les Stoïciens, le monde est conçu comme un être vivant, intelligent, doué d'une rationalité, celle d'un feu-artiste, qu'on appelle Dieu, Raison, Âme ou Providence : « **Qu'est-ce que la Nature, sinon Dieu lui-même et la raison divine, immanente au monde en sa totalité et en toutes ses parties** » [Sénèque, **Des bienfaits**, IV, 2]. Les Stoïciens proposent ainsi une lecture du monde à la fois matérialiste, panthéiste et monothéiste. La génération du monde, et des choses qui s'y trouvent, n'est pas rencontres ou agrégats d'atomes, c'est un germe, un souffle (**pneuma**) qui évolue selon différents degrés de tensions à travers les quatre éléments fondamentaux. Ainsi il existe à la fois une hiérarchie des éléments et des êtres – chacun recevant des qualités propres – et une solidarité naturelle, une sympathie universelle entre eux.

Cela donne une vision unifiée du monde où tout ce qui s'y produit apparaît comme ayant sa raison d'être. Et on appellera Destin l'expression de cette harmonie du monde qu'il nous faut accepter même si on la comprend pas. Le Destin est l'acceptation active de ce qui advient, il est de l'ordre de la nécessité naturelle, et ce n'est que par ignorance que nous attribuons au hasard des causes qui nous échappent. « **La nature gouverne par le changement cet empire visible à tes yeux. Aux nuages succède la sérénité ; après le calme, les mers sont bouleversées ; les vents alternent ; après la nuit le jour vient. (...) C'est par les contraires que tout subsiste et se perpétue. Il faut que notre âme s'adapte à cette loi, qu'elle lui obéisse. Quoiqu'il arrive, qu'elle pense que cela devait arriver ainsi et s'abstienne de quereller la nature.** » [Sénèque, **Lettres à Lucilius**, 107,8]

L'homme participe de cet univers ; il possède une âme qui lui permet d'accéder à la compréhension de ce qui l'entoure et de vivre en harmonie avec lui. Cicéron fait ainsi dire au stoïcien Balbus : « **L'homme est partie intégrante de la nature, mais ses dons lui permettent de se mouvoir avec plus de liberté dans le milieu physique, lui procurent une expérience plus vaste et des occasions plus nombreuses pour travailler à améliorer la nature et la plier à son usage** » [De **natura deorum**, II]. Tout est fait pour l'homme qui sait porter sur la nature un regard esthétique et utilitaire : elle est belle et il faut apprécier l'harmonie de cette œuvre d'artiste [Sénèque, **Lettres à Lucilius**, 113, 16] ; elle est utile parce qu'elle possède de quoi

exercer l'esprit de l'homme qui, par ses créations, la transforme et la remanie aux fins de satisfaire ses exigences toujours croissantes. L'homme ne fait qu'imiter la nature pour satisfaire ses besoins, ce qui justifie l'exploitation des richesses naturelles, mais aussi pour la rendre plus belle et, dans ce cadre, la domestication de la nature est conforme à l'ordre naturel. Et s'il arrive à Sénèque de dénoncer la surexploitation des mines, ce n'est que pour des raisons morales, pour fustiger les excès de luxe de ses contemporains [ibid., 122, 8].

Chez les Stoïciens, la nature devient un système normatif : elle donne aux hommes des prénotions, des tendances innées qui les portent à la conservation et au développement de leurs potentialités (par exemple à l'action, à la sociabilité, au droit naturel). Dans ce cadre la vertu, et donc le bonheur, consiste à ne pas se laisser dominer par les passions ; c'est trouver en soi-même un équilibre parallèle à celui qui règne dans le monde. Il y a des choses qui dépendent de l'homme. Pour cela, il appliquera le précepte « **secundum naturam vivere** »⁹ car il sait distinguer rationnellement les conséquences et discerner les causes des événements. Pour le reste, il pratiquera l'indifférence, l'apathie face à ce qui apparaît comme imprévisible et instable. Ce faisant, le stoïcien, se référant à une nature universelle, se fait citoyen du monde.

En même temps que le stoïcisme, l'épicurisme se répand dans le bassin méditerranéen. Appelée aussi « École du jardin », cette doctrine a été développée par Épicure dans un immense ouvrage de 37 livres intitulé **De la nature**. Peu de ces textes complets nous sont parvenus, c'est pourquoi on se réfère plutôt à Lucrèce, poète latin du I^{er} siècle av. J.-C., auteur du **De rerum natura**, poème de plus de 7 000 vers qui a largement contribué à diffuser l'épicurisme. Suivons Lucrèce qui initie son disciple Memmius aux dogmes d'Épicure qu'il qualifie de « découvreur de l'univers ». Il le convie à une visite guidée de la nature et veut ainsi dissiper les terreurs de l'âme par la vue exacte de cette nature et son explication raisonnée. Et il enchaîne : « **Le principe qui nous servira de point de départ, c'est que rien ne peut être engendré de rien par l'effet d'une puissance divine** » [**De rerum natura**, I, 150-151]. Le ton est donné. Certes Lucrèce compose avec la religion ambiante mais, à ses yeux, les dieux sont trop grands pour s'intéresser aux éclipses, au tonnerre et aux hommes ; ils se contentent de filer le parfait bonheur dans les intervalles stellaires.

Débarassé de ses superstitions, l'homme devient donc maître de son sort dans une nature dépersonnalisée. Dès lors, le **De rerum natura** devient un spectacle commenté : il faut d'abord savoir regarder et contempler la nature comme si l'on découvrait ses merveilles pour

⁹ « Vivre selon la nature ».

la première fois [II, 1023 sq]. C'est que la perception sensitive joue un rôle primordial dans la recherche de la connaissance car elle est le résultat de l'affection du corps récepteur par le flux de particules qui se dégage du corps émetteur (les simulacres). Cette affection engendre en nous une représentation mentale des choses telles qu'elles sont. Par ailleurs l'esprit dispose d'une faculté de projection qui permet la connaissance de l'invisible. L'œil étant limité dans ses performances, c'est la raison qui pose l'existence des atomes. Lucrèce, après Épicure, reprend donc la théorie atomiste de Démocrite. Rien n'existe en dehors des atomes indestructibles, si ce n'est le vide, lui aussi infini, dans lequel ils tombent indéfiniment. Le hasard fait que ces atomes dévient très légèrement (le *clinamen*), se rencontrent et créent ainsi les réalités existantes, non pas selon un chaos indistinct mais selon un ordre créé par le mécanisme de combinaison (les pactes de la nature). Ainsi le monde est autonome car sa loi n'est pas une finalité mais une conjonction aléatoire. La mort n'est que la décomposition des agrégats d'atomes, y compris pour l'âme qui n'est qu'un composé plus subtil d'atomes. Dans ce système, la terre elle-même est soumise au même processus que la matière organique (croissance, maturité, mort) car rien n'échappe à la dégradation, à la sénescence, les civilisations comme les végétaux. Mais pour l'individu, la mort n'est pas à craindre puisque les sensations auront disparu.

On le voit, l'épicurisme radicalise le matérialisme en récusant tout démiurge créateur et toute finalité. « ***L'univers ,n'a pas été fait pour nous de création divine, tant l'ouvrage est défectueux*** » [Lucrèce, op. cit. II, 180 sq]. À toute rationalité sous-jacente au cosmos, l'épicurisme oppose le hasard. Toute volonté d'imposer un ordre à la nature relève, selon Lucrèce, d'un anthropocentrisme qui a sa source dans la crainte des phénomènes. Et donc que doit faire l'homme face à la nature ? Dans une nature souvent hostile, il doit lutter pour survivre. La nature est créatrice mais elle doit aussi être cultivée dans une sorte d'affrontement incessant. Et le livre V se termine sur l'éloge de la civilisation : « ***Toutes les interventions utilitaires ou artistiques, tout cela a été le fruit du besoin, de l'effort et de l'expérience ; l'esprit l'a peu à peu enseigné aux hommes dans une lente marche du progrès.*** » [ibid., V, 1446 sq]. Dans ce contexte, il convient de profiter de l'existence présente en recherchant le plaisir dans ses relations avec l'environnement et en fuyant la douleur des disconvenances. Ainsi le véritable plaisir – et donc le bonheur – est un effort pour se libérer du trouble des fausses craintes ainsi que des plaisirs non naturels et non nécessaires pour atteindre l'ataraxie, cette sorte de repos, d'équilibre, d'absence d'excès, si possible caché au fond d'un jardin.

En conclusion, on voit ici encore que l'action humaine est décisive dans la nature, comme l'est son pouvoir de modifier son environnement. Les Stoïciens l'attribuaient au fait

que l'homme participe de la raison divine, les ressources naturelles ayant été créées à son intention et pour son plus grand bien. Quant à Lucrèce, il y reconnaît les conséquences d'un développement culturel, du passage de la vie primitive à la civilisation. Mais chez les Stoïciens comme chez les Épicuriens, c'est bien la morale qui est le but de cette quête sur la nature : il s'agit de libérer rationnellement l'homme de ses angoisses face aux énigmes de l'univers et de sa condition.

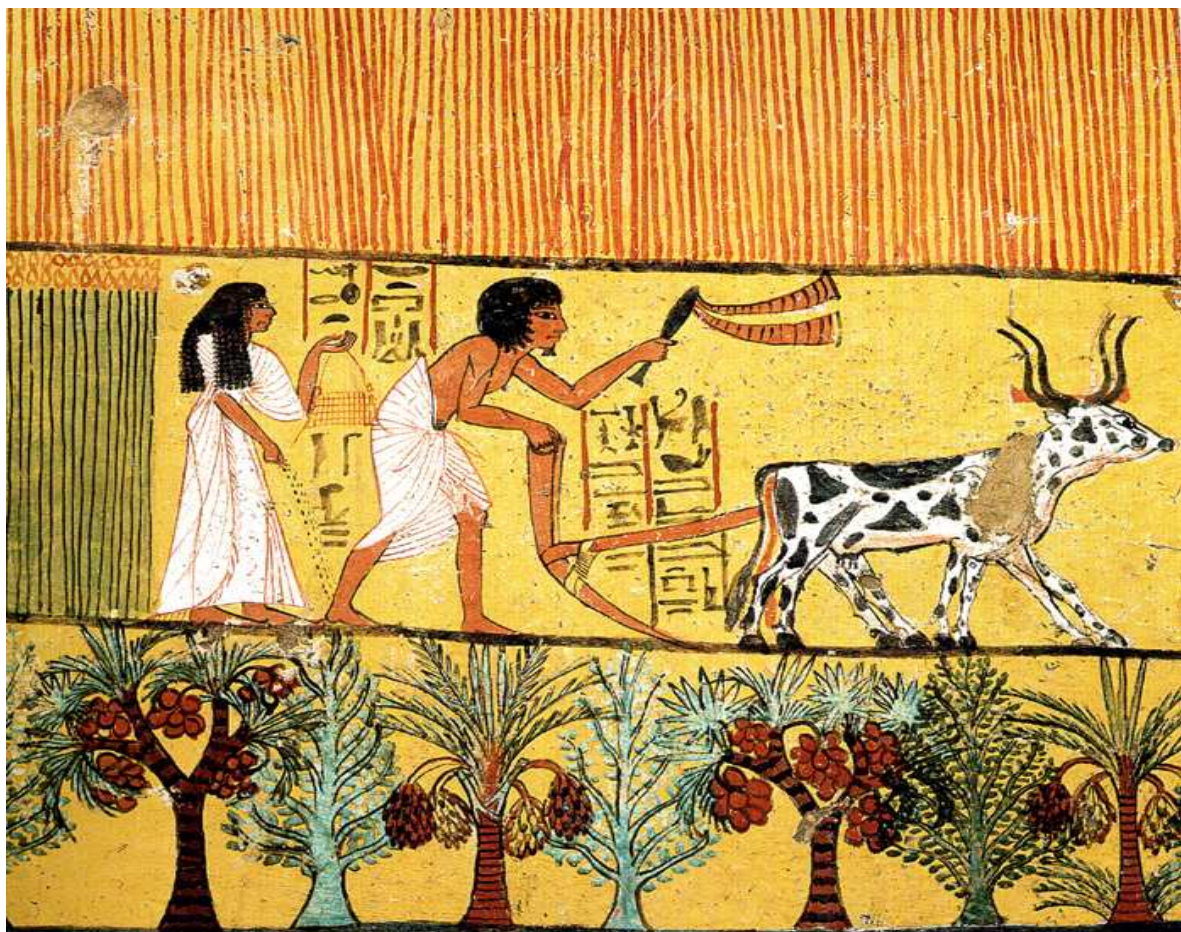
UNE NATURE REPRÉSENTÉE

Après une explication mythologique, après une enquête philosophique, évoquons pour terminer la façon dont les Anciens ont représenté la nature. On se limitera ici à quelques pistes de réflexion concernant cette approche esthétique.

Cette représentation est souvent symbolique et notamment liée au sentiment religieux. Ainsi, les temples égyptiens sont conçus comme des espaces représentant symboliquement l'univers : leurs portails monumentaux (les pylônes à l'entrée) sont les montagnes entre lesquelles se lève le soleil ; le plafond orné d'étoiles et d'oiseaux est la voûte céleste ; la partie intérieure évoque la terre, d'où naissent le papyrus, le lotus et le palmier représentés par les colonnes. Sur les représentations grecques, expression d'une culture essentiellement anthropocentrique, la nature n'est qu'évoquée, voire schématisée dans des scènes souvent mythologiques. Il suffit par exemple de la silhouette d'un olivier pour évoquer le contexte d'une scène de sacrifice.

De sorte que dans la littérature comme dans les arts, de façon générale, la nature n'est guère décrite pour elle-même mais plutôt esquissée en quelques touches qui servent de décor à une mise en scène. Décor qui est en lien avec la vision utilitaire de la nature par l'auteur. Homère, par exemple, ne voit dans le jardin d'Alkinoos que ses productions fruitières mirifiques [*Odyssée*, III] et, lorsqu'à l'entrée du pays des Cyclopes, Ulysse rencontre une île où la nature est restée vierge, « ***jamais troublée par un pas humain*** », il n'y voit que les cultures qu'on pourrait y faire et le port que l'on pourrait y construire pour le commerce [ibid., IX]. Décor qui sert également de symbolique aux élégies amoureuses et aux pastorales, où l'on retrouve souvent les thèmes de la fertilité et de la fécondité. Décor, enfin, qui apparaît comme un cadre et une référence aux dialogues et aux plaisirs philosophiques. Ainsi, au début du *Phèdre* de Platon, le cadre bucolique va sans doute prédisposer le philosophe à parler d'amour : « ***Le charmant asile ! Ce platane est d'une largeur et d'une hauteur étonnantes. Ce gratilier si élancé fournit une ombre délicieuse et il est en pleine floraison, si bien que l'endroit en est tout embaumé ; et puis voici sous le platane une source fort agréable...*** » [*Phèdre*, 230 b].

Enfin, l'une des représentations les plus caractéristiques de la nature dans l'Antiquité c'est le **locus amoenus** avec tous les ingrédients du charme et de la douceur : les arbres (pour la verdure, les fruits et l'ombre), l'eau (pour la fraîcheur et le murmure), les oiseaux. Déjà les Mésopotamiens et les Égyptiens avaient conçu des jardins comme le microcosme d'une nature domestiquée. Les Romains de l'Empire vont développer l'**ars toparia**, tel qu'il s'exprime dans les villas de Pompéi, pour composer une nature comme un tableau idyllique, teinté d'hellénisme et en particulier d'arcadisme, où règne, loin de toute civilisation artificielle, une atmosphère propice à la réflexion (cf. Cicéron à Tusculum) ou à l'inspiration poétique (cf. Horace à Tibur). Et le bonheur que l'homme a pu trouver dans les activités agricoles, ou dans l'agrément d'une sorte de paradis terrestre recréé, les Égyptiens imaginaient même le prolonger dans l'au-delà, accompagnant le défunt, comme le montrent les scènes de la tombe de Sennedjem et une miniature de jardin placée dans la tombe de Meketré.



CONCLUSION

On empruntera la conclusion à deux auteurs : un philosophe et un poète. En 2004, Pierre Hadot a publié un ouvrage sur l'idée de nature intitulé **Le voile d'Isis** et inspiré de l'aphorisme d'Héraclite : « **La nature aime à se cacher** » [*Fragments*, BCXXIII]. Le voile d'Isis est une allusion à une phrase rapportée par Plutarque [*Isis et Osiris*, 9, 354]. À Saïs, sur le fronton d'un temple d'Athéna, identifiée à Isis, on pouvait lire : « **Je suis tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera, et aucun mortel n'a encore soulevé mon voile.** » Le mérite des Anciens n'est-il pas d'avoir essayé de le soulever ?

Enfin, au terme de cette enquête sur la nature, on a pu constater que l'on en revient toujours à l'homme. Cela m'a rappelé un petit poème en prose de Baudelaire, **Les Fenêtres**, dans **Le spleen de Paris** publié en 1869 : derrière une fenêtre fermée, le poète voit une femme se pencher sur quelque chose. Et il se met à imaginer l'histoire de cette femme, ou plutôt sa légende. On lui demande alors s'il est sûr que cette légende soit la vraie. Ce à quoi le poète répond : « **Qu'importe ce que peut être la réalité placée hors de moi si elle m'a aidé à vivre, à sentir que je suis et ce que je suis.** » Reconnaissons qu'à propos de la nature, les Anciens n'ont pas manqué d'imagination... Et si l'on en croit Victor Hugo : « **L'imagination n'est autre chose que le reflet de la nature dans l'âme de l'homme** » [*Océan*, œuvre posthume].

Bibliographie

BORGEAUD (Ph.), 1979 – **Recherche sur le dieu Pan**, Genève, Imp. du Journal de Genève.
HADOT (P.), 2004 – **Le voile d'Isis. Essai sur l'idée de nature**, Paris, PUF.
MORENZ (S.), 1973 – **Egyptian Religion**, London, Methuen.
PELLICER (A.), 1966 – **Natura, étude sémantique et historique du mot latin**, Paris, PUF.

Pour en savoir plus

AUFRERE (S.-H.), 1999 – **Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne**, Montpellier, Univ. Paul Valéry.
AUREGAN (P.), PALAYRET (G.), 1997 – **L'héritage de la pensée grecque et latine**, Paris, Ellipses.
BAUMAN (H.), 1984 – **Le bouquet d'Athéna. Les plantes dans la mythologie et l'art grecs**, Paris, Flammarion.
BONNAFE (A.), 1984 – **Poésie, nature et sacré**, Lyon, Maison de l'Orient.
BOTTERO (J.), 1987 – **Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux**, Paris, Gallimard.
CUSSET (C.), 1999 – **La nature et ses représentations dans l'Antiquité**, Actes du colloque des 24 et 25 octobre 1966 à l'ENS Fontenay – Saint-Cloud, Paris, CNDP.
DESROCHES-NOBLECOURT (C.), 2003 – **Lorsque la nature parlait aux Égyptiens**, Paris, éd. Philippe Rey.
FEDELI (P.), 2005 – **Écologie antique**, trad. Isabelle Cogitore, Gollion, Infolio.
GLACKEN (C.-J.), 2000 – **Histoire de la pensée géographique**, t. 1, L'Antiquité, trad. Tina Jolas, Paris, CTHS.

GODDARD (J.-C.), 1990 – ***La nature***, Paris, Vrin.

GRIMAL (P.), 1969 – ***Les jardins romains. Essai sur le naturalisme romain***, Paris, PUF.

JERPHAGNON (L.), 1989 – ***Histoire de la pensée, I, Antiquité et Moyen Âge***, Paris, Taillandier.

KRAMER (S.-N.), 1957 – ***L'histoire commence à Sumer***, Paris, Arthaud.

LENOBLE (R.), 1969 – ***Histoire de l'idée de nature***, Paris, Albin Michel.

LEVY (C.), 1996 – ***Le concept de nature à Rome***, Paris, Presses de l'ENS.

MAZOYER (M.), 2006 – ***L'homme et la nature. Histoire d'une colonisation***, Paris, L'Harmattan.

MEITINGER (S.), 2006 – ***Espaces et paysages. Représentations et inventions du paysage de l'Antiquité à nos jours***, Paris, L'Harmattan.

SIEBERT (C.), 1996 – ***Nature et paysage dans la pensée et l'environnement des civilisations antiques***, Paris, De Boccard.

TURCAN (R.), 2002 – ***L'art romain***, Paris, Flammarion.

VERNANT (J.-P.), 1996 – ***Mythe et pensée chez les Grecs***, Paris, La Découverte/Poche.

LA PHUSIS D'ARISTOTE :

UNE RUPTURE DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE NATURELLE

Jean-Louis LABARRIÈRE

CNRS / Université d'Oxford

Aristote (384-322 av. J.-C.), surnommé le « Stagirite » car né à Stagire¹⁰, n'est certes pas le premier des Grecs à s'être intéressé à la phusis, à la « nature », y compris d'un point de vue que l'on pourrait aujourd'hui qualifier de « scientifique »¹¹. Voyez en ce sens l'énoncé suivant :

« <Si> les faits ne sont pas connus d'une manière satisfaisante et, s'ils le deviennent un jour, il faudra se fier aux observations plus qu'aux raisonnements, et aux raisonnements dans la mesure où leurs conclusions s'accorderont avec les faits observés. »

[Aristote, *Génération des animaux*, III, 10, 760 b 30-34 (trad. P. Louis, 1961)]

Qu'Aristote ne soit pas le premier des Grecs à s'être soucié d'étudier la nature, la meilleure preuve en est qu'il qualifie nombre de ses prédécesseurs de « *physiologoi* », terme qu'il serait plus judicieux de traduire par « physiciens » que par le faux-ami « physiologues ». Où, dès lors, l'originalité d'Aristote réside-t-elle ? Sans doute, au premier chef, dans un programme explicitement tracé dont nous n'avons nulle trace ailleurs (ce qui ne saurait signifier que de tels programmes n'aient pas existé). Mais aussi, il faut le reconnaître honnêtement, à ce que, de ce « programme de recherches » (pas rédigé pour obtenir des subventions du CNRS !), les principaux éléments nous soient parvenus et représentent près du tiers de l'œuvre d'Aristote que nous avons conservée. D'où cette question, que nous ne devons jamais oublier : pourquoi donc une telle transmission, ce qui est tout de même assez rare, s'est-elle opérée ? Sans doute, tel est mon sentiment, parce qu'il s'était joué là quelque chose qui allait durablement marquer les esprits, à un point tel que, durant tout le Moyen Âge, aussi bien latin qu'arabe, Aristote fut tout bonnement surnommé le « Philosophe », et pas seulement pour ses travaux de physique ou de métaphysique, terme qui n'est d'ailleurs pas d'Aristote lui-même !

¹⁰ Stagire se situait en Chalcidique de Thrace, une ancienne colonie ionienne, d'où il résulte qu'Aristote, contrairement à ce que l'on dit parfois un peu trop vite, n'était pas macédonien, d'autant plus que sa mère était originaire de Chalcis en Eubée, où il finit sa vie...

¹¹ *From a scientific point of view*, le *Timée* de Platon n'est jamais qu'un « roman » assumé comme tel par son auteur...

UN PROGRAMME À APPRÉCIER À SA JUSTE VALEUR

Lisons avant toute chose ce programme :

« On a parlé auparavant des causes premières de la nature et de l'ensemble du mouvement naturel, ainsi que des astres organisés selon la translation d'en haut, et l'on a dit au sujet des éléments corporels combien ils sont et quelles sont leurs qualités et parlé du changement de l'un en l'autre ainsi que de la génération et de la corruption considérée en général.

Reste à examiner la partie de cette recherche que tous les anciens appelaient "météorologie" : il s'agit de tout ce qui se produit certes selon une nature, mais plus désordonnée que celle du premier élément des corps, dans le lieu le plus voisin de la translation des astres, par exemple ce qui concerne la Voie lactée [galaktos, de galaxias...], les comètes et les apparitions ignées mobiles ; ainsi que tous les phénomènes dont nous établirons qu'ils sont communs à l'air et à l'eau ; et, également, pour la terre, toutes ses formes et parties et les propriétés de ces parties ; à partir de quoi nous examinerons la cause des vents et des séismes, ainsi que de tous les phénomènes qui se produisent avec leurs mouvements (sujets qui en partie nous restent problématiques, mais dont, de quelque manière, nous saisissons une partie) ; et, également, ce qui concerne la chute des éclairs, les typhons, les ouragans et de tous les autres phénomènes périodiques qui adviennent en raison d'une solidification de ces mêmes corps.

Une fois tout cela exposé, nous examinerons si nous pouvons donner quelque explication, de la manière suivie jusque-là, au sujet des animaux et des végétaux, en général et séparément. Car, lorsqu'on aura parlé de ces derniers, sera en gros venu le terme de toute l'entreprise qui est la nôtre depuis le début. »

[Aristote, *Météorologiques*, I, 1, 338 a 20-339 a 9 (trad. J. Groisard, 2008)]

Aristote avait donc bien conçu un vaste programme d'études, « systématique » au sujet de la phusis (ce qui ne signifie nullement qu'il ait cherché à bâtir plus généralement un « système philosophique »), qu'il appelait « enquête sur la nature » (*historia peri tèn phuseôn*) et qu'il a à peu près mené à bien avec ses collaborateurs, au premier rang desquels Théophraste d'Érèse, son principal collaborateur et premier successeur au Lycée, mais aussi, Straton de Lampsaque, lui-même successeur de Théophraste à la tête du Lycée¹². Voilà qui a donné ceci, pour ce qui nous a été conservé : **Physique, Du ciel, De la génération et de la corruption, Météorologiques, De l'âme** (à vrai dire un « traité du vivant »

¹² De Théophraste (vers 372 av. J.-C.-vers 287 av. J.-C.), le « second » d'Aristote au Lycée, nous avons conservé, outre ses célèbres *Caractères*, ses grands traités de botanique : *Histoire des plantes* et *Causes des plantes* (ceux d'Aristote sont perdus et le petit traité sur les plantes attribués à Aristote est inauthentique). Quant à Straton, surnommé le « Physicien », et qui rendit contre Aristote, sa juste place au cerveau, il fut le précepteur du jeune prince Ptolémée-Philadelphie à Alexandrie, fonction qu'il occupa de 300 à 294 av. J.-C. avant de s'en retourner à Athènes diriger le *Peripatos* vers 286 av. J.-C. Rappelons à ce sujet qu'Aristote, plusieurs années après avoir quitté Athènes du fait que la direction de l'Académie lui avait échappé au profit du gendre de Platon, Speusippe, et qu'il en avait été fort marri (il n'est pas interdit d'établir un parallèle avec l'École freudienne de Lacan !), fut nommé par Philippe II précepteur du futur Alexandre le Grand de 343 à 339 av. J.-C., fonction qu'il occupa à Mieza, en Macédoine. Il ne fait guère de doute que le Stagirite dût cette fonction à l'amitié qu'entretenait son père Nicomaque avec Philippe II. Nicomaque était en effet *phusikos* à la cour de Philippe, « médecin » ou « physicien » (le terme est ambigu en grec : *phusikos* est d'une extension très large, tandis que *iatrikos* désigne plus spécifiquement le médecin). Notons cependant que Aristote n'accepta cette nomination qu'à condition que Philippe II relève sa patrie, Stagire, que ce dernier avait rasée, ce qu'il obtint. On lui attribue même, ce qui est fort douteux, qu'il aurait à cette occasion donné de nouvelles lois à sa chère cité native [Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, V, 4].

qui n'a absolument rien à voir avec ce que les cartésiano-chrétiens appellent « âme » : pour Aristote, qui parlait grec, l'âme, **psuchê**, c'est tout simplement le « souffle de vie », donc pas uniquement la **mens**, l'esprit ou « âme intellectuelle » ; mais, bien plus simplement, il faut le marteler : la « vie ») et les petits traités de psychophysiologie rassemblés sous le titre de **Parva naturalia** (**Petits traités d'histoire naturelle** selon la traduction française en usage) et qui comprennent les traités **De la sensation et des sensibles**, **De la mémoire et de la réminiscence**, **Du sommeil et de la veille**, **Des rêves**, **De la divination dans le sommeil**, **De la longévité et de la brièveté de la vie**, **De la jeunesse et de la vieillesse**, **De la vie et de la mort**, **De la respiration**. Mais aussi, en ce qui concerne plus proprement la zoologie : **Histoire des animaux**, **Parties des animaux**, **Génération des animaux**, **Mouvement des animaux**, **Marche des animaux**. Dès lors le Philosophe peut bien être considéré comme le fondateur « scientifique » de la zoologie, de l'anatomie comparée, de l'embryologie, de la psychophysiologie, de l'éthologie (au sens moderne du terme) et, plus largement, de la biologie (au sens moderne du terme aussi).

Deux choses doivent être ici, pour commencer, fortement soulignées.

1) Très certainement, même si nous ne pouvons être absolument affirmatifs sur ce point, l'étendue et la systématité de l'enquête aristotélécienne en ce domaine n'eut guère de concurrence dans l'Antiquité (le stoïcien Posidonius pourrait faire exception, mais il ne nous en reste pas assez pour pouvoir juger sur pièces et, de toute façon, il lui est largement postérieur). Ajoutons qu'Aristote se présente volontiers, par le biais de sa théorie des quatre causes (finale, formelle, motrice et matérielle) comme celui qui aura mis un point final aux divers errements de ses prédécesseurs en présentant enfin une « théorie unifiée » permettant de rendre compte de l'action de la **phusis**.

2) Malgré le succès « littéraire » du **Timée** de Platon, dont témoigne encore à sa façon la plus que célèbre fresque **L'École d'Athènes** de Raphaël dans la Chambre de la Signature au Vatican, les commentateurs anciens, puis médiévaux, d'Aristote ont toujours porté un vif intérêt aux différents travaux de « physique » d'Aristote, y compris et peut-être même surtout les plus néoplatoniciens d'entre eux, à commencer par Simplicius (un auteur du VI^e siècle ap. J.-C.), même s'ils s'efforçaient de « réduire » Aristote à une voix d'entrée dans la philosophie de celui qui allait être surnommé le « Divin Platon » par les milieux néoplatoniciens de la Renaissance, Aristote restant toutefois « Le Prince des Philosophes »... Mais avec un petit côté « Iznogoud »¹³ !

¹³ Voyez sur ce point, dans le *Dialogue des morts* de Fénelon, le dialogue entre Platon et Aristote dont j'extripe cette phrase de Platon : « Le philosophe venu de Stagire, qui veut tout brouiller dans le royaume de son disciple, est un personnage qui en bonne philosophie doit être fort odieux. »

À cela je voudrais encore ajouter que si nous autres modernes du XXI^e siècle voulons entendre quoi que ce soit à la « physique » d'Aristote en son sens plus large, à son « histoire naturelle », si l'on préfère, voire à sa « philosophie naturelle », mais bien plus sûrement selon ses propres termes à son « enquête (*historia*)¹⁴ sur la nature », nous devons commencer par nous déprendre de nos trois attitudes, parfois ancrées dans de forts souvenirs dus à l'enseignement que nous avons pu recevoir et qui se voulait, souvent sottement, héritier du **Newtonianisme** ou des **Lumières**, alors qu'il l'était bien plus du positivisme ou du scientisme :

1) « Aristote n'est pas un collègue »¹⁵. Autrement dit, la question n'est nullement de savoir si Aristote « avait raison » ou « avait tort ». Pire, s'il aurait « retardé l'avènement de la science moderne » à cause de ses satanées « formes substantielles » qui faisaient tant bondir Descartes (pour ne pas dire Changeux !). Au demeurant, de quoi quelqu'un, mort et enterré depuis douze à quinze siècles (selon les siècles où l'on se situe), pourrait-il encore être tenu pour responsable ? S'il fallait accabler certains, ne vaudrait-il alors pas mieux accabler les « non-voyants » de leurs propres siècles ? Non, la question relève de l'histoire de la pensée ou de l'histoire des sciences, et elle est celle-ci : que représente le travail d'Aristote et de ses collègues ? Qu'ont-ils apporté au bien de l'humanité ? À quelle aune en juger ? Mais surtout, de grâce, que l'on cesse d'en juger à partir d'un anachronique et primaire « scientisme » du plus mauvais aloi !

2) La Renaissance (à l'exception, en ce qui concerne Aristote, de la redécouverte de la **Poétique**, redécouverte qui aura ses effets peu après ainsi qu'en témoigne la célèbre **Querelle des Anciens et des Modernes**), l'Âge Classique, puis les **Lumières**, ont savamment cherché à enterrer Aristote, contre la scolastique au premier chef, ce qui pouvait aisément se comprendre, mais aussi, en ce qui concerne les auteurs anciens, et je ne parle plus guère là que de la Renaissance italienne, au profit principalement de Platon, divin définitivement divinisé dans sa forme pythagoricienne. Voyez, j'y reviens, **L'École d'Athènes** : Platon, en forme de Léonard tient le **Timée** sous son bras tandis qu'Aristote tient, lui, son **Éthique**¹⁶, Héraclite en Michel-Ange et Pythagore au premier plan ! Sans même parler des globes de Zarathoustra ou de Ptolémée, et encore moins d'Euclide enseignant ! Les mathématiques, discipline pure, règnent : c'est que, dorénavant, le « Grand Livre de la Nature » s'écrit en langage mathématique...

¹⁴ Pour qui voudrait en savoir un peu plus sur les sens du mot *historia* en grec, j'ai plaisir à renvoyer à Catherine Darbo-Peschanski [2007]

¹⁵ Voyez-là un clin d'œil appuyé à ma regrettée amie Nicole Loraux [1980].

¹⁶ Je n'insisterai pas plus que de nécessité sur le doigt aux cieux dressé de la main droite de Platon alias Léonard, sujet éminemment labouré, ou sur la main droite d'Aristote, paume face à la terre, qui semble dire quelque chose comme « mollo les basses », mais voyez néanmoins, surtout pour les pieds, Labarrière [2008].

3) La « rupture épistémologique » qui aurait été inaugurée par les révolutions copernicienne et galiléo-cartésienne : « **le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie** » [Pascal, **Pensées**]¹⁷. Que signifie cet « émoi » d'un des pourtant « inventeurs » (avec toutefois Torricelli !) du vide. Je parle ici du vide tel qu'il est défini par la science contemporaine, pas de son « idée » chez certains des Anciens, tels Leucippe, Démocrite ou Épicure, voire Lucrèce, que certains voudraient parfois opposer à Aristote du fait que ce dernier avait voulu « démontrer » que ni le vide ni les atomes ne sauraient raisonnablement exister, conclusion à laquelle était aussi parvenu Descartes parce que cela allait contre les principes métaphysiques de son système, duquel, ne l'oublions tout de même pas, on pourrait en dire à peu près autant en ce qui concerne le principe de la circulation du sang, découvert par Harvey, et plus encore le fonctionnement du cœur¹⁸. Alors, Copernic, Galilée, Descartes, Newton, Einstein, Heisenberg, oui, trois fois oui, mais ne soyons pas aveugles : scientifiquement parlant, devoir choisir entre les erreurs d'Aristote ou celles de Descartes, est-ce à ce point « palpitant » ? Historiquement parlant, même du point de vue de l'histoire des sciences (parfois un rien positiviste), la réponse ne saurait être que : non ! Ces attitudes sont profondément misérables et ne s'originent le plus souvent que dans une profonde méconnaissance des savoirs de l'Antiquité et du Moyen Âge.

Que s'est-il donc passé, malgré quelques travaux pionniers, mais malheureusement vieilliss¹⁹, qui puisse expliquer le retournement total de la situation durant ces trente dernières années ? Tout simplement ceci : les **scholars** se sont enfin réellement donnés les moyens de comprendre l'importance de l'immense enquête (**historia**) sur la nature (**phusis**) menée par Aristote et ses collaborateurs du Lycée. Soit la question : puisque entre le quart et le tiers de l'œuvre d'Aristote qui nous soit parvenue est consacré à des travaux de « physique, biologie et zoologie » (et je rappelle que nous avons perdu ses traités sur les plantes, perte heureusement et merveilleusement compensée par les travaux de Théophraste, lesquels portaient aussi sur les vents, les pierres... autant de travaux qui nous sont aussi parvenus !), l'importance de cette transmission ne serait-elle due qu'au hasard ou ne serait-elle pas autrement significative ? Et si une lecture scrupuleuse de tous ces traités, certes « scientifiquement dépassés » (quoique pas toujours dès lors qu'on accepte de les lire pour

¹⁷ Voir, par exemple, Léon Brunschvicg [*Pascal, Pensées et Opuscules*, Paris, Hachette, 1897, p. 254], Jacques Chevalier [*Pascal, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bib. de la Pléiade, 1954, p. 280], Louis Lafuma [*Pascal, Œuvres complètes*, Paris, Seuil, L'intégrale, 1963, p. 187].

¹⁸ Harvey (1578-1657), « médecin et physiologiste » anglais, fut le premier, en 1628, à démontrer scientifiquement le principe de la circulation du sang, à condition, bien entendu, d'excepter Ibn Al-Nafis (1213-1288), un célèbre médecin syrien établi au Caire qui avait déjà fort bien compris et décrit la chose. Descartes, de son côté, finit par admettre cette découverte, mais n'en continua pas moins de polémiquer avec Harvey au sujet du rôle exact du cœur...

¹⁹ Voir Manquat [1932]. Rendons néanmoins aussi hommage, en ce qui concerne la littérature française « secondaire », à Le Blond [1939] et à Bourgey [1955].

ce qu'ils sont : des traités scientifiques de l'époque et non, par exemple au sujet des animaux, de simples recueils d'anecdotes ou d'historiettes...), ne pouvait donner un meilleur éclairage de la philosophie du **Philosophe**, qu'il s'agisse de ses **Métaphysiques** ou de ses **Analytiques**, voire de ses **Politiques** ou de ses **Éthiques** ? J'en prendrai pour preuve l'encore récente présentation générale d'Aristote par Richard Bodéüs [2002] : alors que Bodéüs n'est pas à proprement parler un spécialiste de la « biologie » ou de la « zoologie » d'Aristote, même s'il a traduit le traité **De l'âme** [1993], qu'il faut, je le répète une nouvelle fois, résolument inclure dans la « philosophie de la nature » du Stagirite, Bodéüs intitule l'une des trois parties de son livre « L'Asclépiade »²⁰.

PHYSIQUE, II, 1

Puisque Aristote y définit ce qu'est la **phusis**, c'est bien entendu le passage obligé, inévitable et le plus commenté, y compris dans une mémorable et abondamment citée étude de Heidegger²¹. Je n'entends rien apporter au débat tant la littérature sur ce point est inflationniste. En conséquence, quelques brefs rappels « objectifs » :

1) Aristote y distingue les productions de l'art (**technè**) et de la **phusis**. Cette distinction repose sur le principe suivant : les choses naturelles possèdent en elles-mêmes un « principe de mouvement et de repos »²². Il faut donc encore distinguer, au sein des choses naturelles, les choses naturelles **stricto sensu** des êtres animés, seuls ces derniers possédant la vie (**zên**), laquelle sépare les êtres doués d'âme (plantes, bêtes et hommes dans le monde sublunaire) des autres choses naturelles. La fonction minimale de l'âme (**psuchê** = souffle de vie) se définit par la capacité végétative (**phutikon**, de **phuton**, végétal, plante) ou nutritive (**thrêptikon**). Cette fonction implique aussi celle de pouvoir se reproduire. Il ne faut donc pas confondre cette capacité de pousser, de croître (**phuein**, verbe qui est aussi à la racine du terme **phusis**), qui définit l'âme « végétative », avec la **phusis** elle-même.

2) Aristote distingue aussi ce qui est nature, ou ce qui a une nature (je reviendrai, **in fine** sur cet « avoir une nature »), de ce qui est « par nature et selon la nature ». Soit le célèbre exemple du feu : il est naturel, par nature et selon la nature que le feu monte, soit que les flammes se dirigent vers le haut. Vous pouvez bien entendu contrarier ce mouvement, avec un lance-flammes par exemple, mais alors le mouvement donné au feu sera **bia** « par contrainte, par force » et non « par nature ». Autre célèbre distinction.

²⁰ Le père d'Aristote, Nicomaque (voir supra n. 12), se prétendait en effet descendant d'Asclépios, le dieu de la médecine...

²¹ Vous trouverez nombre de références dans la bibliographie jointe à cet article. Permettez-moi par avance une supplique : ne négligez pas la littérature secondaire anglophone ! Elle est peut-être moins « fascinante » que ce si célèbre texte de Heidegger, mais elle est souvent bien plus juste... Et nous autres francophones n'avons pas démérité, loin de là !

²² Voilà qui, par ailleurs, permettra à Aristote de critiquer fort « logiquement » Démocrite : si les atomes sont toujours en mouvement, comment expliquez-vous le repos [*De l'âme*, I, 3, 406 b 15-25] ?

3) Aristote soutient encore que mettre en doute l'existence de la **phusis** est « ridicule » (**geloion**). La phrase vaut d'être citée *in extenso* :

« Que la nature existe, il serait ridicule de s'employer à le montrer. Il est manifeste [phaneron], en effet, qu'il existe beaucoup d'étants de ce genre, et montrer ce qui est manifeste par le moyen de ce qui n'est pas manifeste, c'est le fait de quelqu'un qui n'est pas capable de distinguer ce qui est connaissable par soi et ce qui ne l'est pas par soi (qu'il soit possible d'être dans une telle situation est assez évident, en effet quelqu'un qui est aveugle par naissance pourrait faire des syllogismes sur les couleurs), de sorte que de tels gens raisonnent nécessairement sur des mots, mais ne pensent rien. »

[*Phyique.*, II, 1, 193 a 2-9]

Bref, élève Descartes, au piquet ! Voilà qui vous passera le goût des idées obscures et confuses ! Élève Fichte, à l'asile ! Comme si la nature était du « Non-Moi » ! Dingue, non ?

4) La **phusis** est plus forme (**morphê**) que matière (**hulê**). Afin de comprendre cela, qui n'a rien d'anti-matérialiste ou de spiritualiste, il faut tenir compte de deux autres distinctions chères au Stagirite :

a) matière première/matière seconde

S'il n'est pas faux, en un sens, de dire que la nature « **c'est le constituant interne premier de chaque chose, par soi dépourvu de structure, par exemple que d'un lit la nature est le bois, d'une statue l'airain** » [ibid., II, 1, 193 a 10-11], il l'est d'un autre et plus fondamentalement. En effet, le bois ou l'airain, c'est déjà de la matière ayant reçu une détermination, une forme. Bref de la matière seconde. Donc si nous voulions dire que la nature, c'est d'abord la matière, il faudrait au moins remonter aux quatre premiers éléments constituants de toute chose (le feu, la terre, l'eau et l'air), mais ceux-là sont aussi déjà déterminés en tant qu'ils le sont par des couples de contraire (humide/sec, solide/liquide). D'où il résulte que nous n'aurions pas encore affaire à la matière première, « ultime », laquelle est absolument indéterminée. Dès lors, la matière constitutive de chaque chose est toujours déjà « informée », sauf à ne parler de rien.

b) puissance/acte

De même qu'un lit, « artefact » ou objet « technique », n'est un lit que lorsque le bois duquel il est fait (= le lit en puissance) a reçu la forme lit (= le lit en acte, c'est-à-dire le lit fabriqué, achevé), de même en est-il pour les objets naturels : la chair et l'os ne sont tels qu'**in vivo**, c'est-à-dire « fonctionnellement » ou, autrement dit, quand ils existent dans un corps vivant en tant que tel, soit « en acte ». Avant ou après (et en ce cas, pour bien peu de temps !), ces « éléments » n'ont pas encore acquis (ou ont perdu) ce qui les définit en tant que tels : leur forme, qui est leur fonction, dans un corps vivant. On ne peut en ces cas parler de main, de chair ou d'os que par homonymie dit bien souvent Aristote : la main d'un

cadavre n'est plus une main ! Il en va pour elle comme d'une hache en carton : elle n'a pas ce qui définit une hache, à savoir la « hachéité »²³. Bref, « ceci n'est pas une pipe » !

AVOIR UNE/SA NATURE : ACHÈVEMENT ET PERFECTION

L'un des traits les plus intéressants, voire intrigants, de la réflexion du Philosophe sur la *phusis* est que, bien souvent, sinon le plus souvent, il parle moins de *la* nature que de ce qui a *une* nature ou *possède sa nature*. Où nous retrouvons aussi bien la distinction « puissance/acte » que la notion de perfection, d'achèvement.

Il faut, avant toute chose, toujours garder à l'esprit que pour tout Grec, c'est le fini qui est une « valeur » positive, non l'infini (marqué d'ailleurs en grec de l'alpha privatif : *apeiron*, que nous traduisons volontiers par « infini », signifie bien plutôt, négativement, « illimité, sans-limite »). Une nouvelle fois, nous sommes de nouveau bien loin de l'univers cartésiano-chrétien, où l'infini est marque de perfection. La chose fut telle chez Descartes qu'à vrai dire le fini (terme *a priori* positif chez les Grecs) s'y définit plutôt comme du « non-infini », tant c'est l'infini (terme *a priori* négatif chez les Grecs) qui devient la valeur suprême tant il a acquis une valeur positive ! Mais voilà : nous sommes chez les Grecs ! C'est le fini qui est positif et l'infini négatif ! Reprenons l'exemple du lit : un lit n'est lit qu'une fois construit. De ce point de vue, nous n'avons rien à faire de sa matière constituante : le lit peut tout aussi bien être de bois ou d'airain (qu'il ait de surcroît des baldaquins ou un ciel ne saurait être que ses « accidents » : des « trucs » qui ne définissent pas le lit en tant que lit, mais des choses qui « arrivent »). Bref, même si l'on chantait naguère « c'est la ouatte », pour Aristote, le lit, c'est d'abord la forme donnée au bois ou à l'airain (ou à ce que vous voulez de « solide »). Voilà ce qui le définit. Il en est sensiblement de même pour les objets naturels, mais plus encore pour les êtres vivants : pour ces derniers la matière n'est pas « plastique » à ce point. Autrement dit, « *n'importe quoi ne peut recevoir n'importe quoi* » [*De l'âme*, II, 2, 414 a 20-25]. Ce qui se doit se comprendre comme signifiant qu'au moins pour les êtres vivants, la matière du corps vivant doit être une matière susceptible de recevoir la vie. Il en est à vrai dire à peu près de même pour les objets artificiels, même si la relation entre la forme et la matière y est plus plastique : on ne saurait, tout de même, faire un cerceau avec de l'eau !

Pourquoi donc ce nouveau détour par le couple « forme/matière » ? Tout simplement parce que c'est la forme qui donne la forme ! Et par là finit, achève, voire parachève, les choses. C'est bien pourquoi le terme *teleion* (de *telos*, « fin ») embête tant les traducteurs : achèvement ou perfection ? Lisez, et je m'en explique :

²³ Voyez en ce sens *De l'âme*, II, 1, 412 b 9 – 413 a 3.

« *Car c'est quand elle a acquis sa vertu [aretê] que chaque chose est dite achevée [teleion], – car c'est alors qu'on a le naturel par excellence [malista to kata phusin], comme un cercle est achevé [teleios] quand il est devenu complètement [malista] cercle, c'est-à-dire quand il est parfait [beltistos].* »

[*Physique*, VII, 3, 246 a 14-16]

« Traduisons » : c'est l'adulte qui est parfait, car « achevé », pas l'enfant, être inachevé car « immature » (la Grèce ancienne vivait le bonheur d'un pays où l'enfant n'était pas roi...). Dès lors, tout se déroule aisément : avoir **une** nature, c'est avoir **sa** nature. Du point de vue de l'achèvement, il va de soi. Pour reprendre une image végétale chère à Hegel (qui connaissait son Aristote !), autant il est vrai que le gland est chêne « en puissance », autant il l'est, qu'en cet état, il ne l'est pas « en acte » ! Ce qui n'est tout de même pas bien compliqué à comprendre ! Les ignorantins moqueurs devraient une nouvelle fois retourner leur langue dans leur bouche !

Voilà pourquoi, n'en déplaise à Luc Ferry, la notion aristotélicienne d'**aretê**, qu'on traduit par « vertu » ou « excellence », n'a rien de si incompréhensible, même pour un kantien qui voudrait s'en donner la peine, et peut bien s'appliquer à un cheval : un cheval, si nous devons appeler tel la nature que nous montons et qui est censée répondre à nos attentes (galoper, trotter...), doit, pour ce faire, avoir acquis sa nature de cheval (de ce point de vue, le poulain tétant n'est pas un cheval), mais il doit aussi l'avoir acquis « droitement » (ce qui ne se fait pas « naturellement » : une rosse mal dressée n'est pas un cheval). Pire : voilà qui explique à merveille ce que c'est que d'avoir **une/sa** nature : les choses naturelles ne seront telles qu'à condition d'avoir fonctionnellement acquis leur nature, ce qui ne va pas toujours de soi : un « enfant sauvage » n'est ni sauvage, ni humain. Pas même enfant ! Encore moins « naturel » !

Bibliographie

- BOURGEY (L.), 1955 – *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, Vrin.
DARBO-PESCHANSKI (C.), 2007 – *L'Historia. Commencements grecs*, Paris, Gallimard.
HEIDEGGER (M.), 1968/1990 – Ce qu'est et comment se détermine la *Physis*, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard.
LABARRIÈRE (J.-L.), 2008 – Du « noussement » du **nous**. Brève note sur un singulier énoncé de Thémistius (*Comment in De An.*, 113, 21-23), in *Compléments de substance. Ontologie et logique des propriétés accidentelles* (textes rassemblés par C. ERISMANN et A. SCHNIEWIND), Hommage à Alain de Libera, Paris, Vrin (coll. Problèmes & Controverses).
LE BLOND (J.-M.), 1939 – *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin.
LORAUX (N.), 1980 – Thucydide n'est pas un collègue, *Quaderni di Storia*, 12, pp. 55-81.
MANQUAT (M.), 1932 – *Aristote naturaliste*, Paris, Vrin.

Aristote (Physique)

- CARTERON (H.), 1926-1931 – ***Physique***, Paris, CUF/Les belles Lettres.
CHARLTON (W.), 1970 – ***Physics***, Book I and II, Oxford University Press, Clarendon Aristotle Series.
COULOUBARITSIS (L.), 1991 – ***Sur la nature*** (Physique II), Paris, Vrin.
HAMELIN (O.), 1907/1972 – ***Physique II***, Paris, Vrin.
PELLEGRIN (P.), 2000 – ***Physique***, Paris, GF-Flammarion.
ROSS (W.-D.), 1936/1998 – ***Physics***, Oxford, Clarendon Press.

Aristote (autres traités)

- BARBOTIN (E.), JANNONNE (A.), 1966 – ***De l'âme***, Paris, CUF/Les Belles Lettres.
BODÉÜS (R.), 1993 – ***De l'âme***, Paris, GF-Flammarion.
GROISARD (J.), 2008 – ***Météorologiques***, Paris, GF-Flammarion.
LOUIS (P.), 1961 – ***De la génération des animaux***, Paris, CUF/Les Belles Lettres.
LOUIS (P.), 1982 – ***Météorologiques***, 2 vol., Paris, CUF/Les Belles Lettres.
MOREL (P.-M.), 2000 – ***Petits traités d'histoire naturelle***, Paris, GF-Flammarion.
MUGNIER (R.), 1953/1965 – ***Petits traités d'histoire naturelle***, Paris, CUF/Les Belles Lettres.

D'OCÉANIE EN AMAZONIE : UN AUTRE REGARD

Bertrand RADIGOIS

Musée d'histoire naturelle et d'ethnographie de Lille

Mon exposé doit traiter de la perception de la nature et de l'environnement dans les populations dites primitives, c'est-à-dire, à mon avis, non matérialistes, non industrialisées ; certaines vivent encore au rythme des saisons, de la chasse et de la cueillette, comme celle des Zoé en Amazonie, et j'y reviendrai. D'autres, beaucoup plus nombreuses, pratiquent aujourd'hui l'agriculture, voire l'élevage ; je parle bien sûr de l'Amazonie brésilienne et de la Papouasie – Nouvelle-Guinée, civilisations auxquelles j'ai choisi de limiter mon propos pour des raisons professionnelles :

- d'une part, elles sont présentes à travers des objets très anciens, parfois rarissimes, dans un secteur des collections dont j'ai la chance de m'occuper à Lille ;

- d'autre part, j'ai eu la chance et l'opportunité de pouvoir les compléter de façon raisonnée ces dernières années, et lorsque je dis chance je pense à deux collections amazoniennes acquises successivement : en 2005, 2 500 objets provenant de 69 ethnies collectés dans la deuxième moitié du XIX^e siècle et en 2006, 1 000 objets peut-être plus rares encore.

J'ai aussi acquis de très nombreux objets océaniens.

Ce travail m'a demandé beaucoup de recherches (on n'achète pas n'importe quoi, n'importe où, n'importe comment et sans connaître). Il m'a fait rencontrer énormément de professionnels (explorateurs, aventuriers, galeristes, conservateurs, universitaires, collectionneurs passionnés par ces civilisations) et m'a permis également de beaucoup réfléchir et surtout beaucoup apprendre à leur sujet et, entre autres thèmes, sur celui auquel on m'a demandé d'intervenir : les rapports de ces populations à l'environnement.

Je ferai un dernier aparté sur mon a priori à évoquer simplement l'Amazonie et les populations primitives d'Océanie et plus particulièrement mélanésiennes de la Nouvelle-Guinée : je les ai choisies parce que ne pouvant pas tout faire, je me suis moins intéressé professionnellement à l'Afrique et je me suis méfié aussi des objets africains parmi lesquels, à mon avis, beaucoup d'objets « faux » circulent aujourd'hui.

Et j'en reviens au rapport de ces civilisations à l'environnement qui peut être étendu à bien d'autres peuples. Ce rapport est complètement différent de ce qu'est devenu le nôtre. Ces gens habitent la nature et la vivent ; nous, nous la regardons, la maîtrisons, l'utilisons et la détruisons. Jusqu'à une époque très récente, la totalité de leurs instruments usuels, de leurs parures, de leurs médicaments, de leur nourriture provenait de leur environnement : leur survie en dépendait, et leur spiritualité en était totalement imprégnée (exemple des Indiens, essentiellement cultivateurs-pêcheurs, et du tapirage). À l'opposé de cela, je me souviens d'une anecdote que me racontait, il y a quelques années, Pierre Dhénin, Directeur de l'Aménagement Métropolitain, à propos d'un gamin qui sortait d'un grand magasin – Auchan Englos pour ne pas le citer – proche d'une ferme pédagogique dont Pierre s'occupait alors ; il était venu y jeter un coup d'œil en compagnie de ses parents et avait assisté à la naissance de porcelets en s'écriant, à propos de la membrane amniotique : « **Regarde, maman, ils sont enveloppés dans du cellophane...** ».

Pour évoquer plus particulièrement cette distance énorme qui s'est installée entre ces gens de la nature, ce qu'ont été nos ancêtres et ce que nous sommes devenus aujourd'hui, je vous propose d'utiliser quelques anecdotes, des conversations avec des autochtones, des scènes vécues.

OBJETS PRIMITIFS « BEAUX » / OBJETS PRIMITIFS NATURELS ET DIVINISÉS

Ceci me ramène d'ailleurs à une querelle qui court dans les musées ethnographiques d'aujourd'hui, la différence entre la présentation esthétique des objets et leur présentation contextualisée et commentée. Je lisais récemment dans l'introduction d'un livre consacré à la Nouvelle-Guinée « **Je recommande une chose au public parisien : lire le moins possible les affichettes explicatives ; c'est le mal du siècle : on explique, on discourt tant qu'on en oublie de regarder ; la vérité, la pureté se passent de commentaires** » [Peltier et Morin 2006 : 9] et la notion d'environnement tellement prégnante dans ces objets aussi, ai-je envie de dire, surtout dans des sociétés de type « élites parisianistes de salons... ».

J'en suis personnellement atterré : le sens de l'esthétique, le sens du beau, notion essentiellement européenne et qui évolue à travers les âges (ce qui était beau hier ne l'est plus forcément aujourd'hui) n'a jamais existé en Amazonie, en Nouvelle-Guinée ou en Océanie ! Ces populations peuvent bien sûr s'émerveiller devant un coucher de soleil, un merveilleux paysage ou une jolie femme, selon les canons esthétiques qui leurs sont propres, même s'ils correspondent parfois à des mutilations (et nous avons nos propres « mutilations », ne l'oublions pas), mais elles n'ont jamais associé ce sens du beau à leurs

objets : lorsqu'ils étaient « beaux », au sens européen du terme, pour leurs créateurs-inventeurs, ils étaient puissants au moment de leur utilisation, les charges émotives qu'ils véhiculaient étaient plus fortes que d'autres, les divinités des ancêtres, les forces naturelles domestiquées qu'elles étaient censées contenir étaient heureuses de les habiter ; ils étaient imprégnés de nature, des rapports que leurs créateurs entretenaient avec leur environnement naturel ; notons que ces sociétés étaient et sont encore animistes pour celles qui survivent aujourd'hui.

D'une façon simplifiée, c'est croire que les animaux sont organisés en sociétés structurées comme les leurs avec des chefs, des chamans, des chasseurs... qu'ils ont un langage et peuvent se transformer en humains, qu'ils ont une âme ; ces croyances fortes entraînent tout un système relationnel complexe avec l'environnement ; un chasseur chassera rarement un animal sans avoir demandé au chaman l'autorisation de le faire, et demandera à celui-ci, par avance, pardon de devoir le tuer. Dans certains cas, des groupes, ou un individu, sont liés à un animal totémique et ne le tueront jamais ; ils seront par contre malades lorsqu'il sera malade, et mourront lorsqu'il mourra.

Les esprits des animaux, des défunts, des sorciers... sont partout dans la forêt, et les peuples qui y vivent n'y vont que par nécessité ; ils sont apparemment beaucoup plus sereins lorsqu'ils sont entre eux dans leur village, la forêt restant un monde hostile, même s'ils y vivent en parfaite symbiose : les esprits sont craints, et il faut en permanence se les concilier. Cette légende des Inuits, également animistes, donne une bonne définition de cette façon de percevoir l'environnement :

**« Au début des temps, il n'y avait pas de différence entre les hommes et les animaux.
Toutes les créatures vivaient sur terre.
Un homme pouvait se transformer en animal s'il le désirait,
Et un animal pouvait devenir un être humain.
Il n'y avait pas de différence,
Les créatures étaient parfois des animaux et parfois des hommes,
Tout le monde parlait une même langue. »**

[Piquemal 1993 : 31].

Dans l'inconscient et le conscient collectif, on continue à croire qu'il en est toujours ainsi puisque cela a existé autrefois ; la légende reste vivace, même s'il est difficile de la vérifier au quotidien... Cela existe toujours mais je ne le vois pas, ou je le verrai peut-être un jour, par hasard, ou je l'ai vu (par autopersuasion) ; et tout continue à fonctionner de cette façon au quotidien, les actions de vie ou de survie, mais également la fabrication des objets ;

on appartient au monde nature, on a peu d'explications scientifiques à son sujet, on ne cherche pas à le maîtriser ; on le respecte, on s'y intègre.

UNE AUTRE CONCEPTION

Ramener les objets de ces civilisations animistes complexes à être contemplés sans commentaire au sens européen du « beau » correspond, je pense, à la distance qui existe aujourd'hui entre la conception de l'environnement par les habitants de la forêt et la nôtre ; et me vient en tête une phrase de Claude Lévi-Strauss : « **Notre monde moderne s'apprête à produire la culture de masse, comme la betterave** ». J'irai même plus loin, je pense que le génie créatif de ces gens a surtout sa place dans un musée, au milieu d'objets de nature dont il est issu ; et lorsque je parle de génie à leur sujet, j'ajoute que leurs mythes, leur créativité, leur inventivité, leur complexité, leur spiritualité, leur sagesse, leur amour et leur science de la nature, leurs légendes... m'ont parfois plus impressionnés que les nôtres.

Je me souviens d'une exposition organisée au Muséum de Lille, **Masques animaux d'Afrique de l'Ouest**, pour laquelle un diplomate africain me disait : « **ces masques n'ont pas leur place dans un musée, ils sont faits pour vivre, pour danser, pour témoigner de nos rapports de vie avec notre environnement et ses animaux sauvages ; mais, même morts, s'ils doivent être présentés c'est effectivement dans un musée de la nature comme le vôtre qu'ils doivent l'être** ».

Je me souviens également des Indiens Yawalapiti que j'ai eu le plaisir de recevoir à Lille, ainsi que leur chef Kotok, qui enlevaient leurs tee-shirts dans le musée... Lorsque leur interprète leur a demandé pourquoi ils faisaient cela, ils ont répondu : « **c'est parce qu'ici, on se sent un peu comme chez nous** », et ils reprenaient donc leurs coutumes vestimentaires.

Enfin, je me souviens d'une anecdote que me racontait Serge Guiraud à propos de Raoni, chef des Kayapo, soulignant ainsi que leurs rapports à l'environnement peuvent aussi être radicaux dans certains cas, choquants et à l'opposé des nôtres ; mais la vie dans un environnement naturel hostile induit ses propres lois de survie. Chez les Kayapo, les enfants handicapés sont éliminés dès leur naissance ; lors d'une visite à Brasilia, l'ethnologue Serge Guiraud et le chef Kayapo Raoni étaient entrés dans un magasin tenu par un Kayapo handicapé... Stupéfaction de Raoni, accompagnée quelques instants de son intention de l'étrangler pour lui rendre service...

Ceci rappelle que ces sociétés sont souvent très hiérarchisées et ont des codes de conduite très stricts, durs, interpellant pour un occidental, mais liés à la survie en milieu

naturel. Leur « universalité » s'est vérifiée anecdotiquement lors de la rencontre organisée au musée de deux ethnies vivant pratiquement aux antipodes l'une de l'autre : des Papous de la Vallée d'Azaro de Nouvelle-Guinée et Piracuman, chef Kamayura du Xingu brésilien, et sa famille ; ils se rendaient compte qu'ils avaient la même approche de la nature et surtout, de plus, le même étonnement devant notre monde, devant la paperasserie et les factures : **« les blancs ne savent rien faire, ils font tout avec leur argent »**, les mêmes problèmes d'empoisonnement de leurs fleuves, de construction de barrages, de destruction de leurs forêts.

Pour terminer mon propos, j'essaierai d'illustrer un peu plus le rapport de ces peuples à la nature, et nous faire réfléchir à nos propres conceptions, par deux citations. D'une part le chef Sioux Hunkpapa Sitting Bull : **« Chaque graine s'éveille et de même chaque animal prend vie ; c'est à ce mystérieux pouvoir que nous devons nous aussi notre existence ; c'est pourquoi nous concédons à nos voisins, même à nos voisins animaux, le même droit qu'à nous d'habiter cette terre »** [Piquemal op. cit. : 14]. Et d'autre part une légende Kayapo de la création du monde rapportée par Serge Guiraud : **« Il y a très longtemps, les hommes habitaient un monde sans soleil, ni lune, ni rivière, ni ciel... Un jour, un chasseur partit sur les traces d'un tatou géant ; celui-ci réussit à se cacher en creusant un grand trou ; quand l'Indien entra dans cette caverne, il fut ébloui par une forte lumière. Il se pencha au bord de la caverne et découvrit qu'il existait un autre monde avec un ciel bleu, un soleil, des rivières, des poissons de toutes les couleurs et des tortues. De retour au village, il raconta le spectacle auquel il avait assisté. Le grand chef décida que le lendemain toute la population suivrait le tatou jusqu'à la caverne ; ils tressèrent une longue corde et descendirent, un par un, au paradis terrestre où ils vivent encore aujourd'hui »** [Dequidt et Guiraud 2005 : 5].

Et ils continuent à vivre ces croyances aujourd'hui, ils s'intègrent à un monde qu'ils respectent et ne dominent pas. Leurs sociétés communiquent avec les esprits, et notamment les esprits des animaux et des ancêtres décédés, par l'intermédiaire des chamans ; ils se droguent parfois pour cela (par exemple le Yupo chez les Kayapo ou les Yanomami) et reviennent ensuite dans le monde des vivants pour parler de ce qu'ils ont vu.

Dans le chamanisme tibétain, par contre, c'est par le son, la musique et la danse que le chaman entrera en transes. Ces chamans peuvent également guérir ; ils le font par persuasion (l'os pointé chez les Aborigènes), par prestidigitation (et j'ai moi-même vu Raoni « retirer » puis cracher le mal d'un malade), mais connaissent également à la perfection les secrets guérisseurs de beaucoup des plantes de leur forêt et les cachent désormais pour qu'ils ne leur soient pas volés puis brevetés par les grands laboratoires pharmaceutiques,

notamment américains. Ce sont eux qui édicteront souvent des tabous, le mot venant du polynésien **tapu** : interdictions temporaires de certaines actions sous peine de mort, de malédiction, d'interventions divines punitives ; elles sont liées souvent, mais pas uniquement, à des phénomènes de chasse, de pêche, et permettent, à mon avis, de respecter et de permettre la reproduction naturelle des espèces sans prélèvements incontrôlés et dévastateurs. À certaines époques de l'année, des territoires marins de pêches étaient ainsi, par exemple, taboués en Polynésie.

À l'inverse, dans notre civilisation mondialisée, 90 millions de tonnes de poissons sont pêchés chaque année et 45 sont rejetés à la mer : poissons morts, trop petits pour être consommés. Et chaque nuit, la terre est ceinturée de filets de pêche dérivants qui représentent, en longueur, trois fois sa périphérie.

CONCLUSION

Encore une fois, la domination, l'exploitation, le gaspillage et l'utilisation de l'environnement naturel à des fins mercantiles sont des notions inconnues des populations dites « primitives ». Elles vivent la nature en sachant que, sans elle, elles disparaîtraient. Lorsque l'on a donné des engrais pour produire deux fois plus à certaines d'entre elles (Madagascar, je crois), elles se sont aussitôt adaptées en cultivant deux fois moins.

Et vous imaginez donc ma propre conclusion : réveillons-nous. Nous savons que ce sont eux qui ont raison ; tout n'est pas mauvais dans nos civilisations, tout n'est pas bon dans les leurs, mais si nous poursuivons nos destructions au rythme actuel, si nous continuons à désapprendre la nature et à l'empoisonner comme nous l'avons fait, si nous ne réfléchissons pas à la philosophie de ces peuples de la forêt, à leur notion de leur environnement, quasi à l'opposé des nôtres, et à tout ce qu'ils peuvent apporter de réflexion à notre matérialisme, nous partons droit vers notre destruction. Notre technologie ne nous sauvera pas.

Bibliographie

DEQUIDT (P.), GUIRAUD (S.), 2005 – **Les gardiens de la forêt des ombres : Indiens d'Amazonie**, Toulouse, Jabiru prod.
PELTIER (Ph.), MORIN (Fi.), 2006 – **Ombres de Nouvelle-Guinée : art de la grande île d'Océanie dans les collections Barbier-Mueller**, catalogue de l'exposition (Paris, 30 octobre-25 novembre 2006), Paris, Somogy, Mona Bismarck Foundation/Musée Barbier-Mueller.
PICQUEMAL (M.), 1993 – **Paroles indiennes**, Paris, Albin Michel.

ESPACES NATURELS, ESPACES SACRÉS : EXEMPLES AFRICAINS, INDIENS ET ARABO-MUSULMANS

Renée CLAISSE-DAUCHY, Bruno de FOUCAULT
CSENPC

L'espace naturel n'est pas homogène vis-à-vis du surnaturel. Les discontinuités du paysage sont perçues comme des structures muettes du sacré : les sommets des montagnes, les grottes, les rivages, les sources, des formations végétales particulières (bosquets et arbres) ont ainsi retenu et retiennent encore l'attention par leur forme singulière. Ces éléments, et d'autres (mer, rochers, rivières, volcans...), sont parfois considérés comme des résidences pour les esprits. La colère des volcans, de la mer..., qui pourrait se traduire aussi par les maladies des hommes, sera alors apaisée par des offrandes (encens, fleurs, fruits, épices...) aux esprits du lieu. Dans cette communication, nous envisagerons plus particulièrement ce qui touche aux éléments végétaux empreints de sacré.

LES FORÊTS SACRÉES

Définition

Les forêts sacrées sont des îlots boisés qui appartiennent à un temple ou qui sont réputés héberger une divinité ou un esprit adoré par les habitants. Elles interviennent dans une partie de la vie quotidienne des villages : cérémonies, fêtes... et possèdent une valeur symbolique identitaire ou religieuse. Parfois ces formations végétales sont perçues, non comme les habitacles de génies, mais comme les manifestations mêmes de puissances (cas de l'Arganier, **Argania** pour Lalla Argania). Elles sont reliées à l'énergie animant les corps vivants, expression du monde invisible dans le monde visible ; entre autres, cette énergie habite certains arbres et certaines plantes. On peut y associer les arbres à esprits des villages (Baobab, **Adansonia digitata** ; Palmier à huile, **Elaeis guineensis** ; **Ceiba pentandra**... en Afrique tropicale), à caractère sacré faiblement marqué par un cordon d'herbes aromatiques, un cercle de plumes de volatiles sacrifiés, des cercles peints sur l'écorce ; à proximité un autel est édifié pour recevoir les offrandes.

Ces forêts sont le lieu de sacrifices d'animaux, jadis peut-être humains [Kalam 2002]. Elles sont le siège de rituels d'évitement, toutefois variables selon les groupes ethniques : en général pas d'agriculture, collecte autorisée ou non de bois mort et des plantes médicinales ;

dans les sources sacrées, la pêche est généralement interdite. Y sont associés des tabous culturels et alimentaires. En Inde du Sud [Freeman 2002], il est permis d'y collecter du bois de feu et même d'y couper du bois d'œuvre, notamment par les membres habilités de certaines castes, pourvu que ce bois ou le produit de sa vente soit affecté à la divinité ou encore que la collecte soit faite à la main, non à l'aide d'un outil.

Aumeeruddy et Bakels [1994] indiquent aussi que plusieurs types d'êtres surnaturels accompagnent les esprits des ancêtres fondateurs (qui peuvent s'exprimer par l'intermédiaire d'un chamane **dukun** pour aider les hommes en cas de nécessité, maladies...) dans la forêt primaire, au sommet des montagnes, près des sources.

Répartition géographique

Ces forêts sacrées sont encore bien présentes en Asie du Sud et du Sud-Est [Aumeeruddy et Bakels op. cit. ; Carrin Tambs-Lyche 2002 ; Freeman 1994 et 2002 ; Garcia et al. 2006 ; Kalam op. cit. ; Kushalappa et al. 2001 ; Tripathi 2001 ; Vasanth Raj et al. 2001 ...], en Afrique tropicale [Cartry 1993, Kokou et Kokutse 2006 ; Kokou et Sokpon 2006...], en Amérique ; des bosquets sacrés existaient également jadis en Europe.

Fonctions

Selon Kalam [op. cit. : 381] « **L'unique raison d'être du culte est de se rendre propice une force ou un être surnaturels dont on pense qu'ils gouvernent la destinée humaine.** » ; pour les riverains « **il fallait satisfaire et apaiser les forces visibles et invisibles qu'elle recelait afin d'écarter des dangers menaçants pour la vie des hommes. Ces forces se manifestaient dans la faune et dans la flore, ainsi que dans la fureur de la nature qu'expriment les pluies, les cyclones, les orages, les éclairs, etc.** ». On peut y trouver les marques distinctives d'un espace rituel à vocation initiatique : position, allées d'accès, présence d'objets rituels. En outre, les populations y enterrent leurs morts, y font des sacrifices animaux.

De leur côté, Aumeeruddy et Bakels [op. cit.] insistent sur le fondement culturel de la préservation et de la gestion de la diversité biologique, dont les bases utilitaires, économiques et écologiques sont perçues localement : la forêt est une « **culture de l'au-delà** ». Elle contribue à la protection des sources pour alimenter les rizières, à la diminution des risques d'inondations ou de sécheresse. Ces milieux jouent donc un rôle important pour la vie quotidienne des villages.

Ces milieux possèdent aussi une richesse culturelle exceptionnelle et fondamentale pour l'identité des populations ; ce sont les lieux de résidence des dieux et génies, des

ancêtres protecteurs, éventuellement fondateurs du village, des cimetières ; ils offrent un abri aux reliques des ancêtres, aux masques et objets de culte... S'y déroulent des danses de purification, d'initiation, d'intronisation des chefs... Ce sont par ailleurs des refuges de faune et de flore menacées, des sources d'eau pour les villages.

Perception occidentale

Pour les observateurs occidentaux, les forêts sacrées sont considérées comme une institution alliant conservation de l'environnement et respect des traditions locales. Longtemps les chercheurs les ont décrites comme les derniers lambeaux de la forêt originelle locale, préservés en raison des tabous religieux associés ; ce serait des îlots de végétation représentatifs de forêts pratiquement vierges au milieu d'un environnement anthropisé et cultivé. La thèse habituelle est que les populations, au cours du temps, se sont abstenues d'y toucher à cause des divinités qui y règnent et dont ils redoutent la colère, d'où cette idée que ces bois auraient conservé un aspect vierge de formation végétale originelle. Selon Vasanth Raj et al. [op. cit.], hébergeant des espèces endémiques locales, ces formations seraient de haute valeur de conservation relativement aux paysages anthropisés du voisinage ; Tripathi [op. cit.] insiste aussi sur la présence de plantes médicinales et d'autre valeur économique, d'espèces menacées, d'où une biodiversité comparable à celle des réserves de biosphère (réseau ***Man and Biosphere*** de l'UNESCO) de la même région, réservoir de semences pour les écosystèmes voisins.

Des études fondamentales plus récentes montrent, par exemple en Inde [Freeman 2002 ; Kalam op. cit.], que la structure et la composition en espèces vivantes de forêts sacrées diffèrent du massif forestier voisin, différences dues à des dynamiques divergentes dans ces forêts fragmentées et au maintien de couverts forestiers fermés. En raison de sa faible surface, chaque forêt sacrée héberge un nombre limité d'espèces bien que, dans leur ensemble, elles puissent accueillir plus d'espèces que les massifs voisins ; ceci est conforme à ce que l'on connaît du fonctionnement des fragments forestiers en milieu tropical. D'ailleurs en Inde du Sud-Ouest, près de 50% des espèces endémiques ne sont pas dans ces forêts. Selon Carrin Tambs-Lyche [op. cit. : 296], les bois sacrés « ***ne peuvent donc symboliser tout à fait la nature inviolée*** ».

Mais ce ne sont pas des sanctuaires complètement inviolés : des perturbations par les populations riveraines en modifient la structure et fragilisent les espèces endémiques ; ils ont connu des traitements divers (coupes de bois en cas de manque, défrichements, empiétements...) et ce sont plutôt des formations forestières très variées, parfois climaciques, mais aussi à divers stades régressifs. Confinées dans un espace restreint, les

espèces endémiques sont menacées par des espèces envahissantes (comme *Chromolaena odorata*), des espèces de lisière éclairées (lianes, ronces) y prolifèrent. La végétation est donc loin d'y être sous sa forme primaire : il s'agit davantage d'un refuge précaire que d'un bastion pour la diversité spécifique ou génétique.

Menaces

Face à la pression et la croissance démographique, les besoins de consommation courante, les défrichements, les feux de brousse, l'érosion des croyances traditionnelles, l'affaiblissement du pouvoir des chefs religieux, les interdits et croyances n'empêchent plus les habitants d'entrer dans ces enceintes pour prélever du bois d'œuvre ou de chauffage, des produits non ligneux... Selon Kushalappa et al. [op. cit.], les usages traditionnels sont totalement perdus ou maintenus seulement par quelques groupes ethniques. La réduction des surfaces mais l'augmentation de leur nombre impliquent leur fragmentation et par suite l'ouverture de la strate forestière supérieure (canopée), la mortalité accrue des plus grands arbres et une chute de la biomasse ligneuse, une diminution du taux d'endémisme.

Ainsi au Bénin et au Togo, sur de multiples aires boisées sacrées (allant de quelques ares à quarante hectares), les pratiques actuelles tendent à ignorer l'enjeu environnemental que représentent arbres et forêts au profit des besoins de consommations quotidiens. En définitive, la sacralité ne préjuge pas de la valeur patrimoniale ou environnementale ; actuellement le critère religieux ne suffit plus pour les protéger [Tripathi op. cit.].

Conservation

On est ici en présence d'enjeux de conservation, l'un d'eux étant d'associer les populations locales à la conservation de cette biodiversité forestière ; on tentera une gestion qui intégrera différents objectifs : social, culturel, écologique et économique, une conservation comme élément du paysage biologique et culturel [Kushalappa et al. op. cit.].

À la suite d'observations écologico-floristiques, Kokou et Kokutse [op. cit.] précisent que la régénération avec les espèces locales est abondante pour assurer le renouvellement de cet écosystème : les enrichissements en espèces exotiques, couramment pratiqués, sont donc contraires à la conservation de la diversité biologique dans ces forêts sacrées.

Enfin, les études de Garcia et Pascal [2006] sur des forêts indiennes montrent qu'une forêt sacrée possède une faible valeur écologique, par suite de son exiguïté, des pressions anthropiques auxquelles elle est soumise ; en revanche un réseau d'un minimum de telles forêts d'une superficie suffisante peut avoir un rôle dans la conservation de la biodiversité

locale, bien que ne pouvant remplacer un réseau dense de grandes aires protégées :
Fragments are better than nothing.

L'EXEMPLE DU MAROC

Le Maroc est une terre berbère islamisée dès la fin du VII^e siècle. On y pratique actuellement un islam pluriel où se côtoient culte des saints et culte des génies. Les génies sont cités par le Coran (sourate ***Les djinns***) ; les saints sont reconnus par la tradition. Les génies font l'objet d'un culte à travers des éléments de la nature. La création dans le Coran est l'œuvre du dieu unique qui créa tous les éléments, dont l'homme ; il n'existe pas de « genèse » comme dans la Bible, mais les éléments de la création apparaissent dans des fragments de sourates (versets) dispersées dans l'ensemble du Coran.

Nous nous intéresserons au culte rendu à Aïcha Qandicha, génie féminin célébrée et crainte dans tout le Maroc. Ce génie possède une identité plurale : maîtresse de l'ordre et du désordre, elle règne sur la fertilité des femmes et de la Terre, mais aussi sur la stérilité et la sécheresse. Ses cultes y sont très répandus et tenus secrets. La végétation de ces lieux est sacralisée et ne sera pas exploitée (pâturage, cueillette...). Il se pose la question de savoir s'il s'agit bien d'un culte rendu à une entité surnaturelle ou si, à travers elle, c'est la nature qui est honorée.

Aïcha l'Océane

Le rivage de Salé, ville jumelle de Rabat, se termine par une falaise percée de grottes plongeant dans la mer ; le long de ce rivage s'échelonne une série de sanctuaires dont deux sont dédiés à Aïcha l'Océane. Le culte se déroule en grand secret ; la gardienne du lieu nous fait descendre le long des rochers : débris, verres brisés, chiffons maculés jonchent les alentours. Dans les anfractuosités du rocher se trouvent des petites bougies, des offrandes (henné et olives noires). Le bassin de Lalla Aïcha comporte une pierre plate (un autel en quelque sorte) sur laquelle nous disposons henné, dattes, flacons d'eau de rose ou de fleur d'oranger. Si Lalla Aïcha agrée les présents, la mer emporte le tout. Ces lieux sont des lieux de prostitution, mais aussi des lieux de liberté et de protestation contre la société patriarcale.

Aïcha la Maîtresse du fleuve

Il s'agit de l'oued Sebou, fleuve le plus puissant et le plus long du Maroc. Aïcha en gère le cours et les débordements. La gardienne du sanctuaire accueille les femmes stériles ; celle-ci se baignent dans le fleuve, y peignent leur chevelure, puis y jettent le peigne, les cheveux tombés et les vêtements. Le courant les emporte et avec eux la maladie. La femme dit en même temps ces paroles : « ***Je jette dans toi fleuve le mauvais***

sort qui a ensorcelé mon ventre ». Elle rentre chez elle débarrassée du mal. Il est ainsi clairement dit que c'est le fleuve qui guérit, du moins symboliquement, la stérilité de cette femme.

La compagne de Sidi Ali

Sidi Ali est le saint fondateur d'une confrérie mystique au XVII^e siècle. Une grande mosquée porte son nom dans les collines du Zerhoun, près de Mekhnès. Derrière la mosquée un chemin mène au sanctuaire d'Aïcha la Soudanaise. Ce sanctuaire est une grotte formée par les racines enchevêtrées d'un immense figuier ; sous cette voûte coule une source. Les femmes vont faire leurs dévotions à la mosquée de Sidi Ali, puis vont « voir » Aïcha Soudania, la plus puissante et la plus redoutée des figures d'Aïcha Qandicha. La source, le figuier, tout l'environnement sont sacrés et porteurs de **baraka**. Les pèlerines pourront prélever un rameau du figuier ou d'autres arbres présents, un peu d'eau de la source et ainsi apporter chez elles un peu de ce fluide bénéfique qui les imprènera à leur tour.

Les confréries religieuses invoquent aussi Aïcha Soudania, génie noire originaire d'Afrique selon le mythe [Jamous 1995], dont l'insigne est une hache double, hache comparable à celle de Shango, dieu songhaï (les Songhaï forment une tribu d'Afrique de l'Ouest) de la foudre et, de façon plus lointaine, au symbole du Zeus de la Grèce antique. En brandissant la hache en pleine cérémonie nocturne, Aïcha la Soudanaise affirme sa prise de pouvoir sur les éléments naturels et aussi sa liberté sexuelle et sociale.

La dormeuse du lac

À une soixantaine de kilomètres de Rabat, se trouve le lac de Sidi Mohamed Ben Abdallah. De nombreux autels en parsèment les rives ; ils sont destinés à honorer Aïcha qui dort au fond du lac. Ces autels, souvent situés dans des cimetières, sont rustiques : quelques pierres délimitent un espace où se trouvent des pièces de monnaie et boutons, des branches portant attachée à chaque extrémité une feuille de Doum (***Chamaerops humilis***) dont la forme évoque celle d'une main. Chaque doigt (segment) de la feuille est noué. Aïcha se lève la nuit, ouvre les nœuds et exauce les vœux qui y ont été noués. Les nœuds non ouverts ne seront pas exaucés.



Le lac de Sidi Mohamed Ben Abdallah (Maroc)



Nœuds dans les doum (Chamaerops humilis)

Conclusion

Ces cultes sont tolérés car cachés derrière ceux rendus à un saint homme. Plusieurs interprétations sont possibles. L'opinion des chercheurs demeure partagée. Une école, à laquelle appartiennent l'Américain E. Gellner [1969] et le Français E. Doutté [1908], voit dans la vénération des saints au Maroc à travers un élément naturel le vestige de cultes anciens islamisés ; selon ces auteurs c'est bien la nature qui est adorée, le culte du saint ayant succédé à celui de la grotte, de la source ou de l'arbre. Pour une autre école, à laquelle se rattache le Français E. Dermenghen [1954], il s'établit une connexion entre le sanctuaire et la nature qui l'entoure ; les éléments du paysage naturel deviennent saints de par leur proximité avec ce sanctuaire. Il s'agit en somme d'une sainteté par contagion.

QUELQUES ASPECTS DE LA MYTHOLOGIE

Il nous semble intéressant d'associer à cette réflexion sur les espaces sacrés quelques aspects de la mythologie ; le mythe est le récit d'une création, il possède un caractère sacré et, dans notre étude, assure la liaison nature/surnature. Ces récits plus ou moins légendaires expliquent comment une réalité est venue à l'existence, faisant éventuellement intervenir des êtres surnaturels (dieux, héros, fées...). La mythologie peut donc être considérée comme une **théorie**, une science des premiers âges, si l'on entend par là un paradigme [Kuhn 1983] accepté et partagé à un moment donné par un groupe pour rendre compte d'un certain nombre de phénomènes [de Foucault 1992]. La considération de plusieurs mythes étiologiques fait apparaître quelques mécanismes explicatifs généraux.

1) Le **don** par un être surnaturel : par exemple un mythe explique la naissance de la dauphinelle d'Ajax (***Consolida ajacis***) à partir du sang d'Ajax se suicidant après l'arbitrage d'Athéna au profit d'Ulysse ; la vigne est un don de Dionysos ; le Mont-Saint-Michel et les monts voisins auraient été engendrés par Gargantua ; les catastrophes naturelles sont envoyées pour punir les hommes. Il existe évidemment une tendance à associer un être bienfaisant à ce qui est favorable aux hommes, un être maléfisant à ce qui leur est néfaste ; on peut illustrer ces associations manichéennes avec la dichotomie divin/satanique et plantes belles, utiles, majestueuses/plantes piquantes, toxiques... (par exemple genêt/ajonc, carotte/ciguë, châtaigne/marron, mais aussi mouton/loup). Par ailleurs l'origine surnaturelle des plantes utiles cultivées explique le culte aux dieux symboles de la terre nourricière.

2) La **métamorphose** est la transformation d'un être en un autre relevant d'un autre règne ; on peut la décliner en « végétalisation » (Geryon transformé en arbousier par Gaïa, la nymphe Smilax en salsepareille ; ***Pachypodium namaquanum*** serait un homme végétalisé...), « animalisation » (les cent yeux d'Argus dispersés par Junon ont donné les ornements de la queue du paon), « pétrification » (les seigneurs et moines punis ont été

métamorphosés en rochers anthropomorphes, des géants en montagne sacrée, cas du massif de l'Akar Akar au Sahara algérien).

3) La **transformation** d'un être en un autre relevant du même règne : le platane à feuilles caduques (*Platanus orientalis*), fréquent dans les ravines de Crète, serait devenu platane sempervirent (*P. orientalis* var. *cretica*) en souvenir des noces divines d'Europe et Zeus [Baumann 1984] ; évidemment la science moderne admet une autre théorie, une mutation génétique.



Pachypodium namaquanum



Le platane sempervirent de Gortyne

4) La **naissance spontanée** comme l'apparition d'épines sur un buisson, initialement inerme, au passage d'une jeune fille...

Enfin ajoutons que la physiologie végétale est aussi expliquée par l'intervention de nymphes (Chloris, Cérès).

Il est intéressant d'analyser le mécanisme intellectuel d'essence mythique qui fait passer des ressemblances morphologiques entre deux formes à des parentés génétiques, expliquant par des transformations soit disant réelles les passages d'une forme à l'autre ; par exemple la naissance d'une forme minérale anthropomorphe est expliquée par un mythe de pétrification. On peut illustrer ce phénomène par le mythe associé à deux montagnes du sud de Mexico, le Popocatepetl et l'Iztaccihuatl : Popo était un guerrier épris de la fille d'un

empereur, Iztaccihuatl, laquelle mourut de chagrin lorsqu'il partit en guerre ; à son retour, il bâtit les deux montagnes, allongea le corps de sa bien-aimée sur l'une et resta sur l'autre avec sa torche funéraire ; de fait la croupe supérieure de l'Iztaccihuatl évoque bien un corps couché, le Popocatepetl, volcan actif, évoquant la torche funéraire.



Les massifs du Popocatepetl (volcan actif, à gauche) et de l'Iztaccihuatl (à droite)

ÉLÉMENTS DE CONCLUSION GÉNÉRALE

À travers ces exemples, peut-on répondre à la question de savoir s'il s'agit d'un culte de la nature ou d'un culte rendu à une entité surnaturelle ? Il semble que le caractère sacré s'acquiert de deux façons : la présence d'un tombeau, d'un sanctuaire sacralise le paysage environnant ; un élément remarquable du paysage (forêts, falaises, grottes ou lac) engendre la présence d'une entité surnaturelle et la sacralité du lieu. Ces deux modes d'être du sacré ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. En terre d'islam (Maghreb, une partie de l'Afrique et de l'Asie), le véhicule par lequel diffuse le sacré est la **baraka**, force bienfaisante circulant entre les êtres humains et non humains, c'est-à-dire hommes, entités surnaturelles et la nature elle-même.

À travers différents processus, les êtres surnaturels peuvent aussi servir par ailleurs à expliquer la naissance des êtres naturels ; pour cette raison il nous a semblé intéressant

d'associer la mythologie à cette réflexion sur les espaces sacrés, réalisant ainsi un rapprochement entre êtres et espaces, parallèlement à la dualité naturel/sacré.

Bibliographie

- AUMEERUDDY (Y.), BAKELS (J.), 1994 – Management of a sacred forest in the Kerinci valley, central Sumatra : an example of conservation of biological diversity and its cultural basis, *J. Agric. Trad. Bot. Appl.*, 36 (2), pp. 39-65.
- BAUMANN (H.), 1984 – *Le bouquet d'Athéna, les plantes dans la mythologie et l'art grecs*, Paris, Flammarion.
- CARRIN TAMBS-LYCHE (M.), 2002 – La forêt désenchantée : relations de pouvoir et culte des *bhuta* au pays Kanara, in *L'homme et la forêt en Inde du sud, modes de gestion et symbolisme de la forêt dans les Ghâts occidentaux* (sous la direction de J. POUCHEPADASS et J.-P. PUYRAVAUD), Institut français de Pondichéry et Khartala (Paris), pp. 293-339.
- CARTRY (M.), 1993 – Les bois sacrés des autres : les faits africains, in *Les bois sacrés* (Actes du colloque international de Naples), *Collection du centre J. Bérard*, 10, pp. 193-208.
- DERMENGHEM (E.), 1954 – *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard.
- DOUTTÉ (E.), 1908/1984 – *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, Maisonneuve et Geuthner.
- FOUCAULT (B. de), 1992 – Mythologie et spéciation chez les plantes, *Bull. Soc. Bot. C.-O.*, 23, pp. 139-156.
- FREEMAN (R.), 1994 – Forests and the folk. Perceptions of nature in the Swidden regimes of Highland Malabar, *Pondy Press in Social Sci.*, 15, pp. 1-35.
- FREEMAN (R.), 2002 – Les bois sacrés dans les monts du Kerala septentrional : une analyse culturelle, in *L'homme et la forêt en Inde du sud, modes de gestion et symbolisme de la forêt dans les Ghâts occidentaux* (sous la direction de J. POUCHEPADASS et J.-P. PUYRAVAUD), Institut français de Pondichéry et Khartala (Paris), pp. 383-439.
- GARCIA (C.), PASCAL (J.-P.), 2006 – Sacred forests in Kodagu, ecological value and social rule, in *Ecological nationalisms : nature, livelihood and identities in South Asia* (sous la direction de C. CEDERLÖF et K. SIVARAMAKRISHNAN), Delhi, Permanent Black, pp. 199-225.
- GARCIA (C.), PASCAL (J.-P.), KUSHALAPPA (C. G.), 2006 – Les forêts sacrées du Kodagu en Inde : écologie et religion, *Bois et Forêts des Tropiques*, 288 (2), pp. 5-13.
- GELLNER (E.), 1969 – *The saints of Atlas*, Chicago, University of Chicago Press.
- JAMOUS (R.), 1995 – Rites sacrificiels en Inde et au Maghreb : essai d'anthropologie comparative, *Correspondance*, pp. 32-33.
- KALAM (M. A.), 2002 – Les bois sacrés dans le district de Kodagu (Karnataka) : étude socio-historique, in *L'homme et la forêt en Inde du sud, modes de gestion et symbolisme de la forêt dans les Ghâts occidentaux* (sous la direction de J. POUCHEPADASS et J.-P. PUYRAVAUD), Institut français de Pondichéry et Khartala (Paris), pp. 341-382.
- KOKOU (K.), KOKUTSE (A. D.), 2006 – Rôle de la régénération naturelle dans la dynamique actuelle des forêts sacrées littorales du Togo, *Phytocoenologia*, 36 (3), pp. 403-419.
- KOKOU (K.), SOKPON (N.), 2006 – Les forêts sacrées du couloir du Dahomey, *Bois et Forêts des Tropiques*, 288 (2), pp. 15-23.
- KUHN (T. S.), 1983 – *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion (coll. Champs, 115).
- KUSHALAPPA (C. G.), BHAGWAT (S. A.), KUSHALAPPA (K. A.), 2001 – Conservation and management of sacred groves of Kodagu, Karnataka, South India ; a unique approach, in *Tropical ecosystems : structure, diversity and human welfare* (sous la direction de K. N. GANESHALAH, R. ULMA SHAANKER et K. S. BAWA), New Delhi, Oxford-IBH, pp. 565-569.

TRIPATHI (R. S.), 2001 – Sacred grove : community biodiversity conservation model in north-east India, in ***Tropical ecosystems : structure, diversity and human welfare*** (sous la direction de K. N. GANESHALAH, R. ULMA SHAANKER et K. S. BAWA), New Delhi, Oxford-IBH, pp. 104-107.

VASANTH RAJ (V. K.), SHIVAPRASAD (P. V.), CHANDRASHEKAR (K. R.), 2001 – Dipterocarps in a sacred grove at Nandikoor, Udupi district of Karnataka, India, in ***Tropical ecosystems : structure, diversity and human welfare*** (sous la direction de K. N. GANESHALAH, R. ULMA SHAANKER et K. S. BAWA), New Delhi, Oxford-IBH, pp. 599-602.

Pour en savoir plus

CHELHOD (J.), 1986 – ***Les structures du sacré chez les Arabes***, Paris, Maisonneuve et Larose.

CLAISSE-DAUCHY (R.), 1997 – Environnement naturel et cultes féminins au Maroc, ***Al Biruniya, Rev. Mar. Pharm.***, 13 (1), pp. 7-11.

CLAISSE-DAUCHY (R.), FOUCAULT (B. de), 2005 – ***Aspects des cultes féminins au Maroc***, Paris, L'Harmattan (coll. Histoire et perspectives méditerranéennes).

FOUCAULT (B. de), 1993 – Contribution à une ethnobotanique de l'arbre vénéré, ***Rev. For. Fr.***, 45 (5), pp. 581-590.

LA FABRICATION DE LA NATURE : UN BRICOLAGE PERMANENT *PRO DOMO*

Jacques COGET
CSENPC

La scène se déroule par une belle après-midi d'automne ensoleillée dans la salle du conseil municipal d'une petite commune du Boulonnais. Là, sous l'œil bienveillant du président de la République de l'époque qui d'ordinaire observe les élus dans son cadre quelque peu poussiéreux, le maire nous explique qu'il est grand temps de remédier aux erreurs du passé et qu'il convient d'arracher les essences plantées par ses prédécesseurs afin de retrouver la végétation d'autrefois, celle qui préexistait à la société industrielle et à la construction de résidences secondaires, bref de restaurer la « vraie nature » selon les propres dires de notre édile.

Il y aurait donc une nature qui, avec le temps, aurait été dénaturée et que, forts de nos connaissances historiques et de notre conscience écologique, nous serions aujourd'hui en mesure de renaturer. Ainsi, la nature, la vraie, retrouverait droit de cité et la commune pourrait s'enorgueillir d'avoir, à son échelle, œuvré pour le bien-être de la planète. Certes. Mais de quelle nature parlons-nous ? D'un paradis perdu ? D'une nature originelle vierge de toute empreinte humaine ? Ou, pour le dire autrement, n'est-on pas en train d'assister au retour du fixisme et de sa variante contemporaine, le fameux « c'était mieux avant » ?

Car cette histoire n'est pas sans en rappeler une autre, narrée par Catherine et Raphaël Larrère, ayant pour cadre une réunion organisée dans une maison forestière du Parc National des Cévennes en 1986. Alors que la conversation s'est engagée sur les conceptions différentes qu'ont l'Office National des Forêts et le Parc de ce que devrait être une bonne gestion de la forêt domaniale, survient cette interrogation. « ***La mission du parc, c'est de protéger la nature. Mais c'est quoi la nature ?*** » Question à laquelle le garde forestier répond d'un geste, en désignant par la fenêtre ouverte sa raison de vivre : la forêt [Larrère et Larrère 1997 : 176].

Et c'est là tout le problème. Car la forêt en question fut plantée à la charnière des XIX^e et XX^e siècles dans le cadre d'un plan de restauration des terrains de montagne, les

forestiers de l'époque étant convaincus qu'en reboisant le mont Aigoual, ils ne faisaient que reconstituer la végétation primitive que les Cévenols avaient défrichée pour permettre à leurs troupeaux d'estiver sur les hauteurs. Autrement dit, le phénomène n'est pas nouveau, d'autant que comme le remarque Georges Bertrand dans son *Histoire écologique de la France rurale*, le milieu naturel « **au sens strict de l'équilibre climacique, sans perturbation d'origine anthropique, n'existe pratiquement plus sur l'ensemble du territoire français depuis le haut Moyen Âge et même dans de nombreux secteurs (...) depuis le néolithique** » [Bertrand 1975 : 46]. Avant de démontrer que « **les sols, les forêts, les landes, les pelouses, les étangs et les rivières** » que nous connaissons sont en réalité des constructions humaines et de conclure que ce « **que l'on appelle paradoxalement la "nature" (...) est, en fait, la création permanente de la société paysanne française** » [ibid. : 111].

Paradoxe à l'origine de bien des malentendus comme en témoigne la perception des paysages qui nous entourent. Prenons l'exemple du Douglas, ce sapin particulièrement généreux qui fut introduit en France au XIX^e siècle à des fins utilitaires, l'essence s'acclimatant facilement, pouvant croître d'une vingtaine de mètres en une douzaine d'années et fournissant, de surcroît, des billes indemnes de nœud. L'espèce est aujourd'hui décriée, accusée de toutes parts d'avoir engendré une monotonie dans les paysages au détriment des feuillus. Mais c'est oublier un peu vite que l'histoire se répète et que le chêne, par exemple, fut privilégié au Moyen Âge, notamment en raison de sa capacité à produire des glands, ce qui permettait de nourrir les porcs. Du reste, comme le souligne François Dagognet, « **en Suisse et en Allemagne, on ne voit pratiquement que des sapins. Nul ne s'en plaint** ». Et d'ajouter : « **Ne confondons-nous pas le "naturel" et l'usuel ?** » [Dagognet 2000 : 108].

La sentence mérite qu'on s'y attarde car notre conception de la nature se cristallise actuellement autour d'une représentation que nous nous en faisons sans en connaître l'histoire. Or, pour paraphraser Robert Delort, les essences ont aussi une histoire [Delort 1984] à l'image de ces fameux arbres têtards qui, à l'inverse des maudits sapins, sont aujourd'hui devenus l'emblème d'une végétation valorisée qu'il convient de préserver. Et pourtant quoi de moins naturel qu'un arbre façonné par l'homme à des fins purement utilitaires puisque les têtards, inséparables de la haie et du bocage, s'inscrivaient autrefois dans une logique économique de production locale (fagots, bois d'œuvre, feuilles pour le nourrissage du bétail) comme l'ont montré les travaux des ethnologues [Lizet 1984].

Logique économique également à l'œuvre jusque dans la forme des arbres puisqu'une même essence utilisée comme bois de feu, le chêne pédonculé, pouvait être

taillée en cépée dans le Finistère, en têtard dans la Sarthe et en ragosse ou en coupelle dans l'Ille-et-Vilaine, cette dernière distinction révélant le mode d'exploitation. En effet, alors que la coupelle indiquait que l'exploitant était propriétaire de son terrain, la structure en ragosse dépendait des contraintes de fermage, le tronc appartenant au propriétaire et les branches, transformées en fagots selon une périodicité de six, neuf ou douze ans (la fréquence d'émondage variait d'un canton à l'autre), appartenant au locataire du terrain [Lefeuve 1989 : 28]. Façonnage purement anthropique donc qui, pour la petite histoire, se poursuit de nos jours même si les raisons sont toutes autres, un technicien du Parc Naturel Régional de Scarpe-Escaut m'ayant récemment avoué que si la hauteur actuelle des têtards ne dépasse pas celle des hommes, c'est dans le seul but de pouvoir émonder sans échelle !

Autant dire que, comme le notait déjà avec acuité Serge Moscovici il y a plus de trente ans, nous sommes passés « **d'une nature qui nous a faits, à une nature que nous faisons** » [Moscovici 1972 : 40], celle-ci ne résultant plus que d'un bricolage au sens lévi-straussien du terme, dans la mesure où la règle du « **jeu est de toujours s'arranger avec les "moyens du bord"** » [Lévi-Strauss 1962 : 27], même si les hommes de l'art – pour reprendre la distinction lévi-straussienne – se sont peu à peu substitués aux bricoleurs que furent pendant des millénaires les sociétés humaines préindustrielles. Bricolage bien entendu **pro domo**, c'est-à-dire pour sa propre cause mais aussi, par un juste retour de l'étymologie, pour sa propre demeure, le phénomène concernant principalement l'écoumène même si l'érème n'est pas épargné.

De ce point de vue, il convient d'ailleurs de remarquer que l'homme n'est pas le seul bricoleur de la planète. **Mutatis mutandis** il n'y a guère de différences entre une colonie de termites érigeant une termitière, un groupe de castors construisant un barrage ou une population humaine défrichant une forêt pour permettre le passage d'une autoroute ou d'une voie de chemin de fer. Dans chaque cas, il s'agit d'un ouvrage édifié par une société, les naturalistes du XVIII^e siècle ayant été les premiers à faire le lien entre sociabilité et ingéniosité, Buffon évoquant même à propos du castor « **une dégénérescence des animaux soumis ou dispersés qui auraient dès lors perdu leurs sociétés, leurs arts et leur industrie** » [Strivay 2006 : 287].

Le bricolage apparaît donc comme une propriété émergente des sociétés animales et l'homme étant aussi un animal social, il n'échappe pas à la règle. Alors, évidemment, nous entendons déjà se lever le chœur des défenseurs acharnés de la nature avec un grand N et autres apologistes zélés d'une certaine écologie : comment oser comparer le travail du castor à celui de l'homme ? Mais on aura beau avancer tout un tas d'arguments, il n'en reste

pas moins vrai qu'il n'existe qu'une différence de degré et non de nature entre une voie de chemin de fer et une digue construite par des castors : tous deux sont des artefacts élaborés dans le seul but de satisfaire aux besoins de l'espèce.

Et force est de reconnaître que cette notion d'artefact empoisonne continuellement la relation que nous entretenons avec la nature. Prenons l'exemple du cheval de trait. Le refrain est connu : l'horrible tracteur aurait supplanté le bel animal qui faisait la fierté de nos campagnes. Mais c'est, une fois de plus, ignorer l'histoire. Car il n'y a pas plus de cheval de trait que de cheval-vapeur dans la nature. Tous deux sont des artefacts, le premier résultant d'un long processus domesticateur, le second d'une innovation technologique. Et c'est également oublier que le même discours avait accompagné la disparition des bœufs lorsque le cheval fit son apparition dans bon nombre de campagnes. Discours nostalgique qui montre, au passage, que le fameux « c'était mieux avant » ne date pas d'hier !

Arrêtons-nous à nouveau un instant sur le bocage et constatons avec Geneviève Delbos et Paul Jorion qu' « ***une haie vive plantée à l'entour d'un champ et entretenue à des fins de clôture par plusieurs générations de paysans, du fait qu'elle semble s'engendrer à partir de sa propre essence, devient du coup un écosystème naturel. Pourtant cette haie, comme la clôture de parpaings ou de bois, ne doit son existence qu'à l'Homme. Pourquoi l'une est-elle conçue comme "de la Nature" et les autres comme des artifices humains ?*** » [Delbos et Jorion 1988 : 17]. Et les même d'ajouter « ***qu'est-ce que c'est que cette nature-là, sinon d'abord une représentation humaine, une appropriation par un sujet humain impliqué dans des enjeux sociaux ?*** » [ibid. : 19] avant de conclure que « ***quel que soit le bout par lequel on prend le problème de la nature, dès qu'on force l'hypnotisme têtue des apparences, on retrouve toujours l'homme, son travail, son ordre social*** » [ibid. : 20-21].

Et inutile de s'imaginer que ce serait mieux ailleurs. Lorsqu'en 1492 Christophe Colomb aborde en terre inconnue, il ne débarque pas dans une nature vierge et primitive restée à l'état sauvage. Ce que les Européens découvrent en Amérique, c'est une nature fortement anthropisée que les Indiens ont façonné depuis des millénaires. Car les Indiens ne se sont pas contentés de domestiquer et de cultiver quantité d'espèces animales et végétales, ils ont aussi profondément modifié leur environnement en transformant la forêt des origines en une forêt clairsemée entrecoupée de parcelles herbeuses. Et Catherine Larrère, analysant cette séquence de l'histoire a parfaitement raison de remarquer que « ***Le mythe américain de la wilderness exalte le pionnier mais occulte les Indiens*** » [Larrère 1997 : 93]. Bref, on ne peut que souscrire à cette réflexion d'Anne Cadoret en ouverture d'un ***Cahier d'études rurales*** consacré à notre perception de la nature : « ***Dans cette recherche de nature***

plus naturelle (...) les spécialistes de l'environnement se trompent de rêve (...) Ce n'est pas la forêt qu'ils retrouvent mais une création d'eux-mêmes. Savoir si elle est plaisante est un autre problème ! » [Cadoret 1988 : 11].

La vraie question qui se pose en effet est celle de la représentation que nous, Occidentaux, nous faisons de la nature. Or comme le souligne à juste titre Bruno Latour dans un passage un peu long mais qui mérite d'être cité en entier : « ***Nous disposons heureusement d'une alternative que l'anthropologie des cultures non occidentales nous offre généreusement. Pour comprendre cette offre, il faut, hélas, en passer par un autre paradoxe apparent et décevoir ceux qui s'imaginent que les autres cultures auraient de la nature une vision "plus riche" que celle des Occidentaux. Impossible de blâmer ceux qui partagent ces illusions. Que n'a-t-on écrit en effet pour ridiculiser les pauvres Blancs coupables de vouloir maîtriser, maltraiter, dominer, posséder, rejeter, violer, violenter la nature ? Pas un livre d'écologie théorique qui ne vienne leur faire honte en contrastant la misérable objectivité des Occidentaux avec la sagesse millénaire des "sauvages" qui, eux, respecteraient la nature, vivraient en harmonie avec elle, plongeraient dans ses secrets les plus intimes – fusionnant leur âme avec celle des choses, parlant aux animaux, se mariant avec les plantes, discutant d'égal à égal avec les planètes. Ah, ces sauvages emplumés, enfants de la Terre Mère, comme on aimerait leur ressembler ! En assistant à leurs noces avec la nature, comme on se sent morveux de n'être qu'un ingénieur, qu'un chercheur, qu'un Blanc, qu'un moderne, incapable de retrouver ce paradis perdu, cet Eden vers lequel l'écologie profonde voudrait diriger nos pas... Or, si l'anthropologie comparée offre une alternative à l'écologie politique, c'est, là encore, pour la raison exactement inverse de celle mise en avant par l'écologie vulgaire. Les cultures non occidentales ne se sont jamais intéressées à la nature ; elles ne l'ont jamais utilisée comme catégorie ; elles n'en ont jamais trouvé l'usage.*** » [Latour 2004 : 63].

Passage salutaire qui devrait, comme nous y invite l'auteur, nous inciter à nous « ***dégriser*** » [ibid. : 54], l'ethnologie et la préhistoire ayant multiplié « ***les exemples de destruction impitoyable des écosystèmes, de disharmonie massive, de déséquilibres innombrables, voire de haine farouche contre l'environnement*** » [ibid. : 65]. Les amateurs du grand partage ont de quoi être déçus. Pas plus de nature naturelle ensauvagée que de nature artificielle domestiquée !

Allons plus loin. Car s'il ne fait plus aucun doute que la nature telle que nous la voyons est un bricolage ***pro domo***, la nature telle que nous l'imaginons est une pure construction mentale dont l'origine remonte au romantisme européen avant que l'idée ne soit

reprise par les penseurs de la **wilderness**, tels que Ralph Waldo Emerson (1803-1882) ou Henry David Thoreau (1817-1862), et qu'elle ne débouche en 1872 sur la création du premier parc naturel : le parc national de Yellowstone dans les Rocheuses du Wyoming à l'ouest des États-Unis. Parc qui sera promis à une belle descendance comme en témoignent les nombreux parcs nationaux et régionaux qui maillent aujourd'hui notre territoire et qui, dès l'époque de Yellowstone, en pleine industrialisation des sociétés occidentales, constituent déjà « **un antidote au désenchantement du monde** », nos sociétés y voyant une manière de se ressourcer dans une « **nature sauvage et rédemptrice** » [Descola 2005 : 80].

Arrêtons-nous un instant sur cette période de l'histoire car c'est aussi l'époque où un autre concept, tout aussi pernicieux et également promis à un bel avenir, va se développer : le concept de **tradition** et de **société traditionnelle**. Le terme apparaît en France à la fin du XIII^e siècle et vient du latin **tradere** qui signifie « faire passer à un autre, remettre ». Il n'est d'ailleurs utilisé que dans ce seul sens au début, lorsqu'on remet par exemple une charge, une fonction ou un bien mobilier à quelqu'un, avant d'être employé deux siècles plus tard pour signifier la transmission de doctrines religieuses. Puis, peu à peu, il indiquera également la transmission de coutumes et ce n'est que vers le milieu du XVII^e siècle que son usage se répand pour désigner la transmission par voie orale de contes, de récits ou de légendes de génération en génération. Enfin, au XVIII^e siècle, le mot prend son sens actuel, l'adjectif **traditionnel** apparaît en 1722 et la tradition regroupe désormais les manières de faire et de dire qui constituent un héritage du passé. Il faudra toutefois encore attendre plus d'un siècle pour que les folkloristes s'en emparent et encore quelques décennies pour que la société traditionnelle devienne une référence avec son cortège de regrets et de nostalgie, la période étant perçue comme un âge d'or – encore un ! – où il faisait bon vivre.

Mais il y a un hic. Car de même que le sens du mot **tradition** n'a cessé d'évoluer, les manières de faire et de dire qui s'en réclament n'ont jamais été figées. De sorte que cette tradition-là n'a jamais existé, pas plus que les prétendues sociétés traditionnelles, et qu'une fois de plus nous sommes confrontés à un mythe construit de toutes pièces par nos sociétés occidentales modernes pour qui tradition et changement sont forcément antinomiques. Le problème c'est que ce sont justement ces sociétés qui, pour reprendre la désormais célèbre formule d'Éric Hobsbawm, ont **inventé** la tradition en opérant un tri et en présentant comme anciens des faits souvent récents [Hobsbawm et Ranger 1983]. D'autant que comme le remarque Gérard Lenclud, poursuivant les travaux pionniers de Jean Pouillon, la tradition n'est en fait qu'« **un "point de vue" que les hommes du présent développent sur ce qui les a précédés, une interprétation du passé conduite en fonction de critères rigoureusement**

contemporains » et que « **ce n'est pas le passé qui produit le présent mais le présent qui façonne le passé** » [Lenclud 1987 : 118].

Curieusement, cela nous rappelle quelque chose... Mais poursuivons car nous savons aussi que vouloir figer une tradition, c'est développer le culte de la beauté du mort, selon l'heureuse expression de Michel de Certeau [de Certeau, Julia et Revel 1974], culte qui conduit au pire à une muséification, pour ne pas dire une momification, et au mieux à une gigantesque mise en scène. D'où l'inévitable entretien de milieux avec création de mares, de pâtures et de sentiers balisés, arrachage d'espèces indésirables et plantation d'essences plus écologiquement correctes. Mais qu'on ne s'y trompe pas. « **Que les haies dissuasives soient des haies vives d'épineux, et non des palissades ou des barbelés, que les pontons des sentiers botaniques soient en bois et non en béton, que les plates-formes soient paysagées, grâce à la plantation d'arbres et d'arbustes d'origine locale, ce ne sont que des petites ruses pour donner à ces équipements un aspect naturel** » [Larrère et Larrère op. cit. : 199-200]. Et que l'ensemble soit « **certifié conforme par les scientifiques et labélisé par l'État** » [ibid. : 200] ne change rien à l'affaire. Car cette nature-là, aussi conforme à l'idée que nous nous en faisons et aussi plaisante soit-elle, n'a absolument rien de naturel. Elle relève de ce que Jean Baudrillard aurait pu qualifier de simulacre de l'hyperréel [Baudrillard 1981 :10] et révèle sa profonde enculturation.

La référence à l'anthropologie culturaliste américaine est ici loin d'être gratuite. Nous savons en effet depuis le célèbre *Memorandum pour l'étude de l'acculturation* [Redfield, Linton et Herskovits 1936] que face à une acculturation, une société peut réagir de différentes manières. Dans les cas limites, elle peut perdre progressivement sa culture d'origine – c'est la déculturation – ou, au contraire, réagir en restaurant le modèle antérieur – c'est la contre-acculturation. Amusons-nous alors à changer de vocable et à faire un vilain jeu de mots. La perte de la nature d'origine se traduirait par une dénaturation mais à vouloir restaurer le modèle antérieur nous risquons d'entrer dans un monde... contre nature car celle-ci serait tout aussi artificielle que la précédente. Or, comme le remarquait déjà René Dubos, il y a plus de vingt-cinq ans, les discours qui brandissent l'épouvantail d'une planète sans fleurs et sans oiseaux, mais où grouilleraient bactéries et scorpions, reposent sur une hiérarchie toute humaine du vivant [Dubos 1980 : 119 sq.]. Bref, quel que soit le point de vue où on se place, nous retrouvons toujours l'homme et ce n'est sans doute pas un hasard si le « **vocabulaire utilisé pour défendre cette représentation-là de la nature** » fourmille de « **connotations bancaires** » [Delbos et Jorion op.cit. : 19].

La nature serait ainsi un capital que nous ont laissé en héritage ceux qui nous ont précédés, un bien qu'il faudrait préserver, une richesse inaliénable, un patrimoine qu'il

conviendrait de gérer... Les références effectivement ne manquent pas, écologie et économie ayant la même racine. Mais si l'intention est louable, il ne faut pas oublier que cette nature-là n'a plus rien de naturelle et que pour reprendre une célèbre formule, il n'est pas sûr que nous soyons capables de « **penser comme une montagne** ». L'expression date de 1948, elle est extraite de l'*Almanach d'un comté des sables* d'Aldo Léopold qui, dans le même ouvrage, énonçait la métaphore suivante. « **Le Seigneur donne, et le Seigneur reprend, mais il n'est plus le seul. Le premier de nos lointains ancêtres qui inventa la pelle devint lui aussi un donneur : capable de planter un arbre. Et lorsque fut inventée la cognée, il devint un repreneur : capable de l'abattre. Quiconque possède un coin de terre a donc assumé, qu'il le sache ou non, deux fonctions divines qui sont de créer et de détruire les arbres.** » [Léopold 2000 : pp. 95-96].

Bibliographie

- BAUDRILLARD (J.), 1981 – *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée.
- BERTRAND (G.), 1975 – Pour une histoire écologique de la France rurale, in *Histoire de la France rurale* (sous la direction de G. DUBY et A. WALLON), t.1, Paris, Seuil, pp. 34-113.
- CADORET (A.), 1988 – *Chasser le naturel...*, in *Chasser le naturel...* (textes rassemblés par l'auteur), Paris, EHESS, Cahier d'études rurales 5, pp. 9-14.
- CERTEAU (M. de), JULIA (D.), REVEL (J.), 1980 – La beauté du mort, in M. de CERTEAU, *La culture au pluriel*, Paris, Christian Bourgois, pp. 49-80 (rééd. de 1974, Union Générale d'Éditions).
- DAGOGNET (F.), 2000 – *Considérations sur l'idée de nature*, Paris, Vrin .
- DELBOS (G.), JORION (P.), 1988 – La nature ou le réel forclos, in *Chasser le naturel...* (textes rassemblés par A. CADORET), Paris, EHESS, Cahier d'études rurales 5, pp. 15-21.
- DELORT (R.), 1984 – *Les animaux ont une histoire*, Paris, Seuil.
- DESCOLA (Ph.), 2005 – *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque des sciences humaines).
- DUBOS (R.), 1980 – *Courtisans de la terre*, Paris, Stock.
- HOBSBAWN (É.), RANGER (T.), 1983 – *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LARRÈRE (C.), 1997 – *Les philosophies de l'environnement*, Paris, PUF.
- LARRÈRE (C.), LARRÈRE (R.), 1997 – *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier (coll. Alto).
- LATOUR (B.), 2004 – *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte.
- LEFEUVRE (J.-Cl.), 1989 – L'écologie ne peut plus être une réflexion sur la nature, in *Du rural à l'environnement. La question de la nature aujourd'hui* (textes rassemblés par N. MATHIEU et M. JOLLIVET), Paris, A.R.F. Éditions/L'Harmattan, pp. 23-30.
- LENCLUD (G.), 1987 – La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie, *Terrain*, 9, pp. 110-123.
- LÉOPOLD (A.), 2000 – *Almanach d'un comté des sables suivi de quelques croquis*, Paris, Flammarion (éd. originale en anglais, 1948).
- LÉVI-STRAUSS (Cl.), 1962 – *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- LIZET (B.), 1984 – Brider le buisson. Une logique de la haie paysanne, in *Rôle des savoirs et pratiques naturalistes populaires dans la gestion des écosystèmes humanisés*, Paris, Muséum d'Histoire Naturelle, rapport ronéoté, pp. 76-124.
- MOSCOVICI (S.), 1972 – *La société contre nature*, Paris, UGE.

REDFIELD (R.), LINTON (R.), HERSKOVITS (M.), 1936 – Memorandum on the study of acculturation, ***American Anthropologists***, 38, pp. 149-152.

STRIVAY (L.), 2006 – ***Enfants sauvages. Approches anthropologiques***, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque des sciences humaines).

RÉENCHANTER LE MONDE : COMMENT PENSER L'ÉCOLOGIE AUJOURD'HUI ?

Pascal DIBIE
Université de Paris VII

Je suis heureux de vous annoncer que la question écologique est en voie de résolution, qu'une préoccupation gouvernementale affichée existe et que toutes les dispositions vont être prises en France et par la France pour préparer notre « avenir écologique ». Pendant deux jours en effet, la « table ronde finale » du Grenelle de l'environnement, commencé en juillet, s'est tenue les 24 et 25 octobre 2007 au ministère de l'écologie à Paris. Le 24 octobre ont été abordés la politique climatique et la santé, le 25 l'agriculture, la biodiversité et la réforme des institutions.

C'est ainsi qu'en quatre mois et deux jours on aurait étudié, exprimé, analysé, légiféré et réglé les graves questions actuelles qui pèsent sur notre environnement...et tout cela sans rire ! [**Le Monde** du 25 octobre 2007, p.8]. Bon, retournons à nos assiettes dans lesquelles les pesticides ne sont pas absents, loin s'en faut, alors buvons un coup, mais là aussi on nous annonce de fâcheuses doses bien au-delà de la limite maximale autorisée. Si 95% des échantillons sont conformes à la réglementation, 5% dépassent cette limite (LMR), limite fondée sur la prise alimentaire estimée d'une personne, sans distinction d'âge ni d'habitudes alimentaires. Ajoutons que la France est le troisième utilisateur mondial de produits phytosanitaires. En fait le suivi des molécules est particulièrement difficile à faire, elles sont très nombreuses et évoluent au rythme des innovations des firmes agronomiques. Il faut ajouter que les pesticides sont aussi présents dans l'air, dans les sols et dans les eaux et que l'empoisonnement chronique du milieu naturel est pour l'instant irrémédiable [**Le Monde** du 22 février 2006, p.23].

Veuillez m'excuser d'avoir une telle perception de la nature, ou plutôt de notre nature aujourd'hui, mais il est vrai qu'il est difficile de ne pas s'alarmer dans les circonstances actuelles où l'économie et le politique obnubilés par les échéances électorales font, pour une majorité je le crains, semblant de se préoccuper de notre environnement, préoccupation qu'ils ont du mal à faire première, et pourtant il s'agit bien là de notre existence et non plus de notre vie mais de notre survie. Au-delà des formes politiques, le problème fondamental de l'être humain, comme être social, est bien de participer à ce à quoi il appartient. Il ne fait

aucun doute aujourd'hui pour un anthropologue que le social est une donnée fondamentale dans le monde naturel qu'on ne peut plus négliger. Cela signifie que nous devons nous reposer la question de notre inscription, non pas uniquement dans la nature mais avec la nature. Nous ne devons plus chercher une séparation, ce fameux moment où l'on serait passé du monde de la nature au monde de la culture ou au social ; nous ne pouvons plus faire comme si dans le monde de la nature il n'y avait pas de social.

Pour essayer de concrétiser cette perception contemporaine de la nature, je voudrais faire ici appelle à l'œuvre de Serge Moscovici qui est à la base de la constitution d'une écologie politique ; écologie politique qui mérite, plus que jamais, d'être aujourd'hui exhumée, réexaminée et réinsufflée dans le social. La nature, l'idée de nature est le thème majeur de l'œuvre anthropologique de Serge Moscovici.

Questionné par la guerre, ses folles aberrations et la culture de la mort qu'elles génèreront, puis par la menace atomique, Serge Moscovici a tenté de rationaliser ce questionnement fondamental en mettant en regard la science et la nature. Ses travaux fondateurs comme ceux portant sur Baliani, ce savant génois du XVIII^e siècle, furent le point de départ de sa recherche sur l'histoire des sciences et des techniques. Histoire à partir de laquelle il construisit une sorte de théorie sur l'évolution de la science ; théorie ouverte à partir de laquelle il a montré qu'on ne fait pas que de la science et de la technique, mais que l'on fabrique des extra-savoirs et des extra-ressources et que, par là, l'on crée bel et bien de la nature. Pour illustrer cela, il rappelle que la chimie et l'électricité étaient quasiment de l'ordre de la magie et de l'amusement de foire au XVIII^e siècle, avant qu'elles ne soient repérées et étudiées par des physiciens et que la biologie moléculaire a pris au début du XX^e siècle un certain nombre de savoirs dont les biologistes et les physiciens n'avaient jusque là que faire. Il montrera ainsi que la coupure effective de la société vis-à-vis de la nature est une illusion, que toutes les fois où l'on est allé regarder de plus près « les natures », on a découvert une société et que les êtres humains n'ont pas l'exclusivité d'une société hors nature.

Il pose alors la question de la nouvelle alliance avec la nature en terme d'urgence et rappelle qu'il faut avoir conscience que la nature nous fabrique autant que nous la fabriquons ; qu'il faut revenir à une conception poreuse du monde, à un système ouvert dans lequel on pourrait envisager la nature comme une nature historique qui contiendrait l'homme en tant qu'un de ses facteurs déterminants et non en tant que maître futur ainsi qu'il a tendance à se l'imaginer depuis la révolution industrielle.

Son idée maîtresse est que notre nature est bel et bien historique ; qu'à chaque période de l'histoire nous constituons un état de nature. Dans *Essai sur l'histoire humaine de la nature* il écrit : « **Si l'on envisage les sociétés dans leur évolution globale et dans leur histoire humaine, la discontinuité chronologique s'estompe et l'on reconnaît que la société est continuellement sortie de la nature, qu'il y a passage incessant de l'une à l'autre. Tous les jours, nous recréons leurs différences et nous déplaçons leurs frontières. Aucune partie de l'humanité, à aucun moment, n'est plus proche ni plus éloignée d'un état de nature, ni dans le passé primitif ni dans l'avenir évolué.** » [Moscovici 1968 :11].

C'est pour Serge Moscovici la réponse aux anthropologues qui s'interrogent constamment sur le rapport nature et culture : nous sommes dans la nature depuis toujours, nous n'en sommes jamais sortis et n'avons donc pas besoin ni de nous en séparer, ni d'y retourner. Il montre que l'on agit toujours par rapport à la nature, que tout ce que l'on réalise du point de vue du savoir a nécessairement un rapport avec son corps, au sens de la nature, et avec le monde dans lequel on vit. La nature n'est pas l'environnement, ni une sorte de boîte dans laquelle on est enfermé, elle est toujours un rapport. Il faut penser la nature comme une nature historique qui contiendrait l'homme en tant qu'un de ses facteurs déterminants, ne pas chercher systématiquement à séparer l'animal de l'homme, ce qui renvoie à ne pas tenir compte du fait que le monde animal est aussi un monde social, une façon de considérer que l'on n'a pas à expliquer l'apparition du social.

Moscovici constate que lorsqu'on établit un rapport à la nature, on le choisit. Partant de là, il montre que le principe de l'histoire humaine de la nature joue et continue de jouer un rôle moteur qui se manifeste directement dans l'histoire sociale et qu'on ne peut envisager l'organisation d'une société indépendamment de l'organisation des individus. Lorsqu'on fait sa culture, sa société, on organise en même temps son rapport au reste du monde, relève-t-il, insistant pour dire que toute notre connaissance n'est pas extérieurement à nous, à notre nature et à la nature, que ce que nous faisons et ce dont nous parlons, c'est le rapport dans lequel nous nous trouvons dans un certain lieu et à un certain moment **dans** la nature. L'objectif n'est pas de mettre la nature à la place de la société ni même de « naturaliser » notre civilisation, mais d'élargir l'horizon de notre vie et de notre monde, de retrouver les deux foyers de l'humanité que sont la société et la nature. Il s'agit de libérer la nature comme coupe-feu à cette obsession des temps modernes qui depuis le XIX^e siècle cherche à désenchanter la nature, à l'isoler, à faire comme si nous n'avions pas grand-chose de commun avec elle.

Pour Moscovici la véritable place des mouvement naturalistes ne se trouve ni du seul côté de la nature, ni du seul côté de la société, mais dans la transformation d'une pensée et d'un mode de vie où nature et société sont mises sur le même plan. Il s'agit d'inventer une culture nouvelle qui soit adéquate à l'humanité, qui tienne compte de l'obligation et du nécessaire équilibre entre nature et société. Il se propose d'adapter les hommes à la nature par le biais de la création de la nature, nature qui ne se modèle pas sur celle qui existe, mais sur celle que nous faisons exister par la recherche de « plus de vie ». Ce mouvement se propose de réenraciner les savoirs dans une autre forme de vie et d'accompagner cette « nature cybernétique » annoncée dans les années 1970 qui est désormais nôtre, afin, selon ses termes, de « **réoccuper la société** » en la rapprochant de nous et en prenant en compte la question naturelle. Il y voit la conviction « **qu'il nous faut modifier notre pensée de l'intérieur en secouant les habitudes de rationalité invétérées, transformer la forme des idées dans les sciences, les techniques, le sens commun, les arts, supprimer la censure de nos élans et de nos existences et regarder autrement notre existence sur cette terre à long terme (...) Oser être, nous situer et espérer en la plénitude d'un homme-homme.** » [Moscovici 2002 : 82].

Il estime qu'aujourd'hui il faut stimuler la pensée pour approfondir l'inspiration originale de l'écologie, que la création d'une nouvelle forme de vie doit assurer une plus grande liberté dans la saisie de nos relations à la nature et à son histoire. Il pense que réenchanter le monde reste une pratique de la nature et que son moyen consiste à expérimenter de nouveaux modes pour faire exister une nouvelle forme de vie. Il nous invite à un élargissement d'une conscience écologique et politique, avec en perspective forte et fondamentale que l'écologie, en opérant une révolution de la science et des consciences, s'imposera comme une culture véritable, qu'il n'y a aucun doute que la nature fait nécessairement partie de toute culture à venir et que « la question naturelle » est la question politique du XXI^e siècle.

Le « naturalisme subversif » de Moscovici a eu une influence importante auprès d'un certain nombre d'intellectuels. Je pense à Ilya Prigogine, prix Nobel de physique, et Isabelle Stengers qui dans **La Nouvelle Alliance : métamorphose de la science** considérèrent l'importance de ses propositions de réintroduire la science dans la nature et de prendre en compte cette « nouvelle nature » que les hommes engendrent sans cesse. Habermas qui, réfléchissant à l'« après Marx » trouva lui aussi chez Moscovici de quoi réfléchir autour de l'histoire humaine dans la nature, notamment pour ce qui concerne une nouvelle perspective dans l'analyse des forces productives qui infléchissent l'histoire. La liste est longue des penseurs qui trouvèrent dans son œuvre de quoi ressourcer leur pensée comme son

contemporain et ami Edgar Morin qui dans ***Le paradigme perdu : la nature humaine***, s'en inspira pour dénoncer la pensée contre-nature.

Bibliographie

MORIN (E.), 1973 – ***Le paradigme perdu : la nature humaine***, Paris, Seuil.
MOSCOVICI (S.), 1968 – ***Essai sur l'histoire humaine de la nature***, Paris, Flammarion.
MOSCOVICI (S.), 2002 – ***De la nature, pour penser l'écologie***, Paris, Métailié.
PRIGOGINE (I.), STENGERS (I.), 1979 – ***La Nouvelle Alliance : métamorphose de la science***, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque des sciences humaines).

Pour en savoir plus

DIBIE (P.), 1996 – article Serge Moscovici, dans ***Dictionnaire des intellectuels français*** (sous la dir. de J. JULLIARD et M. WINOCK), Paris, Le Seuil, pp. 810-812.
DIBIE (P.), 2001 – Une sauvage anthropologie de la modernité, in ***Penser la vie, le social, la nature*** (Mélanges offerts en l'honneur de Serge Moscovici), Paris, Maison des sciences de l'homme, pp. 45-48.
DIBIE (P.), 2003 – Serge Moscovici et la question naturelle, ***Journal des psychologues*** (hors série spécial Moscovici), pp. 45-47.
MOSCOVICI (S.), 1972 – ***La Société contre nature***, Paris, UGE/ Point.
MOSCOVICI (S.), 1974 – ***Hommes domestiques et hommes sauvages***, Paris, UGE.
MOSCOVICI (S.), DIBIE (P.), 2002 – ***Réenchanter la nature***, La Tour d'Aigles, Aube.

NATURE ET PAYSAGES DANS LA PEINTURE FLAMANDE : UNE APPROCHE NATURALISTE

José GODIN, Daniel PETIT, Bruno de FOUCAULT
CSENPC

Ce texte reprend – en les développant – les éléments fournis lors de la visite qui fut consacrée à quelques tableaux de la fin du XV^e siècle et du début du XVI^e siècle et qui clôtura la journée. Cette période est en effet particulièrement intéressante car elle apparaît comme une époque charnière dans la représentation de la nature en peinture. Dès lors, une approche naturaliste permet de repérer les entorses faites à l'observation, prélude à toute étude sémiotique ou symbolique, voire esthétique.

LES TABLEAUX

L'ascension des élus ou Le chemin du Paradis

Dans ce premier tableau, le paysage général, marqué par des reliefs, ne paraît pas vraiment flamand, notamment par les collines qui marquent l'ascension des élus vers le paradis ; serait-ce une réminiscence de l'Italie ?

Au premier plan, les plantes herbacées sont très précisément représentées ; on peut y reconnaître : une Renoncule à fleurs apparemment blanches (*Ranunculus gr. platanifolius* ?), le Fraisier (*Fragaria vesca*), l'Aigremoine (*Agrimonia eupatoria*), la Violette odorante (*Viola odorata*), la Benoîte urbaine (*Geum urbanum*), l'Oseille (*Rumex gr. acetosa*), la Pâquerette (*Bellis perennis*), la Pulmonaire avec ses feuilles tachées de blanc (*Pulmonaria* sp.), la Laitue des murailles (*Mycelis* ou *Lactuca muralis*), le Pissenlit (*Taraxacum* sp.), le Plantain lancéolé (*Plantago lanceolata*) et la Circée de Paris (*Circaea lutetiana*). On y relève également un groupe de plantes de milieux ouverts, plus éclairés, avec des graminées indéterminables, et un autre groupe de plantes forestières ou au moins de lisière ; ce mélange pourrait-il être lié à de récents défrichements ? Le paysage paraît déjà bien ouvert ; quelques boisements se localisent sur les sommets, éloignés de l'action des hommes.

Les arbres paraissent correspondre à des Hêtres (*Fagus sylvatica*). Leur densité évoque un recul de la forêt devant le pâturage extensif ; un bon exemple de telle formation actuelle marquée par le pastoralisme est offert par les *dehesas* ibériques.

En ce qui concerne les oiseaux, s'y côtoient des représentations assez réalistes, telle celle du Faisan de Colchide (***Phasianus colchicus***). Il s'agit de la sous-espèce sans collier blanc (***Phasianus colchicus colchicus***) originaire de Transcaucasie occidentale (bassins du Rion et du Chorokh) ainsi que des régions situées à l'est et au sud-est de la mer Noire et dont l'allure évoque une forme génétique primitive. Cet oiseau a été introduit en Europe depuis trois mille ans par les Grecs qui l'ont ramené des bords du Phase, en Colchide (actuelle Géorgie), lors de l'expédition des Argonautes [Ménégaux 1932 : 48], puis par les Romains [Yeatman 1971 : 164]. La sous-espèce à collier blanc (***Phasianus colchicus torquatus***), originaire de Chine orientale [Ménégaux op.cit. : 48 ; Verheyen 1950 : 139], qui se croise avec la précédente [Yeatman op. cit. : 164], a été introduite ultérieurement ; d'autres sous-espèces ont été introduites et de nombreuses formes existent actuellement. Il est intéressant de noter que c'est la première sous-espèce introduite qui a été représentée sur le tableau. À gauche, deux oiseaux ressemblant à des Loriots d'Europe à quelques détails près (il ne devrait pas y avoir de bande sur la tête, il manque la barre alaire jaune et la tache noire sur la queue) ; c'est une espèce appartenant à une famille tropicale [Yeatman op. cit. : 256] dont les populations sont souvent plus fortes dans les régions méridionales et en Italie par exemple, ce qui conforte l'hypothèse émise à propos du paysage. À gauche encore, un oiseau à traits de Bergeronnette grise. À droite, un oiseau partiellement caché dans le feuillage dont le plumage du dos évoque celui du Martin-pêcheur d'Europe, mais le bec n'est pas conforme et la tête, la gorge et la poitrine sont celles d'un Pic-vert ; en dessous, un volatile en vol avec le dessus évoquant le plumage du Martin-pêcheur d'Europe, le reste du plumage ne pouvant être attribué à aucune espèce. Ces formes aviaires évoquent parfois des chimères ou encore des animaux mythiques, recombinaisons variées d'animaux réels [de Foucault 1992].

Le Triptyque de la Vierge à l'enfant entourée d'anges

Les anges des panneaux latéraux possèdent des ailes dont la distribution des couleurs rappelle celle du Rollier d'Europe (***Coracias garrulus***) pour l'ange du panneau droit ; en revanche, la distribution des couleurs est inverse pour l'ange du panneau gauche. Le Rollier d'Europe est une espèce en déclin actuellement [Rocamora et Yeatman-Berthelot 1999 : 260-261] et assez rarement observée en Belgique [Verheyen op. cit. : 64 ; Lippens et Wille 1972 : 521] ; il est donc probable que le peintre ne l'ait pas observée sur place. En revanche, ses effectifs sont les plus nombreux dans la partie méditerranéenne (et orientale) de son aire de répartition [Yeatman op. cit. : 228 ; Yeatman-Berthelot et Jary 1994 : 424-425] et il s'agit peut-être aussi d'une réminiscence italienne.

Au second plan, posé sur la clôture, est figuré un Paon bleu (***Pavo cristatus***) de façon très exacte, exception faite de la queue qui devrait être verte à reflets métalliques et non brune ; mais peut-être que cette « anomalie » est due à la technique employée à l'époque pour donner l'impression de perspective.

Les plantes que l'on peut y reconnaître sont la Violette odorante (***Viola odorata***), ici en fleurs, le Plantain majeur (***Plantago major***), le Pissenlit (***Taraxacum*** sp.), le Fraisier (***Fragaria vesca***), un Iris bleu (***Iris cf. germanica***), l'Ancolie (***Aquilegia vulgaris***), le Lis blanc (***Lilium candidum***) et le Lis à bulbilles (***L. bulbiferum***) une espèce des Alpes orientales, le Dompte-venin (***Vincetoxicum hirundinaria***), le Lierre terrestre (***Glechoma hederacea***), la Scolopendre (***Phyllitis scolopendrium***) ; en bas à droite du panneau central, une grosse pâquerette évoque ***Bellidiastrum michelii*** des montagnes.

L'arrière-plan du panneau central oppose une partie gauche peu anthropisée, avec de la forêt (du Hêtre et un arbre indéterminé au feuillage lâche) dans laquelle la faune sauvage est bien présente, du bocage, rarement des parcelles cultivées tout au fond, et une partie droite construite, avec des murs accueillant la Pariétaire (***Parietaria officinalis***), du Lierre grimpant (***Hedera helix***) ; les bordures des cheminements sont peuplées d'une communauté végétale évoquant aux phytosociologues l'association à Brome stérile et Orge des rats (***Hordeetum murini***). Même cette partie droite anthropisée nous paraît fort peu rudéralisée, relativement à nos paysages actuels.

Les Portraits de Barbe de Croesinck et Louis Carré en donateurs

Ce tableau nous attire surtout par l'évocation d'une hêtraie d'où est issue, suite aux défrichements, une végétation arbustive secondaire où l'on peut reconnaître le Houx (***Ilex aquifolium***) et le Genêt à balais (***Cytisus scoparius***), ce dernier marqué par des rameaux flexibles et dépourvus de feuilles. Cette association de plantes évoque pour nous la série de la hêtraie acidiphile atlantique à Houx, encore dénommée ***Ilici aquifolii – Fagetum sylvaticae***.

Le bain mystique

L'intérêt de ce tableau est d'offrir un cours d'eau, donc un lit mineur, au niveau duquel on peut percevoir quelques linéaires de roselières, et un lit majeur alluvial parcellisé par des linéaires végétalisés. Comme arbre, notons ce que l'on peut interpréter comme un Frêne (***Fraxinus excelsior***), dont les branches inférieures manquent, comme si elles avaient été émondées et offertes au bétail ; cette pratique existe encore en France et ailleurs dans le monde (par exemple au Népal) en cas de manque de fourrage.

En dehors de cette frange alluviale, on note à nouveau des reliefs accusés de falaises ainsi que des bouleaux, reconnaissables à leur ramure flexible à feuillage très léger.

Le Triptyque de la nativité et L'Adoration des mages

Ces deux derniers tableaux apportent quelques nouveautés : dans le premier, une cour avec manifestement une végétation de lieux piétinés à Plantain majeur (***Lolio perennis – Plantagininetum majoris***), une colonisation des infrastructures construites par des herbes et des arbustes, illustrant donc la dissémination des semences ou **diaspores** ; dans le second, des animaux quelque peu chimériques à corps de dromadaire et tête de fouine.

QUELQUES PISTES DE RÉFLEXION

Notre démarche d'interprétation des tableaux et de tentative d'y reconnaître des plantes, des animaux, voire même des associations végétales, s'inscrit dans la démarche plus générale de reconnaissance des formes vivantes ayant donné lieu à des objets ethnobotaniques, ethnozoologiques, voire ethnophytosociologiques. Cette problématique a été antérieurement initiée par l'un de nous pour tenter de reconnaître les végétaux ayant servi à fabriquer des objets de la vie courante, des balais et balayettes [de Foucault 1997]. Dans un essai introductif à une formalisation de l'ethnobotanique [de Foucault 1987], généralisable aux autres ethnosciences citées, on avait écrit un fait ethnobotanique sous la forme symbolique $P' = \mathbf{a}P$, où P désigne la plante incriminée, $\mathbf{a}$ un opérateur de transformation de P en P' par l'homme, ayant par ailleurs valeur de relation plante/homme, P' le produit qui dérive de P . Les opérateurs $\mathbf{a}$ ont une valeur universelle, étant indépendants des plantes sur lesquelles ils s'appliquent et des ethnies ou groupes humains qui les mettent en œuvre. Un problème de reconnaissance peut alors être ainsi énoncé : quel est l'être vivant initial qui a donné la forme ethnobotanique observée P' , soit d'une manière symbolique résoudre une équation qualitative telle que $P' = \mathbf{a}X$ où X est l'inconnue recherchée. La résolution du problème passe notamment par la recherche des éventuels invariants entre P et P' par $\mathbf{a}$, invariants qui seront au moins une partie de l'inconnue.

Dans le cas qui nous concerne ici, cette équation prend la forme $P' = \mathbf{s}X$ où l'opérateur général $\mathbf{a}$ se concrétise en la stylisation $\mathbf{s}$. Notre reconnaissance menée dans le Musée des Beaux-Arts de Lille s'est implicitement alignée sur cette démarche : en observant les représentations artistiques, nous avons recherché les formes qui nous rappelaient des plantes ou des oiseaux réels. Selon l'intensité de cette invariance, nous pouvons arriver à l'espèce (voir nos listes précédentes), parfois au genre (***Pulmonaria***, ***Taraxacum***, deux genres déjà redoutés des botanistes dans le cas de plantes réelles !), parfois guère en

dessous du règne végétal ou alors à des catégories botaniques non systématiques, mais plutôt biologiques (arbre, arbuste, herbe) ou écologiques (plantes des murs ou rupicoles).

Pour les unités de végétation, la reconnaissance passe soit par la perception d'espèces plus ou moins caractéristiques (***Lolio – Plantaginetum majoris***, avec ***Plantago major***), soit d'une situation écologique spécifique (***Hordeetum murini***). Il nous semble que c'est la première fois que l'on cerne ainsi des associations végétales assez précises, quoique banales, dans des tableaux. On a pu aussi mettre en évidence des processus de dynamique écologique (défrichements, recul de la forêt, série régressive de l'***Illici – Fagetum sylvaticae***). Mais, parfois, on ne peut aller plus loin que la reconnaissance d'une formation végétale, unité caractérisée par une catégorie biologique telle que citée juste au-dessus : roselière, forêt, prairie.

Bibliographie

- FOUCAULT (B. de), 1987 – Essai de formalisation de l'ethnobotanique, ***J. Agric. Trad. Bot. Appl.***, 34, pp. 31-45.
- FOUCAULT (B. de), 1992 – Mythologie et spéciation chez les plantes, ***Bull. Soc. Bot. C.-O.***, 23, pp. 139-156.
- FOUCAULT (B. de), 1997 – Problèmes de reconnaissance de plantes en ethnobotanique : application aux balais et balayettes végétaux, ***J. bot. Soc. Bot. Fr.***, 4, pp. 59-69.
- LIPPENS (L.), WILLE (H.), 1972 – ***Atlas des oiseaux de Belgique et d'Europe occidentale***, Tielt, Lannoo.
- MÉNÉGAUX (A.), 1932 – ***Les oiseaux de France, I : Introduction à l'étude de l'ornithologie. Rapaces, Gallinacés, Colombins, Piciformes***, Paris, Lechevalier.
- ROCAMORA (G.), YEATMAN-BERTHELOT (D.), 1999 – ***Oiseaux menacés et à surveiller en France***, Paris, Société d'études ornithologiques de France, Ligue pour la protection des oiseaux.
- TUCKER (G. M.), HEATH (M. F.), TOMIAŁOJCZ (L.), GRIMMET (R. F. A.), 1994 – ***Birds in Europe. Their conservation and status***, Bird Life Conservation Series N° 3, Cambridge, Birdlife international.
- VERHEYEN (R.), 1950 – ***Les Colombidés et les Gallinacés***, Bruxelles, Patrimoine de l'Institut royal des sciences naturelles de Belgique.
- YEATMAN (L.-J.), 1971 – ***Histoire des Oiseaux d'Europe***, Paris, Bordas.
- YEATMAN-BERTHELOT (D.), JARY (G.), 1994 – ***Nouvel atlas des oiseaux nicheurs de France***, Paris, Société ornithologique de France.



L'ascension des élus ou Le chemin du Paradis (Dirk Bouts, XV^e siècle)



***Le Triptyque de la Vierge à l'enfant entourée d'anges
(attribué au Maître au feuillage brodé, XV^e siècle)***



*Les Portraits de Barbe de Croesinck et Louis Carré en donateurs
(attribué au Maître au feuillage brodé, XV^e siècle)*

LISTE DES PARTICIPANTS

BATTIAU	Yvonne	CSENPC
BLANQUART	Céline	DEUST ED
BRAURE	Maxime	DEUST GNM
BRIMONT	Fabien	Espaces Naturels Régionaux
BRUNEEL	Jean-Claude	CSENPC
BURLOT	Pauline	DEUST GNM
CATEAU	Sylviane	Journaliste Indépendant
CHABRIER	Renault	
CHANSON	Hélène	CSENPC
CLAISSE-DAUCHY	Renée	CSENPC
COGET	Jacques	CSENPC
COGET	Monique	
COLBEAUX	Jean-Pierre	CSENPC
COULON	Roger	CSENPC
DEBUYSER	Michel	CSENPC
DEBUYSER	Monique	
DELAHAYE	Bernard	CRRG- ENRX
DELBECQ	Thérèse	
DELEPINE	Alexis	DEUST GNM
DELERUE	Catherine	USTL
DELSAUT	Josette	
DESCAMPS	Jean-Marie	CSENPC
DIBIE	Pascal	Univ. Paris VII
DURBISE	Denis	Conseil Général 62
FERREIRA	Cécilia	DEUST GNM
FINO	Valéry	DEUST ED
FOUCAULT de	Bruno	CSENPC
FREDEZ	Dominique	
FREROT	Camille	DEUST GNM
GEIB	Jean-Pierre	Pnr Caps et Marais d'Opale
GIGAUX	Alain	CSENPC
GIROUX	Françoise	EDA
GODIN	José	CSENPC
GOMBERT	Florence	Palais des Beaux-Arts
GOULLIART	André	CSENPC
H0UBRON	Anouck	Univ. catholique de Lille
HARDY	Françoise	Espace Naturel Métropolitain
HAVEZ	Mireille	EDA
HOCQUET	Jacqueline	
HOCQUET	Jean-Claude	
HOSSEPIED	Pascal	Conseil Général 59
JEAN	Raymond	CSENPC
JUBERT	Suzanne	EAPM Paris 6 ^{ème}
JUMELIN-DIALLO	Sonia	CSENPC
LABARRIÈRE	Jean-Louis	Univ. Oxford

LABARRIÈRE	Catherine	CNRS
LECLERCQ	Alfred	Nord écologie conseil
LEMAN	Pierre	CSENPC
LOLLIOT	Emmanuel	DEUST GNM
MAKALA	Annick	CGPC
MANDARON	Nathalie	Espaces Naturels Régionaux
MARÉCHAL	David	CUEEP/USTL
MICARD	Olivier	DEUST GNM
MORTIER	Thierry	CSENPC / ASBL La Malogne
OCHIN	Daniel	CSENPC
PETIT	Daniel	CSENPC
PISSON	Raphaël	DEUST GNM
POULAIN	Bernard	CSENPC
PRZIBYLKA	Sylvie	
RADIGOIS	Bertrand	MHN Lille
RAFIN	Catherine	CSENPC
ROMEO	Caroline	DEUST GNM
RYCKEWAERT	Dominique	CUEEP/USTL
SAINT-POL	Émilie	DEUST GNM
TAPIÉ	Alain	Palais des Beaux-Arts
TEDJINI	Sara	DEUST ED
TOMBAL	Jean-Charles	CSENPC
VAGO	Jean-Luc	CSENPC
VAN LAETHEM	Francis	CSENPC
VERGNE	Virginie	CSENPC
VIVIER	Émile	Nord écologie conseil
WHITMARSH	Miles	DEUST GNM

