



HAL
open science

Prendersi cura : giardino, vita activa, saggezza

Hervé Brunon

► **To cite this version:**

Hervé Brunon. Prendersi cura : giardino, vita activa, saggezza. Curare la terra : luoghi, pratiche, esperienze. Giornate internazionali di studio sul paesaggio, decima edizione, dedicate a Louis Guillaume Le Roy (1924-2012), colloque international organisé par la Fondazione Benetton Studi Ricerche, sous la direction d'Hervé BRUNON, Luigi LATINI, Joan NOGUÉ, Massimo VENTURI FERRIOLO et Simonetta ZANON, Trévisé (Italie), 20-21 février 2014, Fondazione Benetton Studi Ricerche, Feb 2014, Treviso, Italy. p. 15-40. halshs-01493320

HAL Id: halshs-01493320

<https://shs.hal.science/halshs-01493320>

Submitted on 2 Sep 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

HERVÉ BRUNON

Prendersi cura: giardino, *vita activa*, saggezza

C'erano una volta due fratelli. Ognuno coltivava la metà del giardino che aveva ereditato. Uno passa la vita a leggere l'almanacco e a guardare che tempo fa; vuole scoprire in fretta come da un solo seme possano venir fuori migliaia di germogli e, mentre sogna e si tormenta perché non riesce a penetrare questi segreti misteri, dimentica di innaffiare i suoi spinaci e la sua lattuga che, nell'attesa, inaridiscono. L'altro comincia a zappare dal mattino presto cantando un ritornello allegro, semina e raccoglie, tutto cresce alla perfezione e sarà lui a dover nutrire il fratello:

Io lavoro e tu pensi;
Chi di noi due rende di più?
Tu ti tormenti e io gioisco;
Chi di noi due è il più saggio?³

Questa favola di Jean-Pierre Claris de Florian (1792) deride le chimere della vita contemplativa suggerendo che quella forma di saggezza a cui il buon giardiniere presta la sua immagine può compiersi altrimenti. L'apologo illustra come una parte della cultura occidentale abbia associato un luogo, il giardino, sia a una forma di esperienza interiore che risponde a un'aspirazione di saggezza, sia a una riflessione sulle pratiche esteriori inerenti la *vita activa*. Hannah Arendt ha sviluppato una tripartizione della *vita activa* per mettere in luce i tratti persistenti non tanto della natura, quanto della condizione umana, la condizione temporale di essere mortali e capaci di pensare l'eternità. Il lavoro, modalità necessaria alla sopravvivenza, non conosce mai fine, è una fatica che deve sempre ricominciare. Risultato di una reificazione, l'opera lascia una traccia, segna la nostra appartenenza al mondo e conferisce una certa permanenza alla nostra esistenza transitoria. Inesauribile capacità di prendere un'iniziativa, l'azione ci pone in rapporto gli uni con gli altri e permette l'inaspettato così come l'irreversibile⁴. In funzione di questa tripartizione, qual è il significato profondo di coltivare un giardino? In che modo questa forma di lavoro, di opera o di azione può costituire un modello per concepire e forse anche ridefinire oggi il posto dell'uomo sulla Terra? Partendo dalla lettura in chiave etica di alcuni testi, questo contributo si propone di offrire degli spunti di riflessione su quella che si potrebbe definire un'ermeneutica del giardiniere, un'interpretazione del senso che dispiega questa figura.

Custodire l'Eden

Cominciamo partendo dal mito edenico che si deve comprendere, secondo le parole di Paul Ricœur, come «storia primordiale»⁵, una narrazione volta a «raggiungere l'enigma dell'esistenza umana»⁶. Occorre quindi rileggere il secondo e più antico dei due racconti della Creazione che aprono la Genesi, quello considerato fonte Jahvista (J) dall'ipotesi documentaria della critica

*La poesia è la lingua materna del genere umano; al modo stesso che il giardino è più antico del campo arato, la pittura della scrittura, il canto della declamazione, le parabole dei ragionamenti*¹.

Johann Georg Hamann

*Il giardino è la più piccola particella del mondo ed è anche la totalità del mondo. Il giardino rappresenta fin dalla più remota Antichità una sorta di eterotopia felice e universalizzante*².

Michel Foucault

1. HAMANN 2001, p. 79.

Il presente testo prosegue le riflessioni avviate in BRUNON 2014, cap. IV, *Prendre soin*, pp. 93-109.

2. FOUCAULT 2001a, p. 28.

3. FLORIAN 1792.

4. Si veda ARENDT 1983, e il chiarimento apportato dalla prefazione di Paul Ricœur, pp. 17 e sgg.

5. LA COQUE-RICŒUR 2003, p. 57.

6. RICŒUR 2009, vol. II, p. 373.

moderna e messo presumibilmente per iscritto verso la metà dell’VIII secolo a.C. Il primo racconto, collegabile alla tradizione più tardiva detta Sacerdotale (P), espone una cosmogonia, la creazione del mondo operata in sei giorni. Inizia dunque così, nel vivo del testo stesso e senza soluzione di continuità una nuova narrazione, quella di un’antropogonia:

Nel giorno in cui il Signore Dio fece la terra e il cielo nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata, perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra e non c’era uomo [*’adam*] che lavorasse il suolo [*’adamah*], ma una polla d’acqua sgorgava dalla terra e irrigava tutto il suolo. Allora il Signore Dio plasmò l’uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l’uomo divenne un essere vivente. Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l’uomo che aveva plasmato. Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, e l’albero della vita in mezzo al giardino e l’albero della conoscenza del bene e del male. [...] Il Signore Dio prese l’uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse [*’abad*] e lo custodisse [*shamar*]⁷.

Anche la prima delle tre categorie individuate dalla Arendt è solo parzialmente applicabile alla felicità primordiale. Adamo ed Eva non conoscono ancora le vicissitudini della *vita activa*. La prima vocazione attribuita all’uomo consiste nel “coltivare” un giardino – il verbo *’abad* significa, infatti, anche “lavorare” e “servire” – e nel “custodirlo” – da *shamar*, “preservare”, “proteggere”, “sorvegliare” – in una parola nel curarlo. L’intera tradizione biblica e patristica associa questo stato originale alla saggezza⁸ – mentre nel mito pagano dell’età dell’oro la terra, «di per sé feconda»⁹ come dice Esiodo, non ha bisogno di essere coltivata. È la caduta che comporta la fatica del lavoro e, come osserva Ricœur, «pone l’essere umano in un’attitudine ostile verso la natura»¹⁰:

Maledetto il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te e mangerai l’erba dei campi. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane, finché non ritornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere ritornerai!¹¹

Come fa notare Arendt in considerazione dei significati del verbo *’abad* – arare, fare un lavoro faticoso –, «il servizio per cui l’uomo fu creato diventa servitù»¹². In altre parole è la caduta – non riducibile al concetto agostiniano di peccato originale – a fare del lavoro del suolo una fatica necessaria alla vita, mentre all’inizio del racconto Jahvista appariva come la finalità, la ragione teologica della creazione dell’uomo¹³.

Preoccuparsi del mondo

Accanto al materiale offerto dal testo biblico per riflettere sulla condizione umana partendo dal giardino, la filosofia antica fornisce un secondo punto di partenza per inquadrare meglio la figura concettuale del giardiniere. Nell’*Economico* di Senofonte (nel 360 a.C. circa), Socrate illustra il suo elogio dell’agricoltura con l’esempio del principe di Persia Ciro il Giovane, saggio amministratore delle ricchezze del suo impero, sempre attento che ovunque egli soggiorni e ovunque lo conducano i suoi viaggi «ci siano quei giardini detti “paradisi” [*paradeisoi*] pieni di tutte le cose belle e buone che può nutrir

7. Genesi 2, 4b-15. Qui e altrove, per il testo biblico è stata utilizzata la seguente edizione: *La Sacra Bibbia*, a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2008.

8. Si veda BRUNON 2014, pp. 9-23.

9. HÉSIODE 2001, verso 117, p. 102.

10. RICŒUR 2009, vol. II, pp. 460-461.

11. Genesi 3, 17-19.

12. ARENDT 1983, p. 154, nota 1.

13. Come rileva, in particolare, VENTURI FERRIOLO 1989, p. 75: «L’uomo riceve un compito particolare. [...] Egli nasce giardiniere, con direttive di ordine e salvaguardia».



1

la terra», dove passare più tempo possibile. Un giorno Ciro il Giovane fece visitare a Lisandro, il comandante della flotta spartana, il giardino di Sardi in Asia Minore. Costui osserva stupito «come fossero belli gli alberi piantati in filari diritti e regolari e come tutto fosse ordinato nel seguire la bella disposizione geometrica». E il principe gli confida: «Ebbene, sono stato io a disegnare e disporre ogni cosa e ci sono anche alberi che ho piantato di mia mano [...]. Quando sono in salute non vado mai a cena senza prima grondare di sudore per un lavoro guerresco o campestre». A queste parole Lisandro gli prende la mano e dice: «A ben ragione, Ciro, hai l'aria felice, perché è alla tua virtù che devi la tua felicità»¹⁴.

In queste righe più che un lusso orientale il re manifesta la preoccupazione di riuscire ad amministrare bene il suo territorio e se stesso. Come anche altri uomini di stato quali Catone il Vecchio (234-149 a.C.) – autore di un trattato di agronomia per il quale i piaceri dell'agricoltura, come gli fa dire Cicerone, «sembrano del tutto conformi alla vita del saggio»¹⁵ – il Ciro di Senofonte fornirà all'era moderna e, in particolare, agli autori protestanti un modello per giustificare la dignità della vita rustica: nel 1600 Olivier de Ser-

1. Demetrio Cosola (1851-1895), *Giardino (Estate)*, 1879, olio su tela, 42,8 x 62,5 cm, Torino, Galleria Civica d'Arte Moderna e Contemporanea / Demetrio Cosola (1851-1895), *The Garden (Summer)*, 1879, oil on canvas, 42.8 x 62.5 cm, Turin, Galleria Civica d'Arte Moderna e Contemporanea.

14. XÉNOPHON 1993, IV, 13 e 21-25, pp. 49-51. In merito ai *paradeisoi* si veda MORVILLEZ 2014.

15. CICÉRON 2008, 51, p. 59.

res ricorda infatti quanti grandi uomini «sono stati visti mentre lavoravano ordinando con le proprie mani il proprio giardino, eleggendo la loro fatica a sollievo dei loro affari di stato»¹⁶.

Il principe giardiniere di Senofonte sembra illustrare il concetto che la filosofia antica ha posto al centro della sua riflessione etica. Socrate esorta i suoi concittadini a occuparsi di se stessi¹⁷. Questa cura di sé (*epimeleia heautou*, reso in latino con *cura sui*) correlata al precetto delfico “Conosci te stesso” (*Gnôthi seauton*) non ha niente di egoistico, è «indissolubile dalla cura della città e dalla cura degli altri»¹⁸, commenta Pierre Hadot, e va intesa come «un particolare modo di considerare le cose» e di «condurre le azioni», sottolinea Michel Foucault: «una certa attitudine: verso di sé, verso gli altri, verso il mondo»¹⁹. In che modo il giardiniere “si preoccupa”?

Coltivare il nostro giardino

Se, secondo la Genesi, prendersi cura della terra da cui è stato formato è stata la prima vocazione di Adamo, proprio in questo, come ricorda lo scrittore ceco Karel Čapek (1890-1938), consiste anche il mestiere del giardiniere. Che cosa fa il giardiniere?

Ora che guardo la faccenda più da vicino, trovo che il vero giardiniere non è una persona che coltiva i fiori; è un uomo che coltiva la terra. È una creatura che sprofonda nel terreno e lascia vedere a noi, fannulloni ficcanaso, solo quello che sta in alto.

Sempre chinato verso terra (fig. 1, p. 17, «Lo vedete tra le piante alzare il deretano»), con un solido senso della reciprocità («Occorre dare alla terra più di quanto le si prenda»), vivendo «in un certo senso in anticipo sul presente»²⁰, perché il meglio è davanti a lui, il giardiniere dà principalmente prova di sollecitudine: «Coltivare un giardino significa darsi i mezzi per capire quali sforzi mette in atto la vita per radicarsi in un’argilla così ostile e refrattaria».

Nel libro intitolato *Giardini. Riflessioni sulla condizione umana*, lo storico della letteratura Robert Harrison avanza l’idea che se la «condizione umana universale è preoccuparsi sempre e instancabilmente di qualche cosa», l’«infinita devozione che anima il giardiniere nei confronti del suo fazzoletto di terra» secondo Čapek propone l’emblema di un’etica della cura, della prevenzione, o ancora, per impiegare il verbo e il sostantivo inglese che assembla un’intera corrente contemporanea di riflessioni sulle scienze sociali, di un’etica del *care* (fig. 2, p. 19):

Il giardiniere, in realtà, non è consacrato al lavoro e ancor meno alla produttività. È consacrato al benessere di tutto ciò che egli nutre e fa vivere nel giardino. Questa *estensione* della cura nella persona del giardiniere propone un’etica radicalmente diversa da quella che nella nostra epoca ci spinge a desiderare sempre più vita, sfuggendo mediante una produzione forzata a ciò che Heidegger chiamava il “vuoto dell’essere”²¹.

Occorre qui apportare alcune precisazioni sia lessicali sia concettuali. Il vocabolo *care*, parola di origine germanica senza legame etimologico con il latino *cura* (cura o preoccupazione) e tanto meno con *caritas* (carovita o amore), denota in origine la tristezza, il lamento²² e, per “estensione”, secondo il

16. SERRES 1996, p. 734.

17. PLATON 1997, 29d, 31b e 36c, pp. 108, 111 e 119.

18. HADOT 1995, p. 68.

19. FOUCAULT 2001b, p. 12; si veda anche FOUCAULT 1984a.

20. ČAPEK 2008, e-book pos. 340.

21. HARRISON 2007, pp. 47, 16, 39 e 218 (corsivo di chi scrive). Sulle questioni qui discusse si veda anche NAUGRETTE 2014, contributo che non conoscevo quando ho preparato questo saggio.

22. L’*Oxford English Dictionary* (versione digitale online) è per esempio esplicito sul primo punto.

termine logico e linguistico, uno stato di ansietà e di preoccupazione, senso assunto dal termine *Sorge* di Heidegger²³. Nell'ambito degli studi femministi, l'«etica della sollecitudine» (*ethics of care*) ha preso inizialmente forma grazie a un intreccio tra psicologia, sociologia e scienze politiche, partendo dall'interpretazione delle differenze empiriche tra le condotte morali degli uomini e delle donne e, come sottolinea Catherine Audard, da una «critica dell'etica della giustizia sociale in nome delle virtù attribuite ai comportamenti disinteressati, non competitivi, non quantificabili e non possessivi che costituiscono in maggioranza il lavoro non retribuito delle donne: la cura dei bambini, degli anziani, l'impegno di mantenere intatto il nucleo familiare ecc.»²⁴. Benché Harrison tenga a precisare che il suo proposito non rientra specificamente nell'orbita dell'etica del *care*²⁵, quest'ultima appare tuttavia come un orizzonte della sua riflessione²⁶.

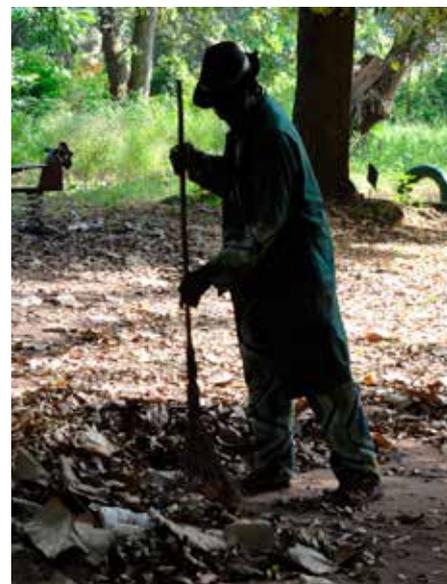
Pertanto nella sua lettura di Čapek, Harrison collega la figura del giardiniere non solo alla vocazione primordiale di Adamo, la cura del suolo come il compito iniziale assegnatogli dal creatore, il ruolo cioè che, secondo la narrazione Jahvista della Genesi, dovrebbe avere l'uomo sulla Terra, ma anche a una dimensione universale dell'umanità – della qualità di essere umani – che va oltre la sfera della maternità o della paternità: l'affettuosa preoccupazione per gli altri, una propensione al bene non necessariamente basata su quel carattere di mutualità che implicano aiuto reciproco o solidarietà, una sollecitudine affabile o addirittura benevola verso i propri simili, che il giardiniere «estende» e volge al mondo. Torneremo più avanti sugli aspetti ontologici ed etici suscettibili di determinare una tale «estensione della persona» e sul concetto di azione che ne scaturisce.

Analogamente all'ebraico (*'adam* e *'adamah*), in latino le parole «uomo» (*homo*) e «suolo» (*humus*) derivano dalla medesima radice indoeuropea. Nel 45 a.C. Cicerone andò oltre, applicando la parola *cultura*, un termine che allora designava la coltivazione dei campi, al processo educativo continuo dell'umanità (in greco *paideia*) e dichiarando che «la filosofia è la cultura dell'anima: essa [...] pianta semi che giunti a maturità danno frutti in abbondanza»²⁷.

«Dobbiamo coltivare il nostro giardino»²⁸: la conclusione del *Candido* (1759) di Voltaire rimanda alla Genesi e raffigura, a sua volta, il giardinaggio come un miglioramento della nostra sorte comune. La cosa più importante sta forse nel plurale del possessivo: ciascuno di noi può partecipare al dovere collettivo di rendere abitabile il mondo che condividiamo. Basata sull'idea adamitica del lavoro, la massima di Voltaire sfocia nelle problematiche politiche ed etiche dell'azione. «È perché siamo proiettati nella storia che dobbiamo coltivare il nostro giardino», riassume Harrison, che non esita ad affermare: «I giardini che abbelliscono il nostro Eden mortale sono la migliore spiegazione possibile per giustificare la presenza degli umani sulla terra»²⁹.

Far parlare la terra

Ma coltivare un giardino è solo curarlo? Ripercorrendo l'evoluzione storica dell'idea di natura alla luce degli atteggiamenti dell'Occidente nei suoi con-



2. Giardiniere nel Jardin des Plantes et de la Nature di Porto-Novo, Benin / *Gardener in the Jardin des Plantes et de la Nature, Porto-Novo, Benin.*

23. Si veda a tale proposito la messa a punto di AUDARD 2004.

24. AUDARD 2004, p. 212. Si veda in particolare l'opera capitale di GILLIGAN 2008, e il panorama offerto dai due volumi PAPERMAN-LAUGIER 2011 e MOLINIER-LAUGIER-PAPERMAN 2009. Ringrazio Laurence Baudelet per aver attirato la mia attenzione su questo soggetto durante le Giornate di studio sul paesaggio organizzate dalla Fondazione Benetton Studi Ricerche nel 2014.

25. HARRISON 2007, p. 258.

26. Come suggerisce NAUGRETTE 2014.

27. CICÉRON 1996, II, 13, pp. 22-23.

28. VOLTAIRE 2007, pp. 153 e 154. Si veda in particolare COCCO 2003, pp. 183-184.

29. HARRISON 2007, p. 6.

fronti, Pierre Hadot distingue due categorie principali legate alle figure simboliche di Prometeo e di Orfeo. In una la natura si presenta sotto un aspetto ostile, e l'uomo cerca di sottometerla grazie alle conoscenze della tecnica; nell'altra essa incarna lo spettacolo affascinante del quale i racconti, la poesia o l'arte cantano il mistero³⁰. Verso quale delle due è proteso il giardiniere? Che esso riunisca potenzialmente i due diversi ruoli incarnati dalle figure del mito, è proprio quanto enuncia una formula folgorante dello scrittore Michel Tournier: «Per ben possedere non basta solo tracciare e rastrellare. Occorre conoscere l'intimo dell'humus e la corsa delle nuvole»³¹.

Henry David Thoreau ha ben percepito l'imbarazzo etico che questa posizione, a cavallo tra i regni di Prometeo e Orfeo, potrebbe provocare. In un capitolo di *Walden*³² (1854), il libro tratto dal diario che aveva tenuto per due anni nel corso della sua esperienza di vita eremitica e autarchica tra i boschi sulle sponde di un lago della Nuova Inghilterra, dopo aver descritto le numerose visite che riceveva nella capanna costruita con le proprie mani, l'autore s'interroga:

Intanto i miei fagioli, i cui filari già piantati raggiungevano, messi in fila, la lunghezza di sette miglia, erano impazienti di essere zappati; i più vecchi erano notevolmente cresciuti ancora prima che gli ultimi fossero nel terreno: davvero, non era facile liberarsene. Cosa significasse questa regolare, orgogliosa, piccola fatica erculeo, io non lo sapevo. Giunsi ad amare i miei filari, i miei fagioli, anche se erano molti di più di quanti me ne occorressero. Mi attaccavano alla terra, e così ne ricevevo forza, come Anteo. Ma perché dovevo coltivarli? Solo il cielo lo sa. Questo fu il mio curioso lavoro per tutta quell'estate: far sì che questa porzione della superficie terrestre, che fino a quel momento aveva dato solo pentafogli, more, iperico e simili, e frutta selvaggia e fiori gentili producesse invece questi legumi. Che dovrò imparare dai fagioli, o cosa impareranno essi da me? Li curo con affetto, li zappo, ho sempre un occhio su di loro; e questo è il mio lavoro giornaliero. A guardare, la foglia è bella e larga. Miei aiutanti sono le rugiade e la pioggia che versano acqua su questo suolo secco, e la stessa fertilità della terra, che per la maggior parte è però magra ed esausta. Miei nemici sono i vermi, i giorni freddi, e soprattutto le marmotte. Queste mi hanno rosicchiato via un quarto di acro. Ma che diritto avevo di soppiantare l'iperico e tutto il resto, e di rompere il loro antico giardino di erbe aromatiche?

Il narratore di *Walden* dialoga con il vivente, interagisce fisicamente e simbolicamente con il mondo: «[...] alla fine ho persino aiutato a rivestire quel favoloso paesaggio dei miei sogni infantili, e uno dei risultati della mia presenza e del mio influsso lo si vede in queste foglie di fagiolo e di grano e in questi cespugli di patate». Secondo Thoreau, il giardiniere attivandosi giorno dopo giorno, riesce perfino, con una sorta di maieutica, a far parlare il suolo:

Rimuovere le erbacce; mettere terra fresca attorno ai gambi dei fagioli, e incoraggiare quest'erba che avevo piantato; far sì che il terreno giallo esprimesse il suo pensiero estivo in foglie e fiori di fagiolo, piuttosto che in erba verminaria, erba cornamusa e miglio; far sì che la terra dicesse "fagioli" invece che "erba", ecco il mio lavoro quotidiano.

Era un'esperienza singolare, prosegue, «quella lunga amicizia che coltivavo con i fagioli». Ma la relazione con le altre piante non ha niente di pacifico. Il registro da lirico diventa epico:

30. Si veda HADOT 2008a.

31. TOURNIER 2005, p. 301.

32. THOREAU 2013, cap. 7: *Il campo di fagioli*, pp. 228, 229, 230, 234-235, 239-240.

Si consideri l'intima e curiosa conoscenza che si stringe con i vari tipi di erbacee – ci sarà qualche ripetizione in questo resoconto, ma c'è non poca ripetizione nella fatica – disturbando tanto spietatamente le loro delicate organizzazioni, e facendo con la zappa distinzioni così invidiose, estirpando interi plotoni di una specie e assiduamente coltivanone un'altra. Quello è assenzio romano, quella è erba porcina, quell'altra è acetosa, quell'altra ancora è *piper-grass* – dagli, taglialo, mettilo a radici all'aria, non lasciarne una sola fibra all'ombra, che altrimenti si girerà dall'altra parte e in un paio di giorni sarà verde come un porro. È una guerra lunga, non contro le gru ma contro le erbacee, contro quei Troiani che avevano sole e pioggia e rugiada dalla loro parte. Giorno dopo giorno, i fagioli mi vedevano venire in loro aiuto, armato di zappa, ad assottigliare le file dei loro nemici e a riempire le trincee di morti erbacei. Più di un Ettore dalla piuma dell'elmo ondeggiante, troneggiante d'un piede sopra i suoi camerati che gli si affollavano intorno, cadde sotto la mia arma e rotolò nella polvere.

Questa meditazione in chiave parodica di Thoreau sfocia in un serio problema morale: «Con che diritto» scacciare così le erbe dal loro «antico giardino» e addirittura sterminarle per fare crescere dei fagioli? La poesia e la mitologia, scrive, ricordano che «un tempo l'agricoltura era un'arte sacra; ma ora noi la perseguiamo con una fretta e una trascuratezza irriverenti». Il contadino della sua epoca

non sacrifica a Cerere o al Giove terrestre, ma piuttosto all'infernale Plutone. Per avarizia, egoismo e per la supina abitudine, dalla quale nessuno di noi è libero, di considerare la terra come proprietà o come mezzo per acquistarsi soprattutto una proprietà, noi deformiamo il paesaggio e degradiamo l'agricoltura, e il contadino vive una vita meschinissima. Egli conosce la Natura, ma da ladro.

Il problema morale è collegato all'egoismo, bramoso, individuale e soprattutto antropocentrico, umano, troppo umano. È ciò di cui prendiamo coscienza con un esercizio spirituale analogo al sorvolo immaginativo che, come ci ricorda Hadot, permetteva al filosofo dell'antichità di raggiungere la grandezza d'animo (*megalopsychia*) considerando le cose dall'alto e applicando le conoscenze della fisica per tener conto della totalità del cosmo e situare «se stesso come una parte del Tutto del mondo o delle infinità dei mondi»³³. Thoreau scrive quindi:

Di solito dimentichiamo che il sole guarda senza distinzione sia sui nostri campi coltivati che sulle praterie e le foreste, i quali e le quali riflettono e assorbono i suoi raggi in maniera analoga; e che i primi sono solo una piccola parte del meraviglioso quadro che egli contempla nel suo corso quotidiano. Al suo occhio, la terra è tutta ed egualmente coltivata, come un giardino. Pertanto noi dovremmo ricevere il beneficio della sua luce e del suo calore con una fiducia e una magnanimità corrispondenti.

Nel complicato rapporto del giardiniere con le piante e con la terra, che dovrebbe stabilire un certo senso di giustizia, amore e violenza si frammischiano tra loro. D'altronde, questa metafora del combattimento accanito del conquistatore contro la popolazione locale, della colonizzazione spietata dell'invasore, si ritrova anche in altri autori oltre che in questo poeta americano oppositore dello schiavismo, fondatore della disobbedienza civile e del pensiero ecologico.

Il contemplativo Petrarca annota scrupolosamente ai margini di uno dei suoi manoscritti i risultati degli esperimenti botanici che aveva eseguito a

33. HADOT 2008b, p. 104. Si veda anche HADOT 2002, pp. 53-57.

3. Mappa della vulnerabilità al cambiamento climatico per paese (2013), documento dell'Istituto britannico di analisi dei rischi Maplecroft (*Maplecroft's Climate Change Vulnerability Index 2013*). L'indice di vulnerabilità al cambiamento climatico viene pubblicato annualmente dal 2008. Classifica l'esposizione di 193 paesi alle conseguenze di eventi climatici estremi, come tempeste, inondazioni, siccità, innalzamento del livello del mare, come pure alla vulnerabilità delle popolazioni in termini di salute, educazione, dipendenza agricola e infrastrutture disponibili, nonché alla capacità delle loro istituzioni, economia e società ad adattarsi e a combattere gli impatti ambientali. I paesi ad alto rischio sono evidenziati in rosso, quelli a minor rischio in verde / *Map of vulnerability to climate change, by country, 2013, document produced by the British Maplecroft risk assessment consultancy (Maplecroft's Climate Change Vulnerability Index 2013). Published every year since 2008, the climate change vulnerability index assesses the exposure of 193 countries to the consequences of extreme events (storms, flooding, drought and rising sea levels), the vulnerability of their populations in terms of health, education, dependence on agriculture and available infrastructure, and the capacity of their institutions, economies and societies to adapt to and combat these impacts. The most seriously affected countries are shown in red on the map, those least affected in green.*

34. Si veda in particolare ELLIS-REES 1995 e MANN 2009.

35. PETRARCA 2009, p. 82 (*Epistolae metricae*, III, 4).

36. KANT 1993, pp. 225-226.

37. AURICOSTE 1983.

38. Si veda HADOT 1995, pp. 39 e sg.

39. Si veda in particolare BONNEUIL-FRESSOZ 2013.

40. LARRÈRE 2010. Questo articolo apporta dei chiarimenti preziosi non solo sull'opera di Arne Næss (per il quale si veda, qui, più avanti), ma anche sull'insieme dei dibattiti attuali in tema di etica ambientale.

Parma, Milano o ad Arquà vicino a Padova, e dei suoi sforzi, per lo più senza successo, per trapiantare gli alberelli di alloro cari ad Apollo e alla sua amata³⁴. Alcune delle sue lettere parlano a lungo dei lavori eseguiti a Vaucluse, il suo "Elicon transalpino", al fine di arginare la Sorgue per erigere un tempio alle sue Muse, come se si trattasse di una guerra di frontiera, combattuta valorosamente e invano contro le Ninfe frequentatrici delle rocce del fiume alle quali poi dovette infine arrendersi:

«Vedo quale immensa fatica è richiesta per sconfiggere la natura; lasciamo or dunque i suoi elementi tal quali, lasciamo al fiume il suo letto abituale»³⁵.

A secoli di distanza, le confessioni che ci offrono la lettera di Petrarca e il racconto autobiografico di Thoreau sollevano in definitiva la medesima domanda, quella sul curioso rapporto del giardiniere con il suolo che affettuosamente coltiva e con gli elementi che cerca di addomesticare, misurandosi con il mondo e imparando ad accettare i limiti del proprio potere, imponendo, così, egli stesso un limite alla sua volontà.

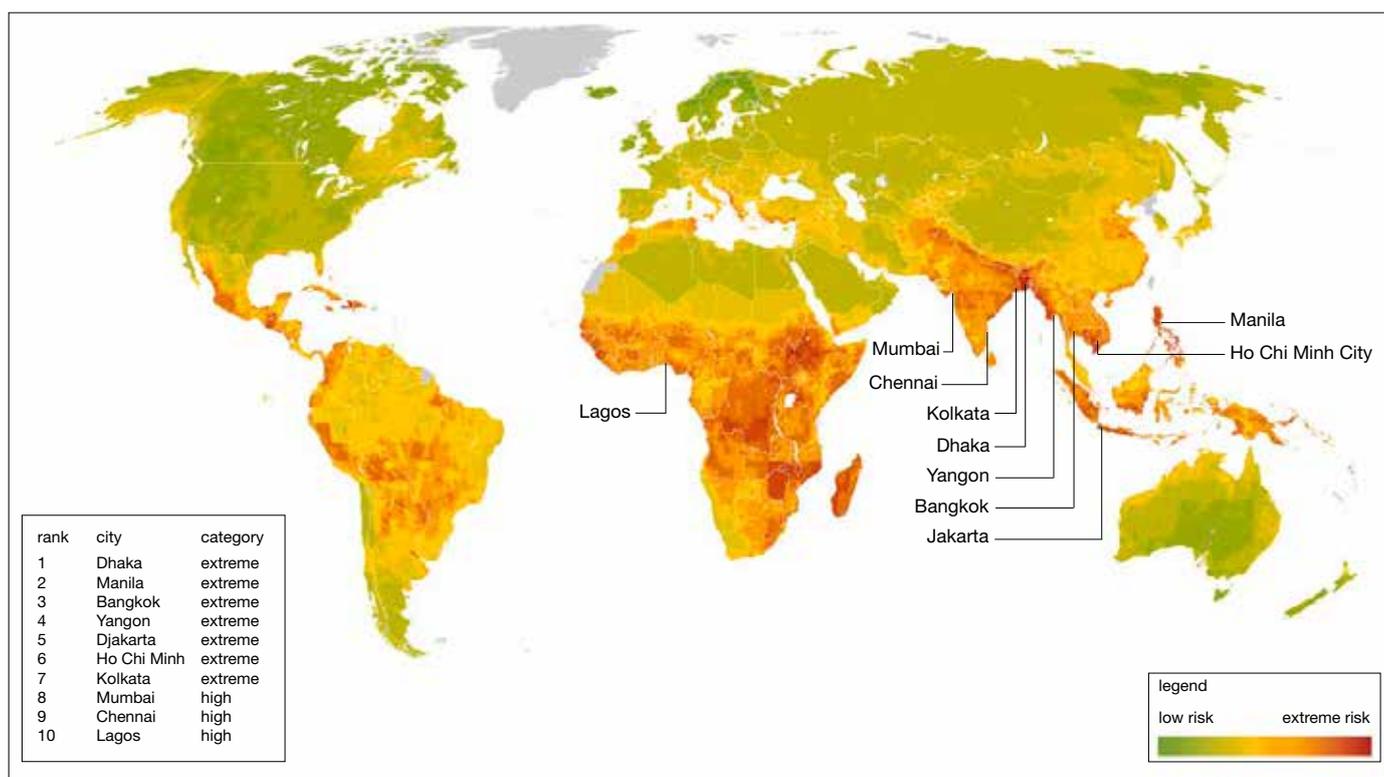
La paesaggista contemporanea Isabelle Auricoste si pone a sua volta la domanda e mette in relazione il giardino con il saper fare agricolo accumulatosi dall'inizio del neolitico fino ai nostri giorni, che «sublimizza» per modellare la materia intrinseca del mondo – è l'idea soggiacente alla definizione kantiana dell'arte dei giardini, «mettere in ordine il suolo [...] conformemente a certe idee»³⁶ –, consentendo agli uomini di passare dalla sfera del lavoro a quella dell'opera:

Il giardino è una delle forme che transitano attraverso la storia in quanto, letteralmente, è un'iscrizione precisa, come un disegno magico che traccia il lavoro del suolo sulla superficie del globo terrestre, ereditando tutta la tradizione dei corpi a corpo con la terra ribelle per ammansirla, fecondarla e forse anche asservirla. Ogni giardino impiantato e coltivato descrive i limiti di un territorio definito, di un dominio riservato e chiuso nel quale e attraverso il quale lo spirito è riuscito a capire e dominare le leggi dell'universo³⁷.

Camminare sulla Terra con passo leggero

Nel linguaggio omerico la *sophia* rimandava all'eccellenza del saper fare artigiano (*technê*), all'abilità nel dominare un materiale³⁸. Tuttavia l'avvento della "civiltà tecnologica", secondo l'espressione coniata dal filosofo tedesco Hans Jonas (1903-1993), dotandoci di un potere quasi senza limiti su ciò che ci circonda, ci pone oggi nella necessità di rivedere il rapporto tra saggezza e tecnica dal momento che, come dimostra il problema mondiale del cambiamento climatico, le ripercussioni di questo potere stanno raggiungendo una dimensione inedita nella storia dell'umanità e stravolgono la Terra intera (fig. 3, p. 23). Occorre pertanto abbandonare per un momento il "dominio riservato e chiuso" del giardino per meglio comprendere la profonda portata simbolica che questo ha assunto ai nostri giorni.

La crisi planetaria che stiamo vivendo nell'Antropocene, questa nuova era geologica iniziata con la rivoluzione industriale e durante la quale l'influenza dell'uomo sulla terra è diventata predominante³⁹, impone di rimettere in discussione «l'ambizione prometeica o dismisura (*hybris*) delle scienze e delle corrispettive tecnologie»⁴⁰. Un'ambizione che non è tanto la "volontà di po-



3

tenza” (*Wille zur Macht*), questo concetto ambiguo di Nietzsche raffigurato in alcuni testi come spirito vitale di crescita, quanto l’intento dell’uomo «della *conquista* del suo strapotere» grazie al «salto qualitativo verificatosi nella nostra potenza tecnologica che risulta dal legame di ormai quasi duecento anni tra la tecnica e le scienze esatte della natura»⁴¹. In altre parole, i disastri ecologici provocati dal cosiddetto regime tecnocratico che presiede alle attuali società occidentali o da questo punto di vista “occidentalizzate”, impongono di rifondare l’etica e, simultaneamente, di definire nuove norme che regolino il nostro agire.

È il compito che si dà Jonas in funzione della responsabilità che ci deriva da questo smisurato potere sul mondo, partendo da una “euristica della paura” intesa come una forma di saggezza volta a prevedere il peggio⁴². Animata dalla preoccupazione per le generazioni future e centrata sulla questione – heideggeriana⁴³ – della pericolosità della tecnica, la sua opera principale, pubblicata nel 1979, basandosi sulla nozione di responsabilità (*Verantwortung*) e d’imputazione degli atti e delle loro conseguenze, elabora un’etica antropocentrica essenzialmente teleologica e, più precisamente, “conseguenzialista” secondo il vocabolario della filosofia morale, in quanto basata sull’imperativo che la specie umana deve continuare a esistere, come pure sul “principio di preoccupazione” o di “previdenza” (*Vorsorgeprinzip*) o, come si direbbe oggi, sul “principio di precauzione”, per il quale ogni tecnica che ha delle ricadute irreversibili e che può provocare la distruzione della specie deve essere abbandonata.

41. JONAS 2000, p. 144.

42. JONAS 1998.

43. Si veda HEIDEGGER 1958.

Molti altri approcci sono stati esplorati nell'ambito di quest'ampia riflessione iniziata qualche decennio fa grazie a contributi raccolti sotto l'appellativo di etica dell'ambiente. Occorre fare un cenno ad almeno alcuni di questi⁴⁴. Così la teoria della *deep ecology* ("ecologia profonda" e non "superficiale") elaborata dal filosofo e scalatore norvegese Arne Næss (1912-2009) che si è fatta conoscere in Francia principalmente a causa degli attacchi caricaturali lanciati contro di essa, rientra nel campo della metafisica. Trovando in Spinoza gli elementi per rimettere in discussione i principi cartesiani della filosofia moderna e sviluppando a modo suo le considerazioni espresse da Bergson (*L'evoluzione creatrice*, 1907) sul concetto di slancio vitale, l'approccio di Næss, secondo il quale dobbiamo paragonarci alla montagna, vuole tener conto dell'insegnamento principale dell'ecologia, che vede tutte le cose collegate fra loro e cerca di andare oltre la separazione dualistica tra soggetto e oggetto grazie al concetto volontariamente indeterminato della "realizzazione di Sé". Mirando a definire le attitudini giuste per conseguire il fiorire (*blossom*) della vita e, considerando che la tecnologia «vale quello che vale il modo (o stile) di vita a cui si associa o che favorisce»⁴⁵, la *deep ecology* di Næss, che costituisce un'etica della virtù associata a un'epistemologia del politico, incoraggia una mutazione generale della società soprattutto mediante una trasformazione tecnologica orientata su forme d'intervento "dolce" (*soft*) piuttosto che "duro" (*hard*), un precetto riassunto poeticamente nella massima: «Camminiamo sulla Terra con passo leggero»⁴⁶.

In precedenza grazie ad Aldo Leopold (1887-1948), forestale, cacciatore, pescatore ed ecologo americano, era già stata tracciata un'"etica della terra" (*land ethic*) proposta alla fine del suo libro postumo *Almanacco di un mondo semplice* (1949) e definita come «un'estensione dell'etica» che cerca di superare «la nostra idea abramitica» della terra, considerandola non «come una comodità che ci appartiene», ma come «comunità a cui apparteniamo»⁴⁷.

Ritroviamo qui il concetto di cui parlavamo sopra, l'idea di estensione della dimensione morale che assegna l'umanità all'insieme del mondo, concepito però questa volta secondo i termini di Leopold, come una «comunità biotica», in altre parole come una società o meglio una famiglia che occupa una stessa abitazione, il nostro piccolo pianeta, isolata come «un'isola vulnerabile e paradisiaca nel mezzo di un oceano deserto»⁴⁸. Per Leopold «l'etica è, dal punto di vista ecologico, un limite imposto alla libertà d'azione nella lotta per l'esistenza»⁴⁹; egli definisce questo limite su un piano più deontologico, poiché ogni azione è giudicata moralmente secondo la conformità ai doveri. Ora, «senza la coscienza gli obblighi sono privi di significato. Il nostro compito è di estendere la coscienza sociale dagli individui alla terra»⁵⁰. Basata su un sentimento istintivo di amore, rispetto, simpatia e ammirazione, questa etica "ecocentrica" e olistica è al tempo stesso un'etica prudenziale e pragmatica che non lascia da parte la dimensione estetica, come sottolinea la sua «sintetica massima morale»⁵¹, spesso citata attualmente, che si trova nella sezione finale del capitolo *Etica della terra*, con il titolo *L'orizzonte*: «Una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica; è ingiusta quando tende altrimenti»⁵².

44. In merito alla costituzione di questo ambito, alle sue diverse radici nel pensiero occidentale, ai suoi dibattiti interni e alle sue problematiche attuali, si vedano, tra le altre, le analisi in francese di LARRÈRE-LARRÈRE 1997; LARRÈRE 1997; AFEISSA 2007; AFEISSA 2012; HESS 2013.

45. LARRÈRE 2010.

46. NÆSS 2013, p. 167.

47. LEOPOLD 2000, p. 15.

48. CALLICOTT 2011a, p. 60. Questo studio, che declina le problematiche condensate nel testo molto "compatto" di Leopold, è una lettura particolarmente utile al nostro scopo.

49. LEOPOLD 2000, p. 256.

50. LEOPOLD 2000, p. 265. Si veda anche la raccolta di testi pubblicata in LEOPOLD 2013.

51. CALLICOTT 2011a, p. 62.

52. LEOPOLD 2000, p. 283.

Profondamente segnati dall'opera profetica di Leopold, da cui riprendono l'intitolazione (*land ethic*), i lavori che il filosofo americano John Baird Callicott porta avanti da oltre quarant'anni pongono l'accento, sempre in una prospettiva ecocentrica, sul valore intrinseco e non strumentale della natura – gli esseri viventi così come gli ecosistemi non possono essere considerati semplicemente dei “beni”, delle “risorse”, dei mezzi la cui unica finalità è di essere utilizzati dall'uomo –, e propongono di ricostruire completamente l'idea stessa della natura, sostituendo al primato della materia quello del campo d'energia⁵³. In un testo pubblicato nel 1991, il filosofo prende in considerazione le diverse possibili letture del mito edenico della Genesi sotto il punto di vista della relazione tra l'uomo e la natura. Ed eccoci riportati di nuovo al problema esegetico da cui eravamo partiti.

L'analisi di Callicott prende in considerazione tre tipi di letture. Innanzitutto, un articolo clamoroso e controverso del medievista Lynn White Jr. pubblicato nel 1967, che denuncia il carico di responsabilità riguardo alla crisi ecologica planetaria del cristianesimo latino che, con la sua concezione dell'uomo al di sopra della natura, ha favorito il dinamismo tecnologico e scientifico dell'Occidente⁵⁴. Con il suo articolo l'autore pone l'accento sull'interpretazione “dominatrice” o “dispotica” per la quale agli esseri umani, gli unici tra tutte le creature a essere stati creati a somiglianza di Dio, «fu permesso di esercitare la loro superiorità sulla natura e di assoggettarla»⁵⁵.

Va notato che questa lettura privilegia sostanzialmente la prima delle due narrazioni della Creazione, quella che si richiama alla tradizione sacerdotale con il famoso versetto «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela»⁵⁶. Callicott gli oppone da un lato l'interpretazione “dell'intendenza” secondo la quale Dio voleva «che amministrassimo o governassimo con saggezza una creazione che rimane la Sua e non la nostra», incaricandoci «di averne cura»⁵⁷ e, dall'altro, l'interpretazione “della cittadinanza”, così come la illustrano il naturalista John Muir alla fine del XIX secolo e Leopold, in base alla quale l'uomo è considerato un membro della comunità biotica, solidale con i suoi “concittadini” non umani, della quale approfondisce la portata in funzione dell'intuizione centrale dell'ecologia: «Noi altri, creature terrestri, siamo imbrigliate in un inestricabile tessuto di vita»⁵⁸. Da cui nasce il vibrante appello:

Non riusciremo né a ricreare il giardino dell'Eden delle origini né a recuperare la nostra incoscienza originale del sé. Ma possiamo cercare di vivere in armonia nella e con la natura senza tornare a uno stato selvaggio preagricolo, ma utilizzando tutta la nostra ingegenosità tecnologica postindustriale e la nostra comprensione dell'ecologia per creare una civiltà duratura e *benevola* nei confronti dell'ambiente. [...] Non ritroveremo certo il paradiso perduto né l'innocenza che ci caratterizzava all'ombra dei suoi alberi, ma forse possiamo cooperare con la natura per trasformare il deserto industriale in un *giardino planetario* autonomo e sano di cui essere fieri⁵⁹.

Giardinieri planetari

La presa di posizione del cantore dell'etica della terra viene a convergere così con l'approccio teorico e pratico del paesaggista Gilles Clément e con il suo concetto di “giardino in movimento” ispirato dalle dinamiche biologiche

53. Tra i testi ormai disponibili in francese, si veda in particolare la raccolta di articoli CALLICOTT 2011b.

54. Si veda WHITE 1967. Sull'incredibile fortuna critica di quest'articolo e l'acceso dibattito che ha suscitato dando vita a collegamenti complessi tra crisi ecologica e fondamenti spirituali della cultura occidentale, si veda in particolare il volume BOURG-ROCH 2010, i cui numerosi contributi mettono in discussione l'eredità giudaico-cristiana e le conseguenze dell'egemonia mondiale dell'Occidente.

55. CALLICOTT 2009, p. 10; si veda anche CALLICOTT 2011c, pp. 44-59. Questo tema dell'intendenza (*stewardship*) nell'eredità giudaico-cristiana compare per esempio in ATTFIELD 1991 (si vedano in particolare pp. 34 e sgg.).

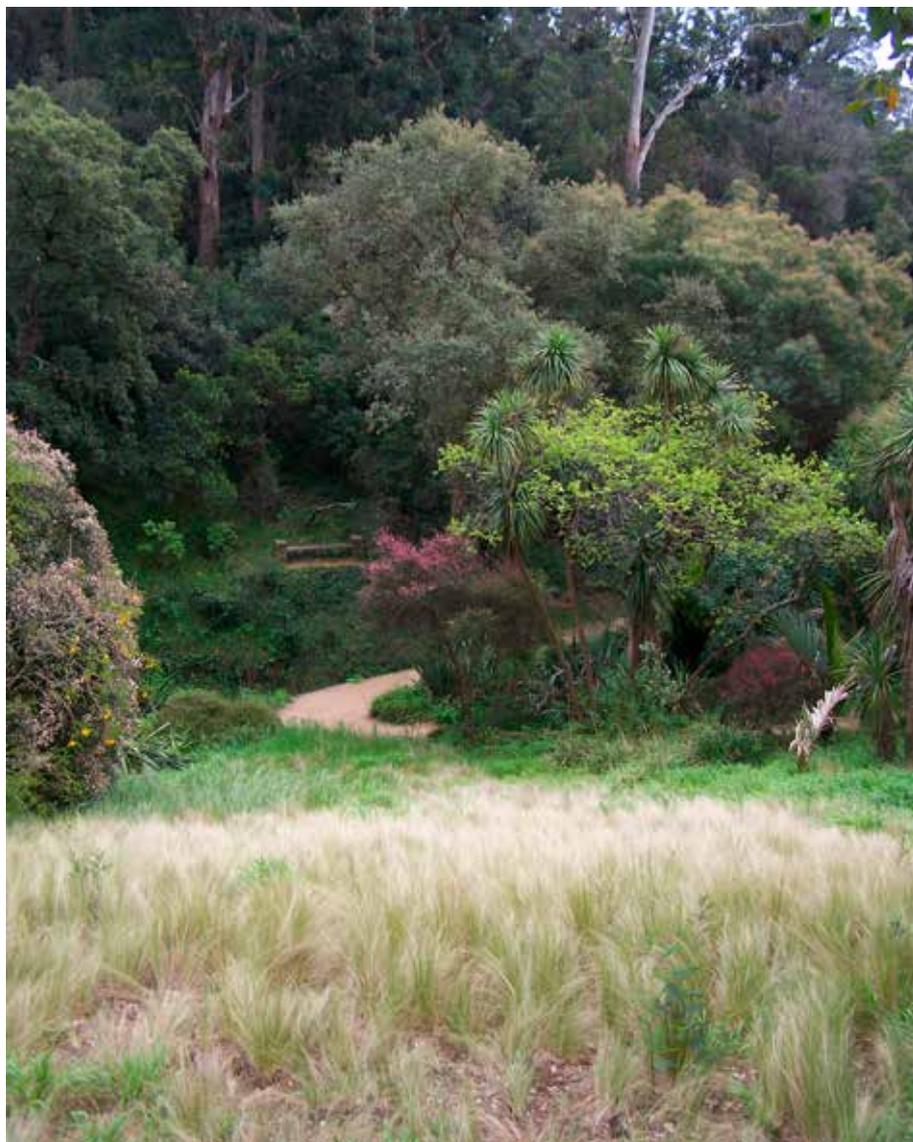
56. Genesi 1, 28.

57. CALLICOTT 2009, p. 11.

58. CALLICOTT 2009, p. 82.

59. CALLICOTT 2009, pp. 84-86 (il corsivo è di chi scrive).

4-5. I Giardini del Rayol, iniziati da Gilles Clément nel 1989, Le Rayol-Canadel-sur-Mer, Var, Francia / Gilles Clément, *Les Jardins du Rayol*, begun in 1989, *Le Rayol-Canadel-sur-Mer, Var, France*.



4

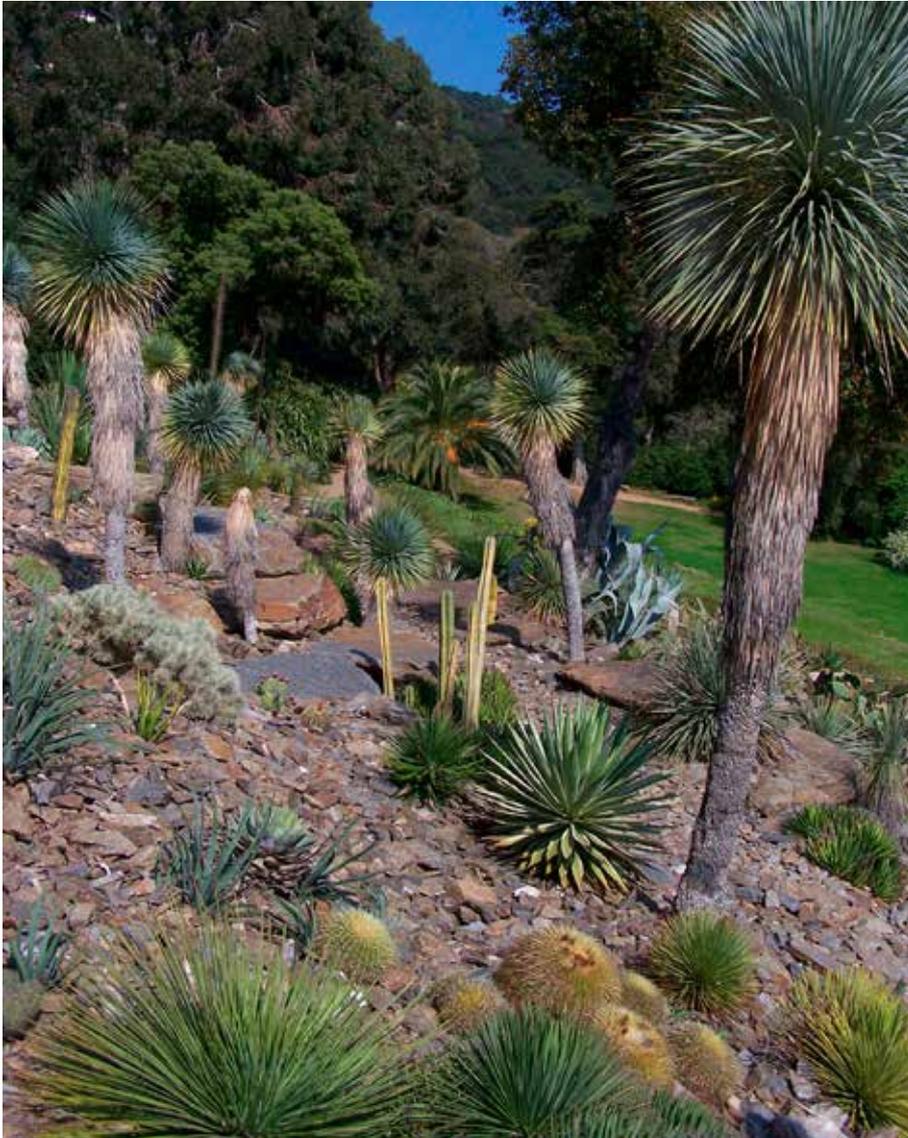
dei luoghi incolti, in cui il giardiniere collabora con la natura senza cercare di imporle un ordine, ma soprattutto con il suo concetto di “giardino planetario” che fu presentato al pubblico dal 1997 sotto forma di un romanzo filosofico⁶⁰, nell’ambito di una mostra a La Villette⁶¹, come pure in numerosi altri scritti⁶², e posto in opera in diverse realizzazioni paesaggistiche, come i giardini del Domaine du Rayol sulla costa del Pays des Maures nel Var, dove si rievocano i paesaggi delle regioni del globo «biologicamente simili»⁶³ nelle quali regna il clima mediterraneo (figg. 4-5). Questo concetto rientra principalmente nel registro dell’azione piuttosto che dell’opera o del lavoro; mira a prendere in considerazione in modo congiunto e intersecato la diversità degli esseri sul pianeta e il compito dell’uomo nel rilanciare questa diversità.

60. CLÉMENT 1997.

61. CLÉMENT 1999a.

62. Si veda in particolare la raccolta di testi CLÉMENT 2006.

63. CLÉMENT 1999b, p. 20.



5

Il ragionamento che anima la teoria di Clément è apparentato al sillogismo e parte da due premesse simmetriche. «Che lo si voglia o no, il giardino rimanda al pianeta», scrive:

Se, nella sua configurazione iniziale, esso non ha mai smesso di accogliere le specie venute da tutto il mondo – e di costituire in tal modo un *indice planetario* – eccolo ormai ecologicamente connesso allo spazio vicino, il quale è a sua volta connesso a un altro più lontano, e così via, fino a fare il giro della Terra. Il giardino di oggi non riesce a contenersi entro il tradizionale recinto, anzi, costringe tutto il vicinato alla condivisione⁶⁴.

Viceversa, nell'era dei satelliti, del capitalismo mondializzato e degli sconvolgimenti climatici, la biosfera, della quale grazie all'ecologia – «scienza mal amata, mal compresa, mal trasmessa in quanto colpevolizza prima di illu-

64. CLÉMENT 2012, p. 35.



6. *Il Sorgere della Terra visto dalla Luna*, 24 dicembre 1968, fotografia presa dall'astronauta William Anders nel corso della missione Apollo 8 / Earthrise as seen from the Moon, 24th December 1968, photograph taken by astronaut William Anders on the Apollo 8 mission.

minare»⁶⁵ – conosciamo la finitezza e percepiamo l'esiguità nelle immagini prese dallo spazio, dove prende forma il sorvolo cosmico praticato mentalmente come esercizio spirituale dalla filosofia antica, la superficie vivente del pianeta è il «nostro giardino», come diceva Voltaire, il nostro «enclos commun»⁶⁶, il nostro recinto tanto fragile (fig. 6).

A questa duplice presa di coscienza che fa vedere ogni giardino come la Terra e la Terra come un solo giardino, l'espressione “giardino planetario” aggiunge un progetto:

Il nostro giardino, quello degli uomini alla ricerca del sapere, non è un luogo dedicato allo sfruttamento scientifico, un oggetto da osservare a distanza, bensì un sistema senza limiti alla vita, senza frontiere e senza appartenenze, nutrito al sogno dei giardinieri e rimodellato senza sosta dalle condizioni mutevoli della natura. È il luogo di salvaguardia delle realtà tangibili e intangibili. Un territorio mentale di speranza⁶⁷.

Se, per Clément, «il giardino indelimitabile del pianeta» costituisce la totalità del mondo, il giardino resta nello stesso tempo un luogo concreto dove ogni uomo può, anche solo nel suo piccolo, intervenire – il luogo «degli esperimenti possibili, delle ipotesi domestiche». Quest'idea di giardino, che rimanda al concetto foucaultiano di eterotopia, tesa tra la scala del macrocosmo e del microcosmo «obbliga a concepire un dominio sufficientemente vasto affinché nei suoi confini, nello spessore degli spazi antropizzati e dimenticati, si apra una faglia temporale, si introduca durevolmente l'imprevedibile»⁶⁸.

La conclusione da trarne, secondo Clément, è di ordine propriamente etico. Non si tratta di trasformare il pianeta in giardino, bensì, per ogni persona di buona volontà, di svolgere le proprie azioni prendendo come modello «quelle che il giardiniere mette in opera nel suo giardino»⁶⁹. Ognuno dovrebbe avere la stessa “saggezza” nei confronti del pianeta, vale a dire mantenere il medesimo senso di devozione e di responsabilità del giardiniere a cui è affidata la più piccola particella del mondo, il giardiniere che prendendosene cura «forse non è colui che fa perdurare le forme nel tempo ma, nel tempo, se può, fa perdurare l'incanto. Bisogna provare»⁷⁰.

Oggi, in un'epoca in cui l'umanità sembra aver fatto ammalare la Terra, l'umile figura del giardiniere curvato verso il suolo per meglio curarlo, attento ai cambiamenti nella corsa delle nuvole, questa figura che appare non come uomo “fallibile” o “colpevole” alla guisa di Adamo, ma “capace” e “agente” – secondo le formule che attraversano l'intera opera di Ricœur – permette di tracciare un orizzonte di speranza. Ora che non possiamo più ignorare le devastazioni causate dal nostro voler «renderci come padroni e possessori della natura» – una natura concepita dall'Occidente moderno in modo dualistico come «dominio ontologico autonomo, come campo di sperimentazione scientifica, oggetto da sfruttare e migliorare»⁷¹ –, la speranza consiste, allo scopo di delineare una nuova saggezza che dia una direzione alla *vita activa* e un senso al nostro passaggio sulla terra, nel ricostruire un rapporto di rispetto, così come di appartenenza, partecipazione e attaccamento, un rapporto che si potrebbe forse enunciare, provvisoriamente, sotto la forma del cogito cartesiano: «pianto, dunque sono», «semino, dunque vivo» o «coltivo, dunque divento».

65. CLÉMENT 2012, p. 33.

66. CLÉMENT 2012, p. 36.

67. CLÉMENT 1997, p. 192.

68. CLÉMENT 1999c, pp. 229-230.

69. CLÉMENT 1999a, p. 89.

70. CLÉMENT 2004, p. 109.

71. DESCOLA 2005, p. 107.

HERVÉ BRUNON

Taking care: garden, *vita activa*, wisdom

“Poetry is the mother tongue of mankind; just as horticulture is older than agriculture; painting then writing; singing than speech-making; parables than reasoned argument.”¹

Johann Georg Hamann

“The garden is the smallest parcel of the world and then it is the totality of the world. The garden has been a sort of happy, universalising heterotopia since the beginnings of antiquity.”²

Michel Foucault

Once upon a time there were two brothers. Each cultivated half of the garden they had inherited. One spent his time studying the almanac and watching the weather, wanting to find out how one seed might yield thousands, but while he dreamed and lamented at not being able to unlock these mysteries, his spinach and lettuce withered and died for lack of watering. Starting at daybreak, the other dug his land and sang with a cheerful heart, sowed and harvested. Everything produced in abundance, and he even provided for his brother: “I labour, while you take thought; Which yields the better return? You fret, while I delight in my work; Say: which of us is the wiser?”³ This fable by Jean-Pierre Claris de Florian (1792) mocks the illusory claims made for the *vita contemplativa* and suggests that there is another way to achieve wisdom, of which the good gardener provides a model. Florian thus shows how Western culture has often associated a place, the garden, with both an ideal of inner experience in the quest for the wisdom, and with ideas about the external practices of the *vita activa*. In seeking to identify the constant features not of nature but of the human condition (being mortal yet able to conceive of eternity), Hannah Arendt proposes a threefold schematization. Essential for survival, labour is

never-ending, constantly demanding renewed effort; our work leaves a more concrete impression, signals our belonging to the world and confers a degree of permanence on our transitory existence; while action, the inexhaustible capacity to take initiative, brings us into relationship one with another and allows for the unexpected, as well as the irreversible.⁴ Seen from this perspective, what does it mean to cultivate a garden? How can this form of labour, work or action provide a model for examining, and possibly redefining, man’s place on Earth? By considering certain texts from an ethical standpoint, my aim in this paper is to provoke discussion on what we might call the hermeneutics of the gardener, interpreting the significance this figure may have for us.

Keeping Eden

Let us begin with the Garden of Eden myth, which should be understood, in the words of Paul Ricœur, as “primordial history,”⁵ a narrative which seeks to “shed light on the enigma of human existence.”⁶ We need to begin by re-reading the second of the two Creation stories which open the book of Genesis. This account, which modern biblical criticism identifies as the older, derives from the so-called Jahwist (J) tradition and is thought to have been set down in writing around the mid-8th century BC. The first Creation story, believed to be of later date and related to the so-called Priestly tradition (P), takes the form of a cosmogony: an account of the formation on the world in six days. This leads, without logical connection, into the second narrative, in this case an anthropogony (or account of human origins): “In the day that the Lord God made the earth and the heavens, when no plant of the field was yet in the earth and no herb of the field had yet sprung up – for the Lord God had not yet caused it to rain upon the earth, and there was no man [*’adam*] to till the ground

1. HAMANN 2001, p. 79. This article expands on the ideas sketched out in BRUNON 2014, chapter IV, *Prendre soin*, pp. 93-109.

2. FOUCAULT 1984b, p. 48.

3. FLORIAN 1792.

4. See ARENDT 1983, and Paul Ricœur’s enlightening preface, pp. 17 ff.

5. LACOQUE-RICŒUR 2003, p. 57.

6. RICŒUR 2009, vol. II, p. 373.

[*'adamah*]; but a mist went up from the earth and watered the whole face of the ground – then the Lord God formed man of dust from the ground, and breathed into his nostrils the breath of life; and man became a living being. And the Lord God planted a garden in Eden, in the East; and there he put the man whom he had formed. And out of the ground the Lord God made to grow every tree that is pleasant to the sight and good for food, the tree of life also in the midst of the garden, and the tree of the knowledge of good and evil. [...] The Lord God took the man and put him in the garden of Eden to till it [*'abad*] and keep it [*shamar*].”⁷ Not even the first of the three categories articulated by Arendt applies fully to this state of primordial bliss. Adam and Eve were not yet experiencing the vicissitudes of the *vita activa*. Man’s original God-given vocation was to “till” a garden – the verb *'abad* also means “work” and “serve” – and to “keep” it (*shamar*), that is to hold, protect and watch over it, in short to take care of it. The entire biblical and patristic tradition identifies this original state with wisdom,⁸ whereas in the pagan myth of the Golden Age, the earth, being “fruitful of itself,”⁹ as Hesiod puts it, did not need to be cultivated. It was the Fall that caused labour to become burdensome and, as Ricœur observes, “placed man in an attitude of hostility to the natural world”¹⁰: “[...] cursed is the ground because of you; in toil you shall eat of it all the days of your life; thorns and thistles it shall bring forth to you; and you shall eat the plants of the field. In the sweat of your face you shall eat bread, till you return to the ground, for out of it you were taken; you are dust, and to dust you shall return.”¹¹ As Arendt remarks, taking into account the meanings of the verb *'abad* (to toil or labour), “the service for which man was created becomes slavery.”¹² In other words, it was because of the Fall – which cannot be reduced to the Augustinian concept of original sin – that work on

the land became a necessary burden, whereas at the beginning of the Jahvist account, it appeared to be the purpose, the teleological reason for which man came into the world.¹³

Caring for the world

Alongside the biblical view of the human condition as based on a garden, classical philosophy also provides a starting point for achieving clearer understanding of the gardener figure. In Xenophon’s *Economics* (circa 360 BC), Socrates, talking of agriculture, praises the example given by the prince of Persia Cyrus the Younger, a wise administrator of the riches of his empire, who ensured that, wherever he lived or wherever his travels took him, “he would find the kind of gardens known as *paradeisoi* [paradises], stocked with everything good and beautiful the earth has to offer,” and would spend as much time there as possible. On one occasion, Cyrus the Younger invited the commander of the Spartan fleet, Lysander, to visit his garden in Sardis, Asia Minor. Lysander noted that “the trees were very fine, planted at regular intervals in straight rows, and that everything was laid out to an attractive geometrical plan.” The prince spoke to him and said: “I designed and arranged it all myself; there are even some trees that I have planted with my own hands. [...] When I am in good health, I never go in to dine without having first raised a sweat in some martial or rural pursuit.” At these words, Lysander took him by the hand and replied: “I see, Cyrus, why you seem so blessed, for it is to your virtue that you owe your happiness.”¹⁴ In this exchange, the prince manifests not so much a taste for “oriental luxury” as a concern to govern well, his lands and his own person. In common with other statesmen, such as Cato the Elder (234-149 BC), author of a treatise on agronomy – for whom, according to Cicero, the pleasures of agriculture “seem fully in conformity with the life

7. Genesis 2, 4b-15. The Bible quotations are taken from the Revised Standard Version.

8. See BRUNON 2014, pp. 9-23.

9. HÉSIODE 2001, line 117, p. 102.

10. RICŒUR 2009, vol. II, pp. 460-461.

11. Genesis 3, 17-19.

12. ARENDT 1983, p. 154, note 1.

13. In the words of VENTURI FERRIOLO 1989, p. 75: “Man is given a special task [...] He is born a *gardener*, with instructions to order and safeguard [his environment].”

14. XÉNOPHON 1993, IV, 13 and 21-25, pp. 49-51. Regarding *paradeisoi*, see MORVILLEZ 2014.

of a wise man”¹⁵ –, Xenophon’s Cyrus has provided modern, particularly Protestant, authors with a model for affirming the dignity of rural life. Olivier de Serres, for instance, writing in 1600, notes how many great men “have been seen working their gardens with their own hands, choosing such labours as a relief from affairs of state.”¹⁶ Xenophon’s gardener prince seems to illustrate a notion that was central to the ethical thinking of classical philosophers. Socrates urged his fellow citizens to care for themselves.¹⁷ There is nothing selfish about this self-care (*epimeleia heautou*, rendered in Latin as *cura sui*), which complements the Delphic precept of “Know thyself” (*Gnōthi seauton*). It is “indissolubly linked with care for the city and care for others,”¹⁸ comments Pierre Hadot. Michel Foucault, for his part, insists that it needs to be understood as “a particular way of envisaging things” and “of taking action.” It involves “a certain attitude: towards oneself, towards others, and towards the physical world.”¹⁹ So in what way does a gardener take care?

Cultivating our garden

According to Genesis, caring for the earth from which he was formed was Adam’s original calling, and this is the very essence of the gardener’s work, as the Czech writer Karel Čapek (1890-1938) points out. What then does a gardener do? “Now I have studied the matter more closely, I realize that a true gardener is not a man who grows flowers: he is a man who cultivates the land, a creature who digs down into the soil, leaving the spectacle of its surface to idle good-for-nothings such as ourselves.” Constantly bent over (fig. 1, p. 17, “You see his backside sticking up among the plants”), endowed with a robust sense of mutuality (“You must give back to the earth more than you take from it”), living “so to speak in advance of the present time”²⁰ because the best is yet to come, he shows that he truly cares.

“To garden is to come to understand the efforts by which life forced a foothold for itself in a hostile and resistant clay.” In a book entitled *Gardens: An Essay on the Human Condition*, the literary historian Robert Harrison puts forward the idea that “care is a constant, interminable condition for human beings.” “The gardener’s infinite devotion to his plot of land,” in the words of Čapek, is emblematic of an ethic of solicitude or, to use the English verb/noun which draws together all aspects of a current stream of thought in the social sciences, *care* (fig. 2, p. 19): “The gardener, in short, is not committed to work, and even less so to ‘productivity.’ He is committed to the welfare of what he nourishes to life in his garden. The *self-extension* of the gardener into care is an altogether different ethic from the one that drives the present age to crave more life and escape what Heidegger calls ‘the emptiness of Being’ through a jacked-up productivity.”²¹ Some clarifications, both lexical and conceptual, are required at this point. The term *care*, of Germanic origin with no etymological connection with the Latin *cura* (care or concern), nor with *caritas* (expensiveness or love), originally had connotations of sorrow or lamentation²² and, by extension in logical and linguistic terms, a state of anxiety or worry – the meaning expressed by the term *Sorge* in the writings of Heidegger.²³ The “ethics of care” first came to the fore in the field of feminist studies, the result of cross-fertilization between psychology, sociology and political science. The starting point was an interpretation of the empirical differences in the moral conduct of men and women and, as Catherine Audard points out, a “critique of the ethics of social justice in the name of virtues attributed to disinterested, non-competitive, non-quantifiable, non-possessive forms of behaviour which make up most of the unpaid work done

15. CICÉRON 2008, 51, p. 59.

16. SERRES 1996, p. 734.

17. PLATON 1997, 29d, 31b and 36c, pp. 108, 111 and 119.

18. HADOT 1995, p. 68.

19. FOUCAULT 2001b, p. 12; see also FOUCAULT 1984a.

20. ČAPEK 2000, pp. 11, 13, 114 and 151.

21. HARRISON 2007, pp. 47, 16, 39 and 218 (my italics). On the issues raised here, see also NAUGRETTE 2014, an article of which I was not aware when preparing this paper.

22. *Oxford English Dictionary* (online version) is explicit on the first point.

23. See how this point is developed by AUDARD 2004.

by women: childcare, care of the elderly, efforts to keep the family unit together, etc.”²⁴ Although Harrison makes clear that his ideas are not related particularly to the ethics-of-care context,²⁵ this does nevertheless seem to provide a backdrop to his thinking.²⁶

Consequently, Harrison’s interpretation of Čapek links the figure of the gardener not only with Adam’s primary vocation of caring for the earth as the Creator had initially charged him (that is the role man was intended to play according to the Jahwist account in Genesis), but also with a universal *human* dimension which goes far beyond the sphere of maternity or paternity: an affectionate concern for others, a propensity to do good which is not necessarily based on mutuality, a benign or benevolent solicitude toward one’s fellows, which the gardener “extends” by directing it towards the land. We shall return later to the ontological and ethical aspects likely to bring about such an “extension of the human person” and the concept of action to which it leads.

Mirroring the Hebrew *’adam* and *’adamah*, in Latin the words for man (*homo*) and soil (*humus*) are derived from the same Indo-European root. In 45 BC, Cicero went even further by applying the term which until then had signified maintenance of the fields, *cultura*, to the continual process of human education (*paideia* in Greek) and by stating that “philosophy is the culture of the soul: in the soul it plants seeds which, when they come to maturity, will give fruit in abundance.”²⁷ “We must cultivate our garden,”²⁸ Voltaire’s conclusion to *Candide* (1759), a reference to Genesis, in turn makes gardening a figure for the improvement of our common lot. The most important point here is perhaps the plural “our”: each of us is able to participate in the collective duty of making the world we share a habitable place. Based on the Adamic concept of work, Voltaire’s maxim leads on to the political and

ethical issues involved in action. “It is because we are thrown into history that we must cultivate our garden,” concludes Harrison, who does not hesitate to affirm that: “The gardens that have graced this mortal Eden of ours are the best evidence of humanity’s reason for being on earth.”²⁹

Getting the earth to speak

But is gardening just care-taking? In the history of the West, Pierre Hadot distinguishes two principal attitudes to the “natural world,” which he associates respectively with Prometheus and Orpheus: either nature is hostile and man seeks to control and exploit it through technology; or it is a fascinating spectacle, its mystery celebrated in speech, poetry and art.³⁰ In which direction does the gardener lean? The possibility that he may combine the two attitudes exemplified by the mythical brothers is expressed in a striking formula by the writer Michel Tournier: “To truly possess, it is not enough to draw and rake. You need to be intimate with the soil and familiar with the course of the clouds.”³¹

Henry David Thoreau clearly identified some of the ethical conundrums that a position of this kind, straddling the realms of Prometheus and Orpheus, was bound to raise. In one chapter of *Walden*³² (1854), based on the diary he kept during an experimental two years spent living as a self-sufficient hermit by a lake in the woods of New England, the author examines himself after recounting the many visits he received in the little house he had built for himself: “Meanwhile my beans, the length of whose rows, added together, was seven miles already planted, were impatient to be hoed, for the earliest had grown considerably before the latest were in the ground; indeed they were not easily to be put off. What was the meaning of this so steady and self-respecting, this small Herculean labor, I knew not. I came to love my rows, my beans, though

24. AUDARD 2004, p. 212.

See in particular the seminal work by GILLIGAN 2008, and the overview provided by PAPERMAN-LAUGIER 2011 and MOLINIER-LAUGIER-PAPERMAN 2009. I would like to thank Laurence Baudelet for drawing my attention to this matter during the 2014 Landscape Study Days organized by Fondazione Benetton Studi Ricerche.

25. HARRISON 2007, p. 258.

26. As suggested by NAUGRETTE 2014.

27. CICÉRON 1996, II, 13, pp. 22-23.

28. VOLTAIRE 2007, pp. 153 and 154. See in particular COCCO 2003, pp. 183-184.

29. HARRISON 2007, p. 6.

30. See HADOT 2008a.

31. TOURNIER 2005, p. 301.

32. THOREAU 2008, pp. 97-104.

so many more than I wanted. They attached me to the earth, and so I got strength like Antæus. But why should I raise them? Only Heaven knows. This was my curious labor all summer – to make this portion of the earth’s surface, which had yielded only cinquefoil, blackberries, johnswort, and the like, before, sweet wild fruits and pleasant flowers, produce instead this pulse. What shall I learn of beans or beans of me? I cherish them, I hoe them, early and late I have an eye to them; and this is my day’s work. It is a fine broad leaf to look on. My auxiliaries are the dews and rains which water this dry soil, and what fertility is in the soil itself, which for the most part is lean and effete. My enemies are worms, cool days, and most of all woodchucks. The last have nibbled for me a quarter of an acre clean. But what right had I to oust johnswort and the rest, and break up their ancient herb garden?”

In *Walden*, the narrator engages in a dialogue with living things, interacting physically and symbolically with the world: “[...] I have at length helped to clothe that fabulous landscape of my infant dreams, and one of the results of my presence and influence is seen in these bean leaves, corn blades, and potato vines.” According to Thoreau, in pursuing his activities from day to day the gardener adopts a kind of maieutic method to get the soil to speak: “Removing the weeds, putting fresh soil about the bean stems, and encouraging this weed which I had sown, making the yellow soil express its summer thought in bean leaves and blossoms rather than in wormwood and piper and millet grass, making the earth say beans instead of grass – this was my daily work.” “It was a singular experience – he continues – that long acquaintance which I cultivated with beans.” But there was nothing peaceful about his relationship with the other plants. And here, the lyrical register is superseded by the epic: “Consider the intimate and curious

acquaintance one makes with various kinds of weeds – it will bear some iteration in the account, for there was no little iteration in the labor – disturbing their delicate organizations so ruthlessly, and making such invidious distinctions with his hoe, levelling whole ranks of one species, and sedulously cultivating another. That’s Roman wormwood – that’s pigweed – that’s sorrel – that’s piper-grass – have at him, chop him up, turn his roots upward to the sun, don’t let him have a fibre in the shade, if you do he’ll turn himself t’other side up and be as green as a leek in two days. A long war, not with cranes, but with weeds, those Trojans who had sun and rain and dews on their side. Daily the beans saw me come to their rescue armed with a hoe, and thin the ranks of their enemies, filling up the trenches with weedy dead. Many a lusty crest-waving Hector, that towered a whole foot above his crowding comrades, fell before my weapon and rolled in the dust.”

Thoreau’s parodic meditation leads on to a very serious moral problem. “By what right” is he thus expelling the weeds from their “ancient garden,” even exterminating them to make beans grow? Poetry and mythology suggest, he writes, that “husbandry was once a sacred art; but it is pursued with irreverent haste and heedlessness by us.”

The farmer of his day “sacrifices not to Ceres and the Terrestrial Jove, but to the infernal Plutus rather. By avarice and selfishness, and a grovelling habit, from which none of us is free, of regarding the soil as property, or the means of acquiring property chiefly, the landscape is deformed, husbandry is degraded with us, and the farmer leads the meanest of lives. He knows Nature but as a robber.”

The moral problem arises from man’s all-too-human egotism – grasping, individualistic and, above all, anthropocentric. Awareness of this kind is the result of a mental exercise akin to

the overview which – as Hadot points out – the classical philosopher must take in order to achieve greatness of soul (*megalopsychia*), as he considers things from on high and applies his knowledge of physics to take account of the totality of the cosmos and position “himself as a part of the Entirety of the world or of the infinity of worlds.”³³ Thoreau puts it in this way: “We are wont to forget that the sun looks on our cultivated fields and on the prairies and forests without distinction. They all reflect and absorb his rays alike, and the former make but a small part of the glorious picture which he beholds in his daily course. In his view the earth is all equally cultivated like a garden. Therefore we should receive the benefit of his light and heat with a corresponding trust and magnanimity.” Love and violence are intertwined in the gardener’s complicated relationship with plants and the earth, which should be regulated by a certain sense of justice. We also find this metaphor of the conqueror’s bitter struggle against the local population, of ruthless colonization by an invader, in the work of a writer very different from the American opponent of slavery, the father of civil disobedience and environmental thought. In the margin of one of his manuscripts, the contemplative Petrarch scrupulously noted the results of his horticultural experiments in Parma, Milan or Arquà near Padua, and his efforts, mostly unfruitful, to transplant laurel bushes, emblematic of Apollo and his beloved Laura.³⁴ In some of his letters, he speaks at length of his efforts in Vaucluse, his “transalpine Helicon,” to dam the river Sorgue and create an abode for his cherished Muses. He describes it as a frontier war, conducted valiantly but in vain, against the Nymphs who inhabit the rocks, to whom he eventually surrenders: “I can see what immense labour is required to conquer nature, so let us leave its elements to themselves, let us leave the river to its accustomed bed.”³⁵ Several centuries apart, Petrarch’s

epistolary confessions and Thoreau’s autobiographical account ultimately raise the same question: that of the gardener’s strange relationship with the soil he affectionately cultivates and the elements he tries to tame, as he pits himself against the world and learns to accept the limitations of his own power and set bounds to his will. In our day, the landscape gardener Isabelle Auricoste poses the same question, neatly linking the garden with the agricultural expertise we have accumulated since Neolithic times, which it “sublimates” in order to shape the very substance of the world – the idea underlying the Kantian definition of the gardener’s art, “ordering the land [...] in accordance with certain ideas”³⁶ –, and so enables man to progress from the sphere of labour to that of work: “The garden is one of those forms that travels down through history because it is, literally, an inscription, as precise as a magic drawing, written on the face of the globe, inheriting all the tradition of bodily struggle with the rebellious earth in order to cajole it, make it fruitful, maybe subjugate it. Every garden that is planted and cultivated describes the limits of a given territory, a private, enclosed area, in and by which the human spirit has successfully understood and mastered the laws of the universe.”³⁷

Treading the Earth lightly

In Homeric language, *sophia* referred to expertise in craftsmanship (*technê*), skill in mastering a raw material.³⁸ But the advent of “technological civilization” – to use the expression coined by the German philosopher Hans Jonas (1903-1993) –, while giving us almost unlimited power over our environment, requires that we rethink the relationship between wisdom and technology, especially since the effects of this power are now on a scale unprecedented in human history, disrupting the whole Earth, as shown by the enormous problem of climate change (fig. 3, p. 23). We must therefore leave for

33. HADOT 2008b, p. 104. See also HADOT 2002, pp. 53-57.

34. See in particular ELLIS-REES 1995 and MANN 2009.

35. PETRARCA 2009, p. 82 (*Epistolae metricae*, III, 4).

36. KANT 1993, pp. 225-226.

37. AURICOSTE 1983.

38. See HADOT 1995, pp. 39 ff.

a moment the “private, enclosed area” of the garden, the better to understand its deep symbolic implications for us today. The global crisis we are experiencing during the Anthropocene, the geological era that began with the Industrial Revolution, and during which man has come to dominate the earth,³⁹ calls into question “the Promethean ambition or excesses (*hubris*) of the sciences and their related technologies.”⁴⁰ This ambition is not so much a “will to power” (*Wille zur Macht*), the ambiguous concept put forward by Nietzsche, explained in some of his writings as a vital instinct pushing for growth, as an intention on the part of man to “conquer his excessive power” thanks to a “qualitative leap in our technological ability resulting from the almost two-hundred-year-old link between technology and the exact natural sciences.”⁴¹ In other words, the environmental disasters brought about by what we might call the “technocratic regime” which characterizes Western – or Westernized – societies today, means we must establish a new ethics and decide by what new standards our actions should be regulated. This is the task to which Jonas devotes himself, mindful of the responsibility this excessive power over the world gives us, starting from a “heuristics of fear,” understood as a form of wisdom consisting in envisaging the worst.⁴² Motivated by a concern for future generations, and focusing on the Heideggerian⁴³ question of the danger of technology, his major work, published in 1979, draws on this notion of responsibility (*Verantwortung*), of our actions having consequences, to formulate an anthropocentric ethic of an essentially teleological – or more precisely “consequentialist” – nature, to use the vocabulary of moral philosophy, as this ethic is founded on the imperative that the human race must continue to exist and on what we would now call the “precautionary principle”

(*Vorsorgeprinzip*), whereby all technologies that might have irreversible consequences and cause mankind’s destruction are to be discounted.

As part of the great debate on environmental ethics that has been going on for several decades, many other approaches have been explored and we need to allude to at least some of them.⁴⁴ The theory of “deep ecology,” for instance, propounded by the Norwegian philosopher (and mountaineer) Arne Næss (1912-2009), whose views have been attacked and caricatured in France, draws on metaphysics. Finding in Spinoza a basis for challenging the Cartesian principles of modern philosophy, and pursuing the ideas on *élan vital* (the life force) expressed by Bergson in *L’Évolution créatrice* (1907), Næss considers we need to compare ourselves with the mountain. Taking into account the chief lesson of ecology, that is that all things are interrelated, he sought to overcome the dualistic separation of subject and object using the deliberately indeterminate concept of “Self-realization.” In formulating his theory of deep ecology (an ethic of virtue combined with an epistemology of politics), Næss aimed to determine the right attitudes for achieving a “blossoming” of life. Stating that “the value of a technology is equal to the value as the lifestyle with which it is associated or to which it gives rise,”⁴⁵ he set out to foster a general change in society, achieved by a technological shift towards “soft” forms of technical action and away from “hard” ones – a concept poetically summed up in the maxim: “Let us tread lightly on the Earth.”⁴⁶ Before him, Aldo Leopold (1887-1948), an American forester, hunter, fisherman and ecologist, had already sketched out a “land ethic,” propounded at the end of his posthumous work *A Sand County Almanac* (1949). He defined it as “an extension of ethics,” attempting to go beyond our “Abrahamic concept

39. See in particular BONNEUIL-FRESSOZ 2013.

40. LARRÈRE 2010. This article sheds precious light not only on the work of Arne Næss, which we shall be discussing at a later stage, but also on all contemporary debate in the field of environmental ethics.

41. JONAS 2000, p. 144.

42. JONAS 1998.

43. See HEIDEGGER 1954, 1958.

44. For the constitution of this field, its roots in Western thinking, its internal debates and current burning issues, see the analyses of such French-speaking writers as LARRÈRE-LARRÈRE 1997; LARRÈRE 1997; AFEISSA 2007; AFEISSA 2012; HESS 2013.

45. LARRÈRE 2010.

46. NÆSS 2013, p. 167.

47. LEOPOLD 2000, p. 15.

48. CALLICOTT 2011a, p. 60. This study, which enlarges on the issues condensed into Leopold's very "compact" text, is well worth reading for our purposes.

49. LEOPOLD 2000, p. 256.

50. LEOPOLD 2000, p. 265. See also the texts gathered together in LEOPOLD 2013.

51. CALLICOTT 2011a, p. 62.

52. LEOPOLD 2000, p. 283.

53. Of the writings currently available in French, see the collection of articles CALLICOTT 2011b.

54. See WHITE 1967. For the critical fortunes of this article and the lively debate to which it gave rise, concerning the complex links between the environmental crisis and the spiritual foundations of Western culture, see BOURG-ROCH 2010, containing many articles which question the Judeo-Christian heritage and the consequences of the global hegemony of the West.

55. CALLICOTT 2009, p. 10; see also CALLICOTT 2011c, pp. 44-59. This theme of stewardship as part of the Judeo-Christian heritage is treated, for example, by ATTFIELD 1983, 1991, in particular pp. 34 ff.

56. Genesis 1, 28.

57. CALLICOTT 2009, p. 11.

58. CALLICOTT 2009, p. 82.

of land" by considering it not as "a commodity belonging to us," but rather as "a community to which we belong."⁴⁷ Here we find again the idea, expressed earlier in this paper, of extending the moral dimension which defines humanity to the whole world, conceived in this case, to use Leopold's terms, as a "biotic community," a society or even family occupying one and the same homestead, which is our planet, isolated as "a cozy island paradise in a desert ocean."⁴⁸ For Leopold, "an ethic, ecologically, is a limitation on freedom of action in the struggle for existence;"⁴⁹ he defines this limit more in deontological terms, each action being judged morally in terms of its conformity with obligations. But the fact is that "obligations have no meaning without conscience, and the problem we face is the extension of the social conscience from people to land."⁵⁰ Founded on an instinctive feeling of love, respect, sympathy and admiration, this "ecocentric" and holistic ethic is at the same time precautionary and pragmatic, an ethic which does not neglect the aesthetic dimension, as emphasized by Leopold's "summary moral maxim"⁵¹ or "golden rule," often quoted nowadays, which is stated in the final section of the chapter of *The Land Ethic*, entitled *The Outlook*: "A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise."⁵² Deeply influenced by Leopold's "prophetic" work, the American philosopher John Baird Callicott, in his writings over the last forty years (titled after Leopold's land ethic), has adopted the same ecocentric perspective, putting the emphasis on the "intrinsic" rather than the "instrumental value" of nature: living beings, like ecosystems, cannot be regarded solely as "properties," "resources," means whose only end is human use. He sets out to entirely reconstruct our idea of nature, giving primacy to energy fields rather than matter.⁵³ In a text published in 1991,

Callicott takes into account various possible interpretations of the Genesis Eden myth from the point of view of the relationship between man and nature. This brings us back to the problem of exegesis with which we started. Callicott distinguishes three types of interpretation. An earlier, highly controversial article by the medievalist Lynn White Jr, published in 1967, which laid a share of the blame for the global environmental crisis at the door of Latin Christianity and its concept of man as outside nature (which had made possible the technical and scientific dynamism of the West),⁵⁴ emphasized the "despotic" interpretation, that is that "human beings alone among creatures were created in the image of God and given dominion over nature and charged to subdue it."⁵⁵ It should be pointed out that this interpretation draws more on the first of the two Genesis accounts, deriving from the Priestly tradition, which contains the famous verse: "Be fruitful and multiply, and fill the earth and subdue it."⁵⁶ In contradiction of this view, Callicott put forward, on the one hand, the "stewardship" interpretation, according to which God "intended for us wisely to manage and govern the creation which remains God's, not ours," charging us to be "the caretakers of nature,"⁵⁷ and, on the other hand, the "citizenship" interpretation, adopted by the naturalist John Muir at the end of the 19th century, and by Leopold, which sees man as a member of the biotic community, in solidarity with its non-human "citizens." It enlarges the scope of this community, always in terms of the central intuition of ecology: "We earth creatures are all enmeshed in a tangled web of life."⁵⁸ Hence his vibrant appeal: "We can no more recreate the Garden of Eden than we can recover our aboriginal unselfconsciousness. But we can try to live harmoniously in and with nature – not by reverting to a condition of pre-agricultural savagery, but by employing all of our post-industrial

technological ingenuity and ecological understanding to create an environmentally *benign* sustainable civilization. [...] We cannot find God's paradise lost and return to a state of innocence among its trees, but perhaps we can cooperate with nature to transform the industrial wasteland into a healthy self-sustaining *planetary garden* of which we can be proud."⁵⁹

Planetary gardeners

The position adopted by this champion of land ethics thus converges with the approach, both theoretical and practical, of the landscape gardener Gilles Clément. Clément propounds the principle of the "garden in movement," inspired by the biological dynamics of fallowing, whereby the gardener cooperates with nature without seeking to impose an order on it. His key idea is the concept of the "planetary garden," first presented in 1997 to the general public in a philosophical novel,⁶⁰ then in an exhibition at La Villette⁶¹ and in many writings,⁶² and implemented in such creations as the Jardins du Rayol on the Corniches des Maures (Var). These gardens evoke the landscapes of various "biologically similar"⁶³ parts of the world which enjoy a Mediterranean climate (figs. 4-5, pp. 26-27). This concept belongs very much to the sphere of action, rather than of labour or work. Clément's aim is to explore the diversity of beings on our planet in a shared and entangled way, and man's managerial role in the face of this diversity.

The reasoning behind Clément's theory is akin to a syllogism, starting with two symmetrical premises: "Like it or not – he writes – the garden echoes the planet." "Whereas, in its original configuration, it has always hosted species from all parts of the world – and thus constitutes a *planetary index* –, it is now ecologically connected with its surrounding neighbourhood, which in turn connected with other more distant neighbourhoods, and so on, all around

the Earth. Today's garden can no longer be a traditional enclosure; it obliges the neighbourhood to share in it."⁶⁴

Vice versa, in the age of satellites, global capitalism and climate change, it is the biosphere, the finitude of which we have become aware of through ecology (a "science unloved, unheeded and poorly transmitted because it lays blame before bringing enlightenment"⁶⁵) and the smallness of which we perceive from pictures taken from space (which have given us the cosmic overview practised as a mental and spiritual exercise since classical times), it is the living surface of the planet which is, to quote Voltaire, "our garden," our ever so fragile "enclos commun"⁶⁶ (fig. 6, p. 28). To this dual awareness – seeing every garden as the Earth, and the Earth as a single garden –, the expression "planetary garden" also adds a project:

"Our garden, that of human beings in quest of knowledge, is not a place where science runs out of steam, an object observed remotely; it is a system without limitation of life, without frontier and without belonging, nourished by gardeners' dreams and constantly remodelled by the changing conditions of the natural world. It is a place where tangible and intangible realities are safeguarded. A territory of the mind embodying hope."⁶⁷

Although, for Clément, "the indefinable garden of the planet" is *the totality of the world*, the garden at the same time remains the category of concrete place on which any person may intervene, however modestly – the place of "possible experience, of domestic hypotheses."

In tension between macrocosm and microcosm, this idea of the garden, reminiscent in some respects of Foucault's heterotopy, "obliges us to conceive of an area vast enough for a temporal rift to open up and for the unforeseeable to engage lastingly within its confines, in the density of its fallow areas and forgotten places."⁶⁸

59. CALLICOTT 2009, pp. 84-86 (my italics).

60. CLÉMENT 1997.

61. CLÉMENT 1999a.

62. See the writings brought together in CLÉMENT 2006.

63. CLÉMENT 1999b, p. 20.

64. CLÉMENT 2012, p. 35.

65. CLÉMENT 2012, p. 33.

66. CLÉMENT 2012, p. 36.

67. CLÉMENT 1997, p. 192.

68. CLÉMENT 1999c, pp. 229-230.

The conclusion to be drawn, according to Clément, is most definitely an ethical one. It is not a matter of gardening the planet, but for every person of goodwill to take as his or her model of behaviour the actions “to which the gardener is committed in his garden.”⁶⁹ Each should behave towards the planet with the same “wisdom,” that is the same sense of devotion and responsibility, as the gardener to whom *the smallest parcel of the world* is entrusted. In taking care it, the gardener “is perhaps not the one who makes forms endure in time, but who in time, if he is able, makes enchantment endure. This is what we must try to do.”⁷⁰

Today, at a time when the human race seems to have made the Earth sick, the humble figure of the gardener, bent over the soil in his care for it, aware of the disruption of the course of the clouds, the gardener who appears not as a “fallible” man, not “guilty” like Adam, but as “capable” and “active” – to quote the words that recur throughout the work of Ricœur – enables us to look forward with hope. We can no longer ignore the ravages caused by our determination to “make ourselves masters and owners of the natural world” – a world conceived in dualist mode by the modern West as “an autonomous ontological domain, a field of scientific enquiry and experimentation, an object to be exploited and improved.”⁷¹ But there is still hope that, in adopting a new wisdom to guide us in our *vita activa* and give purpose to our time on earth, we may be able to reconstruct a relationship of respect, and of belonging, participation and attachment. A relationship which might be provisionally expressed after the fashion of Descartes’ famous formula: “I plant, therefore I am,” “I sow, therefore I live,” “I cultivate, therefore I become.”

69. CLÉMENT 1999a, p. 89.

70. CLÉMENT 2004, p. 109.

71. DESCOLA 2005, p. 107.

Bibliografia / Bibliography

- AFEISSA 2007
Éthique de l’environnement. Nature, valeur, respect, a cura di / edited by HICHAM-STÉPHANE AFEISSA, Vrin, Paris 2007.
- AFEISSA 2012
 HICHAM-STÉPHANE AFEISSA, *Portraits de philosophes en écologistes*, Dehors, Paris 2012.
- ARENDT 1983
 HANNAH ARENDT, *Condition de l’homme moderne*, traduzione di / translated by Georges Fradier, prefazione di / preface by Paul Ricœur, Calmann-Lévy, Paris 1983 (edizione originale / original edition 1958).
- ATTFIELD 1991
 ROBIN ATTFIELD, *The Ethics of Environmental Concern*, University of Georgia Press, Athens (Georgia) 1991 (prima edizione / first edition 1983).
- AUDARD 2004
 CATHERINE AUDARD, *Care*, in *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, a cura di / edited by BARBARA CASSIN, Seuil-Le Robert, Paris 2004, pp. 211-212.
- AURICOSTE 1983
 ISABELLE AURICOSTE, *L’enclos enchanté ou la figure du dedans*, in *Mythes et art*, Sgraffite, Paris 1983, pp. 83-88.
- BONNEUIL-FRESSOZ 2013
 CHRISTOPHE BONNEUIL, JEAN-BAPTISTE FRESSOZ, *L’Événement Anthropocène. La Terre, l’histoire et nous*, Seuil, Paris 2013.
- BOURG-ROCH 2010
Crise écologique, crise des valeurs? Défis pour l’anthropologie et la spiritualité, a cura di / edited by DOMINIQUE BOURG, PHILIPPE ROCH, Labor et Fides, Genève 2010.
- BRUNON 2014
 HERVÉ BRUNON, *Jardins de sagesse en Occident*, Seuil, Paris 2014.
- CALLICOTT 2009
 JOHN BAIRD CALLICOTT, *Genèse. La Bible et l’écologie*, traduzione di / translated by Dominique Bellec, postfazione di / afterword by CATHERINE LARRÈRE, Wildproject, Marseille 2009 (edizione originale / original edition *Genesis and John Muir*, in *Covenant for a New Creation: Ethics, Religion, and Public Policy*, a cura di / edited by CAROL S. ROBB, CARL J. CASEBOLT, Orbis, Maryknoll 1991, pp. 107-140; anche in / also in JOHN BAIRD CALLICOTT, *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental*

- Philosophy*, State University of New York Press, New York 1999, pp. 187-219).
- CALLICOTT 2011a
JOHN BAIRD CALLICOTT, *Fondations de l'éthique de la terre*, in CALLICOTT 2011b, pp. 49-84 (edizione originale / original edition *The Conceptual Foundations of the Land Ethic*, 1985, in *Companion to a Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*, a cura di / edited by JOHN BAIRD CALLICOTT, University of Wisconsin Press, Madison 1987, pp. 186-215).
- CALLICOTT 2011b
JOHN BAIRD CALLICOTT, *Éthique de la terre*, cura e traduzione di / edited and translated by BAPTISTE LANASPÈZE, prefazione di / preface by CATHERINE LARRÈRE, postfazione di / afterword by PHILIPPE DESCOLA, Wildproject, Paris 2011 (edizione originale / original edition 1985-2001).
- CALLICOTT 2011c
JOHN BAIRD CALLICOTT, *Pensées de la terre. Méditerranée, Inde, Chine, Japon, Afrique, Amériques, Australie: la nature dans les cultures du monde*, traduzione di / translated by Pierre Madelin, Wildproject, Paris 2011 (edizione originale / original edition *Earth's Insights: A Multicultural Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1994).
- ČAPEK 2000 e / and 2008
KAREL ČAPEK, *L'Année du jardinier*, traduzione di / translated by Joseph Gagnaire, 10-18, Paris 2000; *L'anno del giardiniere*, a cura di / edited by DANIELA GALDO, Sellerio, Palermo 2008⁴ (edizione originale / original edition 1929).
- CICÉRON 1996
CICÉRON, *Tusculanes, Devant la souffrance*, traduzione di / translated by Danièle Robert, Arléa, Paris 1996.
- CICÉRON 2008
CICÉRON, *De la vieillesse (Caton l'Ancien)*, traduzione di / translated by Pierre Willeumier, Les Belles Lettres, Paris 2008.
- CLÉMENT 1997
GILLES CLÉMENT, *Thomas et le Voyageur. Esquisse du jardin planétaire*, Albin Michel, Paris 1997.
- CLÉMENT 1999a
GILLES CLÉMENT, *Le Jardin planétaire. Réconcilier l'homme et la nature*, Albin Michel, Paris 1999.
- CLÉMENT 1999b
GILLES CLÉMENT, *Les Jardins du Rayol*, Actes Sud-Dexia Éditions, Arles 1999.
- CLÉMENT 1999c
GILLES CLÉMENT, *De l'anémisme archaïque à l'anémisme écologique. La place du jardinier*, in *Le Jardin, notre double. Sagesse et déraison*, a cura di / edited by HERVÉ BRUNON, Autrement, Paris 1999, pp. 219-230.
- CLÉMENT 2004
GILLES CLÉMENT, *La Sagesse du jardinier*, L'Œil neuf, Paris 2004.
- CLÉMENT 2006
GILLES CLÉMENT, *Où en est l'herbe? Réflexions sur le jardin planétaire*, a cura di / edited by LOUISA JONES, Actes Sud, Arles 2006.
- CLÉMENT 2012
GILLES CLÉMENT, *Jardins, paysage et génie naturel*, Collège de France-Fayard, Paris 2012.
- COCCO 2003
ENZO COCCO, *Etica ed estetica del giardino*, Guerini, Milano 2003.
- DESCOLA 2005
PHILIPPE DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005.
- ELLIS-REES 1995
WILLIAM ELLIS-REES, *Gardening in the Age of Humanism: Petrarch's Journal*, «Garden History», XXIII, 1, 1995, pp. 10-28.
- FLORIAN 1792
JEAN-PIERRE CLARIS DE FLORIAN, *Les deux jardiniers*, in *Fables*, Pierre Didot, Paris 1792, pp. 50-51.
- FOUCAULT 1984a
MICHEL FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, III: *Le Souci de soi*, Gallimard, Paris 1984.
- FOUCAULT 1984b e / and 2001a
MICHEL FOUCAULT, *Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias*, «Architecture, Mouvement, Continuité», 5, 1984, pp. 46-49; *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni (Milano) 2001 (edizione originale / original edition *Des espaces autres*, 1984, in MICHEL FOUCAULT, *Dits et écrits, 1954-1988*, a cura di / edited by DANIEL DEFERT, FRANÇOIS EWALD, Gallimard, Paris 2001, 2 vols., vol. II, pp. 1571-1581).
- FOUCAULT 2001b
MICHEL FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, a cura di / edited by FRANÇOIS EWALD, ALESSANDRO FONTANA, FRÉDÉRIC GROS, Gallimard-Seuil, Paris 2001.
- GILLIGAN 2008
CAROL GILLIGAN, *Une voix différente. Pour une éthique du care*, traduzione di / translated by Annick Kwiatek, rivista da / revised by Vanessa Nurock, presentazione di / presentation by SANDRA LAUGIER, PATRICIA PAPERMAN, Flammarion, Paris 2008 (edizione originale / original edition 1982).
- HADOT 1995
PIERRE HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995.
- HADOT 2002
PIERRE HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 2002 (prima edizione / first edition 1981).
- HADOT 2008a
PIERRE HADOT, *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Gallimard, Paris 2008 (prima edizione / first edition 2004).
- HADOT 2008b
PIERRE HADOT, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Albin Michel, Paris 2008.
- HAMANN 2001
JOHANN GEORG HAMANN, *Aesthetica in nuce: métacritique du purisme de la raison pure*, traduzione di / translated by Romain Deygout, Vrin, Paris 2001 (edizione originale / original edition 1784).
- HARRISON 2007
ROBERT HARRISON, *Jardins. Réflexions sur la condition humaine*, traduzione di / translated by Florence Naugrette, Le Pommier, Paris 2007 (edizione originale / original edition *Gardens: An Essay on the Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2008).
- HEIDEGGER 1958
MARTIN HEIDEGGER, *La question de la technique*, in MARTIN HEIDEGGER, *Essais et conférences*, traduzione di / translated by André Préau, prefazione di / preface by Jean Beaufret, Gallimard, Paris 1958, pp. 9-48 (edizione originale / original edition 1954).
- HÉSIODE 2001
HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, traduzione di / translated by Jean-Louis Backès, Gallimard, Paris 2001.
- HESS 2013
GÉRALD HESS, *Éthiques de la nature*, Presses Universitaires de France, Paris 2013.

- JONAS 1998
HANS JONAS, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, traduzione di / translated by Jean Greisch, Flammarion, Paris 1998 (edizione originale / original edition *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt am Main 1979).
- JONAS 2000
HANS JONAS, *Technique, liberté et obligation*, in HANS JONAS, *Une éthique pour la nature*, a cura di / edited by WOLFGANG SCHNEIDER, traduzione di / translated by Sylvie Courtine-Denamy, Desclée de Brouwer, Paris 2000, pp. 137-155 (edizione originale / original edition 1987).
- KANT 1993
EMMANUEL KANT, *Critique de la faculté de juger*, traduzione di / translated by Alexis Philonenko, Vrin, Paris 1993 (edizione originale / original edition *Kritik der Urteilkraft* 1790).
- LA COCQUE-RICŒUR 2003
PAUL LA COCQUE, ANDRÉ RICŒUR, *Penser la Bible*, Seuil, Paris 2003 (prima edizione / first edition 1998).
- LARRÈRE 1997
CATHERINE LARRÈRE, *Les Philosophies de l'environnement*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.
- LARRÈRE 2010
CATHERINE LARRÈRE, *Le perfectionnisme d'Arne Næss*, «Wildproject», 8, 2010, dossier *Arne Næss: une figure contemporaine de la sagesse*, disponibile in / available on www.wildproject.org/journal/8-larrere.
- LARRÈRE-LARRÈRE 1997
CATHERINE LARRÈRE, RAPHAËL LARRÈRE, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Aubier, Paris 1997.
- LEOPOLD 2000
ALDO LEOPOLD, *Almanach d'un comté des sables*, traduzione di / translated by Anna Gibson, prefazione di / preface by J.M.G. Le Clézio, Flammarion, Paris 2000 (edizione originale / original edition *A Sand County Almanac*, Oxford University Press, New York 1949).
- LEOPOLD 2013
ALDO LEOPOLD, *La Conscience écologique*, testi raccolti da / texts collected by JEAN-CLAUDE GÉNOT, DANIEL VALLAURI, traduzione di / translated by Pierre Madelin, Wildproject, Marseille 2013.
- MANN 2009
NICHOLAS MANN, *Dall'orto al paesaggio. Petrarca tra filologia e natura*, in *Petrarca e i suoi luoghi. Spazi reali e paesaggi poetici alle origini del moderno senso della natura*, a cura di / edited by DOMENICO LUCIANI, MONIQUE MOSSER, Fondazione Benetton Studi Ricerche-Canova, Treviso 2009, pp. 57-70.
- MOLINIER-LAUGIER-PAPERMAN 2009
MOLINIER-LAUGIER-PAPERMAN 2009 *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, a cura di / edited by PASCALE MOLINIER, SANDRA LAUGIER, PATRICIA PAPERMAN, Payot & Rivages, Paris 2009.
- MORVILLEZ 2014
MORVILLEZ 2014 *Paradeisos. Genèse et métamorphose de la notion de paradis dans l'Antiquité*, a cura di / edited by ÉRIC MORVILLEZ, Éditions de Boccard, Paris 2014.
- NAUGRETTE 2014
NAUGRETTE 2014 *Florence Naugrette, Cura ou l'éthique du jardinier: souci et soin de soi, des autres et du monde. Une lecture de Jardins de Robert Harrison*, in *Renouveau des jardins: clés pour un monde durable?*, a cura di / edited by ÉDITH HEURGON, SYLVAIN ALLEMAND, SOPHIE DE PAILLETTE, Hermann, Paris 2014, pp. 31-36.
- NÆSS 2013
ARNE NÆSS, *Écologie, communauté et style de vie*, traduzione di / translated by Charles Ruelle, rivista da / revised by Hicham-Stéphane Afeissa, Dehors, Paris 2013 (edizione originale / original edition *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge 1989).
- PAPERMAN-LAUGIER 2011
PAPERMAN-LAUGIER 2011 *Le Souci des autres: éthique et politique du care*, a cura di / edited by PATRICIA PAPERMAN, SANDRA LAUGIER, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris 2011 (prima edizione / first edition 2006).
- PETRARCA 2009
FRANCESCO PETRARCA, *Séjour à Vaucluse*, traduzione di / translated by Colette Lazam, Payot & Rivages, Paris 2009.
- PLATON 1997
PLATON, *Apologie de Socrate*, traduzione di / translated by Luc Brisson, Flammarion, Paris 1997.
- RICŒUR 2009
PAUL RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, Seuil, Paris 2009, 2 voll. / vols. (prima edizione / first edition 1949-1960).
- SERRES 1996
OLIVIER DE SERRES, *Le Théâtre d'agriculture et mesnage des champs*, Actes Sud, Arles 1996 (prima edizione / first edition 1600).
- THOREAU 2008 e / and 2013
HENRY DAVID THOREAU, *Walden (Or Life in the Woods)*, Wilder Publications, Radford 2008; *Walden ovvero la vita nei boschi*, a cura di / edited by PIERO SANAVIO, BUR Rizzoli, Milano 2013 (edizione originale / original edition 1854).
- TOURNIER 2005
MICHEL TOURNIER, *Le Vent Paraquet*, Gallimard, Paris 2005 (prima edizione / first edition 1977).
- VENTURI FERRIOLO 1989
MASSIMO VENTURI FERRIOLO, *Nel grembo della vita. Le origini dell'idea di giardino*, Guerini, Milano 1989.
- VOLTAIRE 2007
VOLTAIRE, *Candide ou L'Optimisme*, a cura di FRÉDÉRIC DELOFFRE, Gallimard, Paris 2007 (prima edizione / first edition 1759-1761).
- WHITE 1967
LYNN WHITE JR., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, «Science», vol. 155, n. 3767, 10 marzo 1967 / 10th March 1967, pp. 1203-1207.
- XÉNOPHON 1993
XÉNOPHON, *Économique*, traduzione di / translated by Pierre Chantraine, Les Belles Lettres, Paris 1993.