DEEPWATER HORIZON

Du même auteur

Le Philosophe et son scalpel
Le problème de l'identité personnelle
Minuit, 1993

Le Bateau de Thésée
Le problème de l'identité à travers le temps
Minuit, 1996

L'Identité
Flammarion, « Corpus », 1998

Les Humains
Flammarion, 2000

La Leçon de choses
Une initiation à la philosophie
Seuil, 2006

STÉPHANE FERRET

DEEPWATER HORIZON

Éthique de la nature et philosophie de la crise écologique

ÉDITIONS DU SEUIL
*25, bd Romain-Rolland, Paris XIV^e^*

© Éditions du Seuil, février 2011

ISBN 978-2-02-103866-8

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Pour Herbe et Dune

Avant-propos

Ce livre est consacré à l'éthique de la nature. Il s'agit de s'interroger sur les êtres susceptibles de faire l'objet de considération morale et sur la responsabilité humaine vis-à-vis de tels existants. Le titre choisi est celui de la plate-forme d'exploration pétrolière *offshore* qui explosa dans le golfe du Mexique le 20 avril 2010, générant la plus forte marée noire de l'histoire des États-Unis d'Amérique. Il ne s'agit pas de relater ce désastre mais de montrer que la cause de la crise écologique est d'ordre moral, c'est-à-dire, au plus profond, métaphysique.

La thèse qui s'y développe se résume ainsi : les êtres de nature ont des droits ou pourraient légitimement en avoir ; des droits corrélatifs aux devoirs que nous avons vis-à-vis d'eux et des droits qu'il s'agit de moduler en fonction des catégories d'existants qui ne sauraient tous être mis sur le même plan, qu'il s'agisse d'êtres individuels, comme les arbres et les éléphants, ou d'entités plurielles ou supra-individuelles, comme les forêts et les troupeaux d'éléphants.

L'argument principal qui justifie une telle assignation est le suivant : les êtres de nature ont une valeur en eux-mêmes, indépendante des intérêts de notre espèce. Il ne s'agit pas de sacraliser la nature. Il ne s'agit pas davantage de critiquer l'être humain et les excès bien connus de notre civilisation. Il s'agit de souligner que nous sommes parvenus à un degré de prise de conscience sur nous-mêmes et sur l'état du globe terrestre qui doit nous amener à revisiter profondément notre vision du monde et nos manières d'être.

En matière environnementale, deux positions peuvent être distinguées : la position écologiste qui considère que le problème est réel et qu'il convient d'agir ; la position sceptique qui considère, à l'inverse, que le problème est largement surestimé et qu'il est urgent de ne rien faire. Pour ma part, je comprends mal comment on peut ignorer la réalité du problème à l'aune des nombreux rapports toujours plus alarmants sur l'état de la planète. Le scepticisme est une attitude philosophiquement salutaire et il est légitime de vouloir connaître les faits avant de partir pour une éventuelle croisade. En revanche, l'attitude de certains consistant à renforcer leur incrédulité en fonction de l'accumulation massive de données sans cesse plus accablantes est pour le moins paradoxale. Quant aux aspects résolutifs, une chose ne cesse de m'étonner : l'optimisme béat des épilogues qui fait suite à des constats effrayants, ou encore l'écart inouï entre les analyses souvent perturbantes et les conclusions, sans commune mesure, qui nous sont infligées périodiquement.

Dans *Les Guerres du climat. Pourquoi on tue au XXIe siècle*, un livre par ailleurs fort contestable sur de nombreux points, Harald Welzer souligne bien cet aspect des choses :

> C'est pourquoi l'on peut être irrité à la lecture de livres […] par le contraste entre l'acuité des analyses et la niaiserie des propositions pour résoudre les problèmes. Lorsque, par exemple, Tim Flannery, au terme d'une étude démoralisante sur l'évolution du climat, recommande d'acheter une voiture plus petite ou, quand on bricole, de préférer à la perceuse à percussion la bonne vieille chignole à main, c'est désespérément subcomplexe et nullement à la mesure du problème précédemment décrit[1].

J'ai décidé d'adopter le parti pris inverse en suggérant une refonte conceptuelle qui ne saurait être entreprise qu'en extirpant

1. Harald Welzer, *Les Guerres du climat. Pourquoi on tue au XXIe siècle*, trad. de l'allemand par Bernard Lortholary, Paris, Gallimard, 2009, p. 47.

les racines métaphysiques de nos discours. Une bonne partie de ce texte est consacrée à la description critique de cet arrière-plan. Quant au reste, le lecteur aura compris qu'il s'agit moins ici de proposer de nouveaux ustensiles de bricolage qu'une théorie des valeurs et des niveaux de droit amarrée aux êtres de nature.

En écrivant ce livre, je n'ai fait au fond qu'une chose : analyser philosophiquement la crise écologique qui me semble bien traduire le désarroi de notre époque et qui présente une matière à penser de première importance.

Introduction

Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant affirme que « si le monde était uniquement constitué d'êtres inanimés, ou bien simplement en partie d'êtres vivants, mais dépourvus de raison, l'existence d'un tel monde n'aurait absolument aucune valeur, parce qu'il n'existerait en lui aucun être qui ait le moindre concept d'une valeur[1] ». Kant est persuadé du bien-fondé de la hiérarchie des choses et des êtres – la pierre, la plante, l'animal et, enfin, l'humain, seul existant terrestre doué de raison. Et Kant est persuadé qu'un monde sans êtres de raison est dénué de valeur. Pourtant, dire que les valeurs, lorsqu'elles sont attribuées, le sont nécessairement par un être raisonnable est une chose ; dire que ces valeurs ne s'appliquent qu'à cet être en est une autre.

Une bonne partie du problème consiste précisément à comprendre que la sphère des existants dotés d'une capacité de valorisation ne correspond pas forcément à la sphère des existants susceptibles d'être valorisés. D'après Kant, le monde d'avant les hommes comme le monde post-humain sont dépourvus de valeur. Si, comme nous le savons depuis plus d'un siècle et demi, l'être humain est un produit de l'histoire du monde, comment expliquer qu'un existant privé de toute valeur ait produit un existant d'une telle valeur ? Et si cet existant avait au contraire le devoir d'attribuer au monde lui-même, comme en retour, une certaine valeur ?

1. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* (1790), § 87, trad. française par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1982.

Ce qui précède repose sur un argument très simple, l'argument du dernier homme[1]. Imaginons une situation dans laquelle, suite à un naufrage dont l'origine et la nature importent peu, ne survive plus qu'un seul être humain, qui plus est un humain condamné à court terme. La Terre est telle que nous la connaissons aujourd'hui. Seule l'espèce humaine, à l'exception d'un dernier spécimen, a été entièrement rayée de la carte. Imaginons maintenant que cet homme se trouve dans un *lodge* du parc Kruger, la plus grande réserve animalière d'Afrique du Sud, et qu'il se mette en tête de procéder à un saccage en règle. Il s'empare de bidons d'essence, de bazookas, de pistolets mitrailleurs, de tronçonneuses, de haches et de larges coutelas. Il se noue un bandana autour du crâne, enfile ses lunettes de soleil, resserre sa ceinture chargée de grenades et grimpe dans une jeep ainsi équipé, bien décidé à consacrer ses derniers jours à exterminer tout être vivant à sa portée. Il dynamite les éléphants et les hippopotames, il décapite les buffles et les lions, il tronçonne les baobabs, il met le feu à la savane, il détruit les rochers, les mares et les rivières, il déchiquette les crocodiles et les ibis. Le moindre animal qui rôde est anéanti, une bonne partie de la flore est détruite. En quelques jours, le massacre est

1. L'argument dit du dernier homme est un classique de la philosophie analytique. Cf. Richard Sylvan Routley, « Is There a Need for a New, an Environmental Ethic ? », *Philosophy and Science : Morality and Culture, Technology and Man*, *Proceedings of the XVth Congress of Philosophy*, Varna, Sophia Press, 1973, p. 205-210 ; trad. française : « A-t-on besoin d'une nouvelle éthique environnementale ? », in Hicham-Stéphane Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, 2007, p. 31-49. Dans ce recueil, et toujours à propos de l'argument du dernier homme, cf. également Bryan G. Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », p. 253-254. Dans « Duties Concerning Islands » (1983), Mary Midgley imagine un Robinson Crusoé tenté par l'idée de détruire son île au moment de la quitter. Sous le titre « The Vulnerable World and Its Claims on Us », ce texte forme le chapitre XVIII de son livre, *Evolution as a Religion. Strange Hopes and Stranger Fears*, Londres et New York, Routledge, 2002, p. 174-191.

total. Le parc Kruger, sur plusieurs hectares, n'est plus qu'un champ de ruines, un vaste champ de bataille. Ce dernier homme est seul au monde. Plus aucun autre être humain n'est là pour le juger, le louer ou le blâmer. Dans une perspective kantienne, le comportement et les agissements du dernier homme n'ont rien d'illicite. Il ne fait de tort à personne car il est la seule personne, le seul existant ontologiquement digne, le seul être au monde à porter le concept de valeur, la seule créature rationnelle susceptible de valorisation. Qui ne voit pourtant que cet homme a commis une action moralement condamnable ?

Les scoliastes qui s'obstinent à croire que les valeurs ne sont que des valeurs humaines à usage exclusivement humain et qu'il est dès lors incongru d'évoquer une valeur extra-humaine, pour ne rien dire du droit des existants non humains, feraient bien, c'est le moins que nous puissions dire, d'y regarder à deux fois. Il suffit d'observer que notre dernier homme finira bientôt par mourir et de s'interroger sur un tel monde extra-humain pour comprendre que les êtres de nature peuvent avoir une certaine valeur en eux-mêmes, indépendamment d'une raison qui en porte le concept.

La Terre est dorénavant privée d'hommes[1]. Le dernier spécimen a disparu de la surface du globe. La nature, au fil des millénaires, a oblitéré toutes traces humaines, jusqu'à leur disparition complète. Peu à peu, les routes défoncées et les voitures rouillées sont envahies d'herbes folles. Les immeubles se fissurent, les gratte-ciel s'écroulent car l'eau infiltre leur structure. Les livres des bibliothèques sont grignotés par les rats et rongés par les vers. Tous les exemplaires des œuvres d'Aristote, de Descartes et de Kant ne sont bientôt plus que poussière. Les villes comme New York ou Paris ne tardent pas à être recouvertes de végétaux adventices. Le Metropolitan Museum et le musée du Louvre sont envahis par des insectes et des rats. La vitre blindée

1. Cf. Alan Weisman, *The World Without Us*, New York, Thomas Dunne Books, 2007 ; trad. française par Christophe Rosson : *Homo disparitus*, Paris, Flammarion, 2007.

de la *Joconde* se fissure sous la pression des lianes. Les racines des arbres poussent vers les égouts, faisant exploser les canalisations. L'eau se déverse dans les caves et les sous-sols. Les œuvres d'art immémoriales sont peu à peu recouvertes de moisissures. La tour Eiffel se démantibule. La statue de la Liberté se brise en morceaux engloutis par la mer. La foudre finit par tomber dans les jardins publics, brûlant les arbres, provoquant de gigantesques incendies. Les animaux domestiques disparaissent rapidement. Les chats se font crever les yeux par les corbeaux et les chiens errants dévorer par des prédateurs qui envahissent les villes à la recherche de nourriture. Partout, à travers le globe, des installations pétrochimiques explosent, détruisant la flore environnante. Les rails des voies ferrées sont désarticulés. Les ponts s'écroulent. Le tarmac des aéroports se lézarde. Les avions sont récupérés par les chacals. Le Christ Rédempteur de Rio de Janeiro n'est plus qu'un tas de pierres. La muraille de Chine n'est plus qu'une ombre invisible depuis la Lune. Les pyramides d'Égypte sont érodées, comme gommées, jusqu'à se fondre complètement dans les sables du désert. De nouvelles générations d'animaux apparaissent ; des formes de vie surprenantes, inédites. Au bout de plusieurs dizaines de milliers d'années, la quasi-totalité des empreintes humaines a disparu. Au bout de plusieurs centaines de milliers d'années, les résidus de plastique sont dévorés par des microbes ayant acquis la capacité de les dégrader, engloutissant ainsi la dernière trace de l'espèce humaine.

Je ne crois nullement qu'un tel monde serait dénué de valeur en dépit de l'absence de présence humaine. Le fait que chaque existant non-humain, dans un tel monde, puisse déployer son être en fonction de sa nature – autrement dit, de son espèce – me semble précisément porter une certaine valeur. Si nous apprenions demain qu'un tel monde existe sur une exoplanète, nous ne dirions pas que ce monde est dénué de valeur ou qu'il acquiert instantanément une valeur du seul fait de notre jugement. L'attribution de cette valeur ne serait pas de l'ordre de l'assignation

mais du dévoilement. Attribution veut dire ici révélation. Et Kant commet, me semble-t-il, ce que je propose de nommer le « sophisme du valorisateur ».

Plus encore, il n'est pas évident que la présence humaine soit en elle-même systématiquement porteuse de valeurs. Imaginons un monde avec des humains « hors nature ». Imaginons, par exemple, un scénario d'anticipation de l'ultra-technologie poussée à son comble, un scénario de la technologie cannibale ou homophage. Un scénario de ce genre peut nous permettre de comprendre que les valeurs humaines s'éclipsent « hors nature ».

Plusieurs siècles se sont écoulés. À force de prouesses techniques et d'arrachement à la nature, les humains en sont venus à se couper de tout lien direct avec le monde tangible. La Terre n'est plus qu'un immense désert de pierres et de poussières entouré d'un nuage nucléaire. Il n'y a plus d'animaux, plus de végétaux, plus de lumière. Les derniers hommes s'en accommodent fort bien et il ne leur viendrait pas à l'esprit de regretter le temps d'avant, englouti. Ils sont confortablement installés sous terre dans des hangars immaculés raccordés à de puissants ordinateurs qui leur donnent un arrière-goût de la vie naturelle, une vie comme congelée, où tout se passe par l'entremise d'illusions virtuelles de type holographique. Leur corps est réduit à un cerveau flottant dans une cuve. Des millions de cerveaux entassés dans des cuves géantes sous contrôle automatique. À force d'expérimentations anatomiques et de nombreux ajustements de prothèses toujours plus invasives, l'être humain en est arrivé à conclure que le mieux était de se priver de corps. En moins d'un siècle, il a opté pour le meilleur protocole possible et a fini par réduire son corps jusqu'à une décorporation quasi complète, achevant ainsi le mythe cartésien de la prothèse intégrale. L'histoire est achevée. C'est l'avènement du post-humain, un existant comme désincarné, seul au monde, aux prises avec son projet sans cesse renouvelé et sans cesse inassouvi de la maîtrise totale des choses et des êtres. Une situation d'épouvante, apparemment dénuée de valeur, à laquelle serait réduite l'humanité.

J'ignore lequel de ces scénarios apocalyptiques est préférable, comme j'ignore tout de leur degré de probabilité en dépit des statistiques de l'Institut pour l'avenir de l'humanité de l'université d'Oxford, dont la vocation est d'échafauder des scénarios catastrophiques de disparition de l'espèce humaine. Il existe, bien sûr, de nombreux autres scénarios, plus paisibles, à commencer par le plus probable à court terme : des humains n'ignorant rien du désastre annoncé et continuant à vivre comme si de rien n'était. Il paraît que la probabilité pour qu'un astéroïde géocroiseur entre en collision avec la Terre n'est pas négligeable. Il paraît même que l'être humain est en bonne position pour tenir lui-même le rôle destructeur de cet astéroïde. Nous sommes parasités par une impression délétère de collision à venir. J'ignore si cette collision arrivera rapidement mais je suis convaincu que nous ne pourrons pas longtemps continuer à dire que tout est fini ou finira bientôt sans réagir.

Un monde supposé comme étant indéfiniment en train de finir, qui n'en finit pas pour autant et doit continuer plus que jamais est le signe le plus caractéristique de notre époque. Nous ne savons qu'une chose : c'est aux humains qu'il appartient d'agir, s'ils le peuvent et s'ils le veulent. Les tâches sont nombreuses. La première consiste à comprendre pourquoi Kant s'est trompé.

I

La métaphysique H et la métaphysique non-H

> Sans doute était-ce le premier devoir […]. Il fallait civiliser l'homme du côté de l'homme. La tâche est avancée déjà et fait des progrès chaque jour. Mais il faut aussi civiliser l'homme du côté de la nature. Là tout est à faire.
>
> Victor Hugo

Deux visions du monde gouvernent l'histoire de la pensée : les métaphysiques anthropocentriques (christianisme, cartésianisme, humanisme), les métaphysiques acentriques ou polycentriques (animisme, spinozisme, darwinisme). Je ne nomme pas les secondes « cosmocentriques », terme qui pourrait sembler plus judicieux, car je ne souhaite pas qualifier ce courant de pensée par une expression teintée d'irrationalisme ou de « surnaturalisme », pas plus que je ne les nomme « biocentriques » ou « écocentriques », car ces termes sont trop récents et se réfèrent trop explicitement à des théories de l'éthique de l'environnement.

La première vision du monde, dite ici métaphysique H, accorde un primat inaliénable à l'être humain, qu'il s'agisse de le définir comme la créature pour laquelle le monde aurait été créé, comme le seul sujet pensant ou, encore, comme le seul existant doté de droits authentiques. Dans cette perspective, l'être humain est un être qui s'arrache par sa liberté à la glaise de la nature pour se façonner lui-même. L'homme n'est pas d'abord corps mais esprit, pas d'abord nature mais culture, etc.

La seconde vision du monde, dite ici métaphysique non-H, considère l'être humain comme un fragment du monde, qu'il s'agisse de le définir comme un existant parmi les autres existants, comme un vivant parmi les autres vivants, ou, encore, comme un animal à part entière. Dans cette perspective, l'être humain est un objet biologique pas plus doué de libre arbitre qu'une avalanche ou une tulipe. L'homme n'est pas d'abord un esprit mais un corps, pas d'abord une culture mais une nature, etc.

Pour la tradition anthropocentrique, l'être humain est un être d'anti-nature, un être qui est sa propre créature. Pour la tradition acentrique ou polycentrique, l'être humain est un être de pleine nature, un être dont la psychologie, comme les us et coutumes, au même titre que la morphologie, ne sont que l'une des déclinaisons de l'évolution.

Pour les partisans de la première tradition, la métaphysique non-H oblitère la singularité de l'être humain. Pour les partisans de la seconde tradition, la métaphysique H est en proie à une illusion, à un véritable déni du réel. Les premiers hissent le drapeau du « Je », autrement dit, du sujet. L'être humain est une île. Et, à l'extrême, le monde se résume à la seule pensée que j'ai de lui (solipsisme). Les seconds brandissent l'étendard du « Il », autrement dit, de l'objet. Fragments de pure nature, les êtres humains, dans cette perspective, peuvent avoir tendance à se vivre ou à se penser comme autant de morceaux d'épave éparpillés dans l'océan.

La raison d'être et l'illusion de la métaphysique H

La vocation de la métaphysique H se formule en peu de mots : mettre l'être humain au centre du tableau. De la même manière que les premières cosmologies positionnaient la Terre au centre de l'univers, les métaphysiciens H positionnent l'être humain au centre de la création.

Selon la sentence de Protagoras, l'homme est la mesure de toute chose. Aristote a placé l'être humain au sommet de la hiérarchie des êtres de nature et Descartes, à la suite du christianisme, l'a isolé du reste de l'univers. La pensée de Kant s'inscrit résolument dans la même veine anthropocentrée : « Étant sur Terre le seul être qui possède un entendement, donc une faculté de se proposer arbitrairement des fins », l'être humain « mérite certes le titre de seigneur de la nature et, si l'on considère la nature comme un système téléologique, il est selon sa destination la fin dernière de la nature »[1].

L'objection s'impose d'elle-même : il n'y a pas de centre et il n'y a pas de création. Une chose est de chercher à se différencier ; une autre de négliger le fait que cette volonté tient au moins autant à un faisceau de traits objectifs qu'au positionnement de l'être humain, à la fois juge et partie. Comme l'Étranger le dit à Socrate :

> Mais, ô le plus intrépide des hommes, si, parmi les autres animaux, il en est un qui soit doué d'intelligence, comme paraît être la grue ou quelque bête du même genre, et que la grue par exemple distribue les noms comme tu viens de le faire, elle opposerait sans doute les grues comme une espèce à part aux autres animaux, se faisant ainsi honneur à elle-même, et, groupant tout le reste, y compris les hommes, en une même classe, elle ne leur donnerait sans doute pas d'autre nom que celui de bêtes. Tâchons donc, nous, de nous tenir en garde contre toutes les fautes de ce genre[2].

La vision du monde H imprègne tellement les esprits qu'elle en vient, sûre d'elle-même, à produire des raisonnements égarants. La thèse qui consiste à soutenir que les problèmes écologiques sont des problèmes sociaux « dans la mesure où ils touchent aux conditions de survie des hommes et ne sont perçus que par

1. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, § 83.

2. Platon, *Politique*, 263e, trad. du grec par Émile Chambry, Paris, Flammarion, « GF », 1969.

eux », et en aucun cas des problèmes concernant la nature, en est un exemple typique.

De nombreux auteurs sombrent péremptoirement dans une erreur de raisonnement de ce type : « Quand il s'agit de la disparition des espèces dans les lacs, les fleuves et les mers, dans la forêt pluviale et dans la savane, ce n'est pas un problème pour la nature, qui est parfaitement indifférente à la présence en son sein d'ours blancs et de gorilles ou bien de méduses et d'algues vertes. Les plantes et les bêtes n'ont pas conscience que leurs biotypes disparaissent, elles disparaissent elles-mêmes et c'est tout[1]. » Je dirais, pour ma part, que la nature est également indifférente à la condition de l'espèce humaine et que rien n'empêche d'adjoindre l'être humain à cette liste composée d'ours blancs et de gorilles.

Cette erreur de raisonnement repose sur une confusion entre la perspective épistémique des problèmes et leur perspective métaphysique. Une chose est la connaissance que nous pouvons avoir du monde ; une autre, ce que le monde est en lui-même. Imaginer que la nature, au prétexte de son inconscience, ne saurait subir aucun préjudice, c'est confondre le fait avec le discours sur les faits, ou l'outrage avec la conscience de l'outrage.

Les plus éminents représentants de la métaphysique H considèrent invariablement que l'être humain, en s'abstenant de mauvais traitements envers les êtres de nature, s'abstient de mauvais traitements envers lui-même. Thomas d'Aquin affirme qu'il ne faut pas être cruel envers les animaux (« tuer un oiseau avec ses petits » par exemple) afin de « détourner l'esprit de l'homme de la cruauté envers les hommes – de peur qu'en se montrant cruel avec les animaux, il n'en vienne à l'être avec d'autres hommes »[2].

Kant ne dit pas autre chose en formulant sa théorie des devoirs indirects :

1. Harald Welzer, *Les Guerres du climat*, *op. cit.*, p. 52.

2. Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, III, chap. 112, 12, trad. du latin par Vincent Aubin, Cyrille Michon et Denis Moreau, Paris, Flammarion, « GF», 1999, p. 395.

> Celui qui abat son chien parce qu'il ne lui est plus d'aucune utilité et ne lui rapporte même pas ce qu'il faut pour le nourrir, n'enfreint pas en vérité le devoir qu'il a envers son chien, puisque celui-ci est incapable de jugement, mais il commet un acte qui heurte en lui le sentiment d'humanité et l'affabilité bienveillante, auxquels il lui faut pourtant donner suite, en vertu des devoirs qu'il a envers l'humanité. S'il ne veut pas étouffer en lui ces qualités, il doit d'ores et déjà faire preuve de bonté de cœur à l'égard des animaux, car l'homme qui est capable de cruauté avec eux, sera aussi capable de dureté avec ses semblables. On peut déjà juger du cœur d'un homme au traitement qu'il réserve aux animaux[1].

> [Les devoirs envers les choses inanimées] sont également des devoirs indirects envers l'humanité. L'esprit de destruction manifesté par l'homme à l'endroit des choses qui ont encore une utilité est très immoral. Personne ne doit détruire les beautés de la nature, car ce qui n'est d'aucun usage à l'un peut encore être utile à l'autre. Ce n'est pourtant pas à l'égard de la chose elle-même qu'il nous faut observer [ce devoir], mais à l'égard de nos semblables[2].

Il est difficile d'imaginer une théorie aussi typiquement H que la théorie kantienne des devoirs indirects. Et il n'est pas difficile de montrer à quel point cette théorie illustre bien notre propos – la cause fondamentale de la crise écologique est d'ordre moral ; une morale héritée de notre métaphysique et que résument ces deux croyances ancrées au plus profond de notre vision du monde :

– l'être humain est le seul existant terrestre digne de ce nom ;
– les êtres non humains n'ont de valeur qu'à l'aune de son usage.

1. Emmanuel Kant, *Leçons d'éthique (1775-1780)*, trad. de l'allemand par Luc Langlois, Paris, LGF, 1997, p. 392.
2. *Ibid.*, p. 394.

Parce qu'elle est « humanocentrée », la métaphysique H est réputée humaniste. C'est à la fois sa grandeur et sa misère. Sa grandeur, dans la mesure où elle prend en compte un être éminent de la Terre. Sa misère, dans la mesure où, obnubilée par cet être, elle adopte une attitude de déni vis-à-vis de l'identité de cet être et de dénigrement vis-à-vis des autres êtres. Le déni d'abord : l'être humain étant un objet biologique, il est incohérent d'imaginer une anti-nature pour capturer cet objet. La conscience de soi n'est pas une capacité surnaturelle mais le produit de l'évolution. Le sujet n'est pas une entité supplémentaire mais l'émergence consciente de l'objet, autrement dit, l'objet conscient lui-même. Le dénigrement ensuite : d'autres objets biologiques méritent assurément plus de respect et de considération que la tradition humaniste et anti-naturaliste ne leur en réserve habituellement. Il suffit d'avoir à l'esprit la distinction entre le monde tel qu'il est (perspective métaphysique) et le monde tel que nous pouvons le connaître (perspective épistémique) pour en être persuadé.

L'humanisme théorique et l'humanisme pratique

Le terme « humaniste » porte en lui deux concepts qu'il importe de distinguer. Le concept d'humanisme (ou d'anti-humanisme) théorique et le concept d'humanisme (ou d'anti-humanisme) pratique. Un humanisme est théorique lorsque la question relève du savoir et porte sur l'identité de l'humain. Un humanisme est pratique lorsque la question porte sur les valeurs, les attitudes et les comportements de ces mêmes humains[1]. En toute rigueur, nous ne devrions pas dire « humanisme » mais « anthropocentrisme »

1. Cf. André Comte-Sponville, « Humain, jamais trop humain », *Valeurs et Vérité. Études cyniques*, Paris, PUF, 1995, p. 227-243, et *Vivre. Traité du désespoir et de la béatitude*, Paris, PUF, 1988, t. 2, p. 135.

en parlant de théorie anthropologique et réserver le terme « humaniste » au champ des valeurs et des pratiques.

Un cannibale n'est certainement pas un humaniste pratique. En revanche, un cannibale humaniste, au sens théorique, n'est pas une contradiction dans les termes. L'histoire nous montre assez que cette dissonance apparente n'est pas une dissonance réelle. Les discours sont une chose. Les actes en sont une autre. Le même être humain peut rédiger la *Lettre sur l'humanisme* ou affirmer que « l'homme est le berger de l'être » et adhérer au parti nazi. Le même être humain peut considérer que l'homme est un animal à part entière et être profondément anti-raciste et anti-eugéniste, contrairement à la croyance dominante de son époque. Les *bad guys* de l'histoire de la pensée ne sont pas forcément ceux auxquels nous aurions pu songer au départ. Dans les faits, les anti-humanistes théoriques se sont souvent montrés de grands humanistes pratiques. Et, toujours dans les faits, de nombreux humanistes théoriques se sont parfois avérés être de piteux humanistes pratiques. L'inverse peut bien entendu également se constater et c'est pour cette raison que les illustrations biographiques, souvent apologétiques, ne sont pas le symptôme fiable d'une vision de l'homme sous-jacente – autrement dit, d'une anthropologie.

Parce qu'elle est acentrée ou polycentrée, la métaphysique non-H est par définition « a-humaniste » ou, pour utiliser un terme qui permet d'éviter ce néologisme mais qui peut prêter à confusion, « non-humaniste » ou « anti-humaniste » si nous voulons dire par là non obnubilée par l'être humain et certainement pas dirigée *contre* l'être humain.

La nature H et la nature non-H

Pour la métaphysique H, la nature est à la fois l'environnement de l'être humain et une ressource à sa libre disposition. La logique à l'œuvre est celle de la fin et des moyens. La nature

est extra-humaine et ne saurait être autre chose que la périphérie ou le libre-service de l'être humain. Pour la métaphysique non-H, la nature est un sanctuaire extra-humain qu'il s'agit non pas de conquérir et de domestiquer mais de préserver et de protéger.

Pour chacune de ces deux visions, l'être humain est exclu de la nature. Il en est exclu par ce qu'il *est* selon une vision H. Et il en est exclu par ce qu'il *fait* – sa présence invasive et son agir inconsidéré – selon une vision non-H. Pour la métaphysique H, l'être humain n'est pas un être de nature, comme un arbre ou un singe, mais un être d'anti-nature doté d'un équipement surnaturel. Pour la métaphysique non-H, l'être humain a un statut ambivalent. Il est à la fois un être de pleine nature, comme en témoigne sa substance biologique ou son anatomie, et un être en opposition avec la nature, comme en témoigne son statut de corps étranger. Il s'agit en somme d'un être de nature, mais d'un être invasif qui, à l'instar d'un parasite, détruit l'hôte qui pourtant l'accueille.

Le récit légendaire de la métaphysique H est l'arche de Noé. Ici, ce n'est plus l'homme qui est dans la nature mais la nature qui est en sa possession, comme si la Terre était un vaisseau humain flottant au milieu du cosmos. La nature serait un existant à s'approprier et à domestiquer. À la limite, la nature aurait désormais purement et simplement disparu, l'être humain l'ayant totalement accaparée[1].

Le récit légendaire de la métaphysique non-H est l'engloutissement de Jonas par une baleine, soit l'engloutissement du

1. La thèse selon laquelle il n'y aurait plus de nature est proposée par Karl Marx : « Cette nature, de nos jours, n'existe plus nulle part, sauf peut-être dans quelques atolls australiens de formation récente. » Marx, *L'Idéologie allemande* (1846), trad. de l'allemand par Hans Hildenbrand, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 58. À l'époque contemporaine, cette thèse est soutenue par Bill McKibben, *The End of Nature*, New York, Random House, 1989, et par Bruno Latour, *Politique de la nature*, Paris, La Découverte, 1998. John Baird Callicott soutient pour sa part que « le seul territoire sauvage en 1492 était l'Antarctique ». *Éthique de la terre*, Marseille, Wildproject, 2010, p. 239 ; cf. également p. 220.

genre humain par la nature. Cette parabole peut se comprendre exactement comme la parabole inverse de l'arche de Noé. Une inversion qui peut elle-même s'analyser en deux sens. Le premier repose sur une ontologie holiste – typique de la métaphysique non-H – qui considère que la valeur du tout est supérieure à la valeur de n'importe laquelle de ses parties, l'humain compris. Le second exprime une veine misanthropique extrême qui se formule en peu de mots : la nature extra-humaine se porterait nettement mieux sans la présence humaine.

La vision H traduit la tendance de l'être humain à imaginer, le plus sérieusement du monde, la disparition de tout ce qui est naturel. La vision non-H peut en venir à développer un discours anti-humaniste identifiant l'agir humain à une forme de cancer pour la Terre se traduisant par l'irruption fulgurante de tumeurs malignes et de métastases intempestives qui prolifèrent et se disséminent.

L'humanisme anthropocentré doit être repensé s'il conduit au saccage de la planète. Et l'anti-humanisme doit être révoqué s'il conduit aux conséquences les plus funestes. Anti-humanisme théorique, oui, si nous voulons dire par là que la métaphysique non-H correspond à une vision davantage empreinte de sagesse et de vérité que la métaphysique H, chargée d'un poids historique exorbitant et qui, pour paraphraser Nestroy, présente la caractéristique d'apparaître beaucoup plus incontournable qu'elle n'est en réalité. Humanisme pratique, oui également, si nous voulons dire par là le souci ou la « considérabilité morale » (*moral considerability*) que nous devons aux êtres de nature.

Les jardins naturels et les jardins culturels

La pensée commune oppose la nature extra-humaine à la culture exclusivement humaine. Cette opposition canonique est moins tranchée qu'il n'y paraît. Soit, par exemple, un barrage de castor. Il s'agit d'un objet culturel au sens où cet objet n'est pas livré à

l'état brut mais résulte d'une construction ou d'une élaboration. En outre, il s'agit d'un objet naturel au sens où cet objet est bien une production non humaine. Un *barrage* est un objet culturel mais un *barrage de castor* est un objet naturel.

Tout dépend de la manière de considérer l'être humain. Si celui-ci est compris dans une approche H, les choses semblent claires. D'un côté du Rubicon, l'être humain ; de l'autre côté, les êtres non humains. L'humain est un être d'anti-nature. Les non-humains sont des êtres de pleine nature. Si l'être humain est compris dans une approche non-H, cette distinction entre ces deux berges ontologiques s'avère caduque dans la mesure où tout, dès lors, est naturel, y compris un acte quotidien réputé culturel comme celui de se brosser les dents[1].

Les rapports entre nature et culture peuvent, me semble-t-il, être analysés de trois façons. La première, typique de la métaphysique H, consiste à séparer le champ clos de la nature du champ clos de l'humanité. La deuxième consiste à définir la culture comme l'ensemble des objets que certains existants sculptent à partir de la nature. Ici la culture est à la nature ce que la forme est à la matière. La troisième consiste à inclure la culture dans la nature. Dans la première perspective, la culture *est* la nature humaine et la nature extra-humaine est une pure extériorité. Dans la deuxième perspective, la culture est une statue façonnée principalement – mais pas exclusivement – par les humains à partir du bloc de marbre de la nature. Dans la troisième perspective, l'espèce humaine est pure nature et la culture est réductible à un processus naturel.

L'ontologie des jardins est une bonne illustration de la trame métaphysique de nos discours. Un jardin peut être appréhendé comme un objet naturel incontestable, à en juger par ses composants végétaux ; mais il constitue un objet culturel tout aussi incontestable, à en juger par sa généalogie humaine. La proposition « un

1. Cf. Stéphane Ferret, « L'animal qui se lavait les dents », *Philosophie Magazine*, octobre 2009.

jardin est un objet naturel » semble aussi solide que sa négation. Il ne s'agit pas de dire qu'un jardin à l'anglaise (imitant la nature) est « naturel » et qu'un jardin à la française (imitant l'anti-nature) est « culturel ». Il s'agit plutôt de constater que le même jardin, qu'il soit à l'anglaise ou à la française, peut être appréhendé de l'une ou l'autre façon, deux façons réputées pourtant inconciliables.

Le statut ontologique du jardin favorise notre compréhension de la nature telle qu'elle est désormais et telle qu'elle a commencé à être depuis l'avènement de l'horticulture et de l'agriculture à une époque pré-biblique. Cet avènement historique sans précédent a enclenché le mouvement de la domestication inexorable de la Terre et dévoilé une bonne partie de l'essence de l'homme. L'humain est un animal horticole ou agricole, un animal dressant la nature. Notre époque est celle de l'achèvement de ce vaste mouvement plurimillénaire. Elle se caractérise par la dissolution ou la caducité de la distinction canonique entre nature et culture, dans la mesure où il devient très difficile de savoir ce qui est « pure nature » et ce qui est « pure culture », comme l'atteste l'émergence de nouvelles entités « mi-naturelles / mi-culturelles » tels un animal cloné, un organisme génétiquement modifié (OGM), une bactérie vivante artificiellement créée ou, tout simplement, une forêt entretenue, soustraite à son état de pure nature.

Les trois natures

Selon une première acception, la nature englobe la totalité des existants non élaborés par les êtres humains, qu'il s'agisse des pierres, de l'eau, de l'air, de la lumière, de la flore, de la faune, etc. Elle est livrée à l'état brut. Selon une deuxième acception, la nature est un espace à géométrie variable : le monde lui-même, l'ensemble de ce qui est, la Terre, notre planète ou encore, pour utiliser d'emblée un terme sur lequel nous reviendrons, la « biosphère », c'est-à-dire un espace englobant l'ensemble du vivant

terrestre, être humain compris. Selon une troisième acception, la nature coïncide avec l'essence de l'existant considéré, autrement dit avec ce que cet existant est absolument et est absolument condamné à être. La nature d'un être est ce que cet être ne peut pas ne pas être. La nature d'un existant est son identité spécifique, c'est-à-dire ce qu'il est en tant que spécimen d'une espèce. Ce chat est un chat, ce lion est un lion et il est exclu que le chat puisse vivre selon la nature du lion[1]. L'espèce ou la nature sont les rails intangibles de l'existence des spécimens qui ne peuvent changer, en demeurant les mêmes existants, qu'au sein de leur espèce. Pour être *ce* lion, il faut au moins être *un* lion. Pour être *ce* chat, il faut au moins être *un* chat.

L'entrelacement fréquent des deux premiers sens du terme « nature » conduit à d'innombrables confusions. Dans un cas, il s'agit de parler de la sphère du non-humain ; dans l'autre, d'une sphère englobant l'être humain[2].

Les deux derniers sens du terme « nature » peuvent être mis en relation. La nature comprise comme essence individuelle partagée, ou espèce, et la nature comprise comme ensemble géographique meublé d'êtres vivants ne sont que les deux faces d'une même médaille. La nature *est* la nature. Un être vivant ne l'est qu'à la mesure de l'espace géographique d'où il provient et dans lequel il évolue. Un espace géographique où s'insèrent des êtres vivants n'est lui-même qu'à la mesure de ces êtres qui le structurent, le transforment et le font être. La nature n'est pas une scène de théâtre mais une pièce de théâtre jouée en actes.

1. Cf. Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique* (1670), *Œuvres de Spinoza II*, trad. du latin par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, « GF », 1965, p. 263.

2. Cf. John Stuart Mill, *La Nature* (1874), trad. de l'anglais par Estiva Reus, Paris, La Découverte, 2002, p. 51 et p. 97.

Des gouttelettes de conscience dans un nuage de nature zombie

La nature n'est pas une entité statique mais une entité dynamique en perpétuelle évolution. Qui dit pièce de théâtre dit acteurs, paroles, actes. Or la nature n'est pas elle-même un acteur. Son déploiement est à l'image d'un champignon atomique, d'une efflorescence aveugle. La nature a l'apparence d'une force consciente agissante, ce qui explique le préjugé animiste et les innombrables anthropomorphismes de nos expressions quotidiennes à propos des plantes qui ont soif ou du soleil qui se couche, mais cette apparence est illusoire car tout être raisonnable sait que la nature est un zombie – un existant qui a tout d'un être conscient et agissant, à ceci près qu'il ne l'est pas.

Dire que la nature est un champ dynamique, c'est dire que de nombreuses choses y adviennent et se transforment. Des glaces fondent, des rivières coulent, des vallées se creusent, des volcans entrent en éruption, des plantes poussent, des arbres se développent, des insectes se métamorphosent. Et, au sein de ce même champ dynamique, des mammifères gambadent, chassent ou se prélassent, des oiseaux volent ou planent, des humains s'activent. En d'autres termes, il est vrai à la fois que la nature est un nuage-zombie et que de nombreuses gouttelettes de conscience y émergent.

Au milieu de ce tohu-bohu de faits dynamiques, la distinction entre les événements et les actions permet de clarifier les choses. Un événement est un fait dynamique brut comme la coulée d'une avalanche, le développement d'un nénuphar ou les battements d'un cœur. Une action est un fait dynamique qui suppose un acteur, autrement dit, un agent qui en est délibérément la cause, comme un humain qui se brosse les dents, un singe qui épluche une banane ou un rat de laboratoire qui parcourt un labyrinthe. Fait troublant, cette distinction semble s'estomper à notre époque de crise écologique, qui est caractérisée par la présence de faits

dynamiques hybrides « mi-événements / mi-actions » comme le réchauffement climatique ou l'effondrement de la biodiversité[1].

L'être humain prend conscience du fait que les dangers qu'il affronte, de prime abord typiquement naturels, ne sont bien souvent que ses propres avatars, non pas des événements naturels mais la conséquence de ses actes. L'humain est cet existant qui façonne la nature au point de pouvoir inscrire un changement dans la dynamique interne de la transformation des choses et des êtres. La transformation à l'œuvre n'est pas seulement une modification ponctuelle, aussi importante soit-elle, mais une modification substantielle, c'est-à-dire une modification humaine de la nature par la nature elle-même.

Une modification ponctuelle est la conséquence d'un agir direct, comme le fait de couper un arbre, de raser une montagne ou d'engloutir une île. Une modification substantielle est la conséquence d'une action indirecte ou, plus précisément, d'un ensemble presque infini et indéfini d'actions indirectes, comme la transformation de la genèse des météores ou, pourquoi pas, le bouleversement du cycle de l'eau. Dorénavant, l'agir humain porte moins sur les objets de la nature que sur la dynamique interne d'évolution de la nature. La modification de la nature par l'humain est une modification des conditions naturelles de sa modification.

L'éthique de la nature

Ce bouleversement dans notre rapport au monde est à la fois au cœur de la crise écologique de notre époque et du projet de l'éthique de la nature, qu'il s'agit désormais de penser et d'articuler. Ce projet est évoqué par le philosophe Allemand Hans Jonas (1903-1993) en ces termes :

1. Cf. Hicham-Stéphane Afeissa, *Qu'est-ce que l'écologie ?*, Paris, Vrin, 2009, p. 10, p. 30, p. 36-37 ; Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement* (1997), Paris, Flammarion, 2009, p. 9-14, p. 154-164, p. 176.

> Et si le nouveau type de l'agir humain voulait dire qu'il faut prendre en considération davantage que le seul intérêt « de l'homme » – que notre devoir s'étend plus loin et que la limitation anthropocentrique de toute éthique du passé ne vaut plus ? Du moins n'est-il plus dépourvu de sens de demander si l'état de la nature extra-humaine, de la biosphère dans sa totalité et dans ses parties qui sont maintenant soumises à notre pouvoir, n'est pas devenu par le fait même un bien confié à l'homme et qu'elle a quelque chose comme une prétention morale à notre égard – non seulement pour notre propre bien, mais également pour son propre bien et de son propre droit[1].

L'éthique de la nature est née dans les années 1970, principalement aux États-Unis d'Amérique. Son objet est moins une éthique appliquée – c'est-à-dire, notamment, une argumentation en faveur de la protection de tel site naturel ou de la préservation de telle espèce de faune ou de flore – qu'une « méta-éthique », soit, en l'occurrence, une réflexion sur les conditions de possibilité d'une éthique de la nature. Le point crucial est de comprendre pourquoi il y a un sens à parler d'éthique à propos d'animaux non humains et d'entités constitutives de notre environnement comme les écosystèmes, autrement dit des communautés d'existants naturels insérées dans leur environnement.

Par éthique de la nature, j'entends aussi bien l'éthique animale que l'éthique de l'environnement. J'ai opté pour cette expression, faute de mieux, voulant dire par là que la rupture dans les années 1980 entre ces deux branches désormais séparées ne va pas de soi et mérite au minimum d'être interrogée. Le conflit entre ces deux éthiques n'est pas anecdotique comme le serait une simple querelle de chapelle, mais substantielle. Sa nature est clairement d'ordre ontologique. Pour l'éthique animale, ce sont les existants

1. Hans Jonas, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), trad. de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Flammarion, 1998, p. 34-35.

sensibles qui importent et l'ontologie en vigueur est une ontologie d'individus ou de particuliers. Ce ne sont pas les espèces qui souffrent mais les spécimens. Pour l'éthique de l'environnement, ce sont les populations ou les systèmes qui importent et l'ontologie en vigueur est une ontologie holiste ou systémique. La priorité est accordée à la survivance de l'ensemble, indépendamment de l'intérêt des individus constitutifs, d'où l'interrogation sur les générations futures et leurs droits éventuels.

La querelle est du type individu *versus* collectivité et il convient de l'appréhender dans toute son âpreté. Le lecteur aura compris que ce livre s'intéresse à ces deux grands aspects, la girafe comme spécimen et la girafe comme espèce, l'arbre individuel et cette entité supra-individuelle qu'est une forêt. Ses cibles sont la métaphysique H et les excès de la métaphysique non-H, aussi bien les ravages de la métaphysique anthropocentrique, par son obsession à l'encorbellement de l'humain, que l'inquiétant paradigme de la métaphysique holiste dont le dogme fétiche – l'égalitarisme biosphérique – consiste à mettre tous les existants biotiques sur le même plan, du brin d'herbe à l'éléphant, pour ne rien dire de sa tendance à diluer inconsidérément les existants individuels dans la nature, le nouveau Dieu contemporain.

Par ailleurs, l'accent est mis sur le droit, notamment les droits de l'animal, compris comme la conséquence pratique de la réflexion éthique, elle-même résultant de notre ontologie darwinienne, désormais communément admise. Penser les droits de l'animal jusqu'au bout, c'est comprendre que les droits de l'homme n'en constituent qu'un sous-ensemble et qu'il ne faut pas craindre, en la matière, de faire grincer des dents.

Le sujet de droit et les objets de droit

Héritière de la métaphysique H, la pensée française n'aime pas la métaphysique non-H. Descartes incarne le génie français et la France est le pays des droits de l'homme. La métaphysique

dualiste et la *summa divisio* du droit qui sépare d'un coup d'épée les existants en deux catégories, les sujets (de droit) et les choses (hors la loi), sont profondément ancrées dans nos esprits. Rien de surprenant dans ces conditions si, en France, l'éthique de la nature est une niche minuscule, à peine perceptible, et si la pensée écologiste est bien souvent une mise en garde anti-écologiste.

Le raisonnement, typiquement cartésien et kantien, est toujours le même : les êtres humains sont les seuls sujets authentiques, les autres existants ne sont que des objets. L'être humain est une fin en soi. Les êtres non humains ne sont que des moyens. Un arbre n'est pas en mesure de revendiquer le moindre droit et il n'est pas douteux que le fait de le tronçonner et de le débiter en planches ne génère chez lui nul effroi. La nature et ses objets géographiques ou organiques ne sont pas des sujets mais l'*environnement* du seul sujet terrestre authentique : l'être humain entouré d'objets-ressources, à sa libre disposition.

L'argument du sujet ou de l'anti-objet est fort peu convaincant. Si un sujet est un être doué de conscience et si un sujet de droit est un être en mesure de se représenter lui-même dans le cadre d'une procédure juridique, il est très difficile de considérer comme un sujet de droit, pour ne pas dire comme un sujet tout court, un patient en état de coma profond (coma carus ou coma aréactif) qui, pas davantage que l'arbre ou le singe, n'est en mesure de revendiquer ou de contracter quoi que ce soit. L'exemple des cas dits « marginaux » montre, au-delà de toute évidence, que l'égalité n'est pas un concept descriptif mais normatif. Le principe d'égalité ne signifie pas que tous les humains sont semblables mais qu'ils ont tous des droits égaux ; autrement dit, ils sont égaux devant la loi. À partir de là, la porte s'ouvre, et il devient envisageable d'accorder des droits à des existants non humains. En effet, si, comme le dit Montaigne, « il se trouve plus de différence de tel homme à tel homme, que de tel animal à tel homme[1] », alors de

1. Michel de Montaigne, *Essais* (1580), II, xii, *Apologie de Raymond Sebond*, Paris, Gallimard, 2009, p. 199-200. Cf. l'écho de Rousseau :