

# Livre du professeur - Philosophie - Tle

## Chapitre 10 : La nature

Introduction à la notion	2
Liens entre cette notion et les autres notions du programme	3
Contours de la notion	4
Choix des axes réflexifs	5
Ouverture du chapitre (p. 232)	6
Entrée en matière (p. 234-235)	7
Réflexion 1 : Peut-on mener une existence naturelle ? (p. 236-239)	7
Texte 1 : S'accorder avec la nature (p. 236)	7
Texte 2 : L'idéal de l'état naturel (p. 236)	8
Texte complémentaire : Le fantasme d'une nature vierge (p. 237)	9
Texte 3 : L'impossibilité de devenir naturel (p. 237)	9
Corrigé de l'activité (p. 237)	10
Texte 4 : Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme (p. 238)	10
Réflexion 2 : Avons-nous des devoirs envers la nature ? (p. 240-241)	11
Texte 5 : La responsabilité envers la nature (p. 240)	11
Texte 6 : Le parasite et le symbiote (p. 240)	12
Texte complémentaire : Le droit peut-il sauver la nature ? (p. 241)	13
Corrigé de l'activité (p. 241)	13
Réflexion 3 : La nature est-elle régie par des lois ? (p. 242-245)	13
Texte 7 : Les lois de la nature (p. 242)	13
Texte 8 : L'expérience incertaine de la nature (p. 242)	14
Texte 9 : Connaître la nature pour connaître l'Histoire (p. 243)	15
Corrigé de l'activité (p. 243)	16
Texte 10 : L'histoire naturelle comme nouveau regard (p. 244)	16
Corrigé de l'activité (p. 245)	17
Corrigé des exercices (p. 246-247)	17
L'art du détour (p. 248-249)	23
Bibliographie / Sitographie / Filmographie complémentaire	24



## Introduction à la notion

### Proposition d'activité

Une activité pourrait consister, à partir de la pure réflexion intellectuelle ou bien à partir d'un support iconographique, à essayer de départager, dans certaines situations, ce qui relève du naturel et ce qui relève du culturel. Par exemple, chez l'homme, au sein d'un paysage, etc. Cela permettrait d'amener les élèves à distinguer et définir, outre les concepts de nature et de culture, ceux d'inné et d'acquis, de spontané et de construit. Une autre approche pourrait consister à analyser quelques cas d'enfants sauvages, pour faire le lien entre, d'une part, la question de l'inné et de l'acquis, et d'autre part, les questions liées au langage, à la morale, et aux consciences perceptive et réflexive.

### Connaissances issues d'autres disciplines mobilisables par l'élève

#### **Sciences de la vie et de la Terre : l'entrecroisement entre nature et culture.**

Les cours de Sciences et Vie de la Terre offrent une approche intéressante de certains entrecroisements entre nature et culture, qui peuvent aider les élèves à problématiser la notion : par exemple, dès la seconde, le chapitre sur la biodiversité comme résultat et étape de l'évolution permet de mettre en évidence la dimension historique et dynamique des écosystèmes, et donne également aux élèves certaines clés épistémologiques relatives à la connaissance de la nature (à travers, notamment, l'opposition entre fixisme et évolutionnisme, ainsi que la différence entre le lamarckisme et le darwinisme). Plus spécifiquement encore, l'activité au programme relative à la biodiversité génétique des abeilles amène l'élève à reconnaître l'influence des activités humaines sur la biodiversité. Il suit de là qu'en dehors des enseignements purement scientifiques – comme la maîtrise, par exemple, du concept de génotype –, cet atelier peut être réinvesti par le professeur de philosophie afin de mettre en évidence l'entrecroisement permanent entre nature et culture. De là, on pourrait renvoyer au texte de Serge Bahuchet sur l'inexistence d'une nature vierge. Une réflexion similaire peut être menée à partir du chapitre sur la domestication des plantes au programme des terminales.

#### **Physique : les enjeux épistémologiques de la nature.**

Les cours de physique-chimie permettent de compléter ceux de sciences et vie de la terre en se focalisant plus spécifiquement sur les enjeux épistémologiques de la nature. Ils offrent ainsi une illustration particulièrement pertinente de l'axe sur la connaissance et les enjeux théoriques de l'objectivation de « la nature ». D'un côté, il est possible de réinvestir les cours, dispensés dès la seconde et de plus en plus précisément jusqu'à la terminale, sur la théorie newtonienne de la gravitation afin de montrer d'un côté l'efficacité synthétique et prédictive d'une théorie scientifique et, en même temps, son caractère absolument construit. Ainsi, mettant en évidence son irréductibilité à un pur dévoilement neutre de la réalité, on pourra montrer que si « connaissance » de la nature il y a, celle-ci est toujours en même temps une certaine « interprétation » des phénomènes. La principale innovation théorique de Newton – à savoir l'introduction du concept de « force » – est dès l'origine cantonnée à une simple hypothèse vraisemblable (tout se passe « comme si » il y avait une telle force, indépendamment de savoir si une telle force existe vraiment), qu'encore aujourd'hui l'absence de preuve empirique de l'existence réelle des gravitons (particules quantiques qui dont dépendrait effectivement la gravité) ne permet pas de vérifier.

Un détour par la conception einsteinienne de la gravitation, qui propose une interprétation de la principale interaction physique fondamentale sans ne plus faire appel au concept de force, permettra ainsi de renforcer l'idée épistémologiquement centrale d'après laquelle les théories scientifiques ne sont que des modèles purement construits et ne pouvant jamais être définitivement confirmés par une pure et simple vérification. On peut en ce sens développer le « principe d'équivalence » d'après lequel la réalité gravitationnelle est aussi bien expliquée en affirmant que, dans un référentiel terrestre donné, l'objet  $x$  tombe vers le sol à une vitesse de  $9,81 \text{ m.s}^{-2}$  en étant attiré par une force (comme le fait Newton) qu'en disant que c'est ce référentiel qui se déplace en permanence vers le haut à une vitesse de  $9,81 \text{ m.s}^{-2}$  et donc que l'objet  $x$  touche le sol sans tomber ni même être attiré vers le bas par une quelconque force.



**Histoire : l'évaluation axiologique de la naturalité de l'existence.**

Le chapitre sur la découverte du Nouveau Monde, dispensé en seconde, peut servir d'appui pour contextualiser la réflexion – de Montaigne à Rousseau – sur l'évaluation axiologique de la naturalité de l'existence. On pourra ainsi faire appel à la controverse de Valladolid (1550), et à l'opposition entre Sepulveda et Las Casas, pour illustrer la problématisation autour du débat sur la barbarie et la diversité des cultures. D'autres personnages historiques peuvent également être convoqués : la manière par laquelle, par exemple, Christophe Colomb considère les indigènes comme des êtres purement vierges et naturels, par opposition au rapport pré-ethnologique d'un Diego Duran ou d'un Bernardino de Sahagun.

**Géographie : les rapports entre nature et culture.**

Le chapitre sur les sociétés et les environnements traité en seconde et la question de l'influence des activités humaines dans le changement climatique permettent d'interroger les rapports entre nature et culture. Les études de cas sur la forêt amazonienne ou encore l'Arctique permettent d'introduire les élèves au concept d'anthropocène et d'empreinte écologique.

## Liens entre cette notion et les autres notions du programme

**Lien avec la science**

Le chapitre sur les théories scientifiques est en lien direct avec le chapitre sur la nature, tout particulièrement vis-à-vis de l'axe 3 sur la connaissance de la nature. Les réflexions menées sur les sciences expérimentales et sur les sciences de la nature peuvent amener à mieux cerner les enjeux épistémologiques relatifs à notre rapport avec notre environnement : les concepts d'induction, de modélisation ou encore d'objectivation doivent ainsi conduire à reconnaître le caractère construit et hypothétique de notre connaissance de la nature.

**Lien avec le bonheur**

Le premier axe réflexif sur les rapports entre l'existence humaine et la nature est en filigrane consacré à la question du bonheur. Vivre bien se fait-il en vivant naturellement ? Le bonheur est-il dans une vie remplie de plaisirs ou dans une vie menée en accord avec sa nature la plus profonde ? On pourra ainsi, par exemple, mettre en rapport l'idéal stoïcien d'une vie naturelle avec la recherche de l'*apatheia*, mais également convoquer l'éthique épicurienne d'une existence menée en rejetant l'artificiel et en se concentrant sur la satisfaction des seuls besoins naturels.

**Lien avec la liberté**

Le chapitre sur la liberté permet de problématiser plus précisément le caractère « naturel » de l'homme. S'il est doué de la liberté, en ce sens que l'homme serait capable de débiter par lui-même une série causale et donc d'agir sans que cette action ne soit elle-même l'effet d'une cause naturelle, alors cela signifierait que l'homme n'est pas un être naturel comme les autres, car il serait le seul être à n'être pas entièrement déterminé par les lois de la nature ; inversement, si l'on reconnaît que l'homme est un être naturel comme les autres, alors il faut réviser la conception que l'on se fait de sa liberté et reconnaître qu'elle n'existe pas et ne peut être qu'une illusion : c'est la position d'Holbach ou, encore avant, de Spinoza, qui ravale la croyance en l'existence du libre-arbitre au rang d'ignorance et d'illusion de la conscience et en conclut que l'homme n'est pas « un empire dans un empire ».

**Lien avec l'État**

Le chapitre sur l'État, et plus particulièrement sur la fondation de l'État dans la conception moderne de la politique, présuppose une fiction méthodologique que l'on désigne sous le nom d'état de nature. Cet état, anticipant ou aboutissant à la constitution civile, est l'occasion pour les philosophes du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> de dresser le tableau d'une nature humaine en présentant les comportements, les droits, et les passions supposés primaires en l'homme.





## Contours de la notion

Le concept de nature est d'emblée central en philosophie en tant que cette dernière ne s'est pas spontanément distinguée de la constitution d'une « physique », c'est-à-dire d'une science de la nature : bien que Socrate affirme ne s'intéresser qu'aux seules affaires humaines, il n'en va pas de même pour les philosophes pré mais également post-socratiques, que l'on pense, par exemple, à l'école milésienne et plus particulièrement au modèle cosmologique d'Anaximandre, ou bien à la *Physique* d'Aristote jusqu'au *De rerum natura* de Lucrèce.

Toutefois, la réflexion philosophique sur la nature n'a jamais été une pure et simple description des phénomènes naturels, comme peuvent le faire depuis le XVI<sup>e</sup> siècle les sciences – physique, chimie, biologie. Bien au contraire, ce qui distingue la « philosophie de la nature » des « sciences naturelles », c'est que la compréhension de la nature n'a en définitive pour but que d'informer sur le sens et les modalités pratiques d'une existence authentiquement humaine. Autrement dit, la connaissance de la nature est encore – et toujours – une manière de se connaître soi-même, en tant qu'être dans la nature. D'où l'entrecroisement constant entre la réflexion – théorique – sur les principes et les fins de la nature, et la réflexion – éthique – sur les moyens d'accéder au bien-vivre.

De là, les réflexions classiques sur la question de savoir si l'homme est un être naturel comme les autres, si l'homme doit calquer son comportement sur les phénomènes naturels ou bien soumettre la nature à ses désirs (c'est toute l'ambiguïté, par exemple, d'un Descartes : à la fois « changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde » et, en même temps, « se rendre comme maîtres et possesseurs de la nature »), si l'agir humain est déterminé comme le sont les autres phénomènes dans la nature, etc.

On pourrait néanmoins identifier un partage historique par lequel s'est effectuée une reproblématisation des rapports entre nature et existence humaine : d'un côté, on pourrait remarquer que la philosophie antique et médiévale de la nature est essentiellement une réflexion sur la place de l'homme au sein de la nature. En ce sens, la question va plutôt porter sur la manière dont l'homme peut et doit agir alors même qu'il fait partie d'un Tout qui le dépasse. On pense, par exemple, à la manière par laquelle le stoïcisme et l'épicurisme répondent précisément à cette interrogation, en proposant pour chacun d'eux une théorie physique qui précède et d'où découle nécessairement une doctrine éthique : les normes du comportement sont fondées sur une compréhension rationnelle de la nature et de la place qu'y occupe l'homme.

D'un autre côté, la philosophie moderne va plutôt avoir tendance à mener une réflexion sur la nature humaine elle-même, c'est-à-dire non plus sur les rapports de face-à-face ou les rapports d'inclusion entre l'homme et la nature, mais plutôt sur le fait qu'il existe dans l'homme lui-même une part de nature, à savoir un ensemble de phénomènes réguliers et compréhensibles sous la forme de lois générales. On pensera, en guise d'illustration exemplaire et non en tant que césure historique, la manière par laquelle David Hume développe une « science de la nature humaine » qui ne consiste plus du tout à déduire le comportement et le sens de l'existence humaine à partir d'une connaissance de la nature, mais bien au contraire à remarquer que « toutes les sciences sont plus ou moins reliées à la nature humaine » (*Traité de la nature humaine*, livre I, introduction) et que c'est par conséquent une science de la nature de l'homme qui permet en définitive de comprendre la portée épistémologique des sciences. Ce sera là l'un des points de réflexion les plus saillants de la philosophie moderne, évidemment de la philosophie kantienne et post-kantienne, de la phénoménologie, de la psychanalyse freudienne ou bien encore d'une partie de la philosophie analytique, avec par exemple le projet d'« épistémologie naturalisée » chez Quine.

Bien évidemment, ce partage constitue une distinction schématique et non figée : on pourra remarquer que la philosophie de Pascal ou de Spinoza sont encore des projets intellectuels qui se donnent en partie pour tâche de répondre à la première interrogation. Par ailleurs, on pourrait également envisager une troisième rupture problématique, qui serait cette fois-ci propre à la pensée contemporaine : non plus se demander en quoi la connaissance de la nature nous permet-elle de connaître et normer l'agir





humain ; ni en quoi la connaissance de l'homme nous permet-elle de définir une nature humaine ; mais plutôt qui consisterait à se demander comment l'activité de connaissance qui est propre à l'homme définit un domaine d'objets et de phénomènes qu'elle appelle « nature » ? Autrement dit, l'une des questions fondamentales de la philosophie de la nature aujourd'hui consiste à se demander s'il existe vraiment « une nature » indépendamment des disciplines qui l'étudient ou la représentent et, par-là, qui l'objectivent. On pensera, en ce sens, à des travaux aussi majeurs que ceux de Michel Foucault, de Michel Serres ou de Ian Hacking pour les sciences, d'Erich Auerbach et d'Anne Cauquelin pour l'art ou bien encore de Lévi-Strauss et de Philippe Descola pour l'anthropologie.

## Choix des axes réflexifs

### Choix des axes réflexifs présentés dans le chapitre

- Le premier axe réflexif, *Peut-on mener une existence naturelle ?*, a pour but d'examiner non seulement la légitimité mais également la possibilité que l'homme ait de vivre conformément à la nature. L'injonction éthique, qui préside toute la philosophie stoïcienne et qui perdure depuis, du « *Naturam Sequi* » (« Suivre la nature ») invite à accorder sa volonté avec le cours des événements naturels : c'est encore la même injonction que l'on retrouve dans les publicités qui nous encouragent à privilégier le « naturel ». Il s'agit donc, pédagogiquement, de montrer sur quoi peut se fonder philosophiquement une telle injonction éthique, et ce à travers différents arguments (injonction liée à la structure du Cosmos, pour les stoïciens, ou à une historicisation – fût-elle fictionnelle – de la vie civile, comme chez Rousseau). Mais il s'agit, d'autre part, de montrer que cette injonction, aussi ordinaire soit-elle, souffre néanmoins des difficultés dans sa possible mise en application : non seulement le fait de chercher à être naturel paraît être d'emblée une attitude paradoxale et donc impossible, comme le montre Jon Elster dans le Texte 3. Mais par ailleurs cette injonction se fonde en filigrane sur le présupposé selon lequel il y aurait, chez l'homme, deux types de réalité et de comportements : ceux qui seraient entièrement naturels et qu'il faudrait privilégier et ceux qui seraient complètement artificiels et qu'il faudrait limiter voire supprimer ; or, comme le montre Merleau-Ponty dans le Texte 4, un tel présupposé est très largement critiquable. C'est donc sur l'opposition (ou non) entre inné et acquis, naturel et culturel, spontané et artificiel que cet axe invite à travailler.
- Le deuxième axe réflexif, *Avons-nous des devoirs envers la nature ?*, interroge les rapports entre nature et morale. Il complète donc le chapitre spécifiquement consacré à la morale en invitant les élèves à remarquer que la morale peut concerner des règles qui ne cherchent pas uniquement à réguler les rapports entre les hommes eux-mêmes ; et plus généralement, à remarquer qu'il existe des valeurs et des jugements moraux vis-à-vis de la nature. La question qui se pose donc ici est de savoir sur quoi se fonde la reconnaissance de règles morales relatives à la nature et en quel sens peut-on considérer la nature comme un sujet de droit.
- Le troisième axe réflexif, *La nature est-elle régie par des lois ?*, pose la question de savoir quel est le rapport épistémologique qui lie les sciences naturelles avec leur objet, à savoir les phénomènes naturels. Est-ce que la nature existe indépendamment des sciences, et la science n'aurait alors qu'à l'observer et y relever des régularités, ou bien n'est-ce pas plutôt la science qui constitue ce que nous avons l'habitude d'appeler « la nature » ?

### Autres questions possibles pour ce chapitre et éléments de réponse

- **L'homme est-il un être naturel comme les autres ?** Ce sujet invite à identifier un critère concernant la « différence anthropologique ». Non seulement la distinction entre nature et culture peut ainsi être investie, mais également des concepts tirés d'autres cours, tels que la liberté, la morale, la politique, etc. On peut ainsi s'appuyer sur des textes aussi divers que celui de Merleau-Ponty, de Lévi-Strauss ou de Lucien Malson pour argumenter en ce sens, tout en tempérant la netteté des contours entre nature et culture. On peut également, et au contraire, rejeter conceptuellement l'opposition entre humanité et nature, en mobilisant par exemple la







définition aristotélicienne du naturel comme « ce qui possède en soi le principe de son mouvement » (texte 1).

- **Le naturel est-il nécessairement bon ?** Cette question invite à interroger la manière par laquelle la nature se donne comme norme morale. L'analyse même des termes dans lesquels elle est formulée doit retenir l'attention : le terme « naturel » étant très polysémique, on se reportera au texte de Hume (voir l'anthologie numérique complémentaire) pour en percevoir les multiples dimensions. On peut néanmoins, pour y répondre, réemployer l'argumentation montaignienne et rousseauiste ; ou, d'un autre point de vue, l'analyse bien plus réservée de Mill (voir le commentaire d'œuvre suivie sur [LLS.fr/PHTOeuvre10](https://lls.fr/PHTOeuvre10)) ou de Nietzsche ([LLS.fr/PHTAntho10](https://lls.fr/PHTAntho10)).
- **La nature est-elle un objet connaissable ?** La question, d'ordre épistémologique, renvoie à deux choses. La première est celle, traitée dans le troisième axe réflexif du chapitre, de la connaissance de la nature, et qui constitue déjà un problème redoutable : soit on considère que la nature se donne en tant que telle à l'observateur (voir le texte de Descartes dans l'anthologie numérique complémentaire), soit on considère que l'observateur est toujours, d'une manière ou d'une autre, à l'origine d'une transformation de ce qu'est la nature. Ainsi, avec le texte de Kant (voir l'anthologie numérique complémentaire), on peut montrer que les lois de la nature ne sont rien d'autre que les lois que l'entendement humain lui applique. En ce sens, ce sujet renvoie à son propre présupposé : en effet, ce que ce sujet présuppose d'emblée, c'est que la nature serait un objet (la question étant de savoir si un tel objet peut faire l'objet d'une connaissance). Or, on pourra remarquer que la nature est toujours et déjà le résultat d'une objectivation ; or une pareille objectivation est dépendante d'une certaine trajectoire historique (voir le texte de Foucault) et culture (voir le texte de Descola sur [LLS.fr/PHTAntho10](https://lls.fr/PHTAntho10)).

## Ouverture du chapitre (p. 232)

### Intérêt de l'image

L'image d'ouverture présente une œuvre issue du « *Land Art* », mouvement artistique apparu dans les années 1960 aux États-Unis et qui consiste à employer exclusivement dans la création artistique des matériaux bruts entièrement tirés de la nature. Plus radicalement, le « *Land Art* » cherche à supprimer tout ce qui, dans une production artistique, tend à artificialiser l'œuvre : non seulement, donc, certains matériaux d'origine synthétique – plastique, produits chimiques tels que les solvants ou les agents conservateurs – mais également les conditions artificielles de présentation des œuvres elles-mêmes, que ces conditions relèvent d'un ordre institutionnel, comme les musées, ou bien des conditions de conservation, d'entretien et/ou de restauration des œuvres. Ainsi, le « *Land Art* » consiste à créer à partir de matériaux exclusivement bruts (sans aucune transformation humaine) et à laisser ces œuvres dans des conditions elles aussi entièrement naturelles. Le « *Land Art* » apparaît à cet égard comme une forme d'art processuel, puisque les installations du « *Land Art* » sont le plus souvent biodégradables et éphémères.

Le « *Land Art* » présente donc un projet en apparence paradoxal puisqu'il tâche de lier entre eux deux domaines apparemment séparés : d'un côté, le domaine de la nature, c'est-à-dire des êtres et phénomènes qui possèdent en eux-mêmes la cause de leur propre changement ; et d'un autre côté, le domaine de la culture, c'est-à-dire des êtres et des phénomènes dont la cause est l'habileté et la créativité humaine.

### Corrigé de la question sur l'image

- Ce qui se joue spécifiquement dans le « *Land Art* » est équivalent à ce qui se joue beaucoup plus généralement entre l'homme et la nature. En effet, ce que l'homme expérimente à travers ce type de pratique artistique, c'est sa capacité à transformer par lui-même la nature, à l'aménager d'une manière volontaire et consciente et même à la rendre esthétique. On peut à cet égard signaler qu'une pratique caractéristique du « *Land Art* », l'« *Earthwork* », consiste à intervenir sur le paysage lui-même afin de lui conférer un caractère esthétique. Mais le « *Land*





Art », en utilisant des matériaux non produits par l'homme et en effaçant souvent la trace de l'intervention humaine dans les œuvres, présente la production humaine comme une révélation de la nature, plus que comme une transformation. Ainsi, l'artiste Andy Goldsworthy déclare que le but dans le « *Land Art* » est de « montrer ce qui est déjà là », les potentialités, les interprétations, la beauté, du naturel.

- Cependant, le « *Land Art* » témoigne aussi du type de rapport qui se joue entre l'homme et la nature, de manière bien plus globale : un rapport d'aménagement artificiel, rendu possible par le travail, et lui permettant de garantir un certain espace d'habitabilité dans ce qu'il est commun d'appeler la « culture », à savoir, l'ensemble des activités et des artefacts créés par l'homme.

## Entrée en matière (p. 234-235)

Le but de cette entrée en matière est d'amener les élèves à prendre conscience de la double caractérisation possible de la nature, qui forme toute son ambiguïté ainsi que toute la problématisation philosophique de ce concept.

D'un côté, la nature apparaît comme un domaine autonome de réalité, caractérisé par des objets, des êtres et des phénomènes propres. C'est bien, d'abord, ce que mettent en évidence les différents textes proposés : le document 3, par exemple, oppose nettement la sphère du naturel – caractérisée par l'air et l'eau, les fruits et les fleurs, les arbres et les forêts – et la sphère du culturel – le surchauffage, le bruit, le monde, les machines, les moyens de communication, la télévision et les écrans. Ce premier sens du concept de la nature en fait un concept intégralement descriptif, sorte de liste dont on pourrait énumérer l'ensemble des êtres.

Mais d'un autre côté, la nature peut également s'appréhender, non plus sur un mode descriptif, mais sur un mode normatif : la nature apparaît également comme un idéal sur lequel l'homme devrait régler son comportement et son organisation sociale. Ainsi, le document 1 insiste sur le fantasme néorural d'une vie humaine authentique fondée sur une harmonie avec la nature – la nature serait source de bonheur et d'épanouissement personnel – ; le document 3 sur un rapport plus respectueux avec la nature – la nature serait le principal mobile d'une existence profondément éthique – ; et le document 4 sur le modèle naturaliste d'une organisation politique et sociale idéale – la nature serait la norme d'un vivre-ensemble apaisé.

Cette entrée en matière permet donc de soulever un problème général et qui guidera l'intégralité du chapitre : en quoi la description d'une réalité permet-elle de fonder une norme ? En quoi la description de la nature est-elle en même temps une manière de définir et délimiter les contours d'une vie réussie, voire d'une vie bonne ?

## Réflexion 1 : Peut-on mener une existence naturelle ? (p. 236-239)

### Texte 1 : S'accorder avec la nature (p. 236)

#### **Objectif et intérêt du texte**

Ces deux extraits de Marc Aurèle sont hautement représentatifs du principe que les stoïciens latins appelaient le « *Naturam Sequi* », c'est-à-dire le fait de s'accorder et de suivre le cours de la nature. D'après la doctrine stoïcienne, la vie heureuse est rendue impossible par la tendance de l'homme à s'émouvoir des choses qui lui arrivent mais sur lesquelles il n'a aucune prise. Ainsi, en invitant à distinguer « ce qui dépend de nous » et « ce qui ne dépend pas de nous », les stoïciens fondent le





repos sur l'absence de trouble c'est-à-dire sur la capacité à accepter avec indifférence ce qui nous arrive. Or une telle possibilité ne renvoie à rien d'autre qu'au fait de s'harmoniser avec le Cosmos tout entier en tant que nous sommes nous-mêmes une partie de sa nature.

### Exemples pour illustrer la thèse de l'auteur

Un bon exemple cinématographique pourrait être *Gladiator* de Ridley Scott : d'une part, car il met en scène, au début du film, Marc Aurèle lui-même ; d'autre part, car le personnage principal (Maximus), qui fut longtemps proche de Marc Aurèle, représente parfaitement l'idéal « apathique » du sage stoïcien : il est en permanence dans le contrôle de ses émotions, de ses représentations et de ses désirs, et s'efforce de ne s'émouvoir de rien de ce qui ne dépend pas de lui. Ainsi, il ne s'émue ni lorsqu'il est fait esclave, ni lorsqu'il perd sa femme et ses enfants.

### Distinctions conceptuelles importantes pour comprendre le texte

La principale distinction à retenir, car elle fonde toute la doctrine stoïcienne, est donc la distinction (issue du Manuel d'Épictète) entre ce qui dépend de moi et ce qui ne dépend pas de moi : ce qui dépend de moi, ce sont les représentations que je me fais des choses, ma volonté, mes émotions ; en revanche, ce qui ne dépend pas de moi, c'est tout ce qui est régi par les lois de la nature. Autrement dit, pour être heureux, je dois rester indifférent à ce qui ne dépend pas de moi ; et cela passe par le contrôle ascétique de ce qui dépend de moi.

### Corrigé de la question sur le texte

La nature renvoie ici à deux choses. D'abord à ce qui se produit en dehors de moi, à ce qui arrive sans que l'homme n'en soit la cause. En ce sens, la nature n'est pas d'emblée un guide, mais plutôt une source de préoccupations et de malheurs. Or, l'homme est lui-même un être naturel ; et à ce titre, il y a également en lui des phénomènes qui se produisent indépendamment de sa volonté (des émotions, des désirs, des jugements spontanés, mais aussi des douleurs, des maladies, etc.). Là non plus la nature « humaine » n'apparaît pas spontanément comme un guide, mais plutôt comme ce qu'il faut tâcher de bannir afin de devenir parfaitement maître de soi. Toutefois, la nature n'est pas seulement cause de trouble et de désagréments. La nature peut aussi se définir comme ce qui se produit inflexiblement : les lois de la nature ne sont-elles pas, en effet, des phénomènes dont on n'observe aucune exception ? Ainsi, de ce point de vue, la nature est bien un guide et même un modèle : car être sage, c'est faire son devoir *comme la nature*, c'est-à-dire non seulement de manière aussi inflexible qu'un phénomène naturel, mais également de manière à réaliser un accord entre l'extériorité du cosmos et l'intériorité de mon vouloir. Comme le dirait Épictète : « Ne demande pas que les choses arrivent comme tu le désires, mais désire que les choses arrivent comme elles arrivent, et tu seras heureux. »

### Texte 2 : L'idéal de l'état naturel (p. 236)

#### Objectif et intérêt du texte

Le but essentiel de ce texte est de distinguer état naturel et état social, et de mettre en avant une forme de dégradation morale de la condition de l'homme dans le passage de l'un à l'autre. Au contraire de la conception de Hobbes à propos de l'état de nature, Jean-Jacques Rousseau montre ici comment la vie en société génère nécessairement des rapports de rivalité dissimulés sous les faux-semblants de la politesse et de l'hypocrisie. Ainsi, Rousseau place l'état social sous le signe de l'artificiel (les manières et les mœurs sont artificielles au sens où elles sont le produit d'un processus de civilisation, mais les rapports intersubjectifs sont eux aussi artificiels au sens où ils sont faux, hypocrites et gouvernés par un « art de plaire »), tandis que l'état naturel, quoique rustique, devrait être vrai et authentique.

### Exemples pour illustrer la thèse de l'auteur

On peut prendre appui sur les journaux de bord et la correspondance de Christophe Colomb pour montrer en quoi la première perception des « Indiens » d'Amérique par les Européens, loin de correspondre à une véritable connaissance, a d'emblée généré l'idée d'une nature humaine bonne.







Ainsi Colomb croit-il voir dans les indigènes des hommes absolument vierges et naturels (notamment caractérisée par leur nudité), et d'une bonté tellement spontanée qu'elle en devient naïve et presque bête : ils donnent tout ce qu'ils possèdent de plus précieux contre quelques bibelots sans valeur, rapporte Colomb. Ainsi, on peut faire de Colomb le premier théoricien du mythe du « bon sauvage ».

### Distinctions conceptuelles importantes pour comprendre le texte

Une distinction essentielle dans ce texte et, plus généralement, dans la philosophie morale de Rousseau est celle entre l'être et le paraître : ce que Rousseau rejette dans la vie sociale, c'est essentiellement son caractère faux, illusoire, artificiel, bref c'est le fait que les gens cherchent d'abord à paraître quelque chose qu'ils ne sont pas ; de là, la critique rousseauiste de l'« amour-propre », caractéristique de l'existence sociale, par laquelle les individus ne savent apprécier leur propre existence que par l'opinion que les autres ont d'eux-mêmes. Au contraire, la vie naturelle est pour Rousseau intrinsèquement bonne car elle se passe toute entière dans la spontanéité de l'être, sans aucun retour réflexif et égo-centré : il n'y a donc ni faux-semblants, ni hypocrisie.

### Corrigé de la question sur le texte

En plus de tout ce qui a été indiqué précédemment, ce texte en particulier met l'accent sur la perte de spontanéité dans l'agir humain qu'implique l'existence sociale. Non seulement la vie en société implique le respect de lois et de normes juridiques, mais Rousseau insiste sur le caractère contraignant des normes purement sociales dont le principal effet est l'uniformisation des conduites et des esprits. Bien sûr, cette uniformité n'est que de façade (c'est un « art de plaire », destiné à ne pas sortir du « moule »), mais elle semble devoir impliquer une forme d'ostracisation sociale de ceux qui chercheraient au contraire à être tels qu'ils sont vraiment et à manifester une forme d'originalité d'existence. On se rappellera que c'est ce type d'individu que Rousseau croyait être et de ce type d'exclusion qu'il crut (à tort ou à raison) être la victime.

### Texte complémentaire : Le fantasme d'une nature vierge (p. 237)

Ce texte propose la démystification de l'idée de « wilderness », c'est-à-dire de nature primordiale et immaculée, vierge de tout échange avec l'homme, qui préside à la fois aux fantasmes d'un retour à la nature ainsi qu'aux mesures d'action publique en matière de protection de l'environnement. Ce que montre l'ethno-écologue Serge Bahuchet, c'est qu'une telle nature n'existe plus depuis qu'existe l'homme. De plus, il montre qu'il s'agit en réalité d'une construction intellectuelle propre à la culture occidentale, et qu'il existe donc d'autres relations possibles entre les sociétés humaines et leur environnement naturel.

### Texte 3 : L'impossibilité de devenir naturel (p. 237)

#### Objectif et intérêt du texte

Dans ce texte, Jon Elster prend l'exemple du naturel pour illustrer le fait que certains états ne peuvent être atteints que lorsqu'ils ne sont pas délibérément recherchés. Outre le naturel qui, lorsqu'il est intentionnellement recherché, bascule nécessairement en une attitude artificielle, on peut également penser à l'endormissement (qui, comme l'insomniaque peut en témoigner, ne s'atteint pas lorsqu'on le recherche) ou à l'inspiration artistique. Ce texte vise ainsi à montrer qu'une éthique fondée sur le naturel et le spontané (le *sua sponte* italien) est *logiquement* invalide en raison même de l'opposition entre l'intentionnalité de toute démarche éthique et l'absence d'intentionnalité du comportement naturel, c'est-à-dire entre l'artificiel et le spontané ou encore le souci et l'insouciance.

#### Exemples pour illustrer la thèse de l'auteur

Outre l'exemple de Stendhal que donne directement Jon Elster, on peut penser à des expériences ordinaires : par exemple le cas du menteur qui cherche à paraître aussi naturel que possible et qui, par cette recherche même, se trahit lui-même.



**Corrigé de la question sur le texte**

Le désir d'être naturel est paradoxal car il y a une double opposition : la première est l'opposition entre l'être et le paraître, puisque chercher à être naturel ne peut déboucher en définitive que sur un « paraître naturel ». En effet, celui qui désire être naturel ne peut atteindre, au mieux, qu'une naturalité de façade dans la mesure où lui-même sait que son attitude est truquée. La seconde opposition, liée à la première, est donc entre le naturel et l'artificiel : vouloir être naturel est par essence une volition non spontanée, fruit de la réflexion, et qui ne peut donc aboutir qu'à une attitude fausse, insincère, artificielle. Le vrai naturel est au final une attitude non désirée et non voulue : voilà pourquoi il est tout aussi souvent moralement critiqué (« chassez le naturel, il revient au galop »), renvoyé à une nonchalance impassible, qu'il est loué.

**Corrigé de l'activité (p. 237)**

On voit nettement que les deux conceptions sont reliées, la difficulté est plutôt de définir les types de relations : est-ce un lien inclusif ou exclusif, est-ce un lien d'appartenance ou de propriété (etc.) ? L'approche de Serge Bahuchet permet de comprendre que notre conception de la nature est fantasmée. Ce fantasme est d'ailleurs beaucoup plus présent et entretenu dans le monde contemporain hyper technicisé qu'il ne l'était lorsque la nature était aussi conçue comme une menace. La possible nostalgie de l'homme naturel, induite par le regret d'un bonheur prétendument perdu lors du passage à l'état civil, concerne aussi bien la définition de la nature humaine que celle de la condition humaine. Or, précisément, ce peut être l'occasion de préciser ces deux concepts : « la condition humaine » et la « nature humaine ». Car il n'est pas évident que l'homme possède une nature humaine, au sens où les objets du monde naturel ont des essences propres. Par ailleurs, l'homme transforme tout ce qui rencontre son existence, tout devenant pour lui « condition humaine », y compris la naissance et la mort. C'est en ce sens qu'Hannah Arendt précise dans *La condition de l'homme moderne* : « Tout ce qui touche la vie humaine, tout ce qui se maintient en relation avec elle, assume immédiatement le caractère de condition de l'existence humaine. C'est pourquoi les hommes, quoi qu'ils fassent, sont toujours des êtres conditionnés. Tout ce qui pénètre dans le monde humain, ou tout ce que l'effort de l'homme y fait entrer, fait aussitôt partie de la condition humaine. » Ainsi la conception de l'homme naturel serait une pure fiction, éventuellement un fantasme lié à l'imaginaire du bonheur primitif perdu, quand l'homme social serait la seule réalité, éventuellement confrontée à l'impossibilité de se saisir du non-humain.

**Texte 4 : Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme (p. 238)****Objectif et intérêt du texte**

Ce texte de Merleau-Ponty vise à dépasser l'opposition classique entre le naturel et le culturel chez l'homme. Il montre ainsi comment et pourquoi, d'un point de vue phénoménologique, c'est-à-dire à partir des seules données du perçu immédiat, il n'existe aucun critère pour départager ce qui relèverait de la nécessité d'une « nature humaine » et ce qui relèverait de créations purement artificielles et contingentes. Ainsi, la culture apparaît comme le nécessaire complément de la nature humaine pour constituer l'humanité véritable.

**Exemples pour illustrer la thèse de l'auteur**

On peut reprendre les exemples donnés par Merleau-Ponty lui-même : le langage est naturel tandis que la langue est culturelle ; le corps est naturel, tandis que les mises en forme du corps (coiffure, tatouage, hygiène, rapport au vêtement) sont culturelles ; les rapports familiaux sont à la fois des tendances naturelles et des rôles socioculturels ; les émotions sont des affects naturels et sont en même temps normées culturellement.

**Corrigé de la question sur le texte**



De prime abord, les sentiments semblent parfaitement naturels : ils sont déterminés par des réactions physico-chimiques, semblent nécessairement attachés à la réaction face à des événements déterminés (ressentir de la tristesse face à la mort d'autrui, ressentir de la peur face au danger, de la joie par un compliment etc.), et donc semblent universellement partagés. Toutefois, il faut distinguer l'émotivité d'une part (le fait de ressentir des émotions) et l'expression émotive (le fait d'exprimer de telle ou telle manière ces ressentis affectifs) : aussi les sentiments nous paraissent-ils, par cette dernière part, culturellement normés. On ressent certes de la tristesse dans l'expérience du deuil, mais on peut exprimer par une diversité de manières distinctes cette tristesse.

### Pistes de réponse au débat

Pour montrer que le corps est naturel, on peut envisager un point de vue anatomiste, biologiste, voire même mécaniste : on mettrait ainsi en évidence le caractère transcendant du corps par rapport à toute culture, son caractère partagé et universel : une pure matérialité extérieure. On pensera, par exemple, à Descartes, Vauvenargues, La Mettrie. Pour montrer que le corps est une donnée culturelle, on peut envisager la diversité des rapports au corps et des manières par lesquelles le corps est transformé, aménagé, construit, et même transfiguré : d'un point de vue esthétique (coiffure, tatouage, habillement, maquillage), sanitaire (hygiène, entretien physique, vaccination), ou praxéologique (les manières par lesquelles le comportement est transformé : que ce soit par la « discipline » des corps, d'un point de vue foucauldien, ou par l'« hexis » issu de l'habitus bourdieusien, ou encore par l'*incorporation* de « techniques du corps » pour reprendre l'expression de Mauss).

⇒ À consulter pour approfondir : [LLS.fr/TechniquesCorps](http://LLS.fr/TechniquesCorps)

## Réflexion 2 : Avons-nous des devoirs envers la nature ? (p. 240-241)

### Texte 5 : La responsabilité envers la nature (p. 240)

#### Objectif et intérêt du texte

Ce texte de Hans Jonas est à la fois fondateur et paradoxal. Fondateur, car Jonas est considéré comme le premier philosophe à proposer une « morale de la nature », c'est-à-dire la formulation d'un impératif catégorique prenant en compte, non plus uniquement les actions humaines elles-mêmes (comme c'est le cas chez Kant), mais la nature toute entière. En ce sens, Jonas appelle à sortir de « la limitation anthropocentrique » de la morale afin de prendre en compte « la nature en tant qu'objet de la responsabilité humaine ». Toutefois, on peut se demander si la formulation jonassienne de l'impératif catégorique censé encadrer moralement « le nouveau type de l'agir humain » n'est pas encore, lui aussi, anthropocentrique : en effet, voulant se centrer sur la nature elle-même, il aboutit en définitive à se recentrer sur la seule vie humaine, sur sa durabilité, son authenticité et sa pérennité.

#### Exemples pour illustrer la thèse de l'auteur

On peut penser au mouvement « Deep ecology » (écologie profonde), théorisé et fondé par Arne Næss, destiné à proposer une éthique entièrement dés-anthropocentrée en vue de prendre en compte, dans l'évaluation et la régulation éthiques de l'agir humain, l'ensemble de la nature et de ses êtres, indépendamment de toute appréciation utilitaire pour l'homme (c'est-à-dire dépassant, pour une part, l'horizon anthropocentrique de Jonas). Pour les partisans de l'écologie profonde, la nature dans sa globalité a une valeur supérieure à chacune de ses parties, y compris l'humanité ; aussi, le premier principe de ce mouvement est que : « Le bien-être et l'épanouissement des formes de vie humaines et non-humaines de la Terre ont une valeur en elles-mêmes. Ces valeurs sont indépendantes de l'utilité du monde non-humain pour les besoins humains. »

#### Corrigé de la question sur le texte

Document sous licence libre Creative Commons





La réponse à cette question semble, au regard du texte qui la précède, évidente. On remarquera toutefois que le terme de responsabilité renvoie à deux choses distinctes : d'une part, au fait de pouvoir répondre (moralement ou juridiquement) des conséquences de ses actes (sens rétrospectif de la responsabilité). Selon cette définition, dire que l'homme n'est pas responsable que de lui-même signifie qu'il doit pouvoir être récompensé ou, *a minima*, sanctionné au regard de certains de ses actes sur un sujet de droit distinct de lui. Par conséquent, l'homme n'est évidemment pas responsable que de lui-même, en tant qu'individu : il l'est aussi d'autrui (c'est le fondement même de la morale et du droit), et la question de savoir s'il l'est de la nature renvoie à la question de savoir si un individu peut être ou non sanctionné en raison des conséquences de ses actes sur la nature.

Toutefois, la responsabilité renvoie également au fait d'avoir des obligations, des « responsabilités », et définit ainsi un sens prospectif de la responsabilité : le fait d'être garant de quelque chose ou de quelqu'un, d'avoir l'obligation de s'en occuper en se comportant de la meilleure des manières. Ainsi parle-t-on de la responsabilité d'un gouvernement par rapport à sa société, ou encore du fait d'être un « adulte responsable », ou enfin du fait de « se comporter de manière responsable ». Ainsi, d'après ce sens où la responsabilité est une vertu régulatrice, on peut dire que l'homme peut aussi engager sa responsabilité en l'absence de toute codification juridique (pénale) : non seulement envers lui-même, non pas en tant qu'individu social, mais en tant qu'individu appartenant à une espèce (ainsi, dire que l'homme est responsable de lui-même signifie : l'homme est responsable de l'humanité toute entière) ; mais également envers des êtres et des sphères de réalité distinctes de l'humanité, telle que la nature elle-même. Ainsi, l'homme apparaît comme cet être qui, parce qu'il est l'être de la conscience morale, engage toujours-déjà sa responsabilité, autrement dit, il a la charge de prendre soin de ce qui n'est pas lui : c'est l'un des sens possibles de la formule heideggerienne de l'homme comme « berger de l'être », à savoir celui qui prend soin et s'occupe de tout ce qui n'est pas humain.

### Texte 6 : Le parasite et le symbiote (p. 240)

#### **Objectif et intérêt du texte**

Dans ce texte, Michel Serres présente deux attitudes antagonistes de l'homme à la nature : d'un côté, le parasite est l'attitude de l'homme qui prend tout de la nature et ne lui rend rien ; au contraire, le symbiote est celui qui entretient une attitude fondée sur la réciprocité et le respect. En ce sens, Michel Serres affirme la nécessité d'un « contrat naturel », liant l'humanité à la nature, et dont le sens serait la généralisation d'un tel rapport symbiotique.

#### **Exemples pour illustrer la thèse de l'auteur**

On peut se reporter au texte de Sylvain Tesson dans l'entrée en matière qui affirme vouloir rendre à la nature ce qu'elle lui a apporté : « payer l'addition ». C'est un tel rapport à la nature que Michel Serres appelle « symbiotique ». Il existe de nombreux exemples de symbiose dans la nature ; pour faire comprendre ce concept on peut l'illustrer par la relation mutuellement bénéfique entre :

- L'alligator et le pluvier
- Les lichens (association entre algue et champignon)
- Le requin et les rémoras

Quant à l'association symbiotique homme-environnement naturel, on peut comparer la production agricole intensive avec la permaculture. Divers films peuvent servir d'appuis, notamment : *Demain*, ou *The biggest little Farm*.

#### **Corrigé de la question sur le texte**

Au contraire, car cela conduirait à condamner un certain nombre d'êtres naturels, y compris l'humanité, qui quoiqu'on en pense est une espèce naturelle. De plus, il existe des usages de la nature qui ne contreviennent pas à son intégrité, voire même qui la font foisonner : pensons, par exemple, à la pratique du jardinage qui, en même temps qu'elle se sert de la nature, c'est-à-dire qu'elle utilise la nature à ses fins privées et auxquelles la nature ne se destinait pas de prime abord (esthétique,





alimentaire...), fait – dans tous les sens du terme – fructifier la nature elle-même. On peut donc dire que respecter la nature, c'est s'en servir tout en la servant : faire en sorte que notre action sur elle puisse aussi avoir pour effet de la protéger, voire de la développer. Tel est le sens du « contrat naturel » de Serres et tel est aussi, probablement, le sens profond du concept de culture dont les racines renvoient directement à l'agriculture : utiliser en prenant soin. Au fond, il s'agit de ne pas confondre « se servir de » et « asservir pour », ce qui distingue le symbiote et le parasite.

### Texte complémentaire : Le droit peut-il sauver la nature ? (p. 241)

Ce texte présente une perspective juridique sur la manière par laquelle, aujourd'hui, certains États font directement de la nature (ou du moins de certains êtres ou certaines zones naturels) un sujet de droit à part entière. Mais cela pose aussi question. S'il est nécessaire de donner un statut juridique à un fleuve pour le protéger c'est que la notion de respect s'impose moins efficacement que le droit et l'assortiment coercitif qui l'accompagne.

### Corrigé de l'activité (p. 241)

1- Le terme est fondé sur la série d'expressions « homicide », « génocide », « parricide », « suicide », qui signifie « qui tue ». Un écocide renvoie donc à la manière par laquelle la nature peut être tuée. Plus précisément, l'écocide est un acte de destruction d'un écosystème par l'homme, en particulier lié à une surexploitation de ses ressources. On parle alors d'écophagie, du grec *fagos* : glouton.

2- On peut penser à la déforestation de la forêt amazonienne, à la pollution de l'eau par les déversements d'hydrocarbures (provoquant par exemple les marées noires) ou encore à l'assèchement de la mer d'Aral. Plus généralement encore, la transformation du climat du fait des activités humaines, qui a impliqué le basculement de toute la Terre dans une nouvelle période climatique appelée « anthropocène », peut être caractérisée comme un écocide ou au moins comme le processus d'un écocide majeur.

3- L'inclusion d'une loi sur l'écocide au sein du droit international impliquerait la prohibition des dommages et de la destruction de masse des écosystèmes et créerait une obligation légale de soin pour l'intégralité des êtres qui ont été ou qui sont touchés par des écocides. Cette obligation de soin impliquerait de prévenir, d'interdire et de contrecarrer à la fois les écocides et les catastrophes naturelles liés à l'activité humaine.

## Réflexion 3 : La nature est-elle régie par des lois ? (p. 242-245)

### Texte 7 : Les lois de la nature (p. 242)

#### **Objectif et intérêt du texte**

Cournot distingue dans ce texte deux approches de la réalité : d'abord, une approche factuelle, qui s'intéresse à la description des choses telles qu'elles sont et telles qu'elles se sont constituées historiquement et de manière contingente. Cette première approche s'intéresse ainsi au « monde », c'est-à-dire à la totalité de toutes les choses qui existent. Ensuite, une approche « législative », au sens où celle-ci cherche plutôt à trouver des lois générales qui déterminent les causes systématiques par lesquelles les choses sont ce qu'elles sont : il s'agit donc d'une enquête sur les régulations nécessaires, et non les distributions contingentes des choses. Cette approche définit et délimite ainsi ce que Cournot appelle par « nature » : l'ensemble des lois nécessaires qui déterminent l'enchaînement causal et la distribution des choses du monde.

#### **Exemples pour illustrer la thèse de l'auteur**

Document sous licence libre Creative Commons







On peut par exemple étudier symétriquement la biologie et le naturalisme : alors que celui-ci consiste (par exemple chez Linné) en un pur et simple recensement des êtres tels qu'ils existent actuellement, celle-là est bien plutôt une science des régularités causales nécessaires qui déterminent la distribution des êtres vivants telle qu'on peut l'observer à un instant donné. Par conséquent, alors que le naturalisme propose une approche factuelle du « monde » des êtres vivants, la biologie propose une approche « législative » de la « nature » des êtres vivants (par exemple, la biologie évolutive de Darwin).

### Corrigé de la question sur le texte

Cournot utilise dans ce texte le terme de « plan » pour désigner la manière par laquelle la nature semble être organisée d'avance d'après certains mécanismes nécessaires, et que l'étude scientifique aurait à mettre au jour. Toutefois par plan, il ne convient pas ici entendre un écho théologique : si plan il y a, cela n'implique pas nécessairement l'existence d'un Architecte l'ayant consciemment dessiné. Il ne s'agit donc ici ni d'une argumentation physico-téléologique, ni d'un argument du dessein déguisé, destinés l'un et l'autre à démontrer l'existence de Dieu. Au contraire, par « plan », il faut entendre un ensemble de mécanismes immanents au réel lui-même, définis par des enchaînements phénoménaux nécessaires : le terme a donc le même sens que celui de « loi », même si par « plan » on peut comprendre l'ensemble des lois dans leurs imbrications réciproques, qui constitue le mécanisme global de la nature.

### Texte 8 : L'expérience incertaine de la nature (p. 242)

#### Objectif et intérêt du texte

Dans ce texte, Hume présente un condensé de sa critique sceptique portant sur l'induction amplifiante. Nous pouvons, dans le champ du savoir, distinguer deux types de vérités : les « vérités de raison », dont la certitude est purement intellectuelle (par exemple, le théorème de Pythagore), et les « vérités de fait », qui reposent sur l'adéquation entre leur énoncé et la réalité. Ces dernières concernent ainsi toutes les sciences empiriques (et donc, notamment, toutes les sciences naturelles) et sont constituées par induction, c'est-à-dire par une accumulation d'observations répétées des mêmes faits, semblant alors permettre un procédé de généralisation : si j'ai observé x fois le phénomène p se produire de la même manière (selon la même relation de cause à effet), alors je peux en induire que ce phénomène p se produira toujours de la même manière, dans tous les cas possibles. Or c'est à une telle généralisation inductive que Hume s'en prend : d'après lui, nous ne connaissons rien avec certitude de la nature, mais seulement des relations auxquelles nous sommes tellement accoutumés et habitués que nous imaginons qu'ils doivent se reproduire toujours de la même manière. Néanmoins, si le plan strictement spéculatif, nous ne savons absolument rien : la nature est pour nous un secret que ne percera jamais la science qui se fonde sur l'expérience. Il n'existe donc pas d'authentique connaissance certaine de la nature, ni même de compréhension de ses processus phénoménaux.

#### Exemples pour illustrer la thèse de l'auteur

On peut reprendre les divers exemples fétiches de Hume : le fait que le soleil s'est levé tous les jours de mon existence n'implique pas nécessairement la certitude qu'il se lèvera demain ; le fait que j'ai été rassasié chaque fois que j'ai mangé n'implique pas nécessairement la certitude que je serai rassasié la prochaine fois que je mangerai, etc. L'exemple du choc des boules de billard est aussi un bon exemple pour montrer à quel point nous ne savons rien des relations de causes à effets sur lesquelles reposent toutes les lois scientifiques : nous prenons pour une « connexion nécessaire » ce qui, pour nous, n'est et ne peut être qu'une « conjonction constante ».

#### Corrigé de la question dans la marge

On ne peut pas élaborer une loi certaine concernant la nature et toute prédiction d'un phénomène naturel tirée d'observations précédentes est une erreur logique.

#### Corrigé de la question sur le texte





Le problème fondamental de l'induction est le passage (jugé illégitime d'après Hume) d'une connaissance finie à une connaissance infinie : par l'« amplification » inductive, je justifie une connaissance portant sur un nombre infini de cas d'un phénomène p seulement à partir d'un nombre fini de cas réellement observés de p. Par exemple, j'affirme que « l'eau désaltère » (sous-entendu : « l'eau désaltère en soi et désaltérera dans tous les cas infinis possibles ») à partir de l'observation répétée (mais en nombre fini) de la succession entre l'ingurgitation d'eau et la désaltération. La critique de Hume porte donc sur le fait qu'une induction est toujours un raisonnement illégitime car c'est une généralisation abusive. En effet, ce n'est pas parce que j'ai toujours observé le phénomène x se produire de la même manière que cela implique nécessairement qu'il se produira toujours de la même manière dans tous les cas possibles. Je ne sais jamais, à partir de l'expérience passée, ce qui peut se produire dans le futur. Or, c'est ce que prétend pouvoir faire une loi scientifique. Les lois scientifiques qui reposent sur l'induction sont donc illégitimes et incertaines car elles dépassent ce que nous connaissons vraiment (c'est-à-dire ce que nous avons vraiment et réellement observé).

### Texte 9 : Connaître la nature pour connaître l'Histoire (p. 243)

#### **Objectif et intérêt du texte**

Le problème central de Kant dans cet opuscule est de savoir s'il est possible de connaître l'histoire humaine, dans son ensemble, sachant que celle-ci, déterminée par la liberté des hommes, semble de prime abord contrevenir à une réduction sous la forme de lois nécessaires et contraignantes. Toutefois, Kant veut montrer qu'il est possible d'embrasser du regard la totalité de l'histoire humaine et d'y remarquer les grandes lignes d'un développement général et continu : celui de l'espèce humaine dans son ensemble qui se dirige, peu à peu, vers sa plus haute perfection. Par conséquent, l'histoire humaine semble traversée par une finalité – celle du devenir historique compris comme progrès de l'espèce –, analogue en cela à ce qui semble avoir cours dans la nature : de même que le développement ontogénétique d'une plante semble dirigé en vue d'une fin ultime, de même le développement phylogénétique de l'espèce humaine semble se développer, au cours d'une histoire, en vue d'atteindre la perfection de sa nature. Ainsi peut-on concevoir, malgré les actions humaines gouvernées par l'intérêt personnel et l'égoïsme, une sorte de « dessein de la nature » qui gouvernerait, de manière souterraine, le progrès historique de l'homme. Par ailleurs, si la nature suit bien un dessein préétabli, il fait partie de son dessein de faire naître l'homme qui pourra le découvrir et le révéler aux autres hommes, Kant envisage d'être ce découvreur.

#### **Exemples pour illustrer la thèse de l'auteur**

Kant utilise notamment l'exemple des précipitations qui semblent aléatoires et qui ne répondent apparemment pas à une organisation planifiée. Pourtant, sur un territoire donné, ces précipitations sont, en fin de compte, toujours d'ampleur suffisante pour permettre la croissance des végétaux et le cours de fleuves. Ce passage est d'ailleurs situé immédiatement avant celui choisi dans le manuel.

#### **Corrigé de la question sur le texte**

Si nous y regardons rapidement, il semble que les actions humaines soient inconstantes et ne pouvoir s'expliquer que par ses passions (notamment l'égoïsme). Autrement dit, il n'existe aucun « plan proprement humain » au cours de l'histoire, c'est-à-dire que les hommes ne sont pas soumis à un accord collectif préalable qui contraindrait leurs actions. Toutefois, Kant remarque malgré tout un sens global à l'histoire humaine prise dans son ensemble : celui du plein développement des dispositions naturelles de l'homme, à savoir la raison (qui, comme le dira Kant dans la deuxième proposition « ne se développe complètement que dans l'espèce, et non dans l'individu »), le bonheur (troisième proposition), la morale et le droit (quatrième proposition), une société civile administrant le droit universellement (cinquième proposition). Ainsi, malgré la dispersion et l'hétérogénéité apparente des actions humaines, il semble y avoir un progrès continu d'ensemble, un « fil directeur » général, par lequel l'histoire humaine semble se dérouler *comme* s'il existait un plan caché de la nature.



Corrigé de l'activité (p. 243)

- Toutes ces expressions renvoient, non pas tant à la nature en tant que telle, qu'au rapport qui peut exister entre la connaissance humaine et la nature. On aperçoit ainsi, entre les trois expressions de ces auteurs, trois possibilités alternatives de ce que pourrait être notre connaissance de la nature. Cournot défend une position « réaliste », consistant à considérer qu'il est possible de connaître la nature par la découverte des lois qui la gouvernent. Ainsi, l'idée de « loi de la nature » est ce qui permet d'expliquer la cohérence et la régularité des phénomènes du monde. Il y a donc, pour Cournot, une possible adéquation totale entre la nature, telle qu'elle agit, et l'esprit, qui la perçoit et la pense. Hume, au contraire, défend une position « sceptique » : pour lui, il existe une rupture quasi-phénoménologique totale entre la perception humaine et la réalité. Nous voyons des objets et des phénomènes conjoints se succéder avec une certaine régularité (le feu et la chaleur, par exemple), mais sommes incapables de savoir *pourquoi* et *comment* ils s'associent ou se succèdent, ni même *s'ils sont nécessairement liés*. Par conséquent, nous croyons connaître la nature alors que nous n'y sommes qu'accoutumés : la nature est pour nous inconnaissable. Kant adopte une position intermédiaire : bien sûr, c'est le sens de son entreprise critique que de renvoyer dos-à-dos le réalisme et le scepticisme, grâce à son *magnus opus* paru quelques années auparavant. Mais ici, dans ce texte de *L'Histoire Universelle*, l'expression d'« intentions de la nature » renvoie à une dimension très particulière de la réflexion kantienne qui est celle du « *als ob* », du « comme si » : Kant ne dit pas du tout qu'il existe, *in facto*, des intentions de la nature qui dirigent les actions humaines sans que les individus s'en aperçoivent ; il ne dit pas non plus que les actions humaines, prises dans leur grande globalité, sont totalement dépourvues de sens. Ce qu'il dit, c'est que bien que les actions humaines ne soient pas coordonnées, et suivent des motivations purement privées, on peut quand même malgré tout remarquer une forme de cohérence et de progrès d'ensemble. Ainsi, tout se passe *comme si* les choses se déroulaient selon un plan préétabli, *comme si* il existait un « plan caché de la nature ». Bien entendu, la réalité de ce plan et de ces intentions est purement hypothétique, mais cette hypothèse est utile et consolante (neuvième proposition).
- Alors que pour Cournot, la nature se laisse appréhender et définir comme un pur objet connaissable (l'ensemble de la réalité extérieure gouvernée par des lois), la nature est pour Hume un inconnaissable pour l'homme. Enfin, pour Kant, la nature constitue un intermédiaire : c'est la réalité phénoménale à laquelle j'applique des concepts issus de mon entendement afin de lui donner une cohérence d'ensemble pour lier le divers de mon intuition (voir l'anthologie numérique complémentaire).

⇒ À consulter pour approfondir : [LLS.fr/PHTAntho10](https://lls.fr/PHTAntho10)

Texte 10 : L'histoire naturelle comme nouveau regard (p. 244)**Objectif et intérêt du texte**

Ce texte de Foucault permet de mettre en évidence le fait que l'observation scientifique de la nature n'est pas un rapport spontané de l'homme au monde. Au contraire, bien qu'elle paraisse évidente, elle est le résultat d'un long processus historique par lequel se sont développées certaines pratiques et certaines procédures épistémiques tout à fait particulières et spécifiques à notre culture. Autrement dit, la nature n'est pas tant un objet qui se donne spontanément, mais le résultat d'une certaine objectivation elle-même dépendante de nombreuses opérations et de nombreux choix épistémiques complexes.

**Exemples pour illustrer la thèse de l'auteur**

Foucault explique (*Dits Écrits*, Tome II, texte 77) que l'on peut identifier des transformations épistémologiques au sein de l'observation scientifique de la nature. Elles permettent de comprendre la thèse de cet extrait. Un exemple est la transformation épistémologique qui eut lieu entre la position de Cuvier et celle de Darwin à propos de la notion d'espèce. Si le premier fait de l'espèce un concept clos et basique de sa taxinomie, le second indique que la notion ouverte d'espèce n'est pas vraiment

Document sous licence libre Creative Commons





distinguable de celle de variété, l'individu peut ainsi par « variativité » dépasser le cadre étroit de l'espèce. Ainsi, à la taxinomie figée de Cuvier succède le modèle adaptatif de Darwin.

### Corrigé de la question sur le texte

Comment l'homme élabore-t-il sa connaissance de la nature ? D'après Foucault, certaines opérations et certains choix épistémiques ont permis, historiquement, d'appréhender ce que nous considérons, depuis, être la nature : il s'agit à la fois de l'exclusion de l'autorité des Anciens (par exemple le rôle de la biologie aristotélicienne au Moyen-Âge) et de l'ouï-dire, de la primauté donnée au sens de la vue et, en partie, du toucher au détriment du goût ou de l'odorat, etc. On peut ainsi deviner, avec l'analyse de Foucault, la possibilité d'une toute autre ontologie de la nature, au sein d'un système épistémologique tout à fait différent du nôtre – lequel est, on s'en aperçoit, parfaitement contingent. C'est ce que montre, par exemple, Philippe Descola ([LLS.fr/PHTAntho10](http://LLS.fr/PHTAntho10)).

### Corrigé de l'activité (p. 245)

1- La théorie de l'évolution est une théorie scientifique, elle met donc en crise un paradigme ancien, comme le font toutes les approches nouvelles. Elle contient donc un désaveu d'un savoir constitué, et de ce fait, elle peut représenter une blessure narcissique, c'est-à-dire qu'elle peut choquer l'orgueil de l'homme qui peut penser à tort élaborer des savoirs définitifs. L'enjeu du passage d'une théorie à une autre n'est donc jamais strictement scientifique dans la mesure où ce passage influence la culture et interagit avec la psychologie des chercheurs. Cependant, dans le cas du darwinisme la blessure est plus profonde, car dans sa théorie l'homme est à la fois celui qui mène l'enquête et celui qui se retrouve décentré par ses résultats. Dans une conception fixiste d'abord, chrétienne ensuite, l'homme a été défini par une appartenance à une espèce fabriquée séparément et à l'image de Dieu. Plus généralement c'est la thèse de la « création séparée » qui a la faveur des hommes pieux, Dieu aurait donc créé toutes les espèces séparément. Le darwinisme vient contredire le fixisme et expose par l'arbre de l'évolution la parenté entre les espèces, y compris l'espèce humaine. Les groupes sociaux attachés à la lecture littérale des textes religieux se sont donc opposés au Darwinisme, mais cette attitude n'est pas très nouvelle. La polémique entre la science et la lecture des écritures avait déjà eu lieu, par exemple à propos des découvertes de Galilée.

2- Si la connaissance de la nature n'est pas neutre et désintéressée pour l'homme, c'est qu'il est juge et partie dans le débat. Freud disait à ce propos que trois grandes blessures narcissiques avaient été infligées par la science à l'humanité. Darwin représente la seconde étape : « Le second démenti fut infligé à l'humanité par la recherche biologique, lorsqu'elle a réduit à rien les prétentions de l'homme à une place privilégiée dans l'ordre de la création, en établissant sa descendance du règne animal et en montrant l'indestructibilité de sa nature animale. Cette dernière révolution s'est accomplie de nos jours, à la suite des travaux de Charles Darwin, de Wallace et de leurs prédécesseurs, travaux qui ont provoqué la résistance la plus acharnée des contemporains. » (Sigmund Freud, dans *Introduction à la psychanalyse*)

## Corrigé des exercices (p. 246-247)

### Méthode : analyser un sujet de dissertation

L'analyse préparatoire, au brouillon, du sujet de dissertation est une étape indispensable pour réussir l'épreuve : c'est à partir d'elle que va pouvoir, d'une part, être saisi le sens et l'enjeu de la question et, d'autre part, être déterminée la problématique de la copie.

### Corrigé de l'exercice 1

#### Corrigé du a)

La nature peut renvoyer à la fois à l'ensemble des êtres et des phénomènes matériels et à tout ce qui





existe indépendamment de l'activité humaine.

**Corrigé du b)**

La loi peut renvoyer soit à une obligation générale impérative (comme le suggère l'expression : « violer la loi »), soit à une régularité générale constatable (comme le suggère l'expression : « les lois astronomiques »).

**Corrigé du c)**

Le génitif « de » peut signifier soit « concernant », soit « à partir de ». La question est donc ambiguë puisqu'elle peut signifier soit « Y a-t-il des lois concernant la nature ? » ou « La nature peut-elle être réduite à des lois ? » ; soit « Y a-t-il des lois à partir de la nature ? » ou « La nature prescrit-elle des lois ? ».

**Corrigé du d)**

D'un côté, si l'on entend par « loi » une régularité générale constatable, alors il semble que l'observation de la nature, qui nous permet d'y remarquer des régularités dans l'ordre et la succession des phénomènes, nous conduit à penser qu'il existe des lois qui gouvernent la nature. C'est par exemple le cas des lois physiques : la chute des corps s'effectue toujours selon une trajectoire et une vitesse précises (un mouvement rectiligne uniformément accéléré, correspondant, en référentiel terrestre, à  $9,81 \text{ m.s}^{-2}$ ). Toutefois, ne peut-on pas aussi considérer que la nature est à l'origine de lois ? En effet, l'observation de la nature peut aussi nous servir de modèle de comportement et d'action, et en ce sens nous prescrire elle-même des lois au sens d'obligations générales impératives.

**Corrigé du e)**

Doit-on donc plutôt penser que la nature est soumise à des lois ou bien qu'elle est prescriptrice de lois ?

**Corrigé de l'exercice 2****Corrigé du a)**

L'expression « chassez le naturel, il revient au galop » signifie que l'on a toujours tendance à revenir aux tendances de notre « nature » profonde et de notre caractère, quoiqu'on cherche à le changer artificiellement.

**Corrigé du b)**

Le terme « naturel » peut renvoyer soit à ce qui n'est pas le produit de l'activité humaine, soit à ce qui est propre à un individu, ce qui découle des qualités spécifiques d'un être.

**Corrigé du c)**

Chasser peut renvoyer soit à l'idée d'une poursuite délibérée (comme dans l'expression « chasser une proie »), soit à l'idée, contraire, d'une expulsion, de rejet (comme dans l'expression « chasser un intrus »).

**Corrigé du d)**

La formulation en « peut-on » renvoie à une interrogation sur les conditions de possibilité d'un acte, que ces conditions soient d'ordre logiques, matérielles, morales ou juridiques. Ici, on pourrait par exemple s'intéresser à la question de la possibilité logique et psychologique d'une attitude consistant à rejeter nos tendances et conduites naturelles. La formulation en « doit-on » est quant à elle une interrogation sur la légitimité voire la normativité (morale, juridique) d'un acte. Ici, on pourrait par exemple s'intéresser à la question de savoir s'il est moralement exigé de nous que nous renoncions à nos tendances et conduites naturelles.

**Corrigé du e)**

« Peut-on », en anglais, peut se traduire aussi bien par « can we » (qui a le sens d'avoir la possibilité logique de), « are we able to » (qui a le sens d'avoir la capacité à) ou encore « may we » (qui a le sens d'avoir l'autorisation de).





**Corrigé du f)**

« Doit-on chasser le naturel ? » soulève le problème suivant : d'un côté, il semble que la vie sociale exige de chasser le naturel au sens où il faut, pour assurer une certaine forme de coexistence pacifique, rejeter un certain nombre de nos tendances spontanées et irréfléchies, par exemple nos pulsions. Toutefois, bien qu'il semble y avoir une exigence morale et politique à « chasser le naturel », on peut remarquer d'autre part que le fait d'adopter une conduite entièrement artificielle et fausse, en ce qu'elle ne correspondrait pas à notre individualité et notre « nature » profonde, apparaît aussi comme une attitude dont on ne semble pouvoir faire une prescription morale : cela reviendrait, en un sens, à recommander l'adoption d'une conduite hypocrite, inauthentique et insincère. On peut donc se demander s'il vaut mieux chasser le naturel, au sens où il serait moralement exigible de l'exclure, ou bien s'il ne vaudrait pas mieux le chasser au sens, cette fois, où il faudrait rechercher et « capturer » le naturel, afin de vivre une existence authentiquement morale.

**Corrigé de l'exercice 3****Corrigé du a)**

Altérer est un verbe qui signifie soit modifier, soit abîmer.

**Corrigé du b)**

La culture peut être définie comme ce qui s'oppose à la nature, comme ce qui regroupe tout ce qui est artificiel et donc non fondamental, et comme ce qui définit notre humanité puisqu'elle est une création humaine.

**Corrigé du c)**

La nature humaine peut être définie comme ce qui est commun en chacun de nous, un dénominateur commun de tous les comportements observables. Ce peut-être aussi l'intégralité de nos capacités et états psychiques innés. Enfin, elle peut désigner un trait caractéristique que la culture ne peut modifier, un déterminisme.

**Corrigé du d)**

Le verbe « altérer » sous-entend un rapport conflictuel entre deux notions bien distinctes : nature et culture. L'idée sous-jacente est précisément qu'il existe une dichotomie entre nature et culture en l'homme. Mais cette dichotomie (séparation stricte) ne signifie pas qu'il y a forcément conflit (l'altération reste donc à penser).

**Corrigé du e)**

On peut envisager que la culture soit l'expression de la nature humaine. Ainsi Aristote considère la cité (l'État) comme la conséquence de la sociabilité naturelle de l'homme.

**Corrigé du f)**

Nous avons à première vue de bonnes raisons de penser que la nature humaine est altérée par la culture car on définit généralement la culture comme ce qui s'oppose à la nature ; toutefois, il semble que nous ayons également de bonnes raisons de penser que cette altération est relative car notre culture peut être comprise comme étant l'expression particulière de notre nature.

**Corrigé du g)**

Doit-on plutôt penser que nature et culture s'opposent ou bien qu'elles se complètent ?

**Corrigé du h)**

Opposer ou relier nature et culture est possible s'il s'agit de deux notions bien distinctes. Mais s'il s'agit de notions enchevêtrées comme le dit Merleau-Ponty, la question de leur rapport ne se pose plus.

**Corrigé de l'exercice 4****Corrigé du a)**



Connaître suppose de pouvoir rendre compte de l'intelligibilité globale d'un domaine. Expliquer c'est rendre raison d'un fait en déployant ses causes, donc expliquer c'est déplier. Ainsi, je connais les mathématiques, mais j'explique comment faire une multiplication.

**Corrigé du b)**

Un phénomène est « ce qui apparaît », c'est donc la partie sensible et perceptible du réel (du grec *phainomenon*). La nature désigne toute la réalité créée en dehors de l'activité humaine. Les phénomènes ne sont donc que ce qui apparaît de la nature.

**Corrigé du c)**

« Suffit-il » introduit l'idée d'une restriction légitime. On peut donc se servir de la distinction entre en fait et en droit ou de la distinction conceptuelle entre suffisance opératoire et suffisance rationnelle. C'est-à-dire que cela peut suffire pour mener des actions (suffisance opératoire) sans être légitime du point de vue de la logique (suffisance rationnelle).

**Corrigé du d)**

On peut le penser car la nature n'est pas intégralement perceptible. Les phénomènes ne sont que des apparences, on peut donc rater l'essentiel en se concentrant sur les phénomènes. Ainsi, en observant le phénomène des marées, nous sommes encore très loin de comprendre l'importance de la lune dans ce processus, puisqu'elle **n'apparaît** pas reliée aux mouvements de l'eau.

**Corrigé du e)**

Soit on considère que la nature est entièrement phénoménale alors il suffit, de fait, d'observer tous les phénomènes pour la connaître, soit on considère qu'une part nous est inaccessible par la sensibilité et alors il est impossible de rendre compte de la rationalité du tout à partir de ce qui n'est qu'un ensemble de manifestations apparentes.

**Corrigé du f)**

Doit-on plutôt penser qu'il nous faut connaître la nature pour en expliquer les phénomènes ou bien qu'il suffit d'en expliquer les phénomènes pour connaître la nature ?

Corrigé de l'exercice 5

**Corrigé du a)**

Mauvais peut signifier :

- ce qui manque de qualité, une mauvaise performance par exemple.
- ce produit l'inverse du bien moral, une mauvaise action par exemple.
- ce qui n'est pas agréable, le mauvais goût d'un médicament par exemple.

**Corrigé du b)**

Naturel peut signifier :

- ce qui est spontané, il a agi naturellement, par exemple.
- ce qui est produit sans modification humaine, un produit naturel, par exemple.
- ce qui est sans artifice, un comportement naturel, par exemple.

**Corrigé du c)**

La possibilité peut désigner la capacité physique, la capacité légale ou la capacité morale. Ici, la capacité légale n'a pas beaucoup de sens, on peut difficilement se demander « un phénomène naturel est-il légalement mauvais ? ». La capacité morale peut avoir du sens si l'on étend le naturel à la nature humaine, on peut se demander : un trait de notre nature peut-il être moralement contraire au bien ? La capacité physique fait sens, un poison naturel peut-être dit mauvais.

**Corrigé du d)**





La première idée implicite est que le naturel est bon. C'est ce présupposé qui rend possible l'éventualité du contraire. C'est évidemment critiquable, la prédation est naturelle, la mort ou des poisons aussi, nous n'irions pas jusqu'à dire qu'ils sont bons.

La deuxième idée implicite est que l'on peut attribuer une valeur (ou la refuser) à ce qui est naturel. Si l'on déclare au contraire que la nature n'est pas sujette aux jugements de valeur, ce sujet perd son sens et son intérêt. Il n'est pas évident que nos valeurs soient naturelles. Au contraire, on peut prétendre à la suite de Nietzsche que nos valeurs sont des inventions culturelles contraires à la nature. Dans ce cas, juger de la valeur de la nature revient à produire une faute de raisonnement, puisqu'il s'agit de lui appliquer une grille de lecture qui lui est par définition hétérogène.

### **Corrigé du e)**

Si l'on considère que le naturel est globalement bon, on peut se demander si un trait naturel qui produit une déficience morale ou opératoire peut être qualifié moralement et logiquement de mauvais ou s'il ne vaut pas mieux disqualifier le jugement de valeur en ce qui concerne la nature.

## Corrigé de l'exercice 6

### **Corrigé du a)**

Une relation d'équivalence : est-ce équivalent de respecter d'une part, de renoncer à transformer d'autre part ?

### **Corrigé du b)**

- Une définition : que veut dire « naturel », est-ce que cela signifie normal ?
- Une relation d'équivalence : est-ce équivalent de dire naturel et de dire normal ?

### **Corrigé du c)**

Une relation de dépendance : c'est parce que nous avons des connaissances (condition de dépendance, *sine qua non*) que nous aurions du pouvoir sur la nature.

### **Corrigé du d)**

Un jugement de valeur : le raisonnable est ce qui est souhaitable moralement, il s'agit donc de définir une valeur (légitimité) de notre projet (maîtrise de la nature).

### **Corrigé du e)**

Une restriction : peut-on réduire la culture à n'être qu'une seconde nature ?

### **Corrigé du f)**

Une définition : il s'agit de définir l'expression « vivre conformément à la nature ».

### **Corrigé du g)**

Une exclusion : on demande si un comportement (respecter) suppose d'en exclure un autre (exploiter).

## Corrigé de l'exercice 7

### **Corrigé du a)**

La nature peut désigner :

- L'ensemble des êtres vivants ou inertes (la nature au sens d'univers)
- L'ensemble des êtres vivants ou inertes non modifiés par l'homme (la nature opposée à la technique)
- Les traits psychiques et comportements innés d'une espèce (la nature au sens d'instinct)

Les droits peuvent désigner :

- L'ensemble des règles et lois qui régissent les rapports sociaux (droits civils)
- L'ensemble des revendications légitimes d'un sujet, soit parce qu'il appartient à l'humanité (droits naturels) soit parce qu'il fait partie d'une société (droits civils)

Document sous licence libre Creative Commons



**Corrigé du b)**

Avoir des droits suppose que l'on soit reconnu comme « personne » c'est-à-dire un être libre de se décider, revendiquant une dignité, ayant à rendre compte de ses actes. Une personne n'est donc pas un objet ou un outil, elle vaut pour elle-même, et non en tant que ressource. Avoir des droits (et des devoirs) implique donc la reconnaissance d'une qualité morale, juridique et sociale.

**Corrigé du c)**

Ces droits sont habituellement accordés aux humains dans leur ensemble au nom des droits naturels, et aux citoyens dans le cadre du pacte civil (droits civils). Ce qui exclut les animaux, les entités naturelles végétales, et les écosystèmes qui abritent les vivants (fleuves, montagnes etc.).

**Corrigé du d)**

Les droits naturels ne sont attribués par personne, puisqu'ils tirent leur légitimité de la nature de l'homme. Cette nature étant sujette à débats philosophiques, il est possible de répondre que c'est la philosophie qui réfléchit à ces droits qu'elle n'attribue cependant pas. Les droits civils sont attribués par la constitution et le pouvoir législatif.

**Corrigé du e)**

Au sens premier elle n'est pas une personne juridique. Précisons qu'une personne juridique n'est pas une personne physique, il peut s'agir d'un être abstrait (association, entreprise, etc.). Cependant, même dans ce cas, la personne juridique doit être reconnue par une institution (préfecture, registre du commerce) et être représentée (président, directeur).

**Corrigé du f)**

Personne ne peut la représenter dans son ensemble, puisque personne ne peut se dire son propriétaire ou son bienfaiteur au sens de l'intégralité de la nature. Il s'agit plutôt de refonder un contrat naturel basé sur une conception générale du respect naturel traduite en une représentation locale concernant une part de la nature. Au nom du respect de la nature, telle association va tenter de protéger tel écosystème en représentant « ses » intérêts.

**Corrigé du g)**

Le problème central est que le droit est toujours adossé à l'humain, soit comme personne physique, soit comme personne morale. Or l'homme est essentiellement défini par son appartenance à une culture, à l'exception remarquable de la définition des droits naturels. Donc le problème c'est que reconnaître des droits à la nature reviendrait à reconnaître les droits naturels de l'homme. Ainsi, on peut comprendre que le droit naturel de l'homme à la vie (l'alimentation, par exemple) permette d'établir un droit de la nature à produire des ressources vitales. Mais alors ce n'est pas le droit de la nature, mais celui de l'homme à vivre durablement dans la nature, qui est établi.

**Corrigé du h)**

Un véritable droit de la nature supposerait d'établir une équivalence entre les droits d'un être naturel (un fleuve par exemple) et les droits des hommes. Mais, si cela peut paraître séduisant, se pose une difficulté de représentation. Par exemple, quand la haute cour de l'Uttarakhand reconnaît au Gange un statut juridique complet, donc avec droits et devoirs, elle doit aussi désigner des « parents » du Gange qui est de fait « mis en tutelle ». Ces « parents » se sont d'ailleurs inquiétés qu'on puisse leur reprocher les inondations et les noyades liées au fleuve.

**Corrigé du i)**

Pour pouvoir reconnaître à la nature des droits, il faut la considérer comme un sujet juridique, c'est-à-dire l'assimiler à ce qu'elle n'est pas. Mais ne lui reconnaître aucun droit signifierait qu'on la considère comme une simple ressource et conséquemment cela aboutirait à ne pas reconnaître certains droits naturels de l'homme.





## L'art du détour (p. 248-249)

### Intérêt du thème choisi pour l'art du détour

Le film *Brave New World* de Terrence Malick présente une adaptation cinématographique de l'histoire de Pocahontas. Dans un registre parfois très contemplatif, le réalisateur met en avant le concept de nature dans toute sa polysémie : d'une part, la nature vierge, cette terra incognita sur laquelle débarquent les Européens, et d'autre part, la nature humaine dans ce qui semble être, aux yeux de ces mêmes Européens, sa prime virginité (on entendra, à de nombreuses reprises, des monologues de John Smith aux accents montaigniens et rousseauistes). Ainsi peut-on voir dans ce film s'entrecroiser la plupart des axes de réflexion du chapitre sur la nature : non seulement la diversité des rapports à la nature, mais également la question de la possibilité et de la normativité d'une existence parfaitement naturelle.

### Pistes de réponses aux questions

#### **Quelle représentation les colons anglais se font-ils, de manière éphémère, de l'espace et de la nature dans lesquels ils débarquent ?**

À leur arrivée, les colons se font une triple idée de la nature qui les entoure : d'abord, c'est pour eux une « terre vierge », absolument non-transformée par l'industrie humaine ; c'est ensuite, et pour cette raison même, une terre luxuriante et abondante en ressources plus ou moins précieuses ; c'est enfin l'espace d'un renouveau politique et social possible.

#### **En quel sens cette représentation cinématographique se rapproche-t-elle du texte de Montaigne ci-contre ?**

Terrence Malick montre la diversité culturelle des rapports à la nature : d'un côté, la nature-objet des Européens, de l'autre la nature-sujet des indigènes. Comme Montaigne, il refuse donc tout jugement de valeur ethnocentré : il n'y a pas de vérité (ni de rapport) qui serait meilleur ou plus juste, seulement la croyance dans la supériorité de sa propre manière d'aborder la nature.

#### **En quoi s'agit-il d'une conception rousseauiste (p. 236) ?**

John Smith tient régulièrement des discours qui rappellent ou plutôt, du point de vue de la narration, qui anticipent ce qu'écrira Rousseau. En effet, de même que celui-ci considérera la vie sociale comme étant à l'origine de tous les vices de l'homme, et donc comme une déformation de la nature « bonne » de l'homme, de même celui-là considère également que c'est la société européenne qui, par son fonctionnement même, a impliqué la contraction d'affects et d'attitudes mauvaises : le mensonge et la tromperie, qui naissent de la volonté de surpasser autrui pour « parvenir », la cupidité, qui naît de l'institution monétaire, l'envie, qui naît de la comparaison sociale et de la jalousie autorisées par la propriété individuelle. Au contraire, parce que d'après lui les indigènes sont proches d'un état primitif de l'humanité, John Smith considère qu'ils n'ont pas (encore) été déformés moralement par la société : rien, dans leur existence commune, n'exige d'eux la compétition et la rivalité.

#### **Peut-on vraiment affirmer que les indigènes vivent dans un « état de nature » ?**

Bien que les Européens semblent considérer les Indiens comme un peuple « primitif », beaucoup d'indices montrent qu'il n'en est rien : non seulement disposent-ils d'objets artificiels manufacturés (des outils, des habitations, des armes, des vêtements, des objets religieux etc.), mais également des institutions et des pratiques qui témoignent de l'existence d'une culture authentique, telles que des rites religieux, une hiérarchie politique et sociale, un système de règles civiles (par exemple, le fait que tous les hommes ne puissent pratiquer la polygamie), la pratique du maquillage, etc.

#### **De quelles manières l'établissement du fort indique-t-il un rapport à la nature qui contraste avec celui des indigènes ?**

L'établissement de Jamestown se fait par délimitation et destruction de l'espace naturel : les Européens commencent par raser la nature jusqu'à la supprimer totalement (il n'y a, par exemple, plus un seul brin







d'herbe au sol) et à délimiter leur territoire avec des murs. Au contraire, les Indiens vivent dans une sorte d'harmonie et de réciprocité avec la nature. On pensera, en ce sens, à la distinction de Michel Serres entre attitude parasitaire et attitude symbiotique.

### **Faut-il parler de dénaturaion ou d'acculturation ?**

Il faut évidemment parler d'acculturation, étant donné que Pocahontas (comme vu à la question 4) n'est pas issue d'un peuple primitif vivant à l'état de nature. Il y a donc, à travers cette assimilation, mélange culturel et non pas inculcation d'une culture sur une « page blanche ».

### **Comment cette « nature-objet » s'oppose-t-elle à la « nature-sujet » telle que la conçoivent les indigènes ?**

Les jardins à l'anglaise montrent une nature domptée, malléable et soumise : c'est un pur objet de contemplation, destiné au simple plaisir esthétique, dont les processus ont été appropriés par la technique humaine pour qu'elle paraisse naturelle (contrairement aux jardins à la française qui revendiquent l'artificialité de la symétrie). Au contraire, la nature est « sujet » pour les indigènes, d'une part en raison de leurs croyances panthéistes (la nature est un être en soi avec lequel ils aménagent un espace de vivre-ensemble), mais également de par le rapport qu'ils entretiennent avec elle : loin d'être réduite dans une forme d'esclavage écologique, la nature est libre, agissante, mouvante.

## Bibliographie / Sitographie / Filmographie complémentaire

### Bibliographie indicative

#### **Sur le naturalisme et la constitution scientifique de la nature**

- Clément Rosset, *L'Anti-Nature*, 1973
- Henri Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, 1902

#### **Sur la possibilité de rapports autres avec la nature**

- Arne Næss, *Vers l'écologie profonde*, 1992
- Aurélien Barrau, *Le plus grand défi de l'histoire de l'humanité*, 2019

#### **Sur la diversité des cultures et des rapports à la nature**

- Philippe Descola, *Les Natures en question*, 2018

### Sitographie

#### **Sur la protection de la nature et la lutte contre les écocides**

- Site d'information en anglais sur la loi écocide [LLS.fr/LoiEcocide](https://lls.fr/LoiEcocide)

#### **Sur la protection des peuples autochtones et des cultures minoritaires**

- Site du mouvement « Survival international » [LLS.fr/SurvivalInternational](https://lls.fr/SurvivalInternational)

### Filmographie

- *Into the wild*, Sean Penn, 2007
- *Microcosmos*, Claude Nuridsany et Marie Pérennou, 1996
- *Printemps, été, automne, hiver... et printemps*, Kim Ki-duk, 2003
- *Seul au monde*, Robert Zemeckis, 2000





- *127 heures*, Danny Boyle, 2010
- *Little biggest farm*, John Chester, 2018
- *Demain*, Cyril Dion et Mélanie Laurent, 2015
- *L'enfant sauvage*, François Truffaut, 1969
- *Gorilles dans la brume*, Michael Apted, 1988
- *La forêt d'émeraude*, John Boorman, 1985
- *Dersou Ouzala*, Akira Kurosawa, 1975
- *Les Saisons*, Artavazd Pelechian, 1972
- *L'éveil de la permaculture*, Adrien Bellay, 2017

