

La responsabilité de l'homme face à la nature

Que l'homme doive s'acquitter d'une sorte de tutelle envers son environnement est reconnu de tous; cette reconnaissance vient à la suite de la crise écologique des dernières décennies et elle est reçue comme programme politique, mais elle est à vrai dire beaucoup plus ancienne. La plupart des constitutions connaissent la notion de la protection des animaux, de la protection de la nature en général; dans la plupart des pays il y a des réserves naturelles protégées d'où la technique et l'exploitation économique ont été exclues en tout ou en partie. Il n'y a pas le lieu ici de présenter les raisons pour lesquelles l'homme cherche à sauver la nature et son paysage au moins en quelques modèles, pourquoi il préserve les animaux de leur extinction ou réélève les espèces disparues bien qu'elles n'apportent aucun profit. Aussi bien, ce sont des choses évidentes que de refréner l'urbanisation de la campagne et le recouvrement du sol par le bitume, de contenir le déboisement des forêts, de réprimer les poisons de la civilisation qui chargent l'air et l'eau: dans ces cas-là, il s'agit, somme toute, de sauver les conditions de vie de l'humanité, ou tout au moins, de prolonger le plus possible la disparation des ressources de vie. La défense de la nature est motivée par l'intérêt vital de survivre.

De telles réflexions existent-elles déjà dans l'Antiquité? Qui ne connaît pas la plainte de Lucrece à propos de la terre surannée qui seulement indirectement et avec parcimonie nourrit ses créatures?:

Κρόφαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν,

prétend déjà Hésiode (*Erga* 42), et Virgile sait que ce n'est qu'en engageant le labour le plus dur que les dons de la

nature viennent au jour¹. Cependant, ce sont ici les constatations d'une improductivité de la nature qui manque à l'humanité; il n'en découle pas une réaction de l'homme qui consisterait à agir dans l'intérêt de la nature. Même le grand poème didactique de Lucrèce *De rerum natura* se contente de la recommandation de regarder en face les phénomènes de la nature, y compris l'éclair, la tempête et les catastrophes, en scientifique qui n'a pas peur, mais qui garde le respect pour l'intelligence dans le jeu des forces de la nature²: chaque lecteur de Lucrèce connaît les images poétiques de la nature que la *maiestas cognita rerum* sait rendre apte à réaliser³. Et alors nous lisons dans la *Naturalis historia* de Pline l'Ancien ce cri (18, 3):

«nos et flumina inficimus et rerum naturae elementa, ipsum quoque quo vivitur in perniciem vertimus».

A cela correspond une revendication positive prononcée un peu avant (18, 2):

«Sequitur natura frugum hortorumque ac florum quaeque alia praeter arbores aut frutices benigna tellure proveniunt, ...si quis aestimet varietatem... ac vires earum, quas salutis aut voluptatis hominum gratia gignit, qua in parte primum omnium patrocinari terrae et adesse cunctorum parenti iuvat, quamquam inter initia operis defensae».

Donc existe-t-il quand même une protection de la nature dans l'Antiquité? Au moins comme exception chez un romain, préfet de la cavalerie, procureur militaire, et qui fait de la littérature?

1. Oui et non. Nous devons reprendre d'un peu plus loin et éclairer la notion de la nature des stoïciens, objet de recherches philologiques et philosophiques fréquentes. Cela non seulement parce qu'on rapproche Pline du point de vue intellectuel de l'école stoïcienne, mais aussi parce

1 *Georg.* 1, 77-99, 118-35.

2 *R. nat.* 6, 35-42, 50-57, 80-91.

3 Par exemple *R. nat.* 2, 766-75, 801-6. Récemment j'ai eu l'occasion d'analyser Lucrèce sous l'aspect du rapport entre l'homme et la nature; l'article 'Ehrfurcht und Furchtlosigkeit bei Lukrez' est mis en chantier pour être publié.

que nous pouvons espérer faire plus facilement des découvertes dans une philosophie qui professait un système intégral de l'univers:

«Natura est igitur, quae contineat mundum omnem eumque tueatur...»,

fait constater Cicéron par le stoïcien (*ND* 2, 29). En effet, déjà Chrysippe se représentait l'univers comme un organisme différencié, qui s'élève à la perfection sous la direction du logos (*principatus*)⁴.

Comme ce principe directeur (λόγος, θεός, φύσις) fait partie de l'univers (bien sûr la partie la plus importante), cette évolution se laisse comprendre aussi bien de façon aristotélico-téléologique que platonico-finaliste, dans la mesure où le logos est le but de tous les changements perpétuels. C'est là ce qui est important pour notre problème; car dans un système universel en passe d'atteindre la perfection, nous attendons une interdépendance harmonieuse dans les rapports réciproques de toutes les parties singulières, donc aussi dans ceux de l'homme et son environnement. Cela est d'autant plus vrai que dans la hiérarchie des stades de l'être, l'homme se trouve, après les animaux, les plantes et les minéraux, sur l'échelon le plus élevé à côté du theos donc proche du logos (*SVF* 458 suiv.).

Ludwig Edelstein⁵ remarque alors à juste titre que l'évolution entière de l'univers n'a dans la doctrine stoïcienne aucun autre sens que de se réaliser elle-même: «There is no overall purpose or aim, the realization of the inherent force is the end or purpose itself, and the realization is the only value to be realized» (p. 33). Rapproché du rapport entre la nature et l'homme, cela signifie que l'intérêt ne peut être dans des «univers plus hauts encore» et dans des idéaux (tels que la nature pour la nature), mais dans une interaction dans laquelle soit une partie fait valoir l'autre, soit toutes les deux se font valoir mutuellement. Pour cela, les stoïciens ont créé un terme qui étymologiquement est proche de notre «écosystème»: οἰκίσματα, ou plus populaire dans la tournure *hominum causa*.

4 Voir E. Elorduy, *Die Sozialphilosophie der Stoa* (Leipzig 1936) 7-19.

5 *The Meaning of Stoicism* (Harvard UP, 1966) 33.

«Scite enim Crysippus, ut clipei causa involucrum, vaginam autem gladii, sic praeter mundum cetera omnia aliorum causa esse generata ut eas fruges atque fructus quos terra gignit animantium causa, animantes autem hominum ut equum vehendi causa, arandi bovem, venandi et custodiendi canem, ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum, nullo modo perfectus, sed est quaedam particula perfecti».

Ainsi parle de nouveau le stoïcien de Cicéron (*ND* 2, 37 = *SVF* 1153). Nous apprenons premièrement que l'«interaction» entre l'homme et la nature n'est pas encore exempte de défauts et que, par conséquent, des tensions et des erreurs sont toujours possible; et deuxièmement, que le profit réciproque se situe à des niveaux très différents: c'est-à-dire, la nature fournit le nécessaire à la vie (directement ou indirectement), et l'homme lui rend la pareille par sa «contemplation» dont apparemment le cosmos est censé profiter et non pas l'homme contemplateur lui-même. Cela sera important pour Pline.

Il s'y ajoute conformément que appropriation (σικήσις) n'est pas dès le début à rechercher et à accomplir de façon rationnelle, mais qu'elle se réalise dans l'interaction de façon quasiment intuitive grâce à son jeu naturel:

«Facilius natura intelligitur quam enarratur. Itaque infans ille quid sit constitutio, non novit, constitutionem suam novit: et quid sit animal, nescit, animal esse se sentit, praeterea ipsam constitutionem suam crasse intellegit et summatim et obscure».

dit Sénèque dans sa lettre 121 (11-12).

Cette acclimatation à l'endroit convenable dans l'organisme du cosmos, cette «appropriation» de son environnement dans le sens d'un accomplissement personnel implique déjà presque une obligation de s'occuper de son environnement et —comme le souligne Edelstein (35)— non pas un égoïsme aveugle (self-love, amour propre), mais l'affirmation de son propre rôle dans l'harmonie universelle (love of self, amour de soi). Cette attitude est bien sûr d'autant plus menacée, qu'elle est moins conçue et soutenue par la raison (stoiquement parlant: moins elle a part

au logos). L'amour de soi peut être perverti par les passions et aboutir à un égoïsme contre nature; c'est-à-dire que celles-ci dérangent profondément le rapport avec l'environnement social et écologique: l'abus au lieu de l'appropriation, *λῆστεία* au lieu d'*οἰκείωσις*.

Il est à retenir que les stoïciens ne considèrent pas la nature comme un objet inactif et dont l'homme puisse faire bon ou mauvais usage, mais tout simplement comme la composante de l'univers qui participe le plus au logos directeur. Zénon appelait pour cela *πῶρ τεχνικόν* ce que Cicéron (*ND* 2, 57; cf. *Diog. Laert.* 7, 156) traduit par *ignis artificiosus*. *Censet Zeno enim, continue Cicéron, artis maxime proprium creare et gignere, quodque in operibus nostrarum artium manus effecerat, id multo artificiosius naturam efficere, id est, ut dixi, ignem artificiosum, magistrum artium reliquarum*. Ainsi la nature monte en grade, elle est partenaire, voire enseignante et ingénieur *tekhnites*, elle est *phýsis* comprise bien sûr comme principe universel et non pas dans la forme réduite de l'«environnement»; mais un principe universel qui devrait se manifester également dans le rapport entre l'homme et l'environnement.

2. Jusqu'ici nous avons essayé de mettre en évidence la notion de la nature des stoïciens dans sa relation avec l'homme. Contre ces sentences dogmatiques, et de façon sensible, se place la diatribe, réprimande énergique du philosophe, à savoir que l'homme mette en ordre son rapport avec la nature, avec la nature au sens large du principe universel, et par là aussi avec sa propre nature. Déjà depuis les débuts de l'école ancienne, les stoïciens prêchent de la morale cynique qui s'efforce de supprimer les défauts provoqués par des dépravations telles que l'impulsivité voluptueuse, l'avarice, le luxe, l'ambition et la soif du pouvoir, etc., et d'y remédier par un rapport salutaire avec la nature. Leurs sujets sont en grande partie restés les mêmes jusqu'au Bas-Empire; il suffit de comparer l'inventaire des thèmes de Musone à ceux de Bion qui ont été conservés par Télès.

La diatribe cynico-stoïcienne vise alors le point de jonction entre l'homme et la nature, ou bien son rétablissement.

Sénèque en donne un bel exemple dans les *Naturales Quaestiones*. A la fin du livre 4b, après l'explication de la grêle, du givre, de la neige et de la glace, il fait poser la question à son interlocuteur:

«Quid istas, inquis, ineptias, quibus litteratior est quisque, non melior, tam operose persequeris? quomodo fiant nives dicis, cum multo magis ad nos dici a te pertineat quare emendae non sint nives».

C'est ce qui déclenche une polémique fervente contre les raffinements luxueux de notre alimentation: combien il est dénaturé de refroidir l'eau fraîche par la neige ou la glace conservées jusqu'en été dans des caves glaciales:

«At, di boni, quam facile est extinguere sitim sanam! sed quid sentire possunt emortuae fauces et occallatae cibis ardentibus?... non intelligis omnia consuetudine vim suam perdere? itaque nix ista, in qua iam etiam natatis, eo pervenit usu et cotidiana stomachi servitute ut aquae locum obtineat, aliquid adhuc quaerite illa frigidius, quia pro nihilo est familiaris rigor» (4b, 13, 10/11).

On pourrait être amené à y voir dénoncé un abus de la nature. Mais Sénèque n'attache pas vraiment d'importance à la neige, à la glace, à l'eau méprisée et à l'air déprécié, mais il tient à la perversion des besoins de l'homme. Manquement à l'*oikeiosis*, certes, mais la victime est l'homme et non pas la nature. Les *voluptates deliciarum* ont pris la place de la *ratio* qui prescrit d'étancher la soif avec une eau pure (13, 3): non parce que ces additifs nuiraient à la santé physique, mais parce qu'ils nuisent à la santé morale, justement parce qu'ils sont en contradiction avec le jeu naturel de l'organisme universel.

Pline, lui aussi, connaît cette polémique. Dans le *prooemium* du livre 33 (les métaux), il stigmatise la folie de rendre l'or et l'argent encore plus chers par un traitement artistique: l'homme a appris à lancer le défi à la nature (didicit homo naturam provocare; 33, 4). L'*oikeiosis* est alors perturbée par la perversion absolue des valeurs: ce ne sont ni la fonction ni l'utilité qui définissent la valeur et l'attraction, mais la rareté (des oeuvres d'art) et la fra-

gilité (des objets en cristal): *hac vera luxuriae gloria existimata est, habere quod posset statim perire totum*. C'est peut-être pour la même raison que le monde d'aujourd'hui nous est devenu si précieux! Encore plus intéressant est le passage précédent (33, 1-2) qui déplore l'exploitation impitoyable de la terre pour les minerais et les minéraux laquelle est en partie entreprise uniquement pour le plaisir (des pierres précieuses) et encore plus par la soif du pouvoir qui cherche

«alibi deliciis gemmas et parietum lignorumque pigmenta, alibi temeritati ferrum, auro etiam gratius inter bella caedesque, persequimur omnes eius fibras vivimusque super excavatam, mirantes dehiscere aliquando aut intremescere illam, ceu vero non hoc indignatione sacrae parentis exprimi possit» (33, 1) ⁶.

Ici, il ne s'agit non seulement de la déprédation —Pline considère en général l'exploitation des mines comme un sacrilège—, mais l'important est de reconnaître que nous scions la branche sur laquelle nous sommes assis. L'image des mines creusées qui s'enfoncent alors et qui engouffrent l'homme, signifie sensiblement plus que son sens littéral. C'est la première fois qu'une ombre de la notion de «responsabilité» se laisse percevoir. Une diatribe parallèle du livre 29 se montre cette façon de l'indignation plus claire. Pline s'emporte du fait que la profession de médecin est la seule à rester impunie lorsqu'elle manque aux règles de l'art, c'est-à-dire en cas d'homicide.

D'après Pline, le médecin abuse sans aucun scrupule de l'inconscience du client et de sa «douce espérance de vie» (*blanda est sperandi pro se cuique dulcedo*, 29, 18) et en même temps, il s'enrichit. Aujourd'hui on dirait qu'il agit de façon aussi irresponsable que celui qui exploite excessivement les richesses du sol ou qui fait l'abus des dons de la nature dans l'intérêt de ses *cupiditates*: la nature ne saurait se défendre directement —par des conséquences postérieures certainement—, même si, au bout du compte, elle dépasse la compréhension de l'homme. Au

6 Ce passage est bien analysé par M. Hubert Zehnacker, 'Pline l'Ancien, lecteur d'Ovide et de Sénèque, NH 33, 1-3', dans *Hommages à Robert Schilling* (Paris 1983) 437-46.

début de la cosmologie, Pline désigne par *furor* (2, 4) la tentative de sonder l'univers étant donné que nous ne connaissons même pas encore ce qui est interne:

«Furor est, profecto furor egredi ex eo et, tamquam interna eius cuncta plane iam nota sint, ita scrutari extera, quasi vero mensuram ullius rei possit agere, qui sui nesciat, aut mens hominis videre, quae mundus ipse non capiat»⁷.

D'abord la diatribe de Pline est basée sur l'acceptation que l'environnement, tout comme l'homme lui-même, constitue une partie de la *physis*, de l'univers, du *logos* divin et que déjà à cause de cela, il est conseillé de lui répondre avec respect, voire par une crainte révérencielle; ensuite les possibilités démesurées de l'homme d'avoir prise sur les richesses de la nature oblige à en faire un usage seulement rationnel et sensé et non pas à céder sans frein aux impulsions; il faut donc tenir compte de la responsabilité pour son propre épanouissement dans le cadre de l'environnement.

3. La notion de la nature de Pline se conforme-t-elle alors aux doctrines stoïciennes orthodoxes (de l'école moyenne)? En principe oui — sans aucun doute. Tout au début de la *NH* se trouve la définition stoïcienne du cosmos:

«Mundum, et hoc quodcumque nomine alio caelum appellare libuit, cuius circumflexu degunt cuncta, numen esse credi par est, aeternum, inmensum, neque genitum neque interiturum umquam» (2, 1). ... «idemque rerum naturae opus et rerum ipsa natura» (2, 2).

La dialectique de la dernière phrase est frappante: l'univers est à la fois *natura naturata* et *natura naturans*, comme dirait un scoliaste. Seulement de cette façon, il est possible que d'un côté l'homme abuse de manière irresponsable de la nature (en tant que *opus naturae*), mais que de l'autre il sache apprendre à distinguer, de la nature elle-même (de la *rerum ipsa natura*), le bon et le mauvais

⁷ Cf. 7, 1: «...etsi omnia quidem exsequi humanus animus nequeat». Et 2, 1: «Huius (sc. mundi) extera indagare nec interest hominum nec capit humanae coniectura mentis».

usage. En cas idéal, c'est-à-dire dans l'exécution de l'*oikeiosis*, la distinction entre la nature active et la nature passive ne s'applique pas. Tout comme les stoïciens de l'école ancienne, Pline accepte aussi que la nature existe pour le bien de l'homme. Il expose cette idée au début de l'anthropologie: *Principium iure tribuetur homini, cuius causa videtur cuncta alia genuisse natura* (7, 2); à cela il ajoute d'un air pensif: *magna, saeva mercede contra tanta sua munera, ut non sit satis aestimare parens melior homini an tristior noverca fuerit*. Vient après la mention de la naissance misérable de l'homme: *flens animal ceteris imperaturum* (7, 3)⁸.

Mais déjà Chrysippe devait —d'après ce que raconte Gelle (7, 1 = *SVF* 1169)— supporter des questions sur le sens du mal dans l'univers lequel, bien que divin et imprégné du logos, se trouve seulement sur le chemin de son accomplissement. Ses réponses ne nous satisfont pas plus que Pline, le romain. Chrysippe donne une explication dialectique —dépourvu du mal, le bien ne serait ni reconnaissable ni définissable— et une explication pragmatique: la création de certaines finesses entraînerait à d'autres égards les inconvénients: les osselets de l'oreille ne pouvaient être à la fois sensibles *et* solides. Lactance en transmet encore une troisième réponse, évolutionniste pour ainsi dire (*De ira dei* 13, 10-11 = *SVF* 1172):

«Aiunt enim multa esse in gignentibus et in numero animalium, quorum adhuc lateat utilitas, sed eam processu temporum inventuri, sicut iam multa prioribus saeculis incognita necessitas et usus invenerit».

En fait, Pline est maître dans l'art de qualifier d'utile les produits les plus invraisemblables de la nature; toute la pharmacologie, c'est-à-dire les livres 20 à 37 (qui est la fin), n'a en vue que ce but. On lit pourtant déjà dans le livre 2 que la nature produit des poisons qui, en cas d'une

⁸ Le passage où l'enfant déplore son destin misérable au moment de sa naissance se trouve chez Lucrèce (*R. nat.* 5, 222-27) et est souvent considéré comme une polémique contre la conception stoïcienne de la nature bienveillante. Pline démontre que cette discussion sur la Nature en tant que mère ou en tant que marâtre nous est connue aussi par les stoïciens mêmes. L'argument se trouve déjà chez Ps. Platon (*Axiochos* 386d) et Empédocle (B 124 DK).

maladie inguérissable, offrent à l'homme le bénéfice de la mort; malheureusement, les hommes en usent bien souvent afin de s'accorder le bénéfice de la mort de rivaux inopportuns⁹.

Ce qui est dit sur l'aconit, *venenorum ocissimum* (27, 4-5), est encore plus raffiné et dépasse la question de l'usage et de l'abus. Après ces histoires et mythes de meurtres commis par l'aconit, il suit la voix de sagesse de Pline:

«Hoc fuit venenum quo interemptas dormientis a Calpurnio Bestia uxores M. Caelius accusator obiecit; hinc illa atrox peroratio eius in digitum... hoc quoque tamen in usus humanae salutis vertere scorpionum ictibus adversari experiendo datum in vino calido, ea est natura, ut hominem occidat, nisi invenerit quod in homine perimat, cum eo solo conluctatur veluti praesentius [pari intus, Jan] invento; sola haec pugna est, cum venenum in visceribus reperit, mirumque, exitialia per se ambo cum sint, duo venena in homine conmoriuntur, ut homo supersit».

Pline à la recherche de la nature *technites!* «mirum» non pas dans le sens de «surnaturel» —ce qui n'existe pas pour un stoïcien—, mais dans le sens de quelque chose d'admirable: un don arrangé de façon particulièrement délicate, offert par la mère bienfaitante qui est la nature¹⁰.

C'est là une tendance qui est manifeste chez Pline et qu'il ne partage pas avec les autres représentants de l'école stoïcienne ancienne et moyenne, autant que nous puissions le vérifier. Certes, l'identité de *physis*, *cosmos* et dieu est une doctrine stoïcienne générale. Pline cependant établit un rapport de clientèle absolument personnel avec la nature qui en tant que *patrona* (*parens*) «nous» fait des largesses et «nous» dirige puissamment. Le «mirari» est sur

⁹ *NH* 2, 156.

¹⁰ Dans le livre 24, elle s'appelle «*sacra parens rerum omnium!*» qui agit partout dans l'univers en faveur du bonheur de l'humanité, même dans la forêt vierge, dans le désert, en marge de l'oecoumène.

le point de devenir un culte, et la définition du cosmos du livre 2 (paragraphe 2) résonne comme une liturgie:

Sacer est, aeternus, inmensus,
totus in toto,
immo vero ipse totum,
infinitus ac finito similis,
omnium rerum certus et similis certo,
extra intra cuncta complexus in se,
idemque rerum naturae opus
et rerum ipsa natura.

De sa *munificentia* et de ses *beneficia* résulte sa majesté qui se manifeste dans tous les éléments, et non seulement dans les créations de Notre mère la Terre (*tellus*), mais aussi dans l'eau —le livre 31 traite des remèdes provenant de l'eau, *opifrice natura ne in illis quidem cessante* (31, 1)— et dans l'air: Pline parvient *ad summa naturae* dans le livre 32 et célèbre la puissance des vents, des ouragans et des tempêtes de la mer comme *potentiae occultae documentum* (32, 1).

Mais la *munificentia* ne consiste pas seulement en des trésors mis à la disposition immédiate; bien plus, c'est leur découverte dont la nature se soucie —et à cet égard, Pline préfère parler d'un dieu. Les grecs ont sûrement beaucoup transmis par écrit sur les herbes médicinales (24, 1)— voilà pourquoi il est assez grave que des hommes suppriment, intentionnellement et pour leur propre avantage, ce savoir (25, 1)—, mais enfin, il y a quand même un dieu ou quelque chose de divin qui se cache derrière lorsqu'un homme fait la découverte d'un médicament. Nous lisons après la description de l'aconit (27, 8):

«Hic ergo casus, hic est ille, qui pluruma in vita invenit deus, hoc habet nomen, per quem intelligitur eadem et parens rerum omnium et magistra, utraque coniectura pari, sive ista cotidie feras invenire sive semper scire iudicemus».

Un scoliaste commenterait: la *natura naturans* révèle la *natura naturata*, elle se révèle elle-même, et le sens de la tournure classique *hominum causa* est devenu trop étroit pour la *Natura* de Pline.

Car cette même *natura parens et magistra* peut aussi bien se présenter à l'homme pour le punir. Dans le *prooe-*

mium du livre 16, elle expulse les barbares germaniques réfractaires aux enfers nébuleux de l'océan du nord, pour les punir de leur opposition à la culture (et à la philosophie) romaine: ces gens sont exclus de l'*oikeiosis* à cause de leur obstination¹¹. A l'opposé se trouverait l'image idyllique de la vie champêtre harmonieuse, décrite par exemple dans le deuxième livre des *Géorgiques* de Virgile (458-474):

«O fortunatos nimium, sua si bona norint,
agricolas! quibus ipsa procul discordibus armis
fundit humo facilem victum iustissima tellus!».

Sa *secura quies* au milieu de la nature cultivée signifie cet univers intact que Pline considère comme résultant de la volonté de la nature, mais lequel il voit toujours détérioré par la déraison et l'égoïsme humains. Comme Virgile fait tout de suite venger l'absence du *labor* de l'homme par un retour à l'état sauvage et par l'échec, Pline lui aussi, venge par des conséquences postérieures encore moins faciles à prévoir la saisie des trésors interdits et enfouis dans les entrailles du sol —la terre accorde ses dons légitimes à sa surface, où ils sont *επιπόριστα*: et cela paraît assez moderne (33,3):

«Illa nos peremunt... illa quae non nascuntur repente,
ut mens ad inane evolans (c'est-à-dire la déraison) reputet,
quae deinde futura sit finis omnibus saeculis exhauriendi eam, quo usque penetratura avaritia».

Même la pédagogie est moderne: faire punir une erreur par elle-même, par ses conséquences immédiates. La nature n'est pas seulement mère et enseignante, mais éducatrice dans un sens tout personnel. Maintenant nous comprenons mieux les phrases citées du début, ce cri *patrocinari terrae* et *adesse cunctorum parenti*. Il s'agit là d'une relation analogue à celle entre les parents et les enfants, laquelle oppose les *beneficia* (ainsi que la *disciplina*) des parents à l'obligation de reconnaissance et de respect (*pietas*) du côté de l'enfant. Cette «responsabilité» s'explique donc de toute autre manière que celle des écologistes con-

¹¹ Voir mon article 'Misera gens', dans *Acta Conventus Latinitatis Tereverici 1981* (Leichlingen 1984) 73-79.

temporaires. Si Pline dit (18, 3): «Nous, nous empoisonnons même les fleuves...», il ne pense ni à la négligence qui marque l'occupation avec les matières de déchet, ni au danger que pourrait courrir l'approvisionnement en eau —de ce point de vue, A. Mazzarino a méconnu ce passage¹²—, mais à l'infamie de l'homme de mettre sur le compte de la nature sa propre méchanceté (*nostris eam criminibus urguemus nostramque culpam illi imputamus*). Nous accusons la nature de produire des poisons. Mais qui, si ce n'est l'homme, les utilise? Tandis que les animaux mènent leur combat ouvertement et sincèrement avec leurs défenses, leurs cornes et leurs sabots, l'homme empoisonne les fleuves, les fontaines et d'autres eaux afin de nuire à ses ennemis.

La remarque d'avoir également converti en engin de mort l'élément de vie qui est l'air, nous rappelle la guerre de gaz de la première guerre mondiale; Pline évoque apparemment le combat conduit avec du feu et de la fumée bien qu'il parle des poisons: *nec ab ullo praeter hominem veneno pugnatur alieno* (18, 3). Là où Lucrèce constate une imperfection dans l'ordre de la nature —*tanta stat praedita culpa*¹³—, Pline y reconnaît la faute de l'homme: celui-ci n'emploie non seulement les poisons de la nature contre ses égaux, mais il crée lui-même, par sa main, sa langue, son esprit des poisons: *fateamur ergo culpam, ne his quidem quae nascuntur contenti, etenim quanto plura eorum genera humana manu fiunt* (18, 4): des péchés commis pas directement contre la nature-environnement, mais contre la *natura hominis*; —bien sûr, au moment où il y a abus des produits de la nature (tels que des poisons), il en résulte néanmoins un péché contre la nature elle-même: mépris ingrat de sa munificence.

La nature de Pline n'est pas seulement imposante, puissante, majestueuse, mais elle paraît aussi —par quelques premiers indices au moins— vivre sa vie à sa guise et pour elle-même. Dans le livre 36, Pline passe à la minéralogie et fait remarquer que tout —animaux, plantes, minéraux, terres— serait fait *hominum causa*; la montagne cependant figurait comme seule exception, la nature l'ayant faite pour

12 'Un testo antico sull'inquinamento', *Helicon* 9/10 (1969-70) 643-45.

13 *R. n.* 5, 199, repris de 2, 181 (voir note 8).

elle-même (*montes natura sibi fecerat*, 36, 1) comme agrafes, pour ainsi dire, renforçant les entrailles de la terre (*compages telluris visceribus densandis*), rompant la violence de l'eau coulante, entourant et protégeant d'un matériau dur les régions plus tranquilles.

4. Cela indique peut-être la direction dans laquelle il faut chercher le précurseur de Pline. D'après les recherches de Karl Reinhardt¹⁴, c'est Posidoine qui a constaté de telles interdépendances dans le système géophysique. Il connaît déjà quelque chose comme «Landschaftsraum» (conception du paysage)¹⁵, par exemple l'*Arabia felix* où la nature joueuse a concentré l'encens, des oiseaux magnifiques et des animaux fantastiques. Notamment l'adaptation des peuples à leur zone climatique et au paysage (F 104 suiv.) y joue un rôle, il s'agit donc d'une sorte d'*oikeiosis* ethnologique, et déjà alors d'un élément de l'écosystème. Pline cependant prend une autre direction en supposant que le rôle de l'homme dans l'organisme de la nature est celui d'en trouver les *beneficia*:

«Non sumus profecto grati erga eos, qui labore curaque lucem novis aperuere in hac luce, miraque humani ingenii peste sanguinem et caedes condere annalibus iuvat, ut scelera hominum noscantur mundi ipsius ignaris», dit-il dans le livre 2 (43).

Pourtant, c'est aux romains qu'il est revenu grâce à leur empire mondial d'entreprendre l'exploitation de la nature jusqu'au bout du monde (27, 3):

«Praeterea aliunde ultro citroque humanae salutis in toto orbe portari, immensa Romanae pacis maiestate non homines modo diversis inter se terris gentibusque, verum etiam montis et excedentia in nubis iuga partusque eorum et herbas quoque invicem ostentante! aeternum, quaeso, deorum sit munus istud! adeo Romanos velut alteram lucem dedisse rebus humanis videntur».

14 'Poseidonios von Apameia, der Rhodier genannt', dans *Realenzyklop.* (1954) 647-61; M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée* (Paris 1964) 215-39; Kath. Schmidt (note 15), 13-32.

15 Aussi M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker* (Zürich 1950) 311; Kath. Schmidt, *Kosmologische Aspekte im Geschichtswerk des Poseidonios* (Göttingen 1980) pp. 80-96.

Cet aspect national surprenant n'est pas en contradiction avec le devoir de respect envers la nature; au contraire, il attribue plutôt une responsabilité plus importante aux romains.

Il ne reste plus beaucoup à dire. Impossible d'affirmer à quel point les temps de Néron et de Vespasien favorisent cette vision de la nature. Forcément, la sensibilité affectée de l'époque néronienne joue autant que la conscience d'une civilisation extrêmement raffinée. En tous cas, Pline reste là un cas exceptionnel. Quelle audace déjà de renverser tout simplement la hiérarchie classique des stades de l'être des stoïciens. Déjà l'école ancienne des stoïciens enseignait, selon Diog. Laërce, que la *héxis* la plus inférieure (la quatrième) est celle des corps minéraux (bois et pierre), que les plantes viennent après au troisième échelon (mouvement propre, génération, alimentation), ensuite les animaux au deuxième (perception sensuelle, instinct), et aux échelons les plus élevés l'homme et dieu en tant qu'êtres pénétrés du logos. Pline fait de ce dernier stade justement la base, «descend» ensuite, en passant par les animaux et les plantes, aux minerais et aux minéraux, mais tout cela tout de même dans le sens d'une élévation en direction des préciosités et des merveilles de plus en plus grandes, culminant par la perle luisante.

Bientôt après lui, la vision de la nature s'abaisse vers une image d'une idylle classiciste. Son neveu a composé quelques descriptions grandioses de paysages; mais il est significatif que les images de la nature se font remarquer en tant qu'imitations des oeuvres d'art de l'homme, comme si c'était là oeuvre de jardiniers paysagistes, d'ingénieurs ou d'hydrologistes. La *maiestas naturae* est perdue¹⁶. Et nous, ne sommes-nous pas arrivés au même point, si, dans la réalité, nous ne vivons ou ne voulons plus vivre le système naturel de l'interaction, mais si nous nous retranchons sur des modèles, dans des éco-musées, saisissables dans toute leur étendue? La nature reproduite techniquement!

Dans le même esprit, Éliane décrit les *ιδιότητες τῶν ζῴων*

¹⁶ La lettre 8, 20 de Pline le Jeune se termine par un passage assez caractéristique qui contient une description pittoresque du lacus Vadimo en Etrurie: «Nam te quoque ut me nihil aeque ac naturae opera (!) delectant».

comme quelque chose de merveilleux à chaque fois qu'ils se montrent avec des attitudes en apparence humaines (1, 1), le *miraculum* est dépravé en une bizarrerie jusqu'à ce que le chrétien Augustin trouve une nouvelle raison pour analyser et décrire la nature: *Satis est Christiano rerum creatarum causam, sive caelestium, sive terrestrium, sive visibilium, sive invisibilium, non nisi bonitatem credere creatoris, qui est deus unus et verus*. Du point de vue idéologique, c'est bien sûr très éloigné de Pline, mais par la structure de la pensée et par l'importance qui revient à l'univers en tant que création de Dieu, cela n'est quand même pas incomparable. Que l'on compare l'immanence du divin dans l'univers de Pline (*extra intra cuncta complexus in se*) avec la définition de la nature d'Augustin: *nullam esse naturam, quae non aut ipse sit aut ab ipso (sc. deo)* ¹⁷.

Quant au rapport du chrétien avec le monde, désigné par *ktisis theou*, il n'est pas moins semblable à celui de Pline. Celui-ci se trouve alors par sa conception de la nature entre Virgile et Augustin. Car en fin de compte, Virgile, lui aussi, explique de manière religieuse le fait que l'homme est renvoyé à la terre par la technique et la culture. «La culture, la technique», écrit Antoinette Novara ¹⁸, «ne peuvent que reconnaître, dans leur essai pour dominer, utiliser la nature, une Puissance qui anime le monde et les dépasse infiniment. Son travail révèle ... à l'homme sa propre grandeur et la grandeur bienveillante de Dieu qui donne». Même cela, malgré toutes les différences de vue, n'est pas loin de la munificence de la nature de Pline, laquelle révèle ses secrets d'elle-même. Mais dans la discussion contemporaine sur la nature, les catégories respect, admiration, divinité, mère et enseignante de toute chose font entièrement défaut. Était-ce vraiment seulement un progrès?

KLAUS SALLMANN
 Universitât. Mainz.

¹⁷ *Enchiridion* 3, 9.

¹⁸ *Les idées Romaines sur le progrès d'après les écrivains de la république. Essai sur le sens latin du progrès* (Paris 1982-83) vol. 2, t. III, p. 755.