sous la direction de

Dominique Bourg

# Les sentiments de la nature



La Découverte / essais

SO
1540309

*cahiers libres/essais*

8° R
109176

**Ont participé à ce volume**

- Dominique Bourg, philosophe, rédacteur à la revue *Esprit*.
- Stanislas Breton, Institut catholique de Paris et École normale supérieure.
- Michel Conan, sociologue, professeur à l'école d'architecture de Paris-Conflans.
- Robert Da Matta, anthropologue, université Notre-Dame, Indiana (États-Unis).
- Constantin G. Dabiré, philosophe, Burkina-Faso.
- Luc Ferry, philosophe, université de Caen.
- Jean-Claude Galey, anthropologue, École des hautes études en sciences sociales.
- Pierre Gentelle, sinologue, directeur de recherches au CNRS.
- Marie-Hélène Mandrillon, chercheur à l'IRENISE.
- Abdelwahab Meddeb, écrivain.
- Philippe Pons, rédacteur au journal *Le Monde*, École des hautes études en sciences sociales.
- Xavier Pons, professeur d'anglais et d'études australiennes, université de Toulouse-Le Mirail.
- Reiner Wiehl, philosophe, université de Heidelberg.

NC

Sous la direction de
Dominique Bourg

# Les sentiments de la nature

*Ouvrage réalisé en collaboration avec l'Association Descartes*

ÉDITIONS LA DÉCOUVERTE
9 *bis*, rue Abel-Hovelacque
PARIS XIII^e^
1993

DL-09.06.1993-17169

Cet ouvrage a bénéficié du soutien du ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche et du ministère de l'Environnement (direction de la Recherche et des Affaires économiques et internationales).

Au sein de l'Association Descartes, ce livre a pris forme dans le cadre du programme environnement dirigé par Catherine Courtet.

Si vous désirez être tenu régulièrement au courant de nos parutions, il vous suffit d'envoyer vos nom et adresse aux Éditions La Découverte, 9 *bis*, rue Abel-Hovelacque, 75013 Paris. Vous recevrez gratuitement notre bulletin trimestriel **A La Découverte.**

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement, par photocopie ou tout autre moyen, le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 3, rue Hautefeuille, 75006 Paris).

© Éditions La Découverte, Paris, 1993.
ISBN 2-7071-2225-4



# Présentation

*par Dominique Bourg*

La dimension planétaire des problèmes écologiques, désormais évidente, ne saurait occulter la diversité des relations que nous entretenons avec la nature. S'il n'est qu'une seule planète Terre, il est en revanche de multiples façons de l'habiter. Et cette diversité n'est pas seulement économique : dans chaque aire de peuplement existe une sensibilité à la nature particulière et dominante. Pour une part, ces sensibilités ont elles-mêmes été façonnées par les grandes religions.

Il est évidemment impossible d'être sur un tel sujet exhaustif. Les modalités d'appréhension sociale de la nature sont probablement aussi nombreuses que peuvent l'être les groupes sociaux offrant une homogénéité et une stabilité relatives. En Bretagne, par exemple, les paysans de l'intérieur des terres n'entretiennent pas les mêmes sentiments à l'égard de la nature que les pêcheurs des côtes. Quelles populations choisir et selon quel critère ? Il nous a semblé opportun de retenir toutes les grandes aires de peuplement. La grandeur dont il s'agit alors est soit numérique, soit relative à l'influence exercée par un groupement de populations. On lira donc ici un ensemble d'études consacrées aux pays suivants : les États-Unis d'Amérique, la Russie, la Chine, l'Australie, le Brésil, le Japon, l'Allemagne et la France. Nous avons complété ce panorama par l'analyse d'une ethnie d'Afrique noire, les Dagara, et par celle de trois des plus grandes religions, en termes de représentativité numérique : le christianisme, l'islam et l'hindouisme. Ce qui nous a

permis d'enrichir l'étude des pays indiqués par celle des aires africaine, européenne, arabe et indienne de peuplement.

Le lecteur trouvera peut-être ici matière à contester quelques préjugés quant aux relations que nous entretenons avec la nature. On ne saurait simplement, par exemple, opposer l'agressivité des sociétés chrétiennes occidentales envers la nature à l'harmonie qui prévaudrait ou aurait prévalu ailleurs. Quel que soit le peuple considéré, nous n'avons jamais affaire à une attitude monolithique. On se trouve le plus souvent confronté à des représentations contrastées et, qui plus est, à des comportements qui semblent n'être jamais la conséquence mécanique des représentations qui les précèdent et les sous-tendent.

# Chine : comment vivre son milieu ?

*par Pierre Gentelle*

Le titre de cette contribution n'est pas qu'un jeu de mots facile, milieu, Milieu. Comme tout jeu avec les mots, il est porteur de sens. La Chine, Zhongguo, le Pays *(Guo)* du Milieu *(Zhong)*, le Pays situé au Centre *(Zhong)*. Zhong signifie aussi « parmi ». Cette expression de base d'une relation centrale entre la Chine et sa situation dans la nature (= cosmos) a fait l'objet de mille gloses, auxquelles il est difficile d'ajouter un iota. On voudrait donc la situer ici par rapport à la vie actuelle des Chinois. Vivre son milieu, pour chacun, c'est expérimenter chaque jour la qualité et l'intensité d'une insertion dans la nature, c'est chaque jour aussi percevoir le degré d'intégration à sa propre culture. L'homme en société vit sans cesse et en même temps la nature et la culture, même quand il se trompe dans l'idée qu'il s'en fait. Jusqu'aux Temps modernes, et de nos jours encore, se conformer à la nature, pour un Chinois, revenait à se conformer à sa propre nature. Réciproquement, agir selon sa propre nature était la manière correcte de se conformer à la nature, *à condition que* l'homme respecte les rites (rites : pour simplifier, les règles de sa relation au cosmos). Alors, tout devenait bon pour lui. En un raccourci peut-être un peu provocant, il n'existait ni péché originel ni pollution de l'environnement.

De nos jours, la société chinoise est partagée, dans ses croyances et ses comportements, entre plusieurs conceptions du rapport au monde qu'entretiennent l'individu dans sa vie

de tous les jours et la société dans la construction de sa prospérité économique[1].

Sans qu'il y ait à proprement parler coupure entre conceptions modernes et racines culturelles, les contradictions sont fortes, et la tension parfois extrême, entre des visions qui sont, au sein même de la tradition comme de la modernité, elles-mêmes contradictoires. Dans ce qui subsiste de la tradition et dans ce qui se diffuse de la pensée occidentale depuis un siècle, les conceptions de la nature ne sont pas homogènes. La tradition, vieille de plus de trois mille ans, est vivante aujourd'hui, et n'a jamais cessé de l'être. Elle précède de mille cinq cents ans les conceptions des Japonais, qui ont hérité de la Chine, comme les Coréens, les Vietnamiens et quelques autres peuples d'Asie orientale, les bases d'une civilisation traditionnelle qu'ils ont adaptée à leur tempérament. Plus encore la tradition chinoise est ce qui s'oppose le plus complètement à nos propres traditions européocentrées, qui ont conquis le monde au cours des derniers cinq cents ans. C'est pourquoi elle mérite que l'on s'y arrête. Elle permet, d'une part, d'entrevoir une autre pensée que la nôtre, toujours cohérente, fondée sur l'écrit, ininterrompue dans sa pratique depuis trois mille ans ; d'autre part, de confronter nos conceptions à un bloc de pensée qui résiste durablement à notre manière de vivre notre milieu.

## Une idée de la nature, idée aussi de la société : le respect du cosmos

La nature[2]* ou plutôt le naturel, *ziran* 自然, est conçue comme alternance, et l'alternance comme une évidence

1. On parle ici des territoires de tradition chinoise, donc de la Chine continentale pour partie, de Taiwan, de Hong Kong et de Macao. On sait que 60 % environ du territoire continental et les montagnes de Taiwan appartiennent à des peuples dont les cultures, langues, religions, traditions, etc., sont « autres » : aborigènes de Taiwan, Tibétains, Mongols, Turcs, Ouighours et Kazakhs, Zhuang, Miao, Dai..., en tout 55 peuples différents dont les territoires ont été progressivement colonisés par les Chinois et sont aujourd'hui mis en valeur par leurs descendants. Pour chacun d'eux, une étude mériterait d'être entreprise, puisque leur rapport à la nature est à la fois marqué par leurs traditions propres, par la tradition coloniale chinoise et par l'état de dépendance dans laquelle ils se trouvent vis-à-vis du gouvernement central de Pékin (et de Taipei à Taiwan).

2. Tout ce paragraphe d'après François JULLIEN, p. 27-34, Marcel GRANET, Joseph NEEDHAM, et beaucoup d'autres excellents sinologues...

* Pour les références des œuvres citées en note ou dans le texte, voir la bibliographie en fin d'article, p. 30.

de l'unité. Cette notion, si simplement exprimée, est à méditer.

Le mode de venue à l'existence de la nature est spontané et « autosuffisant ». Nul n'a eu besoin de la créer. La preuve est à chercher dans son fonctionnement, non pas dans ses origines, puisque, de toute manière, l'alternance/unité se manifeste dès l'origine. La respiration? Aspiration, expiration. L'une ne peut aller sans l'autre. Il n'est pas de nuit sans jour suivant, d'été chaud qui ne revienne après un hiver froid. Apparition et disparition de la lune, du soleil, des étoiles, ne sont aucunement le signe d'une interruption. Tout au plus d'un va-et-vient, forme évidente d'un écoulement *continu* avec phase visible et phase invisible. Il n'est pas de rupture entre le manifeste et le caché, entre l'évident et le latent, entre la venue et le départ. Le sommeil est veille aussi, mais autre. Aucune disparition n'est réelle, elle n'est qu'étape, transition vers une nouvelle naissance. Le déploiement annonce le repli, mieux encore, le contient. Qui n'est d'abord comprimé ne peut se détendre: le bras arme le coup, le chat se ramasse pour bondir, l'arbre accumule la sève et fleurit, le lettré apprend puis enseigne ou sert son pays[3].

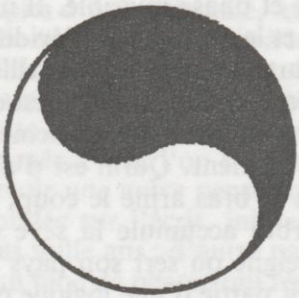
L'alternance fait partie d'une logique cyclique. Mais cycle n'est pas répétition, car tout s'inscrit dans un mouvement. L'immobilité que s'impose l'ermite au cœur de sa montagne est aussi mouvement, ne fût-ce que celui du temps qui passe, de la méditation même ralentie.

La glace, sans doute, fond en eau qui se dilue, puis disparaît *à nos yeux*. Mais elle existe encore, ailleurs, autrement. Le vide n'est qu'apparence, il n'est en aucune manière le néant. Rien ne s'annule, tout se transforme. Le fleuve qui va à la mer accomplit, en réalité, un cycle et non pas une translation linéaire de mètres cubes d'eau. La preuve? Il coule toujours, bien qu'il se vide continuellement. Si ce n'était manifestation soudaine d'une latence, comment le nuage apparaîtrait-il dans un ciel bleu? La nature est non seulement à la fois latence et manifestation, elle est aussi corrélation. Sans nuage, pas de pluie, sans tonnerre, pas

3. Mao Zedong utilisait volontiers, aux « meilleurs » temps de la « révolution culturelle », en 1966, la formule *bu po bu li* (sans destruction, pas de construction), comme le relève J.-L. DOMENACH, p. 16.

d'orage. « Montagne-eau qui coule » se dit *shan shui* 山 水, qui signifie paysage.

La nature — on peut écrire Nature — est dès l'origine, cela va de soi, condensation *et* dilution. Ce qui tend à se concentrer est appelé *yin*. Ce qui est nommé *yang* tend à la dilution, à l'expansion. Toute expansion est chaleur, pénétration ; toute admission, refroidissement. La transformation, l'échange se font *dans le cours* même de la pénétration et de la réception. C'est pourquoi la nature, dans ce *yin* et *yang* inséparables, peut se dessiner ainsi, car rien n'est pur *yang*, ni rien pur *yin* (impossible de tracer un diamètre sans qu'il contienne et l'un et l'autre) :



Le lieu de l'échange de la parole est *entre* la bouche de l'un et l'oreille de l'autre. La parole est *vecteur* d'une pensée à une autre, véhicule autonome une fois émis, voyageant dans cet air qu'au Moyen Age on appelait azur. La durée entière de ce voyage, de cette phase, c'est *la transition*. Elle est partout nécessaire. Durant le parcours du *yin* au *yang*, le froid s'échauffe, l'humide s'assèche. Du *yang* au *yin*, le chaud se refroidit, le sec s'humecte. Mais, sans transition, pas de changement. Du chaud au froid, *inéluctablement*, le tiède. De l'hiver à l'été, le tiède printemps. Et de l'été à l'hiver, le tiède automne.

Mais les deux tièdes ne sont pas équivalents. L'un croît, quand l'autre décline. Les transitions ne sauraient être équivalentes, parce qu'elles sont inscrites dans un cycle. Rien n'échappe à ce mouvement unitaire, à la fois de base deux (*yin-yang*, alternance), trois (jeunesse-âge mûr-vieillesse, état-transition-état...), quatre (hiver-printemps-été-automne, soit un cycle complet à recommencer), six (naissance-jeunesse,

âge mûr-procréation, vieillesse-mort, demi-cycle qui engendre naissance-jeunesse, âge mûr-procréation, vieillesse-mort, cycle complet indéfiniment reproduit). Ainsi furent construits les hexagrammes du *Yijing*, le *Livre des mutations*, dont la rédaction qui nous est parvenue date du IVe siècle avant notre ère. Tout ce mouvement de la nature est, littéralement, naturel. *Ziran* = *natura naturans*. Ce mouvement se fait dans un ordre immuable, favorable à l'homme, dans lequel un élément de cycle (une vie, l'alternance nycthémérale, les quatre saisons, etc.) n'est qu'une phase dans une succession infinie de cycles. Pour vivre heureux, il suffit donc à l'homme d'être attentif aux *relations* que les choses entretiennent entre elles.

Cette vision cosmologique du monde est la racine profonde de toute la civilisation chinoise jusqu'à nos jours. La nature est un *processus*, continu et régulier, dans lequel l'homme est inscrit. Sinon, pourquoi serait-il là ? Si, en se plaçant du point de vue de l'homme, on tente de penser la nature, elle prend un double visage : d'une part, dans son aspect tangible, tactile, elle est terre nourricière, ressource destinée à être utilisée. D'autre part, dans sa partie constitutive qui dépasse l'entendement humain, elle ne doit surtout pas être prise à la lettre : seule compte sa valeur métaphorique. Par conséquent, ses manifestations ne peuvent être que des *signes* du bon fonctionnement ou du dérèglement du cosmos. Et si le cosmos se dérègle, c'est parce que la société ne fonctionne pas comme elle devrait, en harmonie avec lui[4].

---

4. Il est extrêmement difficile de traduire les concepts chinois dans les langues occidentales parce qu'invariablement les mots utilisés correspondent à des concepts de la philosophie occidentale qui n'ont rien à voir avec les concepts chinois. C'est pourquoi il est toujours plus sage d'user de périphrases, quelque lourdeur qu'en ressente le texte, l'élégance devant céder le pas à la précision. L'école philosophique dite néo-confucianiste était désignée en Chine comme « l'école de la nature humaine et de l'ordre universel, *xinglixue*, ou, mieux, *liqixue*, « l'école de l'ordre universel et de la matière non organisée ». Elle exprimait un dualisme entre le *li* (l'ordre naturel, le lieu d'origine des principes moraux) et le *qi* (les « souffles », la matière non organisée). L'intégration de l'homme au cosmos hantait les penseurs du XIe siècle. De l'identification correcte de la nature humaine et de l'ordre universel dépendait, entre autres, le traitement accordé à la nature (Gernet, Tang Zhen). Ici, la philosophie doit laisser pour un instant la place à l'histoire, comme J. Gernet (*Monde chinois*, p. 303-305) le montre excellemment.

En effet, c'est par une sorte de réaction « nationaliste » que se manifesta au XIe siècle ce souci d'identification. Vaincue par les Barbares du Nord, la dynastie avait dû se replier au sud du Yangzejiang, laissant à leur exploitation de pasteurs la moitié

De cette vision du monde dérive pour nous toute l'étrangeté de la civilisation chinoise. Ce n'est pas quitter la nature, on l'aura compris, que de dire les principales conséquences de ce que pensaient les anciens Chinois. La référence à un ordre cosmique implique la recherche de l'unanimité. Soit dit en passant, la dualité, le combat, qui sont donnés dans nos pays comme l'essence même de la démocratie, appartiennent à une manière de penser qui est, à la racine (radicalement), autre. L'observance des règles de l'ordre cosmique implique le respect des rites, qui ne sont rien d'autre — on l'a dit — que les *marques symboliques de la relation*. Elle implique par conséquent la création de spécialistes de l'observance (lettrés), d'un intercesseur entre le « ciel » et la « terre » (le roi, *wang*, s'écrit 王, trois traits de taille inégale qui représentent le ciel, l'homme, la terre, un trait vertical qui les joint à travers l'homme), donc des aides au roi pour l'entretien de la société en bon ordre de marche (le lettré-intellectuel se doit de devenir fonctionnaire). Alors le mouvement de la nature devient si transparent aux hommes, l'alternance entre le latent et le manifeste si évidente, que toute étrangeté, révolte ou catastrophe *ne peut qu'en faire partie intégrante*. La nature étant cohérente et totalement inscrite dans son mouvement, on ne saurait trouver hors d'elle le principe de son fonctionnement. Nul besoin d'un Dieu, qui plus est « révélé ». Aussi bien n'y en a-t-il pas. « Manque » qui n'a cessé de troubler tous les gens des religions du Livre (chrétiens, juifs, musulmans) abordant en Chine, généralement incapables d'admettre que l'on pouvait appeler cette cosmologie religion, bien qu'elle fût d'une autre nature, aussi bien qu'on pouvait l'appeler

---

des terres agricoles de l'Empire. D'où pouvait bien venir un tel fléau, si ce n'était, justement, d'une mauvaise identification, depuis des siècles, de la relation société-cosmos ? Il fallait d'urgence en revenir aux courants de pensée purement « chinois » des IIIe et IVe siècles de notre ère. Retourner aux sources, aux anciens traités. Ainsi s'institua le choix de *Quatre Livres*, le *Yijing (Livre des mutations)*, le *Lunyu (Entretiens de Confucius)*, le *Mengzi (Écrits de Mencius)*, une partie du *Liji (Mémoire sur les rites)* composée de la Grande Étude *(Daxue)* et de l'Invariable Milieu *(Zhongyong)*. Ces *Livres* étaient destinés à remplacer la philosophie bouddhique, qui l'avait peu à peu emporté sur toutes les autres entre le IVe et le IXe siècle. On reprochait à celle-ci d'avoir laissé se creuser au cours des siècles un fossé entre la culture *(jiao)* et la religion d'un côté, le politique *(zhi)* de l'autre. En revenant à l'Antiquité, on restaurait l'unité entre État, société, gouvernement et culture (éducation, morale). L'ordre ainsi rétabli sur la terre, on pouvait alors rétablir les bonnes relations avec le cosmos. Et, un jour ou l'autre, les Barbares seraient chassés... Ils le furent, effectivement, en 1368.

philosophie, bien qu'elle ne fût pas issue de la pensée grecque.

Pour le sujet qui nous occupe, il faut donc bien distinguer divers sens du mot nature. La nature au sens de l'environnement (arbre, saison, oiseau, lune, air frais..., mais aussi sol, climat, sillon, taillis, vaguelette, typhon...) est au service de l'homme. La récolte, la saline, le minéral extrait de sa gangue, la voie d'eau *sont* la nature, bien que les Chinois sachent fort bien que ce sont les sociétés qui les *font*. Pour la survie de l'homme ? C'est bien la moindre des choses... En réalité, pour son bien-être, son enrichissement personnel, le succès de sa lignée. La nature est donc « taillable et corvéable à merci », si l'on permet cette métaphore. La vigueur des défrichements qui ont nettoyé, plusieurs siècles avant le début de notre ère, toute la grande plaine du Nord de ses arbres, roseaux et marais en témoigne. L'indifférence actuelle aux problèmes d'environnement en est un autre témoignage.

Il existe cependant un antidote aux excès, inscrit dans la vision cosmologique de la nature : c'est la manifestation de ses dérèglements. Pour rester cohérente, on l'a dit plus haut, cette vision intègre l'idée que la société n'est pas innocente des dysfonctionnements naturels. La catastrophe naturelle comme signe d'une mauvaise relation entre société et nature a toujours été, en Chine, aisément perçue. Elle l'est encore par certains. Doit-on rappeler que nombreux furent ceux qui comprirent soudain le sens profond du terrible tremblement de terre de Tangshan en juillet 1976 (au minimum 260 000 morts) lorsque Mao Zedong mourut en septembre, conduisant le Parti à renverser en octobre la « bande des quatre » et à mettre sa veuve, Jiang Qing, en prison ? Mais tout le problème pratique réside dans son interprétation, c'est-à-dire dans l'identification des processus et dans l'attribution correcte des responsabilités. Dans les sociétés techniciennes riches, l'idée d'une protection indispensable de la nature n'est pas bien ancienne. Comment faire percevoir à un paysan chinois que le minuscule polder qu'il vient de conquérir sur le lac à force de travail, et qui le sort de la misère, va être la cause lointaine d'une inondation qui l'emportera un jour ou l'autre, lui ou ses fils, parce qu'une myriade de paysans aura fait comme lui[5] ?

5. Un exemple parmi d'autres peut être trouvé dans l'histoire du lac Xiang, étudiée par K. SCHOPPA, p. 214-215.

## L'écologie du taoïsme

On pourrait s'arrêter là, dans le rappel des principes de la Chine ancienne qui subsistent à plusieurs niveaux dans la société actuelle, si régnait sans partage le vieux fonds chinois dont il a été question ci-dessus, repris globalement comme corps de doctrine par le confucianisme du VI^e^ siècle avant notre ère, puis surtout par ce qu'on appelle par commodité le néoconfucianisme depuis le XI^e^ siècle de notre ère. Il n'en est pas ainsi. Le taoïsme, forme ancienne de religion et de philosophie en partie intégrée à leur corpus de croyances par les confucianistes, possède un rapport particulier à la nature [Needham, vol. III] qu'il serait d'autant plus injuste de passer sous silence qu'il joue un rôle apparemment grandissant dans la société actuelle issue de la démaoïsation/décommunisation.

Pour Laozi Lao-Tseu, le *hun* des origines, c'est l'indifférencié pourtant déjà complet *(cheng)*, avant même que le Ciel et la Terre soient produits. Et, puisqu'il faut lui donner un nom, à cette nature, on l'appellera par politesse le *Dao*, la voie (d'où notre Tao et nos taoïstes). Les rapports essentiels sont indiqués par un texte célèbre : *ren fa di, di fa tian, tian fa dao, dao fa ziran* (« l'homme est issu de la Terre, la Terre est conditionnée par le Ciel, le Ciel dérive du Dao, le Dao vient à l'existence par lui-même »). Ensuite, dès le *Huainanzi* (fin du II^e^ siècle avant notre ère), *ziran* qualifie tout phénomène naturel, par opposition à tout le reste. Un autre mot, *xing*, apparaît pour désigner « la nature des choses ».

Une partie de l'enseignement taoïste, qui nous importe ici grandement, a parfois été mal comprise en Chine même et en Occident : c'est la question du *wei* (action contre la nature) et du *wuwei* (abstention de *wei*). Les taoïstes recommandaient d'agir selon le *wuwei*. Las, des commentateurs le traduisirent comme « non agir », contresens certain. D'autres, plus proches du sens vrai, mais fautifs néanmoins, appelèrent le *wuwei* la soumission à la nature, sa conservation en l'état, voire la recherche d'un âge d'or. En fait, le *Huainanzi* donne la pleine définition du *wuwei* de manière imagée : « ... La raison *li* doit guider l'action *shi* de telle manière que le pouvoir soit exercé selon les propriétés intrinsèques et le

mouvement naturel des choses, *ziran zhi shi.* » Ainsi, user du feu pour assécher un puits est une action *(wei)* contraire à la nature, même si elle est efficace. Mais faire flotter des navires sur l'eau, faire glisser des traîneaux sur le sable ou dans la boue, utiliser des litières sur les sentiers de montagne, creuser des drains lors des crues d'été, se protéger contre le froid de l'hiver, choisir les terres hors d'eau pour en faire des champs et conserver les terres basses en marais, tout cela ne peut être appelé *wei.* Un autre classique taoïste, le *Zhuangzi*, précise que les rois mythiques des origines, en n'agissant pas contre la nature, ont pu mettre le monde entier à leur service, d'où leur gloire.

On comprend dès lors que la porte est grande ouverte autant à l'observation de la nature, pour en discerner les règles de fonctionnement, qu'à l'empirisme, pour en rendre compte et théoriser. Le *Shenzi*, datant probablement du Ve siècle, résume parfaitement la question : « Ceux qui protègent les digues et gèrent les canaux n'ont pas tiré leur savoir-faire de Yü le Grand [souverain mythique], mais ils ont appris des eaux elles-mêmes. » En d'autres termes, la nature elle-même, et non la « culture », est la cause première des aménagements. L'intérêt des taoïstes pour la nature dérive donc de leur situation dans l'univers. Pour ce qui concerne l'environnement naturel, il est d'origine adapté à l'utilisation pour le plus grand bien de l'homme, à condition que l'homme respecte l'ajustement empirique à ses lois. Ainsi sont légitimées toutes les actions qui concourent à la prospérité des sociétés, la nature (paysages) étant à leur service.

Pour ne pas laisser dans l'ombre une autre face du courant de pensée taoïste, il est indispensable d'ajouter qu'une partie de celui-ci s'est transformée, aux alentours du IIe siècle de notre ère, en un taoïsme communautaire, très vivace aujourd'hui encore dans les religions populaires largement dominantes à la campagne. Ce taoïsme, dit des Maîtres Célestes, installé aux origines dans les collines et les montagnes, aux marges des zones planes où régnait sans partage la domination de l'Empire et l'organisation du sol gérée par les fonctionnaires-lettrés, créa au nord du Sichuan actuel et dans les montagnes situées juste au sud de la capitale de l'Empire, Chang'an, des communautés où la nourriture était commune, les travaux partagés, les centres administratifs

(*zhi* 治 appelés abusivement diocèses) gérés collectivement, les routes construites par des corvées volontaires. On y insistait particulièrement sur la nécessité de préserver le milieu naturel. Les instructions disaient clairement : *ne pas défricher, ne pas abattre les arbres, ne pas chasser à grande échelle, garder l'eau des rivières et des puits non souillée.* Plus encore : ces taoïstes-là s'entraînaient à l'abstention des céréales (*duan-gu* 斷 穀 ) et à leur remplacement par des légumes, baies et fruits ainsi que des pousses de bambou dont les qualités nutritives ont été mises en évidence par une étude approfondie. Ce comportement « écologique » n'était aucunement, comme on pourrait le croire, une fantaisie alimentaire semblable à celles qui parcourent les sociétés d'abondance contemporaines. Elle était le produit des persécutions dont les taoïstes faisaient l'objet dans l'Empire bien-pensant du confucianisme « religion d'État », une sorte de refus généralisé, allant de la société telle qu'elle était reçue à la nature telle qu'elle était vécue.

Depuis bientôt deux millénaires se maintient donc en Chine une tradition différente de la Tradition, dans laquelle la nature est considérée comme une donatrice généreuse, variée et inépuisable, *à condition qu'on y touche le moins possible...* Attitude inverse de celle des confucéens d'Empire, plus proches des conceptions toutes récentes d'un courant écologiste diffusé dans l'Occident capitaliste. Signe particulièrement intéressant de l'utilisation de la religion comme écologie, de l'équilibre instable instauré entre nature et religion, révélateur indiscret des filtres superposés que les croyances instituent entre les hommes et leur environnement[6].

## La primauté de l'homme : la nature comme métaphore

Pour mieux comprendre la spécificité de la position chinoise, il est nécessaire de reprendre ici la grande distinction,

6. Pour bien faire, il faudrait mentionner au moins le bouddhisme parmi les grandes idéologies de la nature (IV^e^-IX^e^ siècle). Mais les conceptions du Grand Véhicule dépassent singulièrement le cas chinois et sont mieux connues. A regret, on ne s'y attardera donc pas.

véritablement fondamentale, entre le construit et le sauvage. Il est possible de dire cela autrement, en prenant comme exemple l'opposition bien connue: montagne = nature, plaine = culture. En règle générale, le Chinois déteste et redoute la montagne. Il se plaît dans le damier des rizières, des champs de millet et de blé, dans le tracé orthogonal des plans urbains, quintessence de la civilisation. Cette opposition banale ne mérite guère que l'on s'y attarde, mais elle devient beaucoup plus intéressante si l'on observe, comme l'a remarquablement montré Augustin Berque pour le Japon, qu'elle contient sa propre contradiction. Il est en effet des Chinois de qualité pour adorer la montagne et détester la ville. Ce que Berque appelle pour le Japon « la valorisation sociale de l'érème » est sans conteste dérivé du bouddhisme sinisé [Berque, p. 88]. Ce phénomène existe aussi en Chine, et consiste dans l'exaltation du retour à la nature (*i.e.* la montagne, les animaux en liberté, la végétation sauvage, les eaux bondissantes, les brumes cosmiques...) lors d'un retrait, d'une retraite, d'un rejet de la force de la culture (*i.e.* la plaine ou le delta, les animaux domestiques et le dragon, les récoltes docilement alignées, les eaux canalisées, l'éclairement brutal du soleil...). Mais ces Chinois-là ne viennent à la montagne, en réalité, que pour des raisons fondamentalement sociales. La montagne (le sauvage) est en effet le dernier lieu d'existence possible de l'individu. Partout ailleurs s'étend la prégnance du collectif (le construit)[7].

---

7. Bien que et Confucius (VI^e siècle avant notre ère) et Zhuangzi aient recommandé l'amour des bois et des collines, ce n'est qu'au III^e siècle de notre ère que l'on trouve un poème dédié à la nature. Encore s'agit-il d'un écrit taoïste qui glorifie la retraite loin des affaires humaines et la recherche de la vie éternelle. Le premier rapport émotionnel véritable en rapport avec la nature apparaît aux IV^e et V^e siècles, avec la peinture de paysage, l'art des jardins, le goût du pittoresque et la recherche de paysages exceptionnels. Au même moment, les anciennes idées taoïstes sont modifiées subtilement par les bouddhistes et soumises au thème de la réalité cachée, au-delà des montagnes et rivières — des paysages — de notre monde visible. Dans l'esthétique taoïste du VI^e siècle, par exemple, la nature est exprimée par des symboles, projection des émotions sur le monde. Ainsi, écrire *automne* est identifié par le lecteur comme *tristesse*. Les modes d'expression littéraires les plus intéressants sont les récits de voyage, forme issue des récits du voyage des âmes que faisaient les chamanes dans les temps antiques. Les descriptions de mondes idéaux et paradisiaques, soit naturels soit surnaturels, sont fondées sur l'idée que notre monde sensible n'est que l'ombre, le reflet du monde éternel. Le taoïste qui cherche des élixirs minéraux dans une grotte naturelle cherche en même temps à cueillir la vérité éternelle dans le souterrain mystique. On écrit que voyager dans un beau

Abri, recours en cas de fuite, la montagne permet, en fait, à l'individu de se manifester comme tel hors du tissu serré des obligations sociales. Elle n'est pas lieu de contemplation, mais lieu d'étude. Le *Bencaogangmu (Materia Medica)* achevé en 1578 par Li Shi-shen, recensait 1 892 espèces de plantes qui fournissaient, utilisées seules ou en combinaison, 8 160 prescriptions d'usage médical [Williams, p. 2]. Elle est le lieu privilégié d'accès aux grottes, matrices servant de référence au chaos originel[8].

La montagne continue, surtout, à fasciner les modernes. On ne peut que mentionner au passage la notion de *xiafang* maintes fois exprimée par Mao Zedong avant et pendant la « révolution culturelle » (1958-1969). Elle consistait à renvoyer *à la base de la société*, pour qu'ils y reçoivent une « éducation socialiste », les architectes, avocats, artistes, bourgeois... Ils devaient ainsi « apprendre auprès du peuple ». On disait qu'ils devaient aller *xiaxiang, shangshan*, « en bas à la campagne, en haut sur la montagne ». La base de la société — assimilée, ce qui en dit déjà long, à son niveau considéré comme le plus bas — se trouvait donc désignée emblématiquement par les termes de campagne et de montagne. En fait, il s'agissait des lieux situés le plus loin possible des villes, censés rapprocher les esprits évolués (= corrompus) de la nature et de la « vraie » vie. On peut poursuivre cette comparaison en observant que la période de « révolution culturelle » (1966-1976), dans sa quête utopique d'un homme nouveau, valorisait fortement le retour aux pratiques antiques de la nature (cueillette des simples pour remplacer les médicaments, acupuncture pour remplacer l'anesthésie, enfouissement pour assurer la survie contre les bombes...) de manière à préparer le peuple chinois à une guerre éventuelle qu'il n'avait pas les moyens technologiques modernes de remporter.

Un second aspect de l'opposition entre le construit et le

---

paysage revient à voyager parmi les cieux. Deux siècles plus tard, lors de la floraison de la grande dynastie des Tang, au VIII[e] siècle, ce sentiment de la nature se dédoublera en une étude minutieuse de l'histoire naturelle, d'une part, et de l'autre en visions et rêves de la vie au-delà des mers, plus haut que les montagnes, plus loin même que les étoiles... (SCHAFER, p. 120-121).

8. Parmi les références utiles, voir les ouvrages de STEIN, DEMIÉVILLE, cités en bibliographie.

sauvage, tout aussi fondamental que la distinction montagne-plaine, est la conception du jardin comme microcosme [Stein], pour l'usage des citadins, dans un environnement rural caractérisé par la microculture. Plus encore, l'art du *pencai* (dont les Japonais feront le *bonsai*) qui consistait à nanifier des végétaux, arbres compris, sans qu'ils cessent pour autant de porter des fruits, n'avait rigoureusement rien à voir avec cette microculture et le peu d'espace dont disposent les Chinois. Il faisait partie de cette vision du monde qui tendait à ramasser les forces cosmiques dans un espace humanisé. C'est pourquoi rien n'est plus étranger au jardin d'Occident (jardin anglais, jardin à la française) et même au jardin persan que le jardin chinois, tel qu'on peut en voir aujourd'hui encore plusieurs exemples soigneusement entretenus dans la ville de Suzhou, près de Shanghai, ou tel qu'on le retrouve au Japon, porté au summum de sa signification après mille trois cents ans d'emprunts à la Chine [Berque, p. 78-80]. Le jardin, inséparable du chaos de pierres, monde en réduction, doit être évidemment vécu comme une métaphore, ce qui échappe parfois au visiteur venu de loin. Augustin Berque dit justement [p. 81], qu'il doit absolument être compris « comme une recréation intellectuelle de la réalité et non comme sa représentation ou son imitation (ainsi les Japonais recréent les paysages chinois sans avoir jamais vu de leurs yeux les modèles) ». Ils n'en ont en réalité aucun besoin, car le jardin chinois ne se retrouve pas non plus dans la nature. On l'y chercherait en vain. Il est un pur produit de la culture, une construction émotionnelle des relations qui organisent le cosmos, tracée dans un espace fermé, à partir d'objets lourds de sens, qui sont donnés à voir, depuis certains points particuliers et selon certains angles, au cours d'un cheminement (cheminement = méditation également).

## Société actuelle, mélange des idéologies : d'abord s'approprier la nature

La société chinoise d'aujourd'hui garde en permanence la mémoire du vieux fonds des conceptions traditionnelles. Mais elle a été soumise, depuis le début de notre siècle et la fin de

l'Empire (1911), à de multiples tentatives de réforme et de modernisation dont l'avatar le plus récent est la période dite de « construction du socialisme » (1949-1979), bâtie sur le modèle d'un marxisme lénino-stalinien maoïsé, période dans laquelle s'emboîte depuis 1980 le début d'une autre, dite de « construction d'un socialisme de marché », mais qui pourrait tout autant être qualifiée de retour au capitalisme.

Dès la victoire sur les nationalistes du Guomindang, en octobre 1949, les communistes chinois se donnèrent pour objectif la transformation des paysages, ce qu'on appelait à l'époque la lutte contre la nature, la domestication des forces naturelles. Les magazines de propagande eux-mêmes produits par un abattage intensifié des forêts reproduisaient les images édifiantes de jeunes Chinois imperturbablement souriants dans l'effort, qui domptaient les crues des fleuves, sauvaient les récoltes noyées par l'inondation, conduisaient l'eau où elle n'était pas et la retiraient des lieux où elle abondait, faisaient fondre les glaciers par saupoudrage aérien de noir de carbone, aménageaient, au pic et à la palanche, des collines entières en terrasses de culture, défrichaient les clairières, comblaient des lacs, plantaient des arbres au bord des dunes...

Ce mouvement est devenu permanent. D'année en année, les villes grandissent, se multiplient, grignotent les maraîchages périurbains pour de nouveaux usages industriels, pour des habitats nouveaux. Aéroports, ponts, barrages, routes, se reproduisent à l'infini... Même ce que l'on croit souvent à tort peu flexible est modifié : plus de la moitié des plantes cultivées dans le pays en 1993 introduites ou améliorées par la recherche agronomique n'existaient pas en 1950. Qu'une société humaine use avec vigueur de ses paysages, qu'elle les construise et les façonne à sa guise, quoi de plus nécessaire, quoi de plus légitime ?

Mais quand et comment apprend-elle qu'elle en abuse ?

L'usage de la nature produit, dans la pratique, une sorte de puzzle dû aux phases successives d'aménagement, dérivées directement non pas de l'action sur l'environnement, mais, ce qui est moins immédiatement perceptible, de la transformation de la société. Ainsi, pendant les années comprises entre 1955 et 1980, un mouvement volontariste d'organisation collective des paysans chinois, la masse la plus

nombreuse au monde, a entraîné une modification profonde des paysages. Au nom de la « mise en ordre » de la société, on fit disparaître les tombes dans les champs (qui couvraient jusqu'à 2 % des terres cultivées en Chine du Nord), on supprima les champs exigus, stèles de bornage, clôtures, chemins tortueux résultant des droits de passage et de propriété, canaux d'irrigation sinueux adaptés à la pente et à la forme des parcelles. Bref, le remodelage du sol cultivé en vastes champs géométriques qui exprimaient la collectivisation des hommes, institua *une forme visible de la nature* qui cherchait à détruire, jusque dans la contemplation quotidienne des paysages, l'ancien système agraire produit par les remodelages successifs depuis l'Antiquité. La meilleure preuve en fut la « rectification » constante des chemins ruraux, voies d'accès et routes, qui évitaient le plus possible les anciens chemins qui menaient aux milliers de foires et de marchés traditionnels, supprimés et interdits de 1958 à 1976, la destruction des temples qui géraient une partie parfois majoritaire du commerce rural et des investissements. C'est que, dans le creuset de la révolution, on voulait « fondre un homme nouveau ». Il fallait donc modifier radicalement son rapport à la nature.

L'échec de ce projet utopique est aujourd'hui patent. On pourrait faire observer, s'il s'agissait d'en faire l'histoire, que ce mouvement, guidé par une idéologie du bien commun que devait mettre exemplairement en pratique une « avant-garde », n'a « révolutionnarisé » les paysages que dans une faible part de leurs éléments constitutifs. A l'évidence, quand on observe les paysages d'aujourd'hui, la participation des paysans à la révolutionnarisation a été glorieusement passive, hormis les cas de force majeure. Les essais de mise en caserne des ruraux et de destruction de l'habitat traditionnel n'ont concerné que quelques villages. Les campagnes sont en revanche balayées de nos jours par un vent de construction de maisons individuelles, dont la taille est proportionnelle à la richesse des propriétaires, encouragés dans leurs efforts d'enrichissement individuel depuis 1982. Toute la Chine du Sud s'est à nouveau couverte de tombes privées, dont les formes en fer à cheval entourant une tortue de béton parsèment le paysage. Des millions de petits engins motorisés tirant des remorques pleines sillonnent les chemins en terre et les

quelques routes asphaltées. Les temples sont reconstruits, les réseaux économiques également, qui s'étendent à toutes les familles de la diaspora, en Asie du Sud-Est, aux États-Unis...

Dans les villes, qui souvent étaient entourées de murailles, on a fréquemment détruit les murs et profité de l'espace libéré pour construire des périphériques. Ils isolent les anciens centres, encore dotés d'ateliers vétustes et d'usines de la première génération, des nouveaux quartiers proliférants, avec leurs immeubles de logements collectifs, leurs entreprises industrielles... On pourrait longuement s'étendre sur la marque au sol des transformations structurelles de l'espace naturel. Mais il est plus près de notre propos de montrer comment s'en sert la société chinoise.

## La destruction de la nature

La prise de conscience des dégâts causés par les progrès multiformes du développement économique est récente (dix ans à peine). Les acteurs sociaux ne parviennent pas à prendre en considération les dommages qu'ils font subir à la nature, parce que ce mouvement va directement à l'encontre de leurs intérêts immédiats. La référence au passé comme excuse ou justification — « on a toujours fait comme ça... » — n'est pas une échappatoire. Elle demeure pour partie la trace de la tradition vécue. Comme toute politique de l'environnement et du cadre de vie doit être, pour être efficace, aussi multiforme que le progrès qui la rend nécessaire, le gouvernement chinois tente de faire admettre aux responsables, puis à l'ensemble de la population, que la modernisation, leitmotiv des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, inclut également la modernisation des moyens de protection de la nature. Il a, pour cela, promulgué une loi sur l'environnement en 1983, créé des réserves naturelles sur le modèle occidental dans les régions vides d'hommes, protégé quelques espèces animales...

Mais la conjonction d'une masse humaine immense et croissante (125 millions d'habitants supplémentaires entre 1982 et 1990, 16 millions de plus chaque année environ), de la puissance nouvelle des moyens techniques dont elle dispose et du développement sans précédent d'une idéologie de l'enri-

chissement personnel donnent une ampleur sans égale aux questions à résoudre. En quarante ans, de 1952 à 1992, la population chinoise a doublé. 1,2 milliard d'hommes occupent de manière de plus en plus dense les 40 % du territoire déjà les plus peuplés. La diminution des terres arables dues à l'urbanisation et à l'industrialisation va croissant. En outre, le tiers des terres cultivées souffre d'érosion, de désertification, d'excès d'eau ou de salinisation, alors que la moitié manque de phosphore, impliquant un recours obligatoire aux engrais chimiques.

L'épuisement progressif des ressources naturelles a été une surprise complète, à partir de 1980, pour des dirigeants qui avaient grandi d'abord dans l'héritage confucéen, puis dans l'idéologie stalino-maoïste, persuadés que la nature est une inépuisable dispensatrice de richesse. Le système économique fondé sur la planification centrale mesure habituellement ses progrès aux tonnages produits et ne se livre à aucune évaluation des coûts. Aussi les autorités n'ont-elles commencé à prendre d'urgence des mesures de protection qu'au moment exact où elles ont commencé à généraliser les mesures de déplanification. Elles ont créé des organismes d'évaluation jusque-là absents.

Mais l'application de la loi de 1983 progresse lentement, malgré les découvertes successives de l'ampleur du problème. 85 % des rivières sont devenues impropres à la pêche. La moitié des eaux courantes ont des taux de pollution dépassant les normes internationales et le quart est impropre à l'irrigation. Il n'existe dans toute la Chine qu'une quinzaine de stations d'épuration, traitant moins du cinquième des rejets industriels et moins du dixième des eaux usées. Les eaux côtières reçoivent non seulement les déchets des fleuves et rivières, mais aussi ceux des productions littorales, pétrole en particulier. Tous les environs des grands ports sont gravement menacés. Le golfe de Bohai est pollué par les déchets organiques, au point que les bateaux de pêche ont, en 1987, ramené dans leurs filets 80 % de poissons immatures. L'abandon par l'État de son monopole de commercialisation en 1982, consécutif à la disparition des communes populaires et à la décollectivisation, avait entraîné en cinq ans une augmentation de 70 % de la flotte de jonques et de petits chalutiers motorisés (160 000 en 1987). La loi sur la