

La valeur intrinsèque de la nature : société, éthique et ontologie

Mémoire réalisé par
Paul Vanderstraeten

Promoteur
Bernard Feltz

Année académique 2017-2018
Master 120 en philosophie - finalité approfondie

Remerciement

Nous aimerions particulièrement remercier notre promoteur Bernard Feltz pour ses précieux conseils et le temps qu'il a consacré à nous orienter dans ce mémoire.

Table des matières

Introduction	5
Chapitre I. La valeur intrinsèque de l'environnement : un débat spéculatif ?	9
1.1 Introduction.....	9
1.2 Bryan G.Norton.....	10
1.3 John Baird Callicott.....	10
1.4 Augustin Berque.....	13
1.5 Philippe Van Parijs	14
1.6 Conclusion.....	16
Chapitre II. Holmes Rolston	17
2.1 Introduction.....	17
2.2 La démonstration	17
2.3 La Paternité kantienne	20
2.4 Discussion critique	22
2.4.1 Le bricolage kantien de Rolston	22
2.4.2 La question du libre arbitre.....	23
2.4.3 La valeur inhérente de Paul Taylor.....	28
2.4.4 La dichotomie fait/valeur.....	30
2.4.5 Une éthique restreinte	31
2.4.6 Le manque de principe de priorité	32
2.5 Conclusion.....	33
Chapitre III. Hans Jonas	35
3.1 Introduction	35
3.2 La démonstration	35
3.3 Hylozoïsme.....	39
3.4 L'assimilation de l'être au devoir-être	40
3.5 La responsabilité pour les générations futures.....	40
3.6 Le nouveau-né	41
3.7 La tripartition de registre.....	42
3.8 Discussion critique : le sophisme naturaliste.....	42
3.8.1 L'argument de Moore.....	42
3.8.2 L'argument de la dangerosité.....	44
3.8.3 L'argument de la diversité des codes moraux	44
3.8.4 Quid de l'hypothèse inverse ?	45
3.8.5 Castoriadis et l'étayage	46
3.9 Conclusion.....	49
Chapitre IV : Augustin Berque et les fondements terrestres de l'éthique humaine	51
4.1 Introduction.....	51
4.2 La trajectivité (R=S/P).....	51
4.3 L'écoumène	53
4.4 Leroi-Gourhan lu par Berque.....	57
4.5 Les assises du sens	60
4.6 L'éthique	63
4.6.1 Introduction	63
4.6.2 Thèse : l'appartenance.....	66
4.6.3 Antithèse : la liberté.....	71
4.6.4 Synthèse : l'interdépendance de l'appartenance et de la liberté	76
4.7 Discussion critique	77
4.7.1 Les fondements terrestres du sens	77
4.7.2 Les trois assises du sens.....	80
4.7.3 La motivation paysagère et l'engloutissement.....	85
4.7.4 L'échelle de la subjectivité/responsabilité	87

4.7.5 Le sophisme naturaliste	88
4.8 Conclusion.....	89
Conclusion.....	91
5.1 Le sens	91
5.1.1 L'étayage	91
5.1.2 Idéalisme	92
5.1.3 Le dualisme.....	94
5.2 L'éthique	97
5.2.1 L'anthropocentrisme	97
5.2.2 Quelle valeur accorder à la nature?	99
5.3 La société.....	104
5.3.1 Réponse à Norton	104
5.3.2 Réponse à Callicott	105
5.3.3 Réponse à Augustin Berque	106
5.3.4 Réponse à Philippe Van Parijs.....	108
5.4. Perspectives d'ouverture	115
Bibliographie.....	118

Introduction

La crise climatique qui sévit en ce début du 21^{ème} siècle constitue sans aucun doute l'un des enjeux majeurs de notre temps. En menaçant frontalement le bien-être, et même la survie, des peuples du monde entier, la gravité de ce dossier s'est progressivement imposée comme objet de préoccupation majeur au cours de ces dernières décennies. La communauté internationale tira pour la première fois la sonnette d'alarme durant les années 1990¹ - à cette époque déjà, les scientifiques avaient amassé assez de preuves pour étayer l'urgence de la situation. Aujourd'hui, la question du respect de l'environnement s'invite partout : elle a clairement été intégrée par de nombreux régimes politiques, mais on la retrouve également dans beaucoup de sujets d'étude scientifique, au sein de la société civile en tant que nouvel objet de militantisme, dans la sphère privée où elle modifie les habitudes de consommation des ménages, chez les acteurs économiques sommés de réduire les "externalités négatives" de leurs activités,... Bref, c'est l'ensemble des échelons de la société qui est impacté par ce bouleversement ; il y a très peu de pratiques humaines qui ne vont pas être, ou qui ne sont pas encore, touchées, de près ou de loin, par l'impératif de changement que réclame la transition écologique.

La philosophie, elle aussi, n'a pas été épargnée par cette vague. Depuis l'essor manifeste des questions environnementales au tournant de ce siècle, cette discipline a "suivi le mouvement", pour ainsi dire : voilà maintenant quelques années que fleurissent un certain nombre d'études et d'essais qui s'empare de cette thématique - et ce via toutes sortes d'approches (éthique, ontologique, esthétique, anthropologique,...). Bien qu'il soit exagéré de parler d'un véritable "raz-de-marée" en la matière, la tendance n'est toutefois pas anodine : des revues spécialisées ont vu le jour, les académiques organisent des séminaires à ce propos, la littérature a consacré des auteurs "références", certaines controverses accaparent les intervenants, ceux-ci s'empoignent sur des arguments, des concepts sont créés... En somme, là sont réunis tous les ingrédients nécessaires pour que la recherche philosophique en environnement puisse recevoir

¹ Le lancement du processus onusien de négociation internationale sur le climat se déroula à partir de 1990 et aboutit en 1992 au sommet de la Terre de Rio de Janeiro.

le titre de champ d'étude à part entière. Mais, quelqu'un doute-t-il encore de la réalité de cette nouvelle "région du savoir"? Cette volonté qui est la nôtre de souligner l'émergence de ce courant pourrait presque faire sourire les Américains : chez eux, l'importance de la réflexion sur le rapport des hommes à la nature ne mérite plus d'être démontrée. Comparés à leurs collègues européens, les penseurs outre-Atlantique ont été de véritables pionniers sur ce terrain. Du fait de leur proximité avec une "nature sauvage" (la *wilderness*), et de l'ampleur qu'elle a prise dans l'imaginaire collectif national, le débat en éthique de l'environnement a suscité plus d'engouement chez les philosophes du nouveau continent.

Cependant, et c'est là le propre d'un champ d'étude, la philosophie de l'environnement ne s'est pas cristallisée autour d'une controverse bien précise - elle forme plutôt un spectre regroupant différents types de questionnements qui ont tous attiré, d'une manière ou d'une autre, à la relation à la nature. Au sein de cet ensemble, se discernent certaines problématiques plus "en surfaces" et d'autres plus "profondes", pourrait-on dire : en épiderme, résident les questions plus pragmatiques ou sociétales ayant vocation à éclaircir des enjeux "contemporains" (l'éthique animale, la responsabilité pour les générations futures, l'écologie politique, etc.), en second lieu, figurent les sujets "de fonds" qui s'attaquent, par exemple, au statut épistémologique de la valeur, à ce que signifie être un homme sur terre, à la possibilité au non d'éviter l'anthropocentrisme, ou encore à l'épineux problème du monisme ou pluralisme éthique. Si ces deux niveaux peuvent être "entrevus", cela ne prédit en rien qu'ils soient forcément "démêlés" à chaque occasion, loin de là : effectivement, il n'est pas rare de lire des publications qui se rapportent à ces "axiomes théoriques" et à ces pistes pratiques, de concert, sans que cela ne pose problème. À vrai dire, une certaine légitimation des postures "métaphysiques" premières s'avère toujours bienvenue à qui veut équiper ses développements de plus de validité et, par là, de solidité ; plus le propos se veut exhaustif, plus il requiert un éclaircissement sur ses bases conceptuelles.

À ce titre, nous n'avons pas fait exception dans ce mémoire (les deux strates en question vont être analysées). Avec une petite spécificité cependant : le lecteur découvrira qu'ici le registre "spéculatif" pèse plus lourd que le "pratique". Pourquoi? À notre sens, la richesse de la

philosophie - et son caractère subversif - s'exprime dans toute son ampleur lorsque, confrontée aux événements du monde, elle inspecte leurs fondations, met en crise leurs "impensés", dénonce l'évidence qui les moule. C'est sur cette couche "axiomatique" qu'elle fait véritablement mouche, à nos yeux ; lorsque, réflexivement, elle dénonce des options si évidentes qu'on les présentait alors comme des états de fait, et, partant, ouvre de nouvelles perspectives.

Telle est, à tout le moins, l'orientation méthodologique que nous avons voulu nous fixer. C'est pourquoi les questions de "fond" occuperont la majeure partie de ce travail. Cependant, les implications concrètes et sociétales de ces méditations ne manqueront pas d'être dégagées, car si la philosophie ne peut s'abstenir d' "abstraire" quelque peu le propos pour qu'opère son art, elle ne doit pas, par ailleurs, se dérober à l'exigence incombant à toute discipline académique, à savoir, à l'instar d'un phare, guider les décisions de l'action contemporaine grâce au faisceau lumineux émanant de sa parcelle du savoir ; elle ne peut démissionner de son temps pour s'enfermer dans une tour d'ivoire spéculative, autrement dit. Au vu de notre actualité, cela signifie concrètement qu'elle aussi doit contribuer à l' "effort de guerre" dans la lutte contre le réchauffement climatique.

Mais pratiquement, quel sera le cœur de l'étude de ce mémoire? C'est le thème de la valeur de la nature qui va principalement retenir notre attention. Il se révèle d'une importance notoire selon nous, car au fil de nos lectures a pu émerger le constat que quiconque engageait un questionnement sur la relation à la nature s'y confrontait inmanquablement. Véritablement, il incarne la pierre angulaire de ce spectre de réflexion : qui empruntera, par exemple, la voie de l'esthétique de la nature, ou de la justice environnementale, ou de l'éthique animale, ou encore de la phénoménologie de l'habiter terrestre, ne pourra échapper à cette infranchissable question de la valeur de la nature, directement ou indirectement. Dès lors, nous avons estimé qu'il valait mieux l'attaquer de front, sans user de détours inutiles.

Structurellement, trois grands axes sous-tendront l'ensemble de notre cheminement. Le premier concerne la façon dont la société prend en charge cette question de la valeur de la nature : quels sont les enjeux politiques et juridiques de l'attribution d'une valeur intrinsèque

ou extrinsèque à la nature? Le second s'attarde sur le statut de la valeur (et plus largement, de la signification) : la retrouve-t-on dans le corps des choses, telle une véritable propriété de la matière ou, au contraire, serait-ce une projection humaine? Et le troisième appartient à l'éthique : quelles normes formuler pour faire respecter adéquatement la nature? Un schéma axiologique à la fois crédible sur le plan de ces prétentions épistémologiques, juste du point de vue moral, et efficace dans la réglementation des conflits quotidiens, est-il envisageable? Tout au long du travail ces axes ne seront pas toujours clairement cloisonnés, mais afin de faire ressurgir la spécificité de chacun, et de garder une certaine cohérence, les conclusions du travail s'agenceront autour de ces trois lignes de tension.

Concernant le plan de ce mémoire, nous avons articulé le parcours en trois grandes étapes qui puissent faire droit à cette distinction entre controverses pratiques et théoriques mentionnée plus haut : d'abord, prendre le pouls des préoccupations contemporaines, puis plonger dans les profondeurs "doctrinales" pour sonder les racines du problème, afin, dans un dernier temps, de remonter en surface et d'ajuster les pratiques en conséquence. Plus précisément, comment cela s'organise? Le premier chapitre aura pour vocation à quelque peu "prolonger" cette introduction par un tour d'horizon des différents arguments en faveur ou en défaveur de l'implémentation politique d'une valeur intrinsèque de l'environnement. Après avoir bien saisi les différentes positions en présence, nous nous "enfoncerons" pour trois chapitres dans des considérations plus "abstraites". Spécifiquement, les réflexions de trois auteurs seront auscultées : Holmes Rolston, Hans Jonas et Augustin Berque. L'étude et la critique de leur posture respective sur la valeur de la nature formeront le corps même de ce travail. Enfin, dans les conclusions, après avoir fait le point sur les acquis de notre lecture de ces trois penseurs, nous "remontons" au niveau sociétal et, fort de nos découvertes, discuterons avec les acteurs présentés au premier chapitre.

Chapitre I. La valeur intrinsèque de l'environnement : un débat spéculatif?

1.1 Introduction

Au premier regard, le débat autour de la valeur intrinsèque de la nature pourrait être perçu comme un objet de spéculation philosophique abstrait, peu susceptible d'intéresser le politique dans l'exercice de ses fonctions "de terrain". Une telle controverse fumeuse peut-elle sincèrement prétendre offrir des pistes de solutions à nos politiques environnementales? Dans ce premier chapitre introductif, nous aimerions combattre cette idée reçue en prouvant que les échanges générés à l'occasion de ces discussions ont accouché d'une série d'arguments très pragmatiques, possédant une portée sociétale directe.

Pour les expliciter, un bref retour sur la situation qui nous préoccupe ne sera pas de trop. Il n'aura échappé à personne que le dérèglement climatique menace frontalement l'existence des Hommes sur terre en bouleversant les grands équilibres écologiques de la planète (la hausse des températures, le nombre de particules fines dans l'air, la désertification, la fonte des glaces, l'extinction des espèces, etc.). En tout état de cause, notre survie dépend de la préservation de cette harmonie. Face à ce constat, l'éthicien sera fatalement amené à s'interroger sur la nécessité d'impliquer des objets tels que les écosystèmes au sein de la communauté morale. Certains, ceux qu'on nomme les holistes, font en effet la promotion de l'élargissement de cette communauté pour qu'elle puisse accueillir pareilles entités. Assurément, arguent-ils, la crise climatique que nous traversons aujourd'hui se joue principalement au niveau systémique : la dégradation des forêts, des glaciers, des mers, du Gulf Stream² ou les trous dans la couche d'ozone, doivent nous inquiéter - inutile, par contre, de dépenser trop d'énergie à défendre le droit à la vie de tel animal, plante ou arbre. Selon eux, la préservation des grands ensembles doit primer (car ils rendent possible notre existence sur Terre, à titre principal).

À cela, d'autres rétorquent qu'en se limitant aux "individualités" vivantes (hommes, animaux, plantes, arbres et organismes divers), on peut déjà faire valoir une éthique de l'environnement

² Le Gulf Stream est un courant marin prenant sa source entre la Floride et le Bahamas circulant à travers l'océan atlantique nord.

forte. De façon dérivée, il est évident que la survie des vivants implique la protection des écosystèmes, font-ils remarquer, étant entendu que sans le bon fonctionnement de ces derniers, les entités évoluant dans les milieux naturels ne pourraient s'épanouir correctement. Par conséquent, en termes de prescriptions de comportement, on aboutirait *in fine* au même résultat.

Mais, dans ce cas, qu'est-ce qui nous empêcherait de tirer cette logique jusqu'au bout et de ne pas restreindre ainsi l'objet de considération moral à l'humain uniquement? N'est-il pas vrai que le maintien sur Terre de l'espèce humaine à elle seule exige la préservation de certaines conditions écologiques "incompressibles"?

1.2 Bryan G. Norton

Le philosophe Bryan G. Norton s'est fait l'avocat de cette position "anthropocentriste". En bon pragmatiste, il explique que l'institution d'une valeur intrinsèque n'apporte aucune plus-value à la protection concrète de l'environnement. Certaines valeurs centrées exclusivement sur l'intérêt humain suffisent à devoir prendre en charge l'impératif écologique tout aussi intensément qu'en valorisant l'environnement pour lui-même : qu'on motive la protection d'une forêt en vertu soit de sa valorisation propre, soit en fonction d'un intérêt humain (comme la possibilité pour les générations futures à pouvoir jouir de ce patrimoine, ou par le bénéfice spirituel et religieux qu'elle peut procurer), cela conduit dans les deux cas à la protéger des pollutions diverses, à respecter sa flore, etc. À ce titre, le débat sur la valeur interne de la nature s'apparente à un pugilat de penseurs déconnectés du réel puisqu'au final, qu'un justificatif anthropocentrique ou biocentrique supporte nos décisions ne change rien, ou très peu, aux contenus des politiques et des comportements à adopter. C'est ce qu'on appelle en éthique de l'environnement l'hypothèse de convergence.

1.3 John Baird Callicott

Le philosophe John Baird Callicott est venu confronter cette vision pragmatique au moyen de deux arguments. En premier lieu, on peut la contrecarrer grâce à une notion de "*vérité*

*morale*³", avance-t-il. À quoi renvoie-t-elle? Considérons à titre d'analogie la période historique où Abraham Lincoln se battait durant la guerre civile pour faire abolir l'esclavage dans les États du Sud. Celui-ci aurait pu essayer de convaincre les grands propriétaires esclavagistes avec un discours économique : les esclaves doivent être nourris toute l'année, alors que des employés normaux peuvent être employés durant les seules saisons utiles ; de plus, la surveillance des esclaves coûte beaucoup d'argent ; etc. Pourtant, ces raisons instrumentales, bien qu'elles puissent être convoquées si cela se révèle nécessaire, ne doivent pas masquer la vraie raison pour laquelle Lincoln s'est battu, à savoir que chaque être humain, peu importe la couleur de sa peau, mérite d'être respecté et traité décemment ; chaque être humain contient une valeur intrinsèque. Il en va de même pour la situation de péril écologique que nous vivons aujourd'hui : certes, des motifs instrumentaux peuvent être invoqués pour convaincre les plus réticents, il reste pour autant que les philosophes ont le droit de s'interroger sur la "vérité morale" qui anime cette lutte. En d'autres termes, l'un n'implique pas l'exclusion de l'autre et, de ce fait, le débat sur la valeur intrinsèque mérite notre considération, quoiqu'en pense Norton.

En deuxième lieu, Callicott, inspiré par Warwick Fox, délivre une preuve pragmatique à la nécessité d'élucider la valeur intrinsèque de la nature⁴. Pour cette raison, elle est plus à même de convaincre un Norton en lui parlant sa propre langue, pour ainsi dire. Partons à nouveau d'une analogie : lors d'un procès judiciaire, l'accusé jouit toujours de ce qu'on appelle "la présomption d'innocence". Ce mécanisme prévoit que l'intéressé possède le statut d'innocent tant que la partie adverse n'a pu démontrer explicitement la responsabilité de celui-ci dans le litige pour lequel il est incriminé. Le fardeau de la preuve échoit donc à la partie qui entend faire inculper l'individu mis en examen ; c'est à elle de fournir l'effort pour attester la culpabilité de l'accusé. Dans la même logique, le régime qui prévaut actuellement dans notre relation à la nature se présente de façon anthropocentrique (c'est la version "par défaut", pourrait-on dire). Aussi, le fardeau de la preuve doit être supporté par les défenseurs de

³ CALLICOTT, J-B., "La valeur intrinsèque dans la nature", in AFEISSA, H.-S., *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris : Vrin, 2007, p.195.

⁴ *Id.*, p.196.

l'environnement. Dans la mesure où la conception juridique primordiale estime que la nature sert les intérêts humains, c'est aux écologistes à prouver que l'action du pollueur nuit aux intérêts des générations futures, par exemple. A contrario, si nous basculions dans un système juridique accordant une valeur intrinsèque aux entités naturelles, la charge de la preuve ne devrait plus être assumée par l'écologiste, mais par le pollueur, c'est-à-dire que ce serait à lui d'instruire au préalable le dossier à sa "décharge" étant donné que le code juridique condamnerait toute action portant préjudice à l'environnement.

Prenons un exemple : si, tout à coup, certains biologistes venaient à découvrir que les cornes de chamois sont en réalité des bois d'une formidable richesse de par leur résistance, ils pourraient vendre cette information à une entreprise à la recherche de matériaux de cette qualité. Dans ce cas, cette dernière serait tentée d'exploiter sans ménagement les cornes de chamois puisqu'elles ne sont pas protégées juridiquement. Il incomberait dès lors aux défenseurs de la faune à porter l'affaire en justice pour être entendus. En revanche, si l'on réformait le code juridique afin de consacrer la valeur intrinsèque des entités naturelles, y compris donc des cornes de chamois, alors il incomberait à l'entreprise en question de monter un solide dossier établissant en quoi le prélèvement des cornes de chamois procurerait un bénéfice à la hauteur du préjudice occasionné. Si la justice estimait la plaidoirie convaincante, elle pourrait à ce moment-là délivrer un permis d'exploitation.

L'argument a de quoi bousculer, même le plus pragmatique. Certains seraient peut-être tentés d'objecter qu'il simplifie la situation en ceci que son implémentation concrète s'avère impraticable : il nous ferait basculer dans une société où la moindre interaction, le moindre "commerce" avec le monde naturel nécessiterait d'être porteur d'une raison sérieuse capable de prouver que l'action engagée ne comporte rien de nuisible à l'environnement. Faut-il en arriver à ce point où je dois potentiellement me justifier de mon déplacement en forêt pour le motif que le moindre de mes pas pulvérise un nombre infini de micro-organismes? En réalité, cette critique caricature plus le propos qu'elle ne lui barre réellement la route. Il va sans dire en effet que l'octroi d'une valeur intrinsèque à une entité ne s'accompagne pas *de facto* de son inviolabilité. Warwick Fox l'illustre de la sorte : actuellement, tout citoyen porte en lui une

valeur intrinsèque défendue par la loi qui prévoit, par exemple, l'interdiction de priver de liberté les individus. Toutefois, cette reconnaissance n'entraîne pas l'éclipse d'autres valeurs, et si cet individu venait à porter préjudice à l'intégrité physique d'un autre citoyen, il se verrait condamné à une privation de liberté (l'emprisonnement). Le système juridique peut donc tout à fait être aménagé afin d'accueillir une valeur intrinsèque, sans forcément lui octroyer un statut impérial qui l'ôterait du même coup du devoir de respect des autres libertés et droits fondamentaux. Ainsi compris, il est évident que si une société accorde une valeur intrinsèque à l'environnement, elle ne se prive pas simultanément de l'opportunité à jouir et à exploiter les ressources naturelles de son territoire. Dans cet esprit, on peut tout à fait s'imaginer vivre dans une société permettant à des exploitants miniers de tirer profit certains sites, dans le respect des normes écologiques en vigueur, et qui par ailleurs labéliserait certains espaces comme réserves naturelles "intouchables".

1.4 Augustin Berque

Dans ce débat sur la nécessité pragmatique d'assignation d'une valeur intrinsèque à la nature, un autre argument a été soulevé par Augustin Berque. Pour ce dernier, le scénario d'octroi du statut de sujet de droit (ce qui suppose la reconnaissance d'une valeur propre) aux entités naturelles s'engagerait dans une profonde incohérence. Car la capacité à jouir des droits, rappelle-t-il, s'accompagne inévitablement de son corollaire : le devoir de respecter ces droits chez autrui. Droit et devoir sont aussi inséparables que les deux faces d'une même pièce de monnaie. Or, cette symétrie ne pourrait en aucune façon continuer à être actualisée dans le cas où on étendrait la personnalité juridique au domaine du naturel. Les animaux, et les autres phénomènes naturels, éprouveraient en effet beaucoup de mal à se plier à leur devoir juridique de considération du droit des autres individus : "*Aucune éthique n'imposera jamais à un cobra de ne pas mordre un enfant, ni à la tectonique des plaques de ne pas détruire Kobe par un séisme.*"⁵ En signalant ce point, Augustin Berque a-t-il mis la main sur un vice rédhibitoire à

⁵ BERQUE, A., *Etre humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène*, Paris : Gallimard, 1996, p.65.

l'attribution de la personnalité juridique à la nature? Dans les conclusions de ce travail, nous examinerons une façon de répondre à cet argument.

1.5 Philippe Van Parijs

Enfin, nous ne pouvions pas clôturer ce tour d'horizon sans évoquer Philippe Van Parijs. Dans le registre des théories de la justice, il pointe une autre impasse de la valeur intrinsèque :

"Exiger un respect pour la Nature comme telle, indépendamment de l'intérêt que celle-ci présente pour l'homme [...] n'a pas d'autre poids, dans une société pluraliste, que le respect qu'une communauté de croyants exige pour les commandements de son Dieu : décisif s'il s'agit de déterminer le sens de sa vie ou la source de ses engagements, nul dès que l'on quitte le domaine de l'éthique privée pour établir par le débat public les règles qu'il est équitable que la société impose à tous ses membres⁶".

Avec ce message, Van Parijs situe la question de la valeur intrinsèque au sein de la controverse opposant ceux qu'on dénomme classiquement les libéraux et les communautariens. Il s'agit d'un débat en philosophie politique opposant deux modèles de société divergents. Van Parijs, disciple de John Rawls, est plutôt d'obédience libérale. Comme la citation en fait état, les tenants de cette école de pensée prônent un système politique procédural qui n'impose aucune conception de la vie bonne (dans notre cas, aucun contenu de valeur à la nature), car le pluralisme inhérent à nos sociétés contemporaines empêche que l'État fasse la promotion d'une doctrine philosophique particulière. À leurs yeux, l'important se concentre dans l' "équitabilité", la justice que le pouvoir politique manifeste envers les différentes conceptions morales s'exprimant au sein de la société, sans aucune partialité ; celui-ci s'apparente donc à un instrument destiné à assurer la coexistence pacifique des individus. Pourquoi ? Parce que, dans cette vision des choses, la liberté correspond à la possibilité pour chaque individu de pouvoir mener librement son existence conformément à ses croyances, sans être entravé par un pouvoir autoritaire, paternaliste qui prescrirait une conception du bien ou de la vertu (liberté négative). Afin de rester logique avec cette neutralité, les libéraux revendiquent une idée bien particulière de l'individualité. Cette définition n'entend pas être fidèle à la réalité : il s'agit d'une fiction qui permet d'octroyer au

⁶ Cité in : LARRERE, C., R., *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris : Flammarion, 2009, p.249.

citoyen des droits et des libertés (l'homme universel que dépeint la charte de 1789). Ce dernier se caractérise notamment par son autodétermination, c'est-à-dire sa capacité à choisir la vie et les activités qui font sens à ses yeux, sans qu'on puisse l'en empêcher. Une telle notion de l'être humain révèle la priorité du sujet sur toutes ses appartenances (qu'elles soient religieuses, sociales, culturelles, politiques) ; celui-ci équivaut à une sorte d'atome indépendant libre de se détacher de son contexte de vie pour orienter son existence d'après son souhait.

De l'autre côté, les communautariens estiment pour leur part que le bien prime sur le juste. D'où une conception paternaliste de l'État, ou perfectionniste, promouvant une morale particulière. Il s'avère selon eux tout à fait vain de refuser l'inéluctabilité d'un certain contextualisme, d'une historicité ou d'un régionalisme qui vont venir sculpter la forme que va revêtir le bien vivre pour chaque société. La finalité du pouvoir étatique consiste donc à conduire les membres de la communauté à exercer les vertus conformes à sa tradition. Mais il faut bien comprendre que ces vertus ne renferment aucune essence "universelle" (à l'inverse de la prétention des droits de l'homme). De ce fait, elles doivent faire l'objet d'un débat public toujours renouvelé eu égard aux circonstances sociétales toujours mouvantes.

Pour assurer son bien et ses vertus, la communauté se réserve le droit de poser des choix nécessaires pour y subvenir (forme d'autorité collective). La place de l'individu diverge donc fortement du modèle libéral : dans une société "communautarienne", celui-ci est perçu comme une particule du corps politique dans lequel il "s'encastre". Dès lors, la liberté n'implique plus de pouvoir agir sans entrave, comme précédemment, mais elle repose plutôt sur la capacité à pouvoir respecter les lois que l'on s'est soi-même assignée (liberté positive) ; à un niveau politique, cela revient à souscrire aux lois de la cité (en tant qu'électeur de l'Assemblée législative, le votant s'édicte à soi-même les futures dispositions votées, en quelque sorte).

Sur un plan anthropologique, les communautariens estiment que l'être humain ne se résume pas uniquement à un "électron libre" détaché de toute racine (instillant un modèle d'individualisme libéral "anti-solidaire"), mais plutôt que le "moi" doit être compris comme

un “moi social” : selon eux, le sujet est comme programmé par son identité sociale, culturelle (son appartenance à la communauté).

En définitive, et vis-à-vis de ce qui nous préoccupe, à l'image du fait que les communautariens assument leur héritage culturel religieux sans recourir à un athéisme qui contenterait tout le monde (un pseudo 'modus vivendi', à leurs yeux), on peut légitimement s'attendre à ce qu'ils soient moins hésitants à instituer une valeur "intrinsèque" à la nature.

1.6 Conclusion

Ce premier chapitre donne à penser que l'implémentation concrète d'une valeur intrinsèque n'a rien d'évident : même si un véritable bénéfice peut être attendu de cette instauration, comme l'a montré Callicott, il reste que l'argument de Norton possède un fond de vérité (en terme pratico-pratique, une éthique anthropocentrique intégrant le bien-être environnemental dans l'intérêt humain permet en bonne partie de prendre en charge l'impératif écologique), que Berque a soulevé une question qui mérite une réponse (quid d'une personnalité juridique possédant des droits, mais pas de devoir?), et que Van Parijs, en récusant l'idée que l'État doive promulguer une valeur intrinsèque cible un véritable point de discorde. Tâchons de garder les arguments de ce débat "pragmatique" de la valeur intrinsèque dans un coin de notre esprit, nous y reviendrons dans les conclusions. Il est temps à présent d'entrer dans le vif du sujet pour comprendre de quelle façon certains philosophes ont pu revendiquer l'existence d'une valeur intrinsèque.

Chapitre II. Holmes Rolston

2.1 Introduction

Le premier grand auteur que nous allons discuter dans ce mémoire est Holmes Rolston. Pourquoi lui? D'abord parce que la littérature le reconnaît comme l'un des défenseurs les plus crédibles de la valeur intrinsèque de la nature, tout simplement. Nous ne pouvions donc l'escamoter. En sus, dans la mesure où le chapitre prochain se penchera sur le système éthique de Hans Jonas (représentant d'un raisonnement "continental"), nous avons en la personne de Rolston un émissaire d'une argumentation typique anglo-saxonne, et il était sain, à nos yeux, de faire droit et de croiser le fer avec ces deux types de logiques argumentatives.

2.2 La démonstration

Comment l'idée d'une valeur intrinsèque prend forme chez ce penseur⁷ ? Dans l'une de ses conférences les plus célèbres intitulée "Value in Nature and the Nature of Value", Rolston étudie explicitement cette question. Il commence par dire qu'indubitablement, l'Homme constitue l'évaluateur par excellence ; nous n'arrêtons pas de constamment juger le monde qui nous entoure. Ce point ne requiert pas de longs développements pour être prouvé tant notre expérience quotidienne nous le fait ressentir. Que les animaux, du moins les animaux supérieurs, soient également pourvus de l'habileté à valoriser ne devrait pas non plus générer beaucoup de suspicions. Pour lui, en tout cas, c'est très clair : ceux-ci donnent à voir dans leurs activités de chasse, de reproduction, de repos, de défense, etc., qu'ils considèrent leur vie en elle-même comme méritant d'être vécue. Au travers de leurs recherches, les experts du comportement animal ont pu accréditer l'idée que le règne animal était grevé de valeur.

Jusqu'ici rien d'extravagant, estimerions-nous, car la présence d'une conscience chez l'homme et l'animal, rend l'acte de valorisation possible et plausible. En revanche, l'originalité de Rolston se dévoile dans sa volonté d'étendre les limites de cette capacité de jugement afin d'y

⁷ Ici, nous nous appuyons sur l'article : ROLSTON III, H., "La valeur dans la nature et la nature dans la valeur" in AFEISSA, H.-S., *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris : Vrin, 2007, p.153-186.

englober les organismes du monde végétal. Comment s'y prend-il? Grosso modo, il continue la même trame argumentative qu'avec les animaux, *mutatis mutandis* :

"Les plantes se font elles-mêmes et d'elles-mêmes, remédient au tort qui peut leur être fait ; elles assurent la circulation de l'eau, des nutriments et effectuent le travail de photosynthèse de cellule en cellule; elles stockent du sucre; elles fabriquent du tanin et d'autres toxines, et elles règlent leur niveau pour se défendre contre les animaux qui se nourrissent de pâture; elles fabriquent du nectar et émettent des phéromones pour influencer le comportement des insectes pollinisateurs et les réactions des autres plantes..."

Par là, il veut faire saisir à son lecteur que la manifestation d'une volonté de vivre chez ces organismes, se traduisant dans leurs mécanismes de survie, extériorise leur auto-valorisation intrinsèque. Ces processus débordent le simple ordre de la causalité physique (attirant au "ce qui est") puisqu'au travers du génome des organismes, c'est tout un code normatif qui se découvre, favorisant le "ce qui doit être" ; ceux-ci visent un bien qui leur est propre. Les arbres et les plantes se voient donc eux aussi inclus dans le cercle des évaluateurs.

Mais, Rolston ne compte pas s'arrêter si tôt en chemin, il a pour ambition d'encore élargir cette communauté. Il s'attaque aux espèces à présent. Nous avons quitté la sphère de la conscience avec les plantes, nous quittons maintenant la sphère de l' "organisme individué" (mais pas de l' "entité individuée"). En tant qu'il s'agit d'un ensemble abstrait, on serait intuitivement poussé à dire qu'une espèce ne s'efforce pas en tant que tel à se pérenniser : ce sont les individus la composant qui entrent effectivement dans cette lutte pour la vie, mais pas l'espèce en elle-même. Rolston, pourtant, ne l'entend pas de cette oreille : selon lui, la reproduction des animaux s'envisage comme un moyen mis en place par l'espèce pour assurer sa continuité. Il signifie de la sorte que l'espèce s'apparente à "*un genre d'individu*"⁸ dont les différents membres s'apprécient comme des incarnations successives. Ainsi, il remet en question la définition standard de l'identité biologique confinée à "*un organisme doué d'un centre de contrôle*"⁹ pour l'augmenter à un organisme qui "*peut se maintenir sous la forme d'un modèle continu à travers le temps*"¹⁰. Aux yeux de ce sujet abstrait, les individus

⁸ *Id.*, p.169.

⁹ Cité dans : HESS, G., *Ethiques de la nature*, Paris : PUF, 2013, p.275.

¹⁰ *Id.*

disposent d'une valeur relative, et non pas absolue : celle de transmettre leur génome à la postérité par la reproduction afin de participer à la prolongation de la lignée. Leur mérite consiste à passer le témoin, pour ainsi dire. En somme, il prolonge encore d'un cran la logique qui prévalait jusqu'à présent (les espèces défendent aussi leur identité à travers le temps ; elles se valorisent donc intrinsèquement).

En généralisant encore son propos, Rolston en vient à prendre en considération les écosystèmes, jusqu'à la planète tout entière. Cependant, d'aucuns estimerait que cet argument trouve sa limite lorsqu'on l'applique à ces systèmes. Ces macros éléments, du fait de leur manque d'individualité (encore plus apparent que pour l'espèce), ne cherchent pas à se protéger de la mort. Un océan ne s'acharne pas à se perpétuer lui-même, il tire sa préciosité de son accueil indispensable à l'éclosion du vivant qu'il abrite, mais pas de son caractère d'océan en tant qu'océan. Alors, comment s'y prend-il pour convaincre son lecteur et désamorcer cette critique? Notons en premier lieu qu'il stoppe la dynamique de subjectivation qu'il avait engagée avec l'espèce : *"Traiter les communautés comme si elles devaient être des individualités organiques, c'est chercher à retrouver à un niveau ce qui ne convient qu'à un autre"*¹¹. Bien qu'il ne puisse plus être question de sujet ici, l'écosystème détient pourtant bien une valeur propre, car il intervient comme la condition *sine qua non* au développement des plantes et des animaux. Plus spécifiquement, il correspond à un "système sélectif" élisant les modalités permettant le meilleur épanouissement de la vie des espèces comme des individus. Il agit véritablement "en amont" sur les organismes vivants et, de ce fait, se révèle pourtant tout aussi indispensable pour eux que leurs mécanismes internes de maintien en vie. Par conséquent, si on tient compte de cette définition, *"pourquoi ne dirions-nous pas également de tout ce processus qu'il est réellement capable de valoriser, capable de produire des valeurs?"*¹² se demande-t-il. À le suivre donc, les écosystèmes, y compris l'écosystème planète terre, jouissent d'une valeur, non plus intrinsèque, mais systémique dans leur capacité

¹¹ ROLSTON, *op.cit.*, p.173.

¹² *Id.*, p.175.

de production indispensable des conditions adéquates pour la floraison des différentes formes de vie qui les habitent¹³.

2.3 La Paternité kantienne

Pour se faire une idée précise du statut de la valeur intrinsèque proposée par Rolston, il faut se pencher sur sa filiation kantienne. À écouter Callicott¹⁴, de nombreux philosophes contemporains travaillant dans le champ de l'éthique environnementale seraient venus puiser l'inspiration à la source kantienne dans l'espoir de crédibiliser l'idée d'une valeur intrinsèque objective. Dans *Les fondements de la métaphysique des mœurs*, le penseur allemand argue bel et bien en faveur de l'existence objective d'une valeur. Celle-ci s'établirait dans l'Homme, en tant qu'être raisonnable, en ceci que l'existence humaine possède une fin en soi, indépendante de sa valeur instrumentale. À partir du moment où l'on se valorise soi-même comme une fin en soi, alors cette valeur qu'on s'attribue bascule du subjectif à l'objectif, énonce Kant. Mais comment peut-il se permettre de qualifier d'objectif ce qui, en dernière analyse, reste la production d'un jugement singulier? Laissons-le s'exprimer dans ses propres termes pour nous répondre:

"L'homme se représente nécessairement sa propre existence; dans cette mesure il s'agit donc d'un principe subjectif d'actions humaines. Mais tout autre être raisonnable se représente également de cette façon son existence, cela précisément en conséquence du même principe rationnel qui vaut aussi pour

¹³ Dans une interview qu'il accordait au site "non-fiction.fr", Rolston faisait clairement le point sur cette différence de valeur : *"La valeur intrinsèque est celle que l'on trouve à même le monde naturel lorsque nous rencontrons quelque chose qui comporte une valeur en soi-même : par exemple, une vie se défend pour ce qu'elle est en elle-même, sans qu'il soit nécessaire de faire entrer en ligne de compte aucune autre référence que cette vie même. [...] La valeur systémique de la nature désigne la créativité qui opère au sein de la nature en vertu de laquelle viennent au jour la plus grande diversité et la plus grande complexité des formes de vie dans le cadre d'un système où rien n'est laissé au hasard, où tout joue un rôle, aussi discret soit-il, et où pourtant tout peut advenir."* Interview consultable via le lien suivant : https://www.nonfiction.fr/article-1196-entretien_avec_holmes_rolston_iii.htm.

¹⁴ Cette note sur la paternité kantienne du propos de Rolston est tirée de l'article : CALLICOTT, J-B., "La valeur intrinsèque dans la nature", in AFEISSA, H.-S., *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris : Vrin, 2007, p.188-225.

moi ; il s'agit donc en même temps d'un principe objectif à partir duquel doivent pouvoir être déduites, comme d'un principe suprême, toutes les lois de la volonté¹⁵".

Dans ces lignes, Kant ne se prononce pas en faveur d'une valeur objective gravée dans le corps des choses, telle une propriété naturelle. En revanche, on peut parler d'objectivité, à son sens, lorsqu'on saisit qu'autrui valorise son existence exactement comme je valorise moi-même la mienne. À cette condition seulement, ce jugement subjectif peut alors se "transmuer" en quelque chose d'objectif. La faculté de raisonnement représente par conséquent la clé de voute de la possibilité d'une réelle objectivité : grâce à elle, je peux me figurer que les autres êtres se jaugent identiquement à moi, du fait précisément qu'ils détiennent eux aussi cette même capacité. De la sorte, je transcende ma subjectivité en me figurant que j'appartiens à une communauté d'individus raisonnables qui estiment tous leur existence comme une fin en soi.

À en croire Kant, l'attribution d'une valeur objective ne peut donc avoir lieu que moyennant deux réquisits préalables : se contempler soi-même comme une fin en soi et prendre conscience qu'autrui se juge lui aussi de cette façon. Ce deuxième critère induit une dimension de réciprocité discriminante, commente Callicott : si l'individu considère sa vie comme fin en soi, mais qu'il ne parvient pas à étendre ce raisonnement à ses semblables, à cause d'une faiblesse de raisonnement, alors il se voit exclu du groupe privilégié d'êtres portant une valeur intrinsèque objective. C'est pourquoi selon lui on assiste chez Kant à l'émergence d'une morale "ratiocentrée" n'englobant dans son giron que les individus dotés de raison. Ce que certains, comme Tom Reagan, se sont empressés de dénoncer par l'argument du marginal : à ses yeux, le philosophe allemand nous plongerait dans un monde où les nouveau-nés, les vieillards séniles, les personnes atteintes de handicap mental, bref tout ceux dont la capacité de raison n'opère pas pleinement, ne mériteraient d'être évalués, non pas pour eux-mêmes, mais pour leurs seules valeurs instrumentales. L'esclavagisme aurait dans cette hypothèse de belles perspectives d'avenir. Cependant, cette aporie ne se présente pas comme un vice rédhibitoire pour Callicott :

¹⁵ Cité dans : CALLICOTT, *op.cit.*, p.205.

"Il y a bien un moyen de soustraire la théorie éthique kantienne à d'aussi fâcheuses conséquences, qui est tout simplement de supprimer le critère de réciprocité comme critère de considérabilité morale, et de valoriser de façon intrinsèque tous les êtres qui, semble-t-il, se valorisent eux-mêmes de façon intrinsèque¹⁶".

Voici précisément comment Rolston aurait amené la preuve de l'existence d'une valeur intrinsèque, sans qu'elle soit attachée à la matière au même titre que ses propriétés chimiques, biologiques ou physiques. L'objectivité en question découlerait plutôt du sujet en tant que source de valorisation. Le plus grand mérite de sa stratégie, reconnaît Callicott, repose dans sa démonstration établissant que tout organisme vivant renferme un bien propre, et ce malgré l'absence de conscience. Aussi, si le monde se voyait vidé de sa substance consciente, il n'en demeurerait pas moins qu'une certaine valorisation aurait toujours lieu. Rolston dénoue donc ce que classiquement nous considérons comme allant de pair (la subjectivité et la conscience). Partant, il inflige un véritable pied de nez à l'anthropocentrisme. Voilà pourquoi Catherine Larrère note que

"la démarche de Rolston évite toute dérivation du biologique au moral. [...] Rolston n'a pas découvert, dans la finalité biologique, une nouvelle valeur, il a universalisé la notion de fin en soi, de façon que toute entité pouvant être qualifiée comme telle mérite d'être moralement respectée¹⁷".

2.4 Discussion critique

2.4.1 Le bricolage kantien de Rolston

Formulons deux remarques sur la démonstration kantienne qui vient d'être menée. D'abord, la possibilité d'épurer la dimension de "réciprocité" de la théorie ne semble pas gêner Callicott lorsqu'il expose l'argument de Rolston (il ne le relève pas comme un défaut en tout cas) :

"Mais si nous parvenions à nous convaincre de la vérité de l'idée selon laquelle tous les êtres vivants se valorisent eux-mêmes, alors, en vertu du procédé adopté par Kant dont il a été question précédemment, leur valeur pourrait être au moins être tenue pour fonctionnellement équivalente à la valeur intrinsèque¹⁸".

¹⁶ *Id*, p.209.

¹⁷ LARRERE, *op.cit.*, p.28.

¹⁸ CALLICOTT, *op.cit.*, p.215.

On peut s'étonner de ces mots, car ils indiquent qu'il est envisageable d'amputer la partie gênante de la théorie sans se priver du fruit qu'elle prodigue : une valeur objective. Il suffirait d'effacer la réciprocité (c'est-à-dire la prise de conscience qu'autrui s'apprécie comme aussi digne de valeur que je m'estime moi-même), pour ne conserver que le premier critère et parvenir au même résultat. Néanmoins, si nous interprétons correctement Kant, il semblerait qu'il prévoit que l'objectivité de la valeur découle du cumul des deux critères. À soustraire la réciprocité, on perd justement le dépassement de la subjectivité par la compréhension de l'appartenance à une famille plus large d'évaluateur se valorisant tous identiquement. En l'occurrence, c'est cette facette qui rendait le développement kantien original et pertinent. Soit on signe et on prend l'entièreté de la théorie, soit on la repousse, mais vouloir n'acheter qu'une partie en gommant ce qui déplaît nous apparaît comme une démarche, sinon trompeuse, du moins inefficace.

Mais plus fondamentalement, au-delà même de cette "méthodologie" hasardeuse, un tel épurement rend le statut de l'objectivité difficilement cautionnable. Assurément, il s'avère contre-intuitif de convaincre de l'objectivité de la valeur en surlignant sa source subjective... En l'état actuel, l'objectivité invoquée contient peu de ce qui définit l'objectivité. Dans la bouche de Rolston, ce mot perd son sens : si quelque chose décroche de l'objectivité grâce à une source subjective, et que l'explication s'en tient là, alors le concept devient confus et la démonstration s'altère à cause de ce brouillard notionnel.

2.4.2 La question du libre arbitre

Un autre aspect interpellant dans sa démonstration, nous semble-t-il, concerne la dimension de libre arbitre. Comme indiqué ci-dessus, il interprète l'écosystème comme un système sélectif, c'est-à-dire une entité opérant des choix. Et s'il y a arbitrage entre plusieurs options, cela signifie que la nature démontre des préférences, à savoir une en particulier : celle de préférer la continuité du vivant plutôt que son extinction. Voilà d'où l'écosystème tirait sa valeur systémique.

Un certain scepticisme peut s'afficher devant cette explication : où a-t-il pu dénicher la preuve qu'un écosystème pouvait librement choisir de ne pas agir tel qu'il l'a effectivement fait? N'assiste-t-on pas là à une projection de qualité propre aux êtres doués de conscience sur des entités naturelles non conscientes? Même s'il se défend de subjectiver les écosystèmes, sa description le trahit à cet égard, estimons-nous, comme lorsqu'il écrit à leur propos : "*pourquoi ne dirions-nous pas également de tout ce processus qu'il est réellement capable de valoriser, capable de produire des valeurs?*"¹⁹, et cette obscurité sur sa nature véritable se répercute sur le statut de la valeur à en faire dériver (si l'écosystème s'avère capable de valoriser, pourquoi lui attribuer une valeur systémique et non pas intrinsèque dans ce cas?).

Intuitivement, nous serions déjà plus enclins à cautionner le fait que les animaux eux jouissent d'un certain degré de liberté, de la capacité à poser des décisions. Si un chien, par exemple, se fait siffler par son maître et par un inconnu en même temps, il se dirigera plus que probablement vers son maître, démontrant par là qu'il y a eu arbitrage de sa part, ce qui implique *de facto* un certain jugement de valeur²⁰.

Cette qualité se retrouve-t-elle dans un organisme végétal? Si une plante dévoile dans les mécanismes qu'elle met en œuvre une hardiesse à s'attacher à la vie, on pourrait être tenté d'affirmer qu'elle juge la vie préférable à la mort, qu'elle émet tacitement une préférence axiologique. C'est ce que Rolston soutient en tout cas :

"Au sujet d'une plante qui fane, nous posons la question de savoir ce qui se passe avec cette plante. S'il apparaît qu'elle manque de lumière du soleil et d'engrais, et si nous nous donnons la peine d'y remédier,

¹⁹ *Id.*, p.175.

²⁰ Cet argument ne convaincrerait certainement pas ceux qu'on nomme, dans le domaine de la philosophie de l'esprit, les matérialistes ou les réductionnistes d'après lesquelles ce genre de situation ne révèle en rien la présence d'un libre-arbitre. Selon eux, le comportement animal résulte de pures lois neurologiques, biologiques, chimiques ou physiques ; le chien serait donc totalement prédéterminé. Seul le "bon sens populaire", diraient-ils, ignorant la force de ces lois de la nature, peut croire en l'existence d'une liberté. Ce débat sur l'existence du libre-arbitre - présent depuis toujours dans l'histoire de la philosophie, mais qui anime particulièrement la communauté philosophique (et scientifique) depuis quelques décennies - a généré une littérature abondante. Ce mémoire n'a pas vocation à entrer dans cette vaste controverse. Rappelons juste au lecteur que la position qui est la nôtre à propos d'une certaine liberté animale relève d'une intuition, non démontrée et non partagée par tous.

nous disons alors que l'arbre tire bénéfice de la lumière du soleil et de l'engrais; or le mot de bénéfice est - en quelque autre contexte que nous le rencontrions - un mot qui dénote une valeur.²¹

Mais est-ce bien vrai? Pour répondre à une telle question, il faudrait être en mesure de savoir si la plante se compte dans les rangs des organismes individués libres, ou à tout le moins disposant d'une certaine marge de manœuvre. Pourquoi établir cette connexion entre la valorisation d'un côté et le libre-arbitre de l'autre? Car un individu ne peut être valorisé à l'aune de son acte que s'il en porte la responsabilité, que s'il en a fait le choix autrement dit. On peut l'illustrer comme ceci : supposons que quelqu'un soit poussé dans le dos et qu'en tombant, il écrase une araignée sous lui. Devant cette situation, personne ne prétendrait que celui-ci avait pour intention de tuer l'araignée, qu'il valorisait son anéantissement, car il n'en avait évidemment pas le "choix". Son absence de liberté le dispense d'une condamnation morale. Globalement, beaucoup accèdent à cette idée qu'éthique et liberté vont de pair ; Augustin Berque, par exemple, l'exprimait ainsi :

"Être éthique [...], être humain, c'est pouvoir choisir consciemment ; car si nous n'avions pas le choix - si nous étions entièrement déterminés par notre environnement, par exemple -, il n'y aurait ni bien ni mal, mais seulement la vie au sens biologique²²".

Dès lors, pour savoir si la plante se valorise, il faut préalablement se demander si une intentionnalité l'anime : les organismes végétaux posent-ils des choix? Pour Rolston, l'évidence s'impose - ce qui le pousse à contempler dans les mécanismes de survie que la plante déclenche une révélation en faveur de son auto-valorisation.

Notre propre analyse en la matière penche plutôt du côté inverse. Selon nous, la plante ne choisit pas réellement d'effectuer la photosynthèse, de puiser les minéraux utiles à son développement par ses racines, etc., de la même manière que nous n'œuvrons pas à faire circuler notre sang, à faire battre notre cœur ou à cicatriser. Ces divers processus sont inscrits dans les gènes et la "nature" s'y exprime à travers inéluctablement, sans requérir notre assentiment. Même si le génome a pour objectif de faire advenir un "ce qui doit être", comme le notait Rolston, cela n'a rien d'une valorisation à partir du moment où une injonction, et non

²¹ *Id.*, p.163.

²² BERQUE, *op.cit.*, p.13.

une liberté, pilote ce code normatif. La plante, telle que nous l'envisageons, ne cherche pas à rester en vie comme si elle était effrayée par la possibilité de son extinction, comme si elle pouvait saisir cette option plutôt qu'une autre. Elle s'évertue à le faire parce que sa constitution de plante le lui dicte. Jamais, à notre connaissance du moins, on n'a pu examiner une plante qui refusait de "photosynthétiser" ou qui déclinait l'offre des minéraux venus du sol. Autrement dit, elle ne régent pas sa volonté de "vivre" car l'observation d'une plante remettant cette donnée en cause n'a jamais été recensée ; on ne rencontre pas des plantes suicidaires.

À ce dernier propos, on nous rétorquerait qu'il en va de même pour les animaux puisque les cas de suicide animal sont inexistant. Le "vouloir-vivre" des animaux reflète lui aussi une constitution naturelle plus qu'un choix conscient, il est vrai. Partant, faire reposer la valeur intrinsèque des animaux sur cet acquiescement à l'appel de la vie s'avèrerait tout aussi problématique si, comme nous le supposons, ne peut éclore de valeur que moyennant une dimension de choix.

Toutefois, ce raisonnement n'est pas tout à fait juste : il serait plus correct de dire que les suicides animaux sont *quasi* inexistant, car des cas où les petits des animaux se laissent mourir à cause de leur isolement vis-à-vis de leur mère et leurs semblables ont déjà pu être observés, ou encore lorsque les chiens se laissent mourir en ne s'alimentant plus après le décès de leur maître. Ces exemples restent très marginaux, bien entendu. Mais si l'on passe à l'espèce humaine ensuite, la tendance suicidaire (ou à l'euthanasie) se marque avec plus de force, comme tout le monde le sait. Aussi, on remarque que plus la conscience se développe, plus il lui est possible de remettre en cause sa pulsion de vie. En tant qu'Homme, le vouloir-vivre se met lui-même en jeu comme jamais auparavant ; de presque déterminé chez l'animal, il évolue progressivement vers un choisi conscient dans sa forme anthropologique.

Au fond, cette remarque se réapproprie un raisonnement somme toute classique en philosophie, à savoir que ce n'est que grâce à notre contraire, ou du moins à ce qu'on n'est

pas, qu'on peut se connaître²³. Le noir ne peut faire l'expérience de lui que s'il est exposé à du blanc (s'il ne rencontrait que du même, il ne pourrait jamais se découvrir) ; on n'apprécie jamais autant le chaud qu'après avoir subi froid ; la solitude trouve toute sa valeur qu'après s'être extirpée de la foule ; etc. Dans la même ligne d'idée, si la pulsion de vie souhaite se valoriser, elle n'y parviendra qu'en éprouvant le vertige de sa négation. Tant qu'elle reste confinée dans son auto-déploiement, sans prendre le risque du non-être, impossible pour elle de conscientiser sa valeur. Dans sa forme végétale, le vivant ne semble pas avoir pris l'option de pouvoir se réfuter dans son essence même, selon nous. À notre connaissance, ce n'est qu'à partir de l'animal, timidement, puis avec l'Homme, plus franchement, qu'il accepte de se compromettre de la sorte. À partir de ces strates, les êtres jouissent du recul suffisant pour goûter à ce qui les anime, et par là le valoriser.

Quel enseignement retirer de cette réflexion? Si l'aptitude à se valoriser marche en effet dans les pas de la liberté, comme nous l'affirmons, cela signifie que tous les "centres de vie téléologique" n'appellent pas forcément au même degré de considération morale parce que même si s'inscrit en eux une pulsion de vie similaire, l'amplitude de liberté dont ils jouissent vis-à-vis de cette dernière détermine la force proportionnelle de la valeur qu'elle va revêtir. Plus on est libre par rapport à la vie, plus elle gagne en valeur : d'après cette idée, on ne doit pas la même considération à une plante qu'à un Homme car si elle se valorisait, comme Rolston le soutient, elle le ferait dans des proportions moindres que l'humain.

Mais si, à l'inverse et selon ce que nous avançons, la plante se trouve en effet démunie de liberté, et donc d'aptitude à se valoriser elle-même, est-ce à dire alors qu'elle ne mérite aucune considération morale? Rolston dresse un tableau où l'appartenance à la classe de la valorisation intrinsèque (groupe jouissant de la véritable reconnaissance éthique) se tranche précisément. Là où il étage consciencieusement les différents régimes ontologiques décrits (homme-animal-plante-...), l'éthique qui en découle n'épouse pas la précision de cette

²³ Ici, On songera inmanquablement à Hegel: il est très certainement l'un des grands noms de la philosophie à avoir théorisé cet aspect des choses. Dans son système, en effet, l'esprit ne peut prendre conscience de lui-même (et devenir esprit absolu) qu'en se confrontant à son contraire. C'est le fameux mouvement dialectique.

typologie (on est porteur d'une valeur intrinsèque ou pas). Le penseur américain tend à remplir au maximum cette catégorie (avec les plantes, et même les espèces, comme on l'a vu), puisque cette qualité de valorisation propre induit à ses yeux un inévitable respect moral, comme son corollaire. Nous voudrions émettre deux remarques à ce propos : d'abord, qu'il faut *s'inspirer*²⁴ de notre connaissance du plan ontologique pour édicter les normes qui y ont attrait. À ce titre, Rolston serait plus avisé d'instaurer le même type de continuum au niveau moral (sans nier les effets de seuil, évidemment) que celui en vigueur sur le niveau empirique. Cette "échelle éthique" se grefferait sur le degré de liberté en présence, d'après tout le développement qui vient d'être mené. Toutefois, et en deuxième lieu, l'éthicien ne peut se cantonner à ce décalque du domaine axiologique à partir de l'empirie, cela ne suffit pas. Pourquoi? C'est ce que nous allons explorer maintenant avec Paul Taylor.

2.4.3 La valeur inhérente de Paul Taylor

Dans la piste de réflexion lancée ici, adaptant l'éthique au prorata du degré de liberté, est-ce que finalement nous ne reconduisons pas un travers rolstonien, à savoir sa tendance à dériver la moral d'un état de fait? En l'occurrence, c'était ce qui lui était reproché avec la mobilisation de Kant : bidouiller une démonstration censée d'un coup de baguette magique transmuier une sorte de ressenti phénoménal personnel (le fait de se sentir porteur d'un droit à exister, indépendamment d'une quelconque utilité instrumentale) en une qualité objective. Les méditations du philosophe Paul Taylor à propos de la valeur de l'environnement apportent, nous semble-t-il, une clarification sur cette relation qu'entretiennent le normatif et le descriptif. On peut s'appuyer sur ce qu'il conceptualise sous le nom de valeur inhérente pour "mettre en crise" les certitudes qui guidaient la pensée rolstonienne. En lisant son collègue, Taylor a lui aussi été saisi par un certain "malaise intellectuel". Indéniablement, commence-t-il par reconnaître, une certaine normativité biologique innerve le domaine naturel, en particulier chez les êtres individués : il s'accorde avec Rolston sur ce constat de base. Mais, la divergence surgit dès qu'il se demande : doit-on convertir cette qualité en une valeur au sens

²⁴ Le statut de cette "inspiration" va être précisé dans le chapitre suivant dans la section portant sur le concept d'étayage de Castoriadis.

moral du terme? Complicé, selon lui, car le fait que les diverses entités naturelles prises en compte par Rolston visent un bien qui leur serait propre ne leur fait pas accéder au rang de "valeur inhérente" pour autant. Que veut-il signifier par là? Taylor nomme valeur inhérente toute norme impliquant *de facto* une "prescription d'action":

"On peut reconnaître qu'un animal ou une plante a un bien qui lui est propre, et cependant, de façon cohérente avec cette affirmation, nier que des agents moraux aient le devoir d'encourager ou de protéger ce bien, ou même de s'abstenir d'y faire obstacle²⁵".

Chez cet auteur, on découvre ainsi une distinction entre d'une part, la constatation intellectuelle d'un bien propre aux "centres de vie téléologiques", comme il les désigne, et, d'autre part, le respect moral qu'on leur doit. Formulé autrement, cela revient à dire que la connaissance n'entraîne pas forcément la reconnaissance. Mais pourquoi vouloir creuser un tel écart? On peut se l'expliquer au moyen d'une illustration : je peux admettre, par exemple, que ce phoque tend à défendre sa vie et qu'il poursuit donc un bien propre, mais à côté de ça, il reste tout à fait logique de vouloir l'abattre dans l'optique de nourrir ma famille si je vis sur la banquise. Par conséquent, le chasseur ne décernera de valeur inhérente à ce phoque puisque la prise en considération de son bien propre ne conduit pas à l'obligation inévitable de son respect. Avec cette valeur inhérente, le surcroît moral demeure ainsi l'apanage de l'homme ; Taylor ne l'enfouit pas "intrinsèquement" dans une façon dont le vivant se jauge²⁶.

Et il en va de même pour l'Homme : bien que nous soyons tous portés par une certaine aspiration au bonheur ou à la liberté, la présence de ce désir ne me contraint pas à le respecter à titre de devoir moral universel et absolu. Cela trouve particulièrement bien à s'exprimer dans des scénarios limites ou des situations extrêmes : par exemple, qui condamnerait les soldats allemands ayant tenté d'assassiner le führer pendant la seconde guerre au nom de l'opposition

²⁵ Cité in : L ARRERE, C., "Les philosophies de l'environnement", Paris : PUF, 1997, p.28.

²⁶ Pourtant, comme le remarque Callicott, Taylor distingue une "inherent value" d'un "inherent worth", et avec cette dernière est rattrapé par les démons objectivistes : "...Taylor dit clairement que la valeur [worth] inhérente d'un être ne dépend pas d'un sujet qui l'évalue de façon instrumentale ou de façon inhérente, ou d'un sujet qui évalue l'expérience qu'il en fait de façon intrinsèque. A terme, pour reprendre la formule que Taylor proposait dans son premier article, la thèse défendue dans le livre "Le respect pour la nature" nous met bel et bien en présence d'une "sorte mystérieuse de propriété appartenant aux êtres vivants", pour laquelle il ne donne aucune justification." (CALLICOTT, *op.cit.*, p.214)

faite au mouvement naturel de préservation des centres de vie téléologiques (comme dirait Rolston)? Qui n'encouragerait pas, dans certains cas, l'armée à abattre un terroriste qui serait sur le point de faire sauter une bombe? Ainsi donc, on peut poser avec Taylor que les raisons morales ne se réduisent aux motifs naturels.

2.4.4 La dichotomie fait/valeur

Ce raisonnement taylorien ne recèle pourtant pas d'une innovation intellectuelle révolutionnaire. Par le passé, beaucoup de penseurs ont blâmé ce décalque du "devoir-être" sur l' "être", tentant dans un geste excessivement simplificateur de faire correspondre deux ordres différents, non régis par la même logique. L'histoire de la philosophie a consacré en la personne de David Hume la grande figure tutélaire du camp des opposants à cette vision des choses. Selon lui, le registre des faits et celui des valeurs se scindent très clairement ; répandre des jugements normatifs sous prétexte de leur unique concordance à l'empirie trahit le geste d'un moralisateur peu éveillé épistémologiquement, pour ainsi dire. Il l'exprimait en ces termes :

"Dans tout système de morale que j'ai rencontré jusqu'ici, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède quelque temps dans les voies ordinaires du raisonnement et établit l'être d'un Dieu, ou fait des observations sur les affaires humaines; quand tout à coup je suis surpris de trouver que, au lieu de la copulation habituelle des propositions "est" et "n'est pas", je ne rencontre plus aucune proposition qui ne soit liée à un "doit être" ou à un "ne doit pas être" . Ce changement est imperceptible; mais ce n'est pourtant pas de la moindre conséquence. En effet, comme ce "doit être", ou "ne doit pas être", exprime une nouvelle relation ou affirmation, il est nécessaire qu'elle soit observée et expliquée; et en même temps qu'une raison doit être donnée; car ce qui semble tout à fait inconcevable, c'est comment cette nouvelle relation peut être déduite des autres, qui en sont entièrement différentes."²⁷

En vertu de cet extrait, toute proposition souhaitant entrer dans le domaine du normatif ne peut y être autorisée en présentant uniquement un laissez-passer d'ordre descriptif. Le règlement huméen prévoit en la matière la détention d'un surcroît de raison qui ne soit pas

²⁷ HUME, D., *A treatise of Human nature*, cité in : LUYCKX, C., *Liberté humaine et appartenance naturelle. Herméneutique critique du rapport ontologique et éthique de l'humain à la nature* (Master's Thesis), Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2013-2014, p.36.

seulement empirique. Dans le prochain chapitre, nous aurons l'occasion d'approfondir cette critique qu'amorce Hume.

2.4.5 Une éthique restreinte

L'éthique à rattacher à la valeur intrinsèque exposée par Rolston n'a vocation à s'appliquer que pour la nature prise dans son niveau "individué", et non dans son niveau "global". Reconnaissons-lui d'abord qu'indéniablement les différents êtres vivants individuels protègent naturellement leur identité. Nous lui sommes redevables d'avoir mis en évidence cette normativité biologique. Mais pris d'un point de vue holistique et systémique, rien ne légitime sa position : la terre ne s'engage pas dans une lutte pour sa vie (les périodes de glaciation naturelle qu'à connu le globe terrestre ont pulvérisé un énorme segment des êtres vivants), une forêt ne réclame pas lorsqu'elle brûle, le désert n'en a que faire d'accueillir que très peu d'organismes vivants, etc. Donc, le problème avec cette éthique concerne sa focalisation sur le respect des "centres de vie téléologiques" : si ceux-ci sont porteurs d'une valeur à ce point objective et intrinsèque (non négociable, en somme), on comprend mal comment il harmonise celle-ci avec la valeur systémique des ensembles plus vastes qui vont nécessairement mettre à mal ces organismes :

"Par exemple, on protège souvent plus directement et plus efficacement une variété de plantes en danger en choisissant d'éradiquer la faune invasive qui la menace. La préservation d'une communauté biotique exige souvent la réduction de certaines des espèces qui la composent, qu'elles soient indigènes ou non, sauvages ou devenues sauvages."²⁸

Autrement dit, si était lancé le pari d'établir un programme de gestion de l'environnement conformément à ce système de pensée rolstonien, l'écologue serait pris dans un dilemme impossible entre valeur systémique ou valeur intrinsèque... En réalité, une bonne administration de la nature doit pouvoir dépasser cette morale individualiste pour s'intéresser aux équilibres globaux (entre vie et mort, notamment). Callicott, bien qu'élogieux à l'égard de son collègue, est lui aussi resté sur sa faim lorsque s'est dévoilée l'importance décisive de la protection à offrir aux organismes individuels : le défaut qui l'empêche effectivement de

²⁸ CALLICOTT, J.B., *Ethique de la terre*, Marseille : Wildproject, 2010, p.158.

ratifier l'éthique rolstonienne se loge dans le fait que les écosystèmes, les rochers, les étoiles, la terre ne peuvent pas réellement trouver l'asile dans ce système qui ne décerne de valeur morale qu'aux seules entités individuées. Or, à ses yeux, il faut rester conscient du fait que :

"l'éthique environnementale a peu de choses à voir avec le bien-être des punaises, d'arbrisseaux ou de vers de terre individuels, et a en revanche tout à voir avec de vastes ensembles (tels que les espèces et les écosystèmes) et avec les aspects abiotiques de la nature (tels que l'atmosphère et l'océan).²⁹"

2.4.6 Le manque de principe de priorité

Les anthropocentristes ont pu encore reprocher une dernière chose à Rolston : son éthique n'instituerait aucun principe de priorité³⁰. À l'écouter, prétendent-ils, rien ne légitimerait qu'il faille préférer la vie humaine à celle de l'animal ou de la plante. Tous, finalement, sont des êtres qui visent la réalisation de leur bien, et leur valeur respective repose sur cet aspect. De ce point de vue, rien ne permet les départager. Ses opposants ont ainsi cherché à le mettre en difficulté en le confrontant à deux scénarios : lorsqu'une communauté humaine dépend de l'exploitation d'une espèce animale ou végétale pour survivre, laquelle des deux doit être prioritaire? Et deuxièmement, si un homme est attaqué par un tigre, a-t-il le droit de l'abattre? En prenant la plume en faveur de Rolston, Catherine Larrère reproche aux anthropocentristes d'invoquer dans le premier exemple un "cas limite" :

"Si la survie d'une ethnie dépend de l'exploitation d'une espèce en voie de disparition, son avenir est déjà gravement compromis : on serait mieux avisé de l'aider à utiliser d'autres ressources que de lui permettre d'épuiser celle-ci³¹ ".

Toutefois, avec cette réponse, l'auteure élude quelque peu le problème en appelant à une sorte de bon sens pragmatique. Or, la nécessité à devoir "prioriser" se rencontre bel et bien dans certaines situations et, dans de tels cas, en enrobant chaque "centre de vie téléologique" d'une valeur absolue, résonnant comme un impératif kantien, l'arbitrage devient impossible. Comment implémenter ce genre de théorie qui, comme le notait justement Alain de Benoist,

²⁹ CALLICOTT, "La valeur intrinsèque dans la nature", *op.cit.*, p. 218.

³⁰ Pour ce point, nous suivons les analyses : LARRERE, *Du bon usage de la nature, op.cit.*, p.192.

³¹ DE BENOIST, A., « La nature et sa valeur intrinsèque » Paris : Krisis, 1993, p.119.

"débouche [...] sur un biocentrisme égalitaire, où les particularités des espèces disparaissent en même temps que la spécificité humaine³²" ?

Pour le coup, le second cas d'espèce se résout lui vraiment aisément parce qu'il trouve sa réponse dans la théorie même de Rolston : si un individu est agressé par un tigre, il mettra "spontanément" tout en œuvre pour se sauver lui-même, quitte à devoir pour cela tuer le tigre en question. Par ce geste, il ne ferait que donner écho à sa valeur intrinsèque lui intimant de se préserver de tout mal, donnant par là de l'eau au moulin de l'éthique rolstonienne.

2.5 Conclusion

Beaucoup de pistes de réflexion ont jailli de notre confrontation avec la pensée de Rolston. Mettons-y un peu d'ordre : d'abord, il faut admettre qu'on ne peut pas fermer les yeux sur cette normativité biologique qui anime le vivant. Indéniablement, malgré tout ce qu'on peut lui reprocher par ailleurs, il met le doigt sur quelque chose d'essentiel: à un niveau individuel, le vivant tend à s'auto-conserver. Cette caractéristique doit interpeller notre sens moral. Toutefois, en voulant l'estampiller en tant que "valeur intrinsèque", tout se complique : le bricolage kantien par Rolston ne tient pas vraiment la route, son schéma ne permet pas de réconcilier le niveau individué et le niveau systémique, il s'expose à l'amalgame être/devoir-être (Hume et Taylor), la question du libre-arbitre dans la capacité de valorisation n'est pas claire, et un manque de principe de priorité rend cette théorie difficilement recevable pour son implémentation concrète.

Pourtant, toutes ces critiques n'ont pas qu'une portée négative, elles nous ont aussi ouvert la voie sur les préceptes qui, à notre sens, devaient figurer au sein d'une éthique de l'environnement digne de ce nom. Effectivement, a pu émerger grâce à cette rencontre l'idée que le plan moral devait suivre les précisions des registres de l'être en fonction principalement de la liberté y étant en vigueur (l'Homme étant plus libre vis-à-vis de la réponse à apporter à sa pulsion de vie que l'animal, et à plus forte raison que la plante ; il valorise donc son existence d'autant plus), sans qu'il faille lire dans cet "état de fait" une injonction à ce qui doit-

³² LARRERE, C., R., *Du bon usage de la nature, op.cit.*, , p.192.

être, mais plutôt une proposition que nous sommes libres ou non de nier, en vertu de nos catégories du juste. Une telle cartographie éthique étagée aurait en outre cet avantage à pouvoir fournir un certain ordre de priorité. Néanmoins, une autre pièce du puzzle doit être intégrée : on se trouve jusqu'à présent capable de rendre compte des organismes vivants individuels dotés d'un minimum de liberté, mais pas de la valeur que possèdent les grands ensembles et dynamiques systémiques. Si en effet n'étaient membres de la communauté morale que les entités dotées d'un degré de liberté minimal, la préoccupation de la fonte des glaces ou des trous de la couche d'ozone, qui nous menacent plus directement que l'extinction du panda, ne pourrait prendre place qu'indirectement, par l'entremise de l'intérêt de ces entités dotées de liberté, c'est-à-dire l'humain à titre principal. Un modèle qui resterait anthropocentrique en somme, et qui pernicieusement instillerait toujours cette idéologie d'une nature au service des aspirations humaines. Aussi, un autre vecteur éthique doit complexifier ce premier plan scalaire afin de recapitaliser éthiquement les entités qui pourtant ne jouissent pas d'une once de liberté, et abattre ainsi le piédestal sur lequel repose cet anthropocentrisme. Voilà au final le bilan à tirer de notre échange avec Rolston, qui amène à être précisé : une éthique à deux variables³³.

³³ Ce plan éthique à deux variables sera précisément décrit dans les conclusions, au sein de la section "Quelle valeur accorder à la nature?".

Chapitre III. Hans Jonas

3.1 Introduction

Comme on vient de le voir, chez Rolston se loge d'une part la tendance à enjamber le gouffre entre l'être et le devoir-être, et d'autre part l'idée que la valeur intrinsèque est détenue par l'ensemble des êtres individués, peu importe les différences ontologiques se manifestant entre eux³⁴. Voilà deux facettes qui illustrent également la pensée de Hans Jonas. Le chemin qui l'y conduit se présente pourtant sensiblement différemment. Mais avant d'ouvrir la partie "éthique de l'environnement" de l'œuvre de Jonas, il faut préalablement réaliser que celui-ci prend le contre-pied des sciences de son temps selon lesquelles la nature serait réductible à un ensemble de faits neutres et objectivables scellés par des lois inviolables. Une orientation épistémique résolument matérialiste donc, qui ne plaît guère à Jonas, car, s'il ne conteste pas que le monde soit effectivement dirigé par des constantes physiques, il ne peut se résoudre à délaisser l'image aristotélicienne d'un cosmos animé par une finalité. La complexité opérant au sein du royaume naturel doit forcément tendre vers un but, pense-t-il.

3.2 La démonstration

Mais comment s'y prend-il pour prouver que l'univers se meut par un élan téléologique? Pour y répondre, l'étudiant d'Heidegger trace un cheminement dont le point de départ se fixe dans la subjectivité humaine. C'est un élément décisif pour lui de repartir de cette évidence intuitive que l'être humain se vit d'emblée comme libre d'orienter son action en vue d'une fin. À la base, aucun individu sain d'esprit ne doute de sa capacité à prendre des décisions déterminant son existence (même à un niveau très prosaïque, comme lorsque j'ordonne à mon

³⁴ Pas de véritable scission de nature nécessitant de modifier le régime de respectabilité à leurs égards ; tous sont mis dans le même sac des êtres qui tendent naturellement à préserver leur identité. Callicott a bien exprimé ce second point : "*Il a établi un continuum, une sorte de pente glissante, conduisant de sujets humains se valorisant eux-mêmes pleinement, aux lémuriens considérés comme des sujets valorisants quasi conscients d'eux-mêmes, puis aux fauvelles, sujets valorisants doués de conscience, mais à peine conscientes d'elles-mêmes, et enfin au Trillium qui regroupe des formes de vie plongées dans la plus profonde inconscience.*" (CALLICOTT, *op.cit.*, p.222.)

bras de se lever, et qu'il se lève effectivement - je n'ai aucune raison de remettre en cause la liberté dont je jouis à le lever ou non, dans ce cas)³⁵. La stratégie de Jonas consiste dans un premier temps à étirer cette évidence "phénoménologique"³⁶ humaine (je me ressens naturellement comme libre) à l'animal³⁷. Jusque-là, et même si remise en cause par les matérialistes, rien de hautement subversif puisqu'on a pris l'habitude à notre époque de considérer que le domaine de la conscience, ou de l'âme, est dirigé par une liberté téléologiquement orientée. La suite de ce geste d'élongation à l'ensemble de la nature est plus intéressante. À cette occasion, Jonas n'opère pas comme Rolston en étagant progressivement sa réflexion (monde animal - monde végétal - espèce - écosystème - terre - univers). Ce raffinement ontologique ne prend pas place dans *Le principe responsabilité*, car là n'est pas l'essentiel à ses yeux : le noeud du problème se cristallise plutôt dans la façon dont peut être

³⁵ Pour tout indubitable que se présente être cette prémisse, elle constitue pourtant un choix philosophique discuté. Le champ d'étude contemporain philosophie de l'esprit a effectivement démontré que cette assertion ne coulait pas de source. Notre travail n'a pas vocation à expliciter les enjeux de ce débat (pourtant passionnant), contentons-nous simplement de relever que le début de sa démonstration n'a rien d'anodin puisque tout un courant de pensée (qu'on nomme matérialiste ou réductionniste) prétend aujourd'hui que cet acte de volition primaire, pour incontestable qu'il ait l'air, se dégonfle de toute cette certitude primaire après un examen sérieux du processus d'interaction psychophysique (en réalité, lever mon bras n'est pas le fruit d'un acte libre et volontaire de ma part, arguent les matérialistes, c'était un geste prédéterminé par un ensemble de lois physiques, neurochimiques et biologiques).

³⁶ Par phénoménologique, nous entendons une explication qui ne s'appuie pas sur un raisonnement scientifique conforté par des preuves empiriques, mais plutôt qui rend compte des choses à la façon dont celles-ci nous apparaissent et comment nous les ressentons.

³⁷ Là aussi cependant Jonas déplore qu'un discours de type matérialiste soit venu corrompre notre appréhension primitive du comportement animal : ce qui s'interprétait spontanément comme une conduite de chasse, c'est-à-dire téléologiquement orienté vers l'assouvissement de la faim, se transfigure dans cette explication en une version cybernétique, bien loin de notre ressenti de la situation: "*de sorte que le processus complet doit être décrit à peu près ainsi : tension physiologique ("écart de tension" homéostatique) ; sécrétion interne et excitation nerveuse ; disposition au déclenchement sélectif du modèle de comportement ; excitation nerveuse externe (des sens) en tant que déclencheur du modèle de comportement adapté ; rétroinjection sensori-motrice en tant que conducteur du déroulement du comportement ; succès du comportement en tant qu'équilibre de la tension (équilibre homéostatique).*" (JONAS, H., *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris : Cerf, 1990, p.93) À en croire Jonas, quiconque aura un tant soit peu pris le temps d'observer comment réagit un animal rejettera ce rendu cybernétique. Il se situe en effet aux antipodes du regard que l'on porte quotidiennement sur leur comportement dans lequel on décèle la présence d'un caractère, d'un pàtir, d'une volonté.

conceptualisée cette expansion du royaume téléologique. En l'occurrence, Jonas doit parvenir à démontrer qu'entre cette conscience et la réalité physique ne se dresse pas une frontière infranchissable. Pour ce faire, le philosophe invite son lecteur à l'accompagner dans sa visite de deux écoles de pensée ayant réfléchi à cette énigme. En premier lieu, il s'en va frapper à la porte des dualistes. Ceux-ci lui décrivent leur théorie selon laquelle l'âme et la matière évoluent en parallèle l'une de l'autre du fait de leur nature différente, mais que l'âme peut toutefois s'introduire dans la région physique de la réalité si elle ressent le besoin d'y interagir. Voilà pourquoi mon bras se soulève lorsque mon esprit le lui dicte.

Cependant, on peut répliquer que si ce modèle régit effectivement l'interaction psychophysique, c'est qu'il soutient en filigrane la supposition qu'il existe de la substance "âme" qui ne soit pas corrélée à de la matière, qui flotte au-dessus du monde sans s'y "contaminer". Or, si l'observation de la matière sans âme (une pierre, un bois mort, etc) est courante, jamais nous n'avons fait l'expérience de l'inverse. Qui a déjà pu rencontrer un esprit sans enveloppe corporelle? Certaines révélations mystiques pourraient peut-être y prétendre, mais à défaut d'assise rationnelle et de démonstration logique, ce genre de vision spirituelle ne peut ambitionner le statut de preuve. En raison de cette aberration, le dualisme doit être mis de côté.

Pas convaincu, Jonas s'en va alors chercher une réponse chez les monistes. Ces derniers lui exposent la notion d'émergence permettant d'expliquer que :

“ de nouvelles structures causales plus englobantes – par exemple des structures atomiques, moléculaires, cristallines, organiques...se superposent par sauts aux couches antérieures dans lesquelles elles n'étaient pas préfigurées, à partir du moment où certains seuils critiques d'organisation sont atteints. La nouveauté qualitative réelle de ces “émergences” est accentuée en même temps que sa non-transcendance, c'est-à-dire son origine strictement immanente.³⁸”

Même s'il pressent plus de cohérence à ce schéma, Jonas refuse de s'y convertir. Si le développement des dualistes trahissait un manque de lucidité au niveau ontologique (une réalité scindée en deux ordres séparés), celui-ci pêche logiquement, pour ainsi dire. Il y a effectivement une chose que Jonas refuse de lâcher : le principe de causalité - et parler en

³⁸ JONAS, *op.cit.*, p.100.

terme "d'apparition de nouvelles structures à partir de couches antérieures dans lesquelles elles n'y préfiguraient pas" n'y fait pas droit, car "*rien ne saurait tirer de soi ce qui lui est totalement étranger*"³⁹, rappelle-t-il. À le croire, la théorie de l'émergence accrédirait les créations ex-nihilo, apparaissant comme par magie. À cette première défaillance se rajoute une autre lacune : si l'on doit s'expliquer l'avènement de quelque chose comme l'esprit par l'émergence, alors on ne se figure pas comment il pourrait intervenir sur la strate physique étant donné que cette théorie interdit que les nouvelles couches surgies puissent rétroagir sur les couches antérieures⁴⁰. En d'autres termes, on devrait souscrire à un modèle où l'esprit s'avère complètement inefficace, dépourvu de capacité d'interaction "mondaine". Un postulat auquel Jonas ne peut se résigner.

Au terme de ce parcours, il s'avère que ni les dualistes ni les monistes ne peuvent nous prêter main-forte dans la résolution de ce dilemme. Pourtant, leurs consultations n'ont pas été totalement vaines, concède Jonas, puisqu'elles ont permis de tirer un enseignement : si le monisme dans cette version "émergentiste" est trop coûteux logiquement parlant, il reste une option beaucoup plus réaliste que le dualisme. À vrai dire, le souci fondamental qui gangrène la théorie de l'émergence correspond à ces "sauts" d'une couche à l'autre, manquant de continuité causale, au goût de Jonas. Par conséquent, il propose un plan de réaménagement du monisme avec plus de "tempérance" entre les différentes figures de l'Être : la réalité ne se déploierait pas par bonds successifs, elle adviendrait plutôt en se transfigurant en terme de degré⁴¹.

³⁹ *Id.*, p.101

⁴⁰ A l'encontre de ce que postule ici Jonas, la théorie de l'émergence actuelle laisse place à la "rétrocausalité" : "*Précisons encore que la position émergentiste donne place à ce qu'on appelle en épistémologie à la causalité descendante "downward causation", en ce sens que les niveaux supérieurs évoqués comportent leur autonomie propre, même s'ils entretiennent avec le corps un rapport de condition de possibilité. La psychologie, par exemple, comporte la possibilité d'action en retour sur le biologique, de même que l'impact du sociologique sur le psychologique trouve sa place.*" (FELTZ, B., *La science et le vivant. Introduction à la philosophie des sciences de la vie*, Bruxelles : De Boeck, 2003, p.191).

⁴¹ Dans le *Principe responsabilité*, l'auteur reste assez lacunaire quant aux raisons lui permettant de soutenir une telle restructuration du schéma moniste : il pose cette idée parce que ni les dualistes ni les monistes ne sont crédibles à ses yeux, mais n'explique pas plus loin en quoi son hypothèse est valide.

3.3 Hylozoïsme

Comme il vient d'être expliqué, Jonas se prononce donc en faveur d'un monisme échelonné par degré qui inscrit dans un même tout la réalité de l'esprit et de la matière. Dans un souci de synthèse, il est possible de résumer toute sa démonstration et n'en faire ressortir que le squelette par un syllogisme :

- (1) au vu d'une ontologie moniste échelonnée (pas de différence de nature véritable) ;
- (2) et considérant que l'Homme se définit comme être téléologique ;
- (3) Alors, on peut en déduire que la qualité téléologique ne se limite pas à celui-ci et traverse les frontières des substances de la réalité.

On recouvre de la sorte le fossé séparant l'âme et la matière, creusé depuis Descartes, ce qui lui permet de poser cette assertion :

“Puisque la subjectivité manifeste une fin agissante, et qu'elle vit entièrement de cela, l'intérieur muet qui accède à la parole seulement grâce à elle, autrement dit la matière, doit déjà abriter en elle de la fin sous forme non subjective, ou un de ses analogues⁴²”.

Pour autant, rajoute Jonas, cela ne signifie pas que cet attribut téléologique se manifeste avec autant de conscience que dans sa forme humaine : au fur et à mesure de son parcours ontologique, celui-ci va se transfigurer progressivement dans des formes de plus en plus primitives. Le cas du métabolisme est l'un des exemples les plus rudimentaires exploités par le philosophe⁴³ : cette fonction de l'organisme se caractérise en effet par son échange incessant de matière avec son milieu environnant dans le but de maintenir son identité. Même à ce niveau "élémentaire" de réalité, on dépiste déjà des traces téléologiques.

Donc, ce qu'il s'agit d'avoir à l'esprit en lisant Jonas, c'est que cette tendance dépasse les régions du vivant et pénètre la matière en elle-même. Contrairement à Rolston qui circonscrivait le téléologique au domaine du vivant, Jonas franchit cette borne et prédique la

⁴² JONAS, *op.cit.*, p.104.

⁴³ Pour plus d'information à ce sujet, consulter : JONAS, H., *Evolution et liberté*, Paris : Payot & Rivage, 2005, 261pp.

matière même en ces termes. C'est pourquoi on peut évoquer un cas d'hylozoïsme, selon Gérald Hess⁴⁴ (Jonas lui n'utilise pas ce terme).

3.4 L'assimilation de l'être au devoir-être

Voilà en résumé la piste jonasienne qu'il faut arpenter pour atteindre la preuve de l'existence de fin au sein de la nature. Néanmoins, ce cheminement ne s'est pas encore aventuré dans des enjeux éthiques ; le propos s'est jusqu'à présent restreint dans un registre descriptif. Pour basculer dans du normatif, le penseur allemand exécute une acrobatie philosophique qui nous rappellera quelqu'un :

“En entretenant des fins ou en ayant des buts, comme nous le supposons maintenant, la nature pose également des valeurs ; car devant une fin donnée de quelque manière que ce soit et recherchée de facto, son obtention dans chaque cas devient un bien et son empêchement un mal, et avec cette différence commence l'imputabilité de la valeur⁴⁵.”

Mais de quels buts parle-t-il exactement dans cet extrait ? La nature poursuit ce qu'elle a de plus intime et ce que paradoxalement elle étale le plus ostensiblement, écrit Jonas, à savoir la vie. À l'instar de chez Rolston, il assigne une valeur intrinsèque à la nature dans ce qu'elle ne cesse inlassablement de rechercher : son autoperpétuation. À n'en pas douter, elle n'arrête pas de lancer des signaux révélant qu'elle promeut son maintien en vie, et l'Homme (la figure la plus perfectionnée de l'Être, selon Jonas) doit pouvoir répondre à cet appel de par la connivence qu'il entretient avec l'ensemble de la création (fin du dualisme) ; celui-ci ne se définit finalement que comme de la nature rendue consciente. On a donc affaire à une valeur objective, qui délaisse toute nécessité de la présence d'un évaluateur : elle existe en elle-même.

3.5 La responsabilité pour les générations futures

Étrangement, Jonas ne s'adossera pas sur cette valeur intrinsèque pour justifier le respect que l'Homme doit à l'environnement. Au contraire, il emploiera à cette occasion une valeur

⁴⁴ L'hylozoïsme c'est une "doctrine philosophique d'après laquelle toute matière est vivante, soit en elle-même, soit en tant qu'elle participe à l'action d'une âme du monde." (HESS, G., *Ethiques de la nature*, Paris : PUF, 2013, p.282).

⁴⁵ JONAS, *op.cit.*, p.116.

anthropocentrique : la responsabilité à l'égard des générations futures. Comment s'expliquer cette curiosité ? On peut y voir le souci d'un philosophe tentant de se montrer le plus pragmatique et le plus convaincant aux yeux du plus grand nombre dans l'espoir de faire prendre conscience du péril de la situation écologique actuelle. Dans *Le principe responsabilité*, l'auteur n'a pas vocation à publier un manuscrit fort conceptuel sur lequel pourront s'épancher quelques philosophes avides d'abstractions. Non, Jonas vise au travers de ces pages à interpeller moralement tous ses lecteurs et à les réveiller de leurs illusions technologiques. En se fixant cet objectif, il va sans dire que convoquer une idée comme celle de la responsabilité à préserver le patrimoine que l'on lègue aux petits-enfants de l'humanité heurte plus fortement la sensibilité du citoyen que ne peut l'espérer une exhortation à honorer la valorisation interne de la nature pour son autoperpétuation⁴⁶.

3.6 Le nouveau-né

Le pont faisant communiquer la rive "valeur intrinsèque" de la nature dans la philosophie jonasienne de la berge opposée "valeur extrinsèque" (responsabilité pour les générations futures) correspond à la figure du nouveau-né. Une fois promulguée l'impossibilité de la disjonction entre le descriptif et le prescriptif, Jonas s'interroge : quelle serait la mascotte qui porterait le mieux le message de ce postulat? Comment persuader le lecteur du fait qu'une valeur propre irradie des corps naturels? Il débusque sa réponse dans le constituant le plus élémentaire qu'incarnent les générations futures : le nouveau-né. Ce dernier figure en effet dans la philosophie jonasienne comme le point de cristallisation paroxystique de l'in vraisemblance de l'isolement du "ce qui devrait être" vis-à-vis de "ce qui est". Le regard que nous jette le nourrisson mettrait fin au mirage huméen. À n'en pas douter, tout un chacun a déjà ressenti cet élan émotif qui nous traverse quand nous berçons un bébé : on se sent convoqué à devoir lui porter secours, à subvenir à son bien-être, et cela par la seule force de

⁴⁶ Après l'hypothèse de convergence de Norton, le raisonnement de Berque et l'inefficacité dénoncé par Van Parijs dans le cadre d'un débat public, la valeur intrinsèque doit maintenant compter un argument de plus dans le camp adverse : une raison anthropocentrique jouirait d'une plus grande capacité à mobiliser les masses - raison pragmatique à nouveau, mais raison quand même.

sa présence. Il rayonne d'un "devoir-être" auquel on a du mal à se dérober. Cette exhortation serait l'expression d'une logique assez profonde, décrit Jonas, à savoir que la singularité de ce tout-petit symbolise toute l'humanité ; il condenserait toute la famille humaine en sa personne, ce qui, en tant que membre de ce groupe, échauffe ma responsabilité à son égard puisque je m'y reconnais. En terme plus philosophique, on peut traduire cela en affirmant que l'ontique (le bébé dans le cas qui nous occupe) détient toujours une portée ontologique générale engageant inexorablement une visée normative.

3.7 La tripartition de registre

Prenons un peu distance vis-à-vis de cette fresque argumentative proposée par Jonas. Qu'est-ce qui s'y dessine alors? Ce recul permet de faire ressurgir trois grandes tonalités explicatives différentes : une réflexion ontologique sur la présence de la finalité au sein de l'Être avait enclenché le raisonnement et délivré la preuve de l'existence objective de la valeur de la nature (puisque ce qui est doit être), une méditation phénoménologique sur la figure du nourrisson prenait alors le relais (censée attester de l'émanation du "devoir-être" de tout étant), pour se clôturer sur une partie éthico-politique (la responsabilité vis-à-vis des générations futures). Cette tripartition de registre permet de voir clair vis-à-vis du cheminement qui le guide de la valeur intrinsèque à la valeur anthropocentrique : du "ce qui est" (ontologie), on passe au comment celui-ci m'apparaît (phénoménologie), et aboutit à la manière dont cette impression doit être prise en charge par la société (éthico-politique). Autrement dit, Jonas glisse de l'objectivité de la nature vers la subjectivité du monde humain, de l'empirique au normatif.

3.8 Discussion critique : le sophisme naturaliste

3.8.1 L'argument de Moore

Revenons à présent sur un mouvement particulier de la démonstration. Comme indiqué ci-dessus, la justification de la valeur intrinsèque chez Jonas s'opère comme dans l'éthique de Rolston. Derechef, on retrouve ce qu'on a coutume d'appeler le sophisme naturaliste: "si cela est, cela doit-être", tel est le raisonnement. Cette appellation de "sophisme naturaliste",

consacré dans toute la littérature en éthique environnementale, a été inventée par Georges Edward Moore, mais provient à la base des méditations de Hume, comme indiqué au chapitre précédent. Dans ses écrits, Moore définissait ce dérapage logique avec ces mots :

" Il se peut que toutes les choses qui sont dites bonnes soient aussi quelque chose d'autre, de la même manière que toutes les choses qui sont jaunes produisent aussi une certaine vibration dans la lumière. Et c'est un fait que l'éthique vise à découvrir ces autres propriétés appartenant aux choses bonnes. Mais bien trop de philosophes ont pensé que quand ils nommaient ces autres propriétés, ils définissaient le bon en tant que tel ; que ces propriétés, en fait, n'étaient simplement pas autres, mais purement et absolument les mêmes que cette bonté. Cette vue je propose de l'appeler le sophisme naturaliste...⁴⁷".

Appliqué à l'éthique jonasienne, le transfert de cette critique donnerait quelque chose comme ceci : " Mais Jonas pense que quand il nomme cette propriété (la poursuite de la vie), il définit la valeur en tant que telle ; que cette propriété, en fait, n'est simplement pas autre, mais purement et absolument la même que la valeur intrinsèque". Ce que l'auteur dénonce dans cet extrait, c'est une sorte de réalisme moral rabattant l'ordre axiologique sur des propriétés factuelles : on rend hégémonique une seule propriété physique comme maître absolu du royaume du bien. Mais les adhérents à ce geste moral ont l'air d'ignorer que le normatif ne résulte pas d'une création naturelle ; il n'adhère pas au monde de la même manière que la liquidité se rapporte à l'eau (entre 0 et 100°C en tout cas), que la lumière se rattache à l'étoile ou que le bleu appartient à l'océan. Cette réduction minimise la capacité humaine à s'extraire de l'ordre naturel, à ordonner le monde d'après sa représentation. Elle dresse le portrait d'un homme comme une créature naturelle dont le rôle consisterait à enregistrer les injonctions prodiguées par l'empirie.

Mais si l'éthique progressait véritablement à mesure de notre pénétration intellectuelle du monde physique, pourquoi les scientifiques ne siègent-ils pas encore unanimement dans les assemblées législatives? Si notre morale dérivait effectivement du "ce qui est", pourquoi prendre le risque de confier les rênes de ce processus par lequel la société s'assigne ses normes à des ignorants des lois de la nature? Seuls les experts de ce domaine ontologique

⁴⁷ MOORE, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge : Cambridge University Press, 1903, p.58. (C'est notre traduction).

devraient avoir voix au chapitre, dans ce cas. Les perspectives qu'offre la logique du sophisme naturaliste pourraient donc très certainement tous les laudateurs de la technocratie.

3.8.2 L'argument de la dangerosité

À notre sens, la façon de procéder du sophisme naturaliste pourrait rapidement être instrumentalisée par des arguments simplistes, voire même dangereux. Si on s'en tient en effet à cette déduction (du descriptif, je déduis du prescriptif), qu'est-ce qui m'empêcherait de déceler dans les instincts animaux les plus violents le signe d'un comportement naturel, et donc valorisable? Le sens moral de l'Homme ne lui prescrit-il pas de se dresser au-dessus de "la loi du plus fort" pour créer une véritable justice? Emprunter cette voie argumentative amalgamant l'être et le devoir-être pourrait facilement devenir un objet de manipulation par ceux qui voudraient légitimer des actions en deçà de la dignité humaine. Historiquement cela a pu être mis en œuvre dans les heures les plus sombres de notre histoire : sous le III^e Reich, les scientifiques du régime prétendaient avoir découvert des preuves biologiques étayant le dogme de la supériorité des races. Là aussi, on avait institué la réalité comme lieu de révélation du normatif. Ce raisonnement fallacieux a contribué à l'un des plus vastes chantiers d'extermination que l'humanité a pu connaître, inutile de revenir là-dessus⁴⁸.

3.8.3 L'argument de la diversité des codes moraux

De plus, on peut disqualifier cette position réaliste en contemplant simplement la diversité des codes moraux en vigueur dans les différentes ères culturelles du monde. Cette critique que nous soulevons énonce que le prescriptif n'est pas ligoté au descriptif, car, si tel était effectivement le cas, beaucoup moins de disparités éthiques s'observeraient entre les communautés humaines ; si le cheminement moral consistait à transcrire les ordonnances prévues par Mère-Nature, l'invariance observée dans les sciences dites exactes (l'eau se met à bouillir à 100°C indépendamment de toute considération culturelle) se transférerait dans le

⁴⁸ Il va sans dire que la philosophie d'un Rolston ou d'un Jonas se situe à des années-lumière de cette entreprise macabre. Nous ne souhaitons en aucune manière les rapprocher, mais simplement souligner un exemple de dérive auquel peut mener la réduction du prescriptif au descriptif : sous prétexte d'un rapport privilégié avec la réalité, la tentation peut être grande de faire taire le débat idéologique et d'inférer des conclusions partisans.

monde moral. Or, cela n'est pas sans raison que les théoriciens de la justice insistent actuellement sur la pluralité axiologique inhérente à nos sociétés modernes. Cette variété, particulièrement mise en évidence par les phénomènes de mondialisation et de migration contemporains, ne procède pourtant pas de la modernité : depuis la nuit des temps, les hommes ont livré différentes interprétations axiologiques de la réalité. Pour s'en convaincre, il suffira de faire un tour d'horizon du rôle de la femme (et par là, de sa valorisation) dans les différentes cultures et durant les différentes époques - cette multiplicité de positions suggère qu'il n'y aucune évidence naturelle présidant à l'instauration du normatif.

3.8.4 Quid de l'hypothèse inverse ?

Le lecteur l'aura senti, ce réalisme moral doit être mis de côté, à notre sens. La question qui se pose dès lors est la suivante : faut-il, en réaction, embrasser la thèse opposée selon laquelle nos jugements moraux résultent d'une pure création de l'esprit? Est-ce à dire, en d'autres termes, qu'il faille déconnecter le prescriptif de ce que le monde peut nous enseigner? À la vue de ces seules interrogations, nous présentons déjà le déséquilibre dans lequel nous engagerait l'autre extrême : on se bercerait avec autant d'illusions en contractant nos règles éthiques à des seules productions intellectuelles, tirées du néant de l'esprit sans qu'aucun "input" matériel ne soit venu aiguiller l'évaluation. L'absurdité serait du même niveau. D'une façon ou d'une autre donc, le "ce qui est" doit venir comme incliner le "ce qui doit être".

Mais quelle tournure prend exactement cette "inclination" dont il est question? Cela réclame davantage d'explication en effet. Commençons par livrer une réflexion personnelle à ce sujet. Comme nous l'évoquions ci-dessus, le caractère de ce qui est convenable moralement dispose d'une amplitude de variation interculturelle beaucoup plus large que ne connaît la factualité des éléments du monde (un rocher conserve sa dureté chez les japonais, les danois ou les péruviens). Cela ne fait pas de doute. Néanmoins, quelques exemples indiquent l'existence de certaines "balises naturelles morales" dont le dépassement et le non-respect ont été intuitivement perçus par la très grande majorité des civilisations comme ne répondant pas à notre condition humaine. On pense bien évidemment ici à l'invariant anthropologique le plus connu : l'interdit de l'inceste. Si l'Être n'était en aucune façon teinté de quelques

recommandations éthiques, on se figure mal pourquoi l'ensemble des communautés humaines aurait toutes proscrit cette pratique, sans se concerter. Comment un tel consensus aurait pu réunir les peuples du monde entier si cela n'était pas pressenti comme quelque chose de non naturel? Autrement dit, nous prétendons qu'au regard de l'hétérogénéité des référents et logiques morales des sociétés humaines, il doit bien y avoir un même sol, un même terreau qui ait induit l'éclosion de ce tabou pour qu'il soit reconnu par et dans cette diversité de contextes⁴⁹.

3.8.5 Castoriadis et l'étaillage

Afin de venir nous conforter du bien-fondé de ce que nous essayons de mettre à jour avec "l'inclination" que fait subir le monde naturel sur les significations éthiques, on peut tendre l'oreille en direction des enseignements que le philosophe Cornélius Castoriadis a légués à ce sujet. Dans son ouvrage *L'institution imaginaire de la société*, il façonne en effet tout un concept censé faire la lumière sur ce rapport : l'étaillage. Que désigne-t-il exactement? Pour être capable de discerner avec justesse le mécanisme d'institution des significations créées par les hommes dans leur société, il faut d'emblée éviter une confusion, préconise le philosophe : bien qu'on ne mette jamais assez en emphase l'amplitude imaginative dont ont fait preuve les sociétés pour insuffler du sens à leur cadre de vie (via les rites, les lois, la langue, les institutions, les usages, les normes, etc.), il faut "raison garder" en reconnaissant l'existence d'une première strate naturelle "étaillant" la mise en chantier symbolique du monde. L'institution symbolique ne fait pas face à un terrain vierge, aménageable selon les seules lois de l'imagination humaine, elle doit également prendre en considération la réalité naturelle sur laquelle va s'ériger ce qu'il nomme l' "ensemblisation". Cette "ensemblisation" correspond à la

⁴⁹ D'autres illustrations pourraient venir supporter cette idée: la scène d'un massacre d'innocents, par exemple, soulève quasi partout un sentiment d'indignation morale. Callicott exprimait la même idée en affirmant que : "*Néanmoins, dans toutes les communautés humaines - depuis le clan sauvage jusqu'à la famille des hommes tout entière -, l'infamie de l'assassinat, de la trahison, du vol, etc. reste une donnée "éternelle"*" (CALLICOTT, *Ethique de la terre, op.cit.*, p.159). Face à ce genre d'atrocité, la frontière de la culture importe peu finalement, et les différentes communautés condamnent d'une même voix une attitude qui se révèle "naturellement" ne pas se hisser à la hauteur de notre rang d'être humain.

mise en forme de la réalité par l'opération du logos (*legein*) qui découpe, décompose, rassemble, identifie, attribue, caractérise, etc. Bref, toutes les opérations de l'esprit offrant l'opportunité d'administrer quelque peu l'existence. Il baptise aussi cette dynamique sous le nom de "logique identitaire":

En ce sens, la logique identitaire, comme le legein, vaut décision ontologique sur ce qui est et la façon dont il est : ce qui est est tel qu'il y existe des ensembles (des choses et des relations identitaires) . [...] l'ensemblisation instituée par le legein prend en partie appui sur le fait que ce qu'elle trouve devant elle est en partie ensemblisable.⁵⁰ »

Lorsqu'il dit que cela "*vaut décision ontologique sur ce qui est et la façon dont il est*", Castoriadis renvoie à l'investigation du réel par chaque communauté, à la structure significative qui va nous faire lire le donné en fonction de catégories reconnues. Prenons une étoile par exemple : dans nos sociétés occidentales relativement sécularisées et pétries de l'idéal d'objectivité scientifique, elle apparaîtra comme un rocher en fusion située à des années-lumière ; pour une société bercée de références mythiques, il s'agira d'un symbole incarnant une divinité mis en sens par une histoire légendaire ; aux yeux des communautés taoïstes, une étoile représentera une manifestation de la Voie (du Tao) polarisée en Yin ou Yang ; les tribus nomades institueront l'étoile comme un repère géographique précieux guidant les peuples dans la nuit ; etc. L'imagination à ordonner le monde recèle une force et une diversité dont on n'a sans doute pas encore pris toute la mesure. Et cette portée de création s'étend bien au-delà de ce qu'on a tendance à supposer, car le code référentiel dont nous sommes imprégnés colore à ce point notre regard, nous plonge à ce point dans des évidences, qu'il faut un grand effort pour s'y arracher et concevoir que l'autre y projette un sens totalement différent du nôtre.

Cependant, cette "ensemblisation" ne s'engendre pas "ex-nihilo". Il faut nécessairement un substrat physique accueillant notre regard, et dont la logique identitaire s'empare a posteriori pour la désigner comme "étoile". C'est la raison pour laquelle Castoriadis notait qu'ontologiquement le réel se présente comme "ensemblisable". La modélisation de la strate naturelle par la créativité humaine ne connaît pas de limite, si et seulement si on saisit que

⁵⁰ CASTORIADIS, C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Seuil, 1975, p.335.

paradoxalement cet infini prend place dans un "cadre" qui le conditionne tout de même⁵¹. Formulé autrement, cela revient à dire que la nature s'offre comme structurellement ouverte à sa schématisation infinie par la société, mais en même temps l'étaye, c'est-à-dire "l'incite partiellement", pour reprendre un terme qu'utilise Castoriadis.

Quel type de contrainte l'étayage de la strate naturelle peut imposer à son "ensemblisation"? Étudions le cas de figure de la sexualité humaine à cette fin. À la base, ce phénomène prend appui sur un fond commun à toute l'humanité, à savoir la sexualité biologique des hommes et des femmes. La société va ensuite y venir greffer une norme et formuler ce que signifie socialement être un homme ou une femme. Empiriquement parlant, on ne peut que faire le diagnostic de l'infinité des modes d'appréhension de ce phénomène par les diverses cultures du monde : chacune renégocie selon son appareillage sociohistorique ce que veut dire être un homme ou une femme. Néanmoins, il y a étayage au sens où jamais une communauté ne pourra bannir les rapports hétérosexuels sous peine de son auto extinction. Ainsi compris, l'étayage dévoile une condition *sine qua non* à l'existence physique et biologique de la société et révèle du même coup sa facette négative, contraignante.

Toutefois, rappelons que l'étayage peut aussi se montrer sous un "meilleur jour" en tant que

*"support logique, point d'accrochage de l'ensemblisation effective impliquée par l'institution de la société, fixation des termes de repérage sans lesquels les significations imaginaires ne trouveraient pas de points de référence."*⁵²

Ce point d'accrochage évoqué ici fait référence au caractère toujours déjà "ensemblisé" de la strate naturelle : cette dernière n'a pas attendu l'Homme pour établir certaines classes, séparer les espèces, bref pour ordonner son royaume (la dissociation entre la lune et le soleil, ou entre le monde animal et végétal ne résulte pas de l'œuvre humaine). Ce pur donné (ensemblisé) manifeste sa positivité en ce qu'il rend possible sa facette "ensemblisable": l'inventivité

⁵¹ Ce paradoxe d'un infini borné se comprend plus aisément lorsqu'on le métaphorise: une télévision, par exemple, est une machine dotée d'un écran recueillant une infinité d'images possibles pour autant que les images soient confinées dans les limites du cadre de l'écran. Il en va de même pour l'étayage de la culture à partir du sol matériel du monde, *mutatis mutandis*.

⁵² CASTORIADIS, *op.cit.*, p.340

humaine ne doit pas se sentir à l'étroit dans une nature prédéterminée puisque cette dernière offre la condition *sine qua non* à son entreprise de mise en sens.

3.9 Conclusion

L'étayage castoriadien offre une théorie du lien entre la valeur et la nature bien plus satisfaisante que le sophisme naturaliste d'un Jonas ou d'un Rolston, estimons-nous. Si leur stratégie visait à pointer une voie normative, un programme à mettre en œuvre stipulant la façon juste de faire de l'éthique, nous répondons avec Castoriadis qu'abaisser le geste moral à un entérinement du "ce qui est" signerait la fin de la capacité imaginative de l'homme à meubler sa réalité. Si, au contraire, ils espéraient décrire fidèlement la façon réelle dont l'éthique a toujours procédé, la seule observation de la diversité des références normatives culturelles bat en brèche ce constat.

Comment s'expliquer alors que ces deux philosophes de renom aient pu se "fourvoyer" dans le sophisme naturaliste? Peut-être qu'en adoptant une telle ligne d'argumentation, Jonas et Rolston avaient pour objectif de contrebalancer une tendance plongeant ses racines dans la modernité instituant l'homme en roi de la création. Beaucoup d'auteurs se rassemblent sous cette idée que les origines idéologiques de la crise écologique sont nées dans ce qu'a insufflé l'esprit moderne d'objectivation de la nature comme matière brute, comme stock mis à disposition pour les réalisations de la grandeur humaine. L'apologie de la chose pensante présente dans les écrits de l'époque et la qualification corollaire de la nature comme *res extensa* ne pouvaient qu'inviter l'homme à manipuler les lois dévoilées par la science pour faire advenir un monde qui lui soit plus confortable. Bien loin de l'époque antique et de sa relation d'appartenance au Cosmos, la physique moderne a désenchanté ce monde animiste et a propulsé l'Homme dans son savoir technique. Dès lors, décrirait Castoriadis, il se pourrait bien qu'en cours de route l'espèce humaine ait quelque peu oublié la facette contraignante de l'étayage : certes, les nouvelles connaissances acquises nous rendaient le monde beaucoup plus commode, mais ces dernières décennies ne nous font-elles pas ressentir que l'institution imaginaire de la strate naturelle en tant qu'entrepôt de ressources premières au service d'une croissance économique infinie nous dirige droit dans le mur? En bref, la crise écologique

sévissant en ce début de 21ème siècle pourrait bien être traduite par Castoriadis comme le signe d'une restriction manifestée par cette première couche physique qui, à l'instar de l'impossibilité de l'interdiction de rapport hétérosexuel par la communauté, doit être prise en compte *"sous peine d'extinction rapide de la collectivité considérée..."*⁵³.

En se fiant à cette façon d'interpréter les choses, Rolston et de Jonas aurait eu pour tort d'avoir compensé "maladivement" ce surinvestissement imaginaire anthropocentrique moderniste en annihilant la capacité d'institution créative dans le domaine de l'éthique ; de n'appuyer que sur le versant restrictif de l'étayage, autrement dit. S'il faut leur reconnaître que notre époque a plus besoin d'une éthique capable d'intégrer les cris d'alarme qu'envoie l'écosystème Terre et de calmer l'ambition d'un modelage toujours plus humain de la réalité, cela ne légitime pas pour autant la castration du libre aménagement moral de notre existence par l'utilisation du sophisme naturaliste.

⁵³ *Id.*, p.339.

Chapitre IV : Augustin Berque et les fondements terrestres de l'éthique humaine

4.1 Introduction

Dressons un bilan très sommaire des deux chapitres précédents. En particulier, deux acquis doivent mis en relief : d'abord, nous avons progressé dans notre question de recherche en biffant une voie offerte à l'éthique environnementale, celle qui enchaîne les normes censées guider notre comportement à l'injonction du "vouloir-vivre" de la nature. Ensuite, une piste de solution suggérée par Castoriadis s'est ouverte : la strate naturelle viendrait comme "étayer", "inciter" (nous ne sommes donc pas loin de l' "inclination" dont nous parlions au préalable) les significations éthiques que nous créons. La notion d'étayage a ainsi permis de dégager une perspective à notre problème de la nature et de sa valeur. Remarquons toutefois que ce concept renferme toujours un certain flou quant à la forme concrète que revêt cette incitation. Selon quels termes exacts la couche matérielle vient "conditionner" nos préceptes moraux? C'est la question qui doit nous occuper maintenant si nous souhaitons aménager plus solidement le chemin sur lequel nous nous sommes engagés. À cet égard, le titre de l'article d'Augustin Berque "Sur la Terre : les fondements terrestres de l'éthique humaine" a piqué notre curiosité.

4.2 La trajectivité ($R=S/P$)

En matière d'éthique environnementale, Berque annonce qu'il va évoluer sur une crête : d'une part, il refuse la morale anthropocentrique moderne ségréguant définitivement l'être et le devoir-être, et d'autre part il n'entend pas sombrer dans le penchant inverse, à savoir dans un sophisme naturaliste où la morale copierait la nature. Comment tenir cette position d'équilibriste? Ce philosophe géographe ouvre une voie inédite afin de ne pas vaciller dans ces crevasses : à l'entendre, la nature occuperait le rôle du sujet - "*i.e. la base référentielle, ce dont il s'agit*"⁵⁴ - et le domaine moral celui de prédicat - "*ce qui interprète la nature*"⁵⁵ (à

⁵⁴ BERQUE, A., "Sur la Terre : les fondements terrestres de l'éthique humaine", in BURGAT, F., NUROCK, V., *Le multinaturalisme. Mélanges à Catherine Larrère*, Marseille : Wildproject, 2013, p.129.

l'instar de ce qui se fait en logique). Plus spécifiquement, la formule d'assignation significative s'établirait sous cette forme : $R = S/P$, où R correspond à la réalité, S égale le sujet et P est le prédicat. Aussi, elle énonce que le réel équivaut à une relation impliquant une nature participant à l'élaboration de sa mise en sens par l'humain. D'emblée, ce lien prédicatif tenaillerait l'Etre dès l'instant où nous posons les yeux sur lui, sans accès imaginable à une mystérieuse "chose en soi" kantienne.

Une question survient assez spontanément quand on réfléchit à cette formule : le prédicat P s'origine-t-il dans un jugement arbitraire humain ou, a contrario, s'ancre-t-il dans la réalité naturelle qu'il qualifie? Si l'on se situe dans la filiation du dualisme moderne, la connexion sera forcément arbitraire, car la théorie du signe de l'époque prenait grand soin à séparer le mot de la chose, c'est-à-dire qu'aucune connexion "réelle" et nécessaire ne présidait à la nomination. Mais c'est là commettre une erreur, rétorque Berque : en se livrant à un examen approfondi de l'opération de prédication, on détectera que le sujet et le prédicat se manifestent à nous concomitamment, instantanément scellés l'un à l'autre, dans la mesure où ils naissent d'un contexte sociohistorique qui ne laisse pas d'autres choix à ce sujet que d'advenir apprêté de ce prédicat. L'assignation morale ne concède donc rien d'arbitraire, à suivre son raisonnement, puisqu'elle découle directement d'un ensemble de raisons socio-historiques.

Si l'on a correctement compris l'explication, on peut affirmer une certaine contingence du lien, poursuit Berque, parce qu'en d'autres lieux ou à une autre époque la signification aurait pu être différente. Mais une telle contingence ne peut survenir que si cette connexion se voit déracinée de son contexte (là se situe le tort des modernes, n'ayant envisagé les choses que de ce point de vue abstrait, aérien - comme si on pouvait résumer l'homme à une seule raison désincarnée). Par contre, en prenant en vue la conjoncture d'une situation déterminée (spatialement et historiquement), l'acte prédicatif ne peut revendiquer son droit à la différence, à moins de changer de réalité sociohistorique - une supposition peu convaincante. Exprimé autrement, Berque dit que d'un point de vue de sirius contemplant les différents

⁵⁵ *Id.*

systèmes symboliques, il y a contingence entre le signe et son référent, mais une fois ramené à notre condition d'humain (toujours déjà intégré dans un cadre de référence), il y a pure nécessité.

Le philosophe baptise ce lien S/P du nom de trajectivité : ne tombant ni dans l'objectivité de l'objet moderne (purement extérieur à moi), car il se trouve dès le départ interprété via un cadre de signification culturelle (ramenant l'objet à du "connu"), ni dans le subjectivisme, étant entendu qu'il ne se diminue pas au niveau de la simple représentation arbitraire personnelle.

Dans un autre de ses scripts⁵⁶, Berque utilise la notion de paysage pour illustrer la logique trajective. Indéniablement, le paysage recèle en lui quelque chose de très objectif, de très tangible : une étendue terrestre géologique. Pourtant, en se penchant sur l'historicité de ce concept, on perdra sa trace en remontant avant la Renaissance, au sein de l'ère occidentale du moins. Durant l'Antiquité et le Moyen-âge, les gens n'appréhendaient pas les sites naturels en tant que paysage. Ce qui fait dire à Berque que cette notion est empreinte d'un certain subjectivisme, au sens d'un sujet historique ou d'une "époqualité" :

"L'environnement a l'universalité de l'objet : il existe toujours et partout, pour les sociétés humaines comme pour les sociétés animales ou végétales ; mais ce n'est pas le cas du paysage. Que le paysage est une entité trajective signifie qu'il n'existe qu'en tant qu'on est disposé à le voir ; sinon ce n'est pas du paysage qu'on voit, mais autre chose, d'autres entités trajectives, propres à la médiance et à l'époqualité du monde auquel on appartient. [...] Le paysage est un « effet de monde » ; c'est-à-dire quelque chose qui se manifeste en fonction d'une médiance, non pas de l'universalité de l'objet. Il en va de même pour toutes les entités trajectives, autrement dit de tous les « en tant que » dont est constituée la réalité de l'écoumène⁵⁷"

4.3 L'écoumène

Pour véritablement comprendre les allégations berquiennes sur le paysage, il faut s'avancer plus profondément dans la matrice conceptuelle qu'il échafaude, et en particulier aborder sa notion d'écoumène. Que définit-elle? L'écoumène tente de rendre le plus fidèlement possible

⁵⁶ BERQUE, *Etre humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène*, op.cit., 212pp.

⁵⁷ *Id.*, p.88-89.

la relation vécue au milieu dans lequel nous résidons : "*l'écoumène, c'est la Terre en tant que nous l'habitons. Plus encore : en tant que lieu de notre être.*"⁵⁸ En rentrant dans la finesse d'une telle description phénoménale du milieu, il apparaîtra rapidement que le lien se tissant à cette occasion ne se brode pas dans un sens unique : le milieu s'établit en effet à la fois comme le réceptacle de notre agir, portant le stigmate de notre passage (passif), mais aussi comme le terrain rendant possible notre être-au-monde et influant sur celui-ci (actif). Cette réciprocité d'impact trajective ne se fige jamais, elle ne cessera au contraire d'évoluer au gré du temps traversant des périodes plus stables, et puis d'autres plus agitées (nous n'interrompons jamais le façonnage notre environnement, et réciproquement). Dès lors, réutiliser les termes modernes qui avaient neutralisé, objectivé le milieu en tant que "*res extensa*" ne fait plus sens. Rendu à cet état de substance étendue, ce dernier se retrouvait privé de tout pouvoir, mystère ou charme ; toutes les louanges étaient réservées à l'homme auto-fondé, maître et possesseur de cette nature malléable. Or, pour Berque, à l'encontre de cette tendance - toujours active aujourd'hui en partie (cfr la vision capitaliste de la nature) - il faut surligner la co-appartenance originaire du monde humain avec son environnement.

Dans l'optique de dévoiler toute la faiblesse de ce schéma dualiste moderne, l'auteur exploite un exemple concret tiré de son expérience. Il relate la discussion qu'il a eue avec un physicien sur le statut de la réalité. Lors de cet échange, le scientifique, énervé par le raisonnement "relationnel" du philosophe, finit par saisir un crayon pour lui rétorquer que cet objet possède une masse, un poids, une densité, une longueur, etc. Tout cela se mesure indépendamment de la relation de l'objet au milieu, arguait-il. Une telle description, explique Berque, découle d'une filiation aristotélicienne saisissant les objets selon leurs *topos*. Qu'est-ce que cela signifie? "*Le topos du crayon, nous dirait Aristote, c'est son contour immobile*"⁵⁹. Ce contour fixe donne l'identité même du crayon, car s'il se profilait différemment, ce ne serait plus ce crayon-ci. La modernité a repris à son compte cette façon de déterminer les objets et l'a érigé en unique mesure valable : Descartes lui en a donné ses lettres de noblesse en jugeant le

⁵⁸ BERQUE, A., *Etre humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène*, op.cit., p.12.

⁵⁹ BERQUE, A., *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris : Belin, 2000, p.91.

monde comme une chose étendue parfaitement identifiable, "circonscriptible" sur un plan orthonormé. Néanmoins, si l'antiquité avait déjà intuitionné le *topos*, celui-ci ne régnait pas "hégémoniquement" dans la qualification des choses à cette époque puisqu'il devait composer avec la notion voisine de *chôra*. La *chôra* du crayon ne participe plus de cette identité arrêtée, localisée spatialement, elle résulte plutôt d'une *genesis*, d'une naissance ou de quelque chose en devenir. Concrètement, on peut dire dans un premier temps qu'il s'agit du crayon en tant que pris dans un réseau de signification mouvant (en devenir). Et il faut bien saisir que la *chôra* du crayon ne se rajoute pas secondairement au noyau de l'identité, soi-disant forgé par le *topos*, car elle incarne un trait tout aussi indispensable à sa réalité : sans un monde humain dans lequel l'écriture occuperait une place essentielle, le crayon n'aurait jamais été fabriqué. Le crayon, dans sa matérialité la plus brute, se trouve tout autant à la merci de ce système symbolique qu'est l'écriture pour exister (si l'écriture n'existait pas, nous n'aurions pas inventé le crayon), qu'il ne l'est vis-à-vis de sa masse, de sa longueur, etc. Par conséquent, l'identité du crayon dépasse la frontière physique de son corps et s'insère dans un tissu lui offrant un sens, et même une existence. C'est ce que Berque nomme le "corps médial" de l'étant (nous y reviendrons plus loin).

D'autre part, en plus d'être sous le joug du symbolique, le crayon dépend également de toute une technicité : un système d'extraction de la matière première (du bois), une machinerie pour lui modeler sa forme, etc. Sans cette technicité, son existence serait condamnée. Là se fixe son deuxième point d'attache à la concrétude du monde.

En troisième lieu, continue Berque, il faut tenir compte du milieu envisagé écologiquement puisque le crayon se fabrique à partir d'une composante naturelle (le bois), lui-même fonction d'un écosystème, et à échelle plus vaste, de la terre tout entière. Ce cadre mésologique contient la dernière condition de possibilité mondaine de l'objet⁶⁰. Nos systèmes significatifs germent toujours à partir d'un écosystème indispensable : l'écriture a une dette envers le

⁶⁰ Plus loin dans son texte, Berque ressert une autre illustration, particulièrement expressive, de l'importance décisive que peut jouer cette troisième facette : "*L'écosystème du tundar (mot lapon qui a donné le russe toundra) n'est pas la cause de la civilisation finnoise, qui repose sur l'élevage du renne, mais celle-ci n'eût pas existé sans le tundar, qui en est le motif de base*". *Id.*, p.149.

crayon, qui lui-même procède de la forêt. Faire l'économie de la base terrestre pour concevoir l'essence du symbolique revient à amputer d'une partie essentielle de sa condition.

Maintenant que sont élucidées les trois conditions qui président à l'existence du crayon, parlons également du sens inverse, propose Berque par souci d'exhaustivité, c'est-à-dire du comment cet objet va à son tour laisser une empreinte dans son milieu :

" La réponse est simple. Il n'y aurait pas d'écriture s'il n'y avait pas de crayons, au sens large, c'est-à-dire quelque chose pour écrire. Il n'y aurait pas non plus de systèmes techniques permettant de fabriquer des crayons, puisque ces systèmes ont justement été conçus à cette fin. Les forêts elles-mêmes n'existeraient pas, du moins pas en tant que gisements de matières premières à crayons ; elles existeraient autrement, sous d'autres rapports.⁶¹"

Par cette démonstration, notre auteur parvient à postuler que l'objet "*suppose et engendre la réalité où il s'insère*⁶²", comme inscrit plus haut à propos de la nature passive et active de l'écoumène. Aussi, il est possible de faire tomber le dualisme moderne clivant le monde entre l'objectif et le subjectif : le crayon ne peut déclarer que son existence résulte de la pure objectivité, car il se trouve enchaîné à un système symbolique "subjectif", et d'un autre côté, sans conditions objectives matérielles (forêt, usine, etc.) il aurait tout autant été condamné à l'inexistence. Voilà pourquoi, au sens du philosophe, on sera plus fidèle à la réalité des choses en parlant de trajectivité enchâssant, plutôt que ségréguant, le sujet et l'objet, le matériel et l'immatériel.

En ne se rigidifiant pas sur l'un ou l'autre aspect, la trajectivité laisse entendre que l'ontologie d'un lieu se structure autour d'un ensemble de "trajet" mouvant entre les pôles qui le composent, car si l'écoumène chevauche cette polarité du subjectif/objectif, il condense en lui de la même façon les différentes modalités temporelles : le crayon que l'on tient dans sa main inscrit le passé dans cette actualité en rappelant qu'il fut autrefois tout neuf, qu'il nous a été offert par un proche, qu'il fallut tailler un arbre pour qu'il advienne, etc. À l'opposé, il appelle également à lui le futur, car déjà il s'use et finira bientôt à la poubelle, et sera ensuite brûlé à l'incinérateur public. Berque conclut alors avec ces mots :

⁶¹ *Id.*, p.92.

⁶² *Id.*, p.93.

"Tel est le trajet de l'existence du crayon ; et c'est en cela aussi qu'il est trajectif. Ce fil d'Ariane ontologique (ontogénétique, plutôt) qu'est la trajectivité de mon crayon, comme celle de toute chose dans l'écoumène (y compris les moins matérielles), d'aiguille en fil, remonte à l'origine du monde, et de fil en aiguille c'est à sa fin qu'il mène."⁶³

Au travers de cette citation, il indique que l'historicité présidant à tout acte prédicatif pointe inmanquablement vers son origine ultime, à savoir l'origine de l'humanité. Plus exactement, la qualification de cet objet en tant que "crayon" découle de toute l'histoire de la langue française, qui elle-même ne s'extrait pas du cours général de l'histoire. Immanquablement, en cherchant à dénicher la cause première qui aurait enclenché cette dénomination, je vais rembobiner le fil de l'histoire jusqu'à sa source première : en examinant cette racine, on découvrira qu'elle ne peut être abstraite des conditions biologiques et écologiques prédisposant à sa germination. Autrement dit encore, l'isolement des significations historiques vis-à-vis de leur contexte naturel démasque un travestissement du geste moderne étant entendu qu'en dernier ressort celles-ci s'enchainent à la genèse de l'humanité qui, à force d'être tirée vers le passé, finit par se confondre, puis se perdre, dans l'histoire naturelle de la planète.

4.4 Leroi-Gourhan lu par Berque

Pour sophistiquer ce développement sur la filiation terrestre du sens, Berque se réfère aux travaux de l'anthropologue Leroi-Gourhan sur le développement humain préhistorique. L'intérêt de son œuvre, selon cette lecture berquienne, réside dans la démonstration selon laquelle l'homme n'a pu croître qu'à mesure de ses avancées techniques et symboliques. Plus précisément, Leroi-Gourhan propose l'hypothèse d'un triple mouvement, apparu de façon concomitante, afin de justifier l'émergence anthropologique : un mouvement d'hominisation, c'est-à-dire d'évolution de l'homme à partir de son corps animal, un mouvement d'anthropisation, c'est-à-dire de façonnage du monde par la technique, et un mouvement d'humanisation, c'est-à-dire de déploiement symbolique pour traiter des choses. Le développement humain se concevrait donc comme un "grandir ensemble" de ces trois

⁶³ *Id.*, p.94.

dynamiques : *"nos ancêtres ont inventé la technique et le symbole dans le processus même où leur espèce émergeait à partir du primate⁶⁴".*

L'essentiel de cette analyse, aux yeux de Berque, porte sur l'assise trouvée dans le berceau de l'humanité prouvant que le développement humain n'a pu se mettre en branle qu'à condition de réunir des facteurs humains corporels, techniques et symboliques (lui-même rajoutera en plus la dimension écologique) ; que la technicité ne peut "prendre de l'avance" sur la capacité à signifier le monde, ou encore que cette symbolisation requiert des conditions physiologiques préalables. Tout se tient⁶⁵.

De plus, Leroi-Gourhan met à jour une autre dynamique, cruciale elle aussi : petit à petit, découvre-t-il, l'humain aurait transmis son geste à la technique en quelque sorte :

"Au cours de l'évolution humaine, la main enrichit ses modes d'action dans le processus opératoire. L'action manipulatrice des Primates, dans laquelle geste et outil se confondent, est suivie avec les premiers Anthropiens par celle de la main en motricité directe où l'outil manuel est devenu séparable du geste moteur. À l'étape suivante, franchie peut-être avant le Néolithique, les machines manuelles annexent le geste et la main en motricité indirecte n'apporte que son impulsion motrice. Au cours des temps historiques, la force motrice elle-même quitte le bras humain, la main déclenche le processus moteur dans la machine animale ou les machines automotrices comme les moulins. Enfin au dernier stade, la main déclenche un processus programmé dans les machines automatiques.⁶⁶"

On assiste comme cela à une extériorisation des fonctions du "corps animal" dans un "corps social" qui s'y substitue. En parlant de "corps social", l'anthropologue désigne exactement ce que tente d'expliquer Berque, à savoir un entrelacs de conditions symboliques et techniques qui vont prendre le relais, réifier des fonctions jadis uniquement physiologiques. Tout

⁶⁴ *Id.*, p.96.

⁶⁵ Cet éclaircissement, transposé dans un autre registre, permet de barrer la route aux arrogances objectives des modernes selon lesquelles le physicien, ou tout autre scientifique, appréhenderait d'abord la factualité du monde avant d'y venir plaquer une signification. Ce "grandir ensemble" des fonctions humaines l'interdit et prévoit en revanche que *"dans sa concrétude première, une chose est au contraire toujours déjà symbolique."* *Id.*, p.95.

⁶⁶ *Id.*, p.97.

démarre de notre chair et, par un "trajet", aboutit dans la matérialité et la symbolique du monde⁶⁷.

Toutefois, le terme de "corps médial" sera préféré à celui de "corps social" dans le corpus berquien pour désigner cette trajection projetant certaines missions du "corps animal" dans notre technologie. Nous autres, êtres humains, sommes donc composés de deux corps, indissociables : notre *topos* ou corps animal et notre *chôra* via ou corps médial (ce dernier nous faisant pénétrer le tissu significatif, technique et écologique de notre milieu). Pour être plus précis encore, le corps médial qui nous rattache au monde dispose d'une double dynamique (comme précisé plus haut, la trajection ne circule jamais en sens unique) : une qui le propulse auprès des choses, et une qui les ramène à lui. Leroi-Gourhan l'avait relevé, la technique prolonge l'agir corporel dans l'environnement (mouvement d'extériorisation), à l'inverse du symbolique qui manifeste la capacité à faire sien, à rapatrier - par le langage, l'écriture, la musique, le dessin, etc. - des éléments mondains (mouvement d'intériorisation):

"Quand le robot Sojourner saisit cette pierre, là-bas sur Mars, il prolonge, grâce à la technique, le geste ancestral d'Homo habilis, qui, voici deux millions d'années, investit dans un galet aménagé, tenu à bout de bras, une fonction jusque-là uniquement exercée par les incisives au dedans de la bouche. Mais inversement, c'est avec ma bouche, ici et maintenant, que je parle de Mars et de Ojourner, qui sont loin dans l'espace, et d'Homo habilis, qui est loin dans le temps. Je peux le faire grâce à la fonction symbolique, laquelle, sous ce rapport, consiste donc à rendre présentes au dedans de mon corps des choses qui en sont physiquement éloignées⁶⁸".

Ainsi donc, ce détour par les travaux de l'anthropologue permet à Berque de solidifier la logique d'interdépendance trajective qu'il tente d'étayer : le corps médial n'a pu s'éveiller qu'à partir d'un corps animal (le système technique dépend des fonctions somatiques qu'il ne fait "que" prolonger, et le système symbolique langagier se matérialise grâce à l'appareil vocal) et par rétroaction de cette double dynamique technico-symbolique que l'hominisation s'est

⁶⁷ Plus globalement, ce focus opéré par l'anthropologue sur le "corps animal" homologue l'entreprise de "recosmisation de l'ordre social" de Berque tant il est vrai que notre physiologie incarne notre appartenance au règne naturel (le socio-culturel dériverait en partie par ce trajet du corps humain).

⁶⁸ *Id.*, p.129.

intensifiée, de la même manière que le *topos* matériel du crayon nécessitait sa *chôra* (l'écriture), requérant elle-même un *topos* matériel (du bois).

4.5 Les assises du sens

Comme il vient d'être annoncé par l'entremise des travaux de Leroi-Gourhan, la symbolique que déploie l'humanité dans son rapport au monde réclame comme condition de possibilité une corporéité. Mais en plus, rajoute Berque, il ne faut pas perdre de vue une autre exigence fondamentale propre à l'écoumène : la biosphère. Entre l'écoumène et la biosphère se tisse un réel rapport de subordination, remarque-t-il (aucun habiter humain ne peut faire l'économie d'un écosystème qui l'accueille). Cette biosphère entretient exactement le même lien de dépendance vis-à-vis de la planète (à ceci près que c'est celle-ci, à son tour, qui se trouve en situation d' "assujettissement") : l'apparition des systèmes d'interaction du vivant sollicite une atmosphère, un cadre viable qui puisse les héberger. En revanche, le rapport inverse exposerait une absurdité puisque la Terre n'a pas attendu la biosphère pour exister, de la même manière que la biosphère ne nécessitait pas d'écoumène préalable pour s'engendrer.

Aux yeux de Berque, une telle "chaîne de tutelle" doit également régir le régime de la signification. Il nomme cela les trois assises du sens :

"Le point de vue écouménal en matière de sens est effet de considérer que celui-ci a plusieurs assises, tant du point de vue l'originel (ce qui est antécédent) que de l'originnaire (ce qui est sous-jacent). La première est purement physique : c'est le déploiement de l'univers. La seconde est le déploiement de la biosphère. La troisième, celui de l'écoumène."⁶⁹

Insinue-t-il dans cette citation que la matérialité des choses jouit déjà d'un sens avant toute apparition de forme de vie humaine? Tout à fait, car les phénomènes les plus physiques font déjà sens intrinsèquement, selon lui :

"Par exemple, en rapport avec la gravité, cela fait sens que l'érosion use les montagnes, que les cèdres croissent vers le haut et que la chair pèse vers le bas ; tandis que l'inverse est insensé"⁷⁰.

Le sens qui émerge dans ces exemples tient au fait qu'un état de chose évolue de cette façon plutôt qu'une autre, qu'il se meuve dans le flux du temps d'après telle loi. Avant toute autre

⁶⁹ *Id.*, p.119.

⁷⁰ *Id.*

considération à ce propos, il faut donc déjà avoir approuvé préalablement que la nature progresse dans une direction. Or, cette thèse fait débat dans le camp des physiciens. Elle s'appuie effectivement sur un implicite : le schème de la "flèche du temps". Cette flèche indique simplement que le temps possède une direction, courant du passé vers le futur. Cependant, si le monde phénoménal apparaît effectivement s'animer comme tel d'après nos perceptions humaines, certaines théories en science physique n'accréditent pas si promptement cette soi-disant évidence. Selon le modèle newtonien, par exemple, les phénomènes physiques s'avèrent être réversibles dans le temps - Einstein lui-même adhérait à cette hypothèse. Berque en a tout à fait conscience, mais il ne s'avoue pas pour autant vaincu, car la réversibilité connaît aussi ses détracteurs dans le camp des physiciens : Boltzmann, ou plus récemment Ilya Prigogine, en font partie. À ce dernier, il emprunte ces mots :

*"La mécanique classique considère des mouvements isolés alors que l'irréversibilité ne prend sens que lorsque nous considérons des particules plongées dans un milieu où les interactions sont persistantes"*⁷¹

Cette citation se présente à ses yeux comme le pendant physique de ses enseignements philosophiques (une véritable aubaine pour lui). Effectivement, reformulée dans ses termes, elle signalerait la chose suivante : intégrer la dimension de la *chôra* des particules de l'univers (l'ensemble de leurs interactions avec le milieu) fait éclater au grand jour le sens de celui-ci (son irréversibilité temporelle) là où les abstractions modernes isolant les éléments interactifs ne pouvaient qu'aboutir à un contresens (la réversibilité). Avec l'irréversibilité temporelle, Berque estime donc avoir trouvé un allié de choix pour son argument et exemplifie à merveille l'idée que, dans le sens physique, préfigurent déjà les prémisses de la signification écrouménale.

La deuxième assise du sens prend position au niveau du vivant, poursuit-il. À ce titre, elle doit confesser son appui sur la strate précédente (celle des phénomènes physiques premiers dont nous venons de traiter). Il est certain que sans cette dernière, "l'auto-organisation propre à la vie" n'aurait pu survenir. Le philosophe se sert ici de la notion de sémiosphère de Jesper Hoffmeyer correspondant à une sphère parfaitement égale à la biosphère, l'atmosphère ou

⁷¹ Cité in : *Id.*, p.120.

stratosphère, mais qui aurait comme qualité singulière de transpercer tout le royaume du vivant de formes de communication et de signes les plus divers : "*sons, odeurs, mouvements, couleurs, formes, champs électriques...*"⁷². Le vivant étalerait du significatif par le truchement de tous ces phénomènes, et ceci avant l'arrivée de l'humain. Ainsi, avec la première et la deuxième assise du sens, Berque dessine un véritable schéma ontologique où le sens préexisterait à l'Homme, de façon intrinsèque.

Enfin, la troisième et dernière assise du sens se logerait dans l'écoumène. L'auteur précise à cette occasion que ce modèle des assises du sens ne se configure pas dans une progression par complexité, selon lequel l'humain se compterait comme un énième avatar de la nature, démunie de toute spécificité. Au contraire, il tient à rendre justice à la particularité anthropologique en parlant de "saut qualitatif" distinguant son régime du règne animal. Cette rupture dont il fait état, il la prouve par le système symbolique de l'écoumène : dans le cadre d'une signification en effet, il y a bel et bien discontinuité entre le symbole et le référent ("Il ne faut pas confondre la carte avec le territoire", comme dit le proverbe). Il va sans dire que lorsqu'on parle de l'Atomium de Bruxelles, par exemple, l'objet concret (le *topos*) se rattache aucunement à mon énoncé verbal. Là réside l'explication du fait qu'il nous est loisible de discourir à propos d'éléphant rose sans entrave.

Mais alors, si nous pouvons créer du sens de toutes pièces, selon cette discontinuité en question, pourquoi en référer à l'implantation terrestre de celui-ci? Rien ne semblerait en effet l'arrimer à une quelconque réalité en parlant d'éléphant rose... Attention, détaille Berque, s'exprimer en terme de véritable "création de sens" relève de l'ineptie dans le contexte de l'écoumène : la liberté de l'homme ne réside pas dans sa capacité de "montage significatif" *ex-nihilo*, elle se ramène plutôt à sa faculté de composer avec, d'élaborer à partir du sens mis à sa disposition par son environnement. En d'autres termes, le symbolique n'invente rien, mais il libère de la détermination stricte régissant l'étendue matérielle. Avec l'éléphant rose, nous n'accouchons pas d'un sens nouveau, extrait du néant de la conscience par la seule force de

⁷² *Id.*, p.121.

l'esprit, nous ne faisons en réalité "que" rassembler deux matériaux significatifs préexistants (le rose et l'éléphant) dans une nouvelle composition imaginative.

4.6 L'éthique

4.6.1 Introduction

Jusqu'à présent, nous avons exploré toutes les fondations ontologiques de l'écoumène. Mais, eu égard à la portée éthique de ce travail, il faut dépasser ce premier aspect des choses et poser la question du contenu moral à faire découler de cette ontologie. À cette fin, on se réfère principalement à l'ouvrage *Être humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène*⁷³ où Berque confronte directement sa théorie aux différents courants de l'éthique environnementale.

Un des plus gros défis, sinon le plus gros défi des éthiciens travaillant dans ce domaine réside dans la nécessité d'extirper notre civilisation du bain idéologique moderne, commence Berque. Il décrit en long et en large l'ensemble des mécanismes et des préconceptions que ce paradigme instille en nous comme "allant de soi". Inutile, en ce qui nous concerne, de minutieusement détailler le modernisme, remémorons-nous juste en guise de rappel très général qu'il plonge l'homme dans un monde scindé par une dichotomie sujet/objet. Cette coupure provoqua entre autres la déconsidération morale portée à l'environnement (relégué dans le camp des objets) due notamment au fait qu'après Hume, il fut communément admis que le "ce qui est" (relevant du domaine des objets, de l'étendue, de l'objectivité) devait être mis à distance du "ce qui doit être" (champ d'investigation exclusivement réservé à la conscience humaine).

Toutes sortes de courants se sont portés volontaires pour nous extraire de cette vision du monde "anti-écologique". Cependant, bien que partant d'une intention louable, certains ont commis d'assez lourdes erreurs. Et il y en a un auquel il faut particulièrement prendre garde, nous enjoint Berque. Il s'agit du holisme : selon cette école de pensée, l'impératif éthique le plus crucial à faire advenir aujourd'hui consiste à rendre prioritaire l'intérêt du tout de la

⁷³ BERQUE, *Être humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène*, op.cit., 212 pp.

nature, de l'être en général, sur ses composantes individuelles. En termes très concrets, les tenants de cette mouvance prévoient que le bien-être de la biosphère prime sur celui de l'Homme. Il n'est ainsi pas rare de trouver chez ces auteurs des exhortations à diminuer drastiquement le nombre d'humains sur la Terre afin de laisser respirer les écosystèmes.

Au-delà même de l'immoralité criante d'un tel positionnement (dévaluation du rang humain à l'état d'une entité naturelle parmi d'autres, et appel à une extermination dans certains cas), il faut fustiger le holisme pour son incohérence interne, s'insurge Berque. Effectivement, les holistes adressent leurs injonctions morales aux êtres humains (à qui d'autre sinon?) puisque cette "espèce" seule peut être à même de rétablir la qualité écologique de la Terre. Seulement, pour faire passer ce message, ils tablent nécessairement sur des caractéristiques propres à l'homme, en première ligne desquelles figure la responsabilité. De ce fait là même, ils distinguent l'être humain du reste, lui accordent une particularité qu'ils ne peuvent pas octroyer aux animaux, plantes et écosystèmes. Pourtant, cette reconnaissance d'une spécificité anthropologique condamne leur axiome primordial selon lequel le réel tient dans un tout unifié, sans disparité éthique. Cette contradiction logique prouve l'absurdité de la revendication. Berque ira même jusqu'à qualifier de fasciste tout holisme écologiste pour le motif qu'il débouche sur une négation de l'individu (le Tout doit toujours être premier)⁷⁴.

Grosso modo, comme on vient de le voir, son introduction prône l'éloignement de deux extrêmes à ne pas approcher : celui du dualisme moderne, et celui du monisme écologique. Entre ces deux tendances déséquilibrées, une troisième voie doit prendre le relais, à savoir l'éthique de l'écoumène. Comment pourrait-elle les supplanter? Par sa définition propre (pour rappel "*l'écoumène, c'est la relation de l'humanité à l'étendue terrestre*"⁷⁵), cette notion intervient comme le nœud du problème, mais aussi comme la piste de sortie de l'impasse du

⁷⁴ Cette condamnation n'est-elle pas un peu poussive? Peut-être qu'il s'emporte légèrement à ce sujet, pensons-nous. Certes, certains holistes qu'il cite, tels que William Aiken ou Robert Hainard (défenseurs d'une réduction de l'effectif humain sur Terre), ont basculé dans un extrême dangereux, mais il ne faut pas pour autant extrapoler à partir de ces cas isolés et rapprocher le holisme en général du nazisme. Des auteurs comme Arne Naess ou John Baird Callicott, qu'on range habituellement dans la case de l'holisme écologique, peuvent difficilement être taxés de fascistes.

⁷⁵ *Id.*, p.78.

problème climatique, avance Berque. Ce n'est qu'en travaillant "écouménalement" qu'on va pouvoir réellement avancer, car les discours trop scientifiques, trop écologiques (au sens de la discipline) espérant changer les comportements à coup de rapports accablants et d'annonces d'un futur toujours plus sombre négligent finalement l'indépassable composante humaine, qui ne se réduit pas à un rationalisme méthodique ; des réflexes de comportement ancrés depuis des décennies ne s'infléchiront pas au moyen de seules études démontrant l'explosion de la quantité de particules fines dans l'aire, ou exposant des courbes de hausse des températures alarmantes. Plus que jamais, il est crucial de réinvestir massivement dans la poétique de notre être-au-monde pour remodeler notre relation à l'environnement. Qu'on comprenne bien Berque : évacuer les apports scientifiques signifierait bien entendu une régression extrêmement grave, spécifie-t-il, car il faut tirer parti des connaissances que nous offrent les scientifiques, mais nous avons eu trop souvent tendance à n'investir que ce seul champ en pensant qu'il nous livrerait la solution du problème, "clé sur porte". Si le souhaite consiste à réellement prendre à bras-le-corps la crise environnementale, faire fi d'une réflexion sur la façon dont l'Homme vit sa relation sensible à la Terre s'avère impossible. Cette relation écouménale nous implique d'emblée subjectivement, imaginativement dans ce qui se présente à nous. À ce titre, elle engage forcément nos jugements éthiques. Les animaux, les paysages, les forêts ou les océans se retrouvent donc inclus dans notre souci moral, non pas en eux-mêmes (dans leur pure objectivité, si tant est que cela existe), mais dans leur "en-tant-que", dans leur symbolique. Reprécisons encore une fois que cette affinité ne procède pas de l'unique projection humaine puisqu'elle trouve également sa raison d'être dans l'environnement lui-même. Là se matérialise toute la difficulté à saisir, sans déformer, l'écoumène et son procédé trajectif : comprendre que la montagne motive sa préservation, sans qu'il s'agisse pour autant de la montagne en soi.

Afin de faire droit de la meilleure manière à ce rapport avec nos mots, nous le ferions volontiers correspondre à ce qu'évoque une teinture. L'Homme se tient au monde en teintant de son appréhension singulière (elle-même fortement disciplinée par sa culture) tout ce avec quoi il entre en contact : cette "coloration" le condamne à ne jamais pouvoir mettre la main

sur la réalité même, brute - un quelque chose se cachera toujours derrière le verni inhérent à notre regard. Du reste, pourtant, cette teinte a besoin de rencontrer un objet pour que se dévoile sa couleur, elle n'invente pas le ce sur quoi elle s'applique. Voilà comment nous nous figurons ce que Berque désigne par la "trajectivité"⁷⁶.

4.6.2 Thèse : l'appartenance⁷⁷

4.6.2.1 La motivation paysagère

Une fois ceci tiré au clair, demandons-nous qu'est-ce qui excite, dans cette trajectivité, le désir de préserver l'environnement? En d'autres termes, comment s'expliquer que l' "en-tant-que" se convertisse inmanquablement en "il-faut-que" à l'égard de la nature? Dans un premier temps, Berque invoque ce qu'il appelle la "motivation paysagère". À l'entendre, le paysage figurerait comme le socle de notre rapport éthique, l'appel enjoignant à prendre en charge la préservation de la planète. Mais pourquoi cet élément en particulier vibrerait-il tant pour nous? Car il rend particulièrement visible deux dimensions essentielles de notre existence : le temps et l'espace. Le paysage, pour notre auteur, cristallise "*un phénomène de mise en espace d'une histoire singulière*"⁷⁸. De quoi est-il le nom, en effet, sinon celui de la réification spatiale d'un témoignage géologique éloigné (avec des roches centenaires, voir millénaires, par exemple) entrelacé aux conditions les plus actuelles (tel que la dernière chute de neige)? Avec le paysage, le temps a trouvé une figure spatiale qui le dénude.

Bien sûr, toute rue, ville, forêt ou champ révèle aussi cet aspect des choses, d'une certaine manière, mais jamais avec autant d'intensité : à part pour certains lieux particuliers, tels que les monuments ou les tombes par exemple, nous devinons nos alentours au présent. Puisque nous traversons le territoire dans le maintenant (notre mode d'être le plus fondamental), nous avons cette fâcheuse tendance à transférer cette modalité à nos environs. Heidegger, nous dit

⁷⁶ Notons également qu'il est possible de rendre ce phénomène en mobilisant les sciences cognitives qui ont "*apporté la preuve matérielle de la réalité de ces mécanismes : le monde extérieur n'est pas un simple donné que notre cerveau se contenterait d'enregistrer et de traduire, il est aussi construit par le cerveau lui-même, qui ne cesse de projeter sur lui des schèmes qui le sémantisent.*" (Id., p.143.)

⁷⁷ La structure thèse/antithèse/synthèse selon laquelle est présentée l'éthique berquienne est de notre ressort.

⁷⁸ Id., p.108.

Berque, est sans doute l'un des penseurs qui a su le mieux mettre le doigt sur cet oubli temporel. Ce phénomène procède selon lui directement de cet âge moderne technique tendant à annihiler la conversation sensible, et donc temporelle, que nous entretenons avec le monde. En tant qu'un paysage naturel témoigne directement de temps immémoriaux, il serait moins sujet à cette réduction.

Selon cette lecture berquienne, le penseur de la forêt-noire décrypterait admirablement comment, dans la concrétude de notre vécu, l'objectivité d'une distance spatiale disparaît au profit d'une relation personnelle avec le lieu. On ressent cela particulièrement lorsqu'on marche en montagne : estimer le temps qu'il faudra pour couvrir la distance qui nous sépare de ce sommet reste toujours un exercice périlleux, parfois cela semble insurmontable (la montagne trônant de toute sa hauteur), alors qu'à une autre occasion, on le juge beaucoup plus accessible qu'il ne l'est réellement. Ainsi compris, ce rapport spatial se définit sous le nom de congruence, plutôt que de distance.

En s'avancant toujours plus loin dans cet exposé phénoménal, Berque en vient à poser que la montagne n'incarne finalement pas autre chose que du moi. Rendons-lui la parole pour exprimer ceci :

*"C'est ici que je perçois la montagne qui est là-bas, et réciproquement c'est là-bas que je suis dans ma perception de la montagne ici. Or, comme deux choses différentes ne peuvent pas occuper en même temps un même lieu (du moins pour s'en tenir à l'espace absolu du paradigme moderne classique), cette annulation réciproque du là-bas et de l'ici [...] implique que je suis la même chose que la montagne. [...] c'est parce que la montagne est mon moi extérieur qu'elle peut être empreinte de volonté et me demander quelque chose. Telle est en effet la motivation paysagère de mon être."*⁷⁹

Toujours dans cette grammaire toute heideggérienne, Berque justifie alors éthiquement ce qu'une telle relation aux paysages comporte : ainsi dépeinte (comme projection de mon moi), elle matérialise parfaitement un trait du *Dasein*, à savoir celui de "l'être en avance sur soi". Celui-ci se vit fondamentalement comme toujours projeté au-devant de lui dans la "préoccupation" (*Besorgen*) et le "souci" (*Sorgen*). Le *Dasein*, plongé au sein de l'existence, se trouve « là » structurellement ouvert sur l'horizon de possibilités (lointaines), mais ayant à

⁷⁹ *Id.*, p.110

être, c'est-à-dire en charge d'assumer un possible, en exigence de son existence. Ces traits signalent que le paysage innerve l' "avoir-à-être" du *Dasein* puisqu'il lui incombe d'assumer ce qu'il est, c'est-à-dire ce paysage qui se présente devant lui. Si nous interprétons correctement ce raisonnement, cela signifierait que l'urgence morale de considération à apporter à l'environnement reposerait sur un existentiel qu'on peut synthétiser par ces mots : "*il est de telle sorte qu'il a à être son là*"⁸⁰.

4.6.2.2 Le retour à la terre ou l'engloutissement

À partir de ce même cadre de réflexion phénoménologique d'inspiration heideggérienne, Berque va développer un autre argument en faveur de la protection de la Terre. Derechef, il annonce que celui-ci vient suppléer les déficiences de la logique moderne. Comme on a déjà pu l'observer dans ce chapitre, ce qu'il nomme le topos ontologique moderne (TOM) a forclos le corps médial des choses pour encenser leur "corps animal" (cfr l'illustration du crayon). Cette vision des choses est même parvenue à se répandre jusque dans notre rapport à la mort, remarque Berque. Paradoxalement, bien qu'Heidegger ait fait du combat contre les dérives modernes l'un des leitmotivs de son travail, c'est chez lui qu'on trouve l'une des expressions les plus ostensibles de ce type de "perversion" : dans le portrait du *Dasein* qu'il dépeint en tant qu' "être-vers-la-mort". Comment décrire en deux mots ce trait existentiel? Dans *Être et temps*, on lit que la finitude stimule comme jamais l' "avoir-à-être" de l'Homme, résonne comme un appel à prendre en charge son existence. Dans le devancement de sa projection, celui-ci rencontre la mort comme une menace de résorption des possibles, ce qui aurait pour vertu de provoquer un sursaut éthique "responsabilisant", lui intimant de saisir son destin.

En tant que tel, Berque ne remet pas en cause cette analyse. L'ennui dans cette histoire concerne la focalisation sur l'être humain envisagé à partir de son seul corps physique : en rétrécissant l'examen à son *topos*, Heidegger aboutit fatalement à représenter le *Dasein* comme un être orienté vers la mort. Mais cette sentence n'est pas irrévocable aux yeux de notre auteur, si du moins on se donne la peine de comprendre qu'un autre corps (le corps

⁸⁰ *Id.*, p.110.

médial, la *chôra*), non exposé aux vicissitudes du temps, existe bel et bien. Cette intuition a émergé chez lui lors de sa lecture des écrits de son maître Watsuji:

"Ici apparaîtra aussi clairement le caractère duel, fini-infini de l'existence humaine. L'individu meurt, le lien entre les individus change, mais tout en mourant et en changeant sans cesse, les individus vivent et leur entre-lien continue. C'est dans le fait de finir sans cesse qu'elle continue sans cesse. Ce qui, du point de vue de l'individu, est "être vers la mort" est "être vers la vie" du point de vue de la société.⁸¹"

La mortalité du sujet soutient la vie de la communauté, nous enseigne Watsuji. Pourquoi? Car lorsque s'éteint le "corps animal" de l'individu, son "corps médial" ressurgit avec d'autant plus de vigueur. Cela se vérifie à chaque décès : à cette occasion, le réseau d'amis du défunt se retrouve, on écrit des discours pour faire l'éloge de ce qu'il représentait, les enfants se partagent l'héritage qu'il lègue, etc. Plus que jamais, le "corps médial" est célébré en la mémoire du "corps animal" enseveli. On peut dire ainsi que symboliquement, il contribue à la vie future de sa communauté (par l'impact de son souvenir dans les mémoires, par ses œuvres qu'il laisse derrière lui, par les rencontres futures de personnes qu'il aura mises en contact, par sa progéniture,...).

Mais, bien plus que de simplement participer au monde écouménal en étoffant son versant "symbolique", la mort concourt également à le nourrir matériellement. Via littéralement l'enterrement, la poussière de nos os vient sustenter la Terre. Le sol terrestre incarne le dernier avatar de notre subjectivité, de ce point de vue. Pour cette raison, en charriant en elle la mémoire de nos ancêtres et en symbolisant notre future dernière demeure, la nature renferme une certaine dose de sainteté aux yeux de Berque⁸²:

"C'est ainsi que la mort, qui nous ramène à la matière, enracine notre conscience dans la nature, ce lieu de notre être en tant que nous sommes humains. J'y vois la raison éthique essentielle de respecter notre lien avec la Terre.⁸³"

⁸¹ *Id.*, p.204.

⁸² La pratique orientale du "fengshui" consistant à déterminer l'endroit juste des choses, le bon aménagement des lieux en fonction du souffle vital (le *chi*), constitue l'un des témoignages les plus édifiants de cette tendance. Selon cette croyance en effet, le *chi* dont rayonne la dépouille de l'ancêtre commande la disposition idéale de l'habitat.

⁸³ *Id.*, p.207.

4.6.2.3 Le statut des démonstrations phénoméno-éthiques

Le lecteur éprouvera peut-être un peu de confusion à la sortie de ces deux démonstrations : finalement, quelle serait la raison primordiale du respect inhérent à décerner à la nature? Si on garde en mémoire le dernier extrait cité, on serait poussé à dire que la Terre en tant que réceptacle de notre corps défunt correspond à cette raison de fond, puisque Berque avance explicitement : "*J'y vois la raison éthique essentielle de respecter notre lien avec la Terre*⁸⁴". Toutefois, on ne peut pas occulter la "motivation paysagère" dont il prétend qu'elle "*fournit le terreau dans lequel se développe la dimension éthique de notre rapport à l'environnement, aujourd'hui*⁸⁵". Alors, quel serait le principe ultime en dernier ressort?

Berque, dans les deux cas, œuvre à partir d'un même raisonnement, à savoir celui de la projection du moi. L'être humain ne peut s'empêcher d'appréhender éthiquement ses alentours, car, où qu'il aille, il rencontrera une réification de sa subjectivité, sous une forme ou une autre : voilà le dénominateur commun. La motivation paysagère figure comme la raison historique fondant le devoir envers le "moi environnemental" : "*Dans l'effet de monde propre à la culture qui est aujourd'hui devenue prédominante, c'est en tant que paysage que l'environnement nous apparaît*".⁸⁶ Et l'argument sur l'engloutissement du sujet par la Terre dérive toujours de cette même logique : ce que Berque tient à y mettre en évidence c'est que notre finitude nous lie intimement à la Terre en ce qu'elle incarne le dernier lieu de notre subjectivité (via l'enterrement) et nous "prolonge" de la sorte via notre chôn dans un "être-vers-la-vie", dépassant la vision moderniste heideggérienne de "l'être-vers-la-mort" centrée sur le topos du corps humain. Nous sommes donc immanquablement noués éthiquement au devenir terrestre étant donné que nous rejoindrons la planète pour ne plus faire qu'un avec elle.

Berque, en réalité, n'hypostasie aucune piste éthique. Il fait feu de tout bois "écouménal", pourrait-on dire : tout au long de son ouvrage, il convoque un ensemble de justifications tendant toutes à motiver la relation intime vécue entre l'écoumène et l'éthique. Recensons-en

⁸⁴ *Id*

⁸⁵ *Id.*, p.107.

⁸⁶ *Id.*, p.107.

trois autres. Premièrement, la discipline japonaise du fengshui *"fournit une excellente illustration de l'imprégnation du monde environnant par des valeurs éthiques"*. Deuxièmement, la racine étymologique du terme "monde" (provenant de "mundus") exprimait aussi l'idée d'ordre, d'un lieu bien arrangé éthiquement et esthétiquement. Et troisièmement, Berque convoque certaines thématiques jonasienues. Le point fort de Jonas, selon lui, est d'avoir attiré l'attention sur le fait qu'il était décisif de transmettre en héritage un monde qui recueille les conditions d'un épanouissement serein des qualités humaines (entendre : un monde que l'on puisse investir symboliquement) et qui ne soit pas de l'ordre de la survie biologique. L'auteur suggère ainsi que par sa distinction entre "laisser-être-humains" et "laisser-vivre" Jonas aurait exprimé avec ses mots l'exigence morale à léguer un monde écoulénal plutôt qu'un monde "biologiquement viable". Et, comme nous l'avons fait observer plus haut, le philosophe germano-américain le justifie par le devoir-être transpirant du nourrisson qui m'interpelle en tant membre de cette famille humaine ; je me sens mis en demeure de subvenir à son bien-être grâce à cette commune mesure qui nous rassemble (l'humanité), permettant l'identification et même l'empathie. Le cœur battant de la réflexion est donc chaque fois le même : il s'agit d'une projection de mon moi, comme pour le paysage ou la Terre en tant que tombeau.

Au final, résume Berque, toutes ces illustrations convergent dans un même message : *"pour que l'être humain soit humain il faut que la Terre - notre planète, nos paysages, nos maisons - soit à la fois belle et bonne à vivre"*⁸⁷. Notre médiance nous incite à "faire monde" avec notre environnement et la pollution, la saleté, la dégradation des espaces naturelles relèvent justement de l'immonde. Ainsi, à l'entendre, appréhender "écoulénalement" son milieu reviendrait *de facto* à adopter un comportement écologique.

4.6.3 Antithèse : la liberté

4.6.3.1 Bienfait du modernisme

Toutes ces logiques d'identifications (au nouveau-né, au paysage, à la planète) prennent le contre-pied de la pensée moderne, comme cela a été mis en exergue plus haut. Doit-on dès

⁸⁷ *Id.*, p.113.

lors comprendre que la philosophie berquienne ne s'emploie qu'à répudier massivement cette idéologie? Comme presque toujours en philosophie, il faut répondre : ce n'est pas si simple... En général, l'éthique environnementale ne lésine pas sur la critique de la modernité, berceau de la doctrine présidant au dérèglement climatique. Cette pensée de la coupure radicale doit d'une façon ou d'une autre céder le pas à un rapport au monde plus relationnel. Les modalités et les justifications soutenant une telle mise en relation animent le débat, mais globalement le diagnostic d'un affranchissement des préconceptions modernes est tacitement partagé par tous. Berque, comme on a pu le constater, ne brille pas d'une grande originalité de ce point de vue : lui aussi règle ses comptes avec ce schéma de pensée qu'il juge sclérosé. Pourtant, reconnaît-il, en mettant le sujet sur un piédestal, le modernisme a également pu être le théâtre d'avancées éthiques majeures:

"Dans le point de vue statique (l'arrêt sur objet) du regard cartésien, la conscience humaine se détache ontologiquement de la chose et se donne ainsi liberté de la manipuler en tant qu'objet. Ici réside le mobile ontologique (ou la motivation fondamentale) en vertu de quoi la dynamique de la modernité a été une dynamique de libération de la personne humaine à l'égard des jougs traditionnels, qu'ils fussent naturels (la maladie, la faim, la distance, la pesanteur) ou sociaux (en règle général, la domination du plus fort sur le plus faible : le guerrier sur le paysan, la communauté sur l'individu, l'adulte sur l'enfant, le mari sur l'épouse).⁸⁸"

Il ne faut jamais perdre de vue ce mérite sous peine de, non plus dépasser le modernisme (dans un mouvement d'*aufhebung* hégélien), mais de régresser à une sorte d'état antérieur à cette période. Aujourd'hui, beaucoup de mouvances écologiques flirtent avec cet écueil en poussant trop loin la condamnation de l'individualisme (holisme). Dans un certain sens, l'éthique écouménale peut également prêter le flanc à cette accusation. En effet, malgré le fait que Berque s'y prenne avec des pincettes pour construire une philosophie qui ne soit pas caricaturale, le développement heideggérien dont il use pour faire naître son éthique se présente comme une pente glissante amenant directement à ce genre de régression. Michel Haar, cité par Berque lui-même (ce qui prouve toute sa lucidité à ce sujet), a particulièrement bien exprimé la teneur de ce recul: *"Être pour le Dasein signifie avoir à être. Il s'agit*

⁸⁸ *Id.*, p.197.

*d'assumer le rôle que nous prescrit l'Être. À cela se limite et se mesure notre indigente liberté.*⁸⁹ En appuyant trop sur l'appartenance constitutive de l'homme au monde et de prise en charge de celui-ci, Heidegger gommerait la capacité d'auto-détermination humaine, sacrifierait le détachement que peut manifester l'homme vis-à-vis du réel⁹⁰. De ce fait, Berque ne compte pas soumettre une éthique ne mettant en valeur que la seule inscription terrestre de l'Homme, il souhaite aussi y incorporer l'acquis légué par la modernité. Il détaille ce programme comme ceci:

*"Il ne peut être question de fonder une éthique de l'écoumène sur une logique du lieu telle quelle. Celle-ci explique certes que l'on puisse faire corps avec son pays ou s'identifier à un paysage jusqu'à se fondre dans la nature, s'identifier même à la planète ; mais elle ne dit rien, au contraire, de la conscience et de la responsabilité qui doivent être celles de tout sujet humain devant les problèmes de l'environnement."*⁹¹

4.6.3.2 L'antidéterminisme géographique

Le refus de Berque de rogner sur le libre-arbitre de l'Homme se donne également à voir lorsqu'il s'empoigne avec le déterminisme géographique, une école de pensée qui fait dériver les traits culturels des données géographiques et écologiques propres au territoire d'une communauté humaine. Par exemple :

*"Les Grecs anciens (Hippocrate par exemple) ou les Européens de la Renaissance (Jean Bodin par exemple), en jugeant leur climat tempéré - autrement dit le plus équilibré -, expliquaient par là leur supériorité sur les autres peuples"*⁹².

Qu'on puisse restreindre la culture et l'histoire humaine à de tels facteurs matériels caricature grossièrement la complexité du réel. La plasticité des façons d'être au monde ne peut valablement être comprise qu'en incluant dans l'équation la fécondité de l'imaginaire humain

⁸⁹ *Id.*, p.198.

⁹⁰ C'est en partie par ce motif qu'on peut rendre compte de la connivence d'Heidegger a entretenu avec le nazisme : *"Il est symptomatique à cet égard que la vision relationnelle et destinale de Heidegger le conduise à une sorte de renoncement à l'action, déniait à celle-ci tout effet de détermination de la réalité profonde : "La pensée heideggérienne de l'histoire aboutit à une résignation quasi fataliste devant le progrès de l'errance. Il est vain par exemple de s'indigner devant les "Führer", comme il est vain de lutter par des moyens matériels contre la destruction de la nature. A la question : que devons-nous faire alors? Heidegger répond clairement : wir sollen nichts tun, sondern warten (nous ne devons rien faire, mais attendre)""*. (*Id.*, p.201.)

⁹¹ *Id.*, p.169.

⁹² *Id.*, p.59.

(même si, comme on l'a vu avec l'exemple de la Tundra notamment, l'environnement reste un motif non négligeable). En combattant ce point de vue déterministe, il semble donc vouloir attribuer une grande liberté au processus de mise en sens de la réalité.

4.6.3.3 Priorité à l'homme ou à la nature? L'échelle de la subjectivité et la responsabilité

Berque va amorcer cette question de la responsabilité, censée "contrebalancer" la dynamique d'identification au lieu, par le biais d'une question classique, mais toujours épineuse, de l'éthique environnementale : quid de la priorité à donner entre les devoirs envers l'humanité et les devoirs à l'égard de l'environnement? Ce qui revient, en fait, à se demander si l'on est anthropocentriste ou non. Conformément à ce qu'il a exposé plus haut, il répond à partir d'un décor heideggérien : l'homme existe toujours au-devant de soi, mis en demeure éthiquement vis-à-vis de son "moi environnant". Le statut de ce "moi projeté" équivaut à la notion de *chôra*, déjà rencontrée, rappelle l'auteur. L'important ici c'est d'accepter que notre subjectivité ne s'arrête pas directement aux frontières de notre corps, elle s'étend à vrai dire sur plusieurs plans. On peut de cette façon distinguer une structure scalaire de la subjectivité avec ces échelons "macros" : niveau individuel, sociétal, humain, biosphérique, planétaire, voir même au-delà (système solaire, galaxie, univers) - et dans l'autre sens, il est possible de descendre l'échelle en direction de l'infiniment petit : il y a l'homme, puis ses organes, ses cellules, ses atomes, ses particules subatomiques,...

Ces différents échelons de la subjectivité ne doivent en aucun cas être confondus (ce qu'il reproche au holisme qui amalgame les catégories d'êtres et nie par là la spécificité anthropologique), car la responsabilité que nous avons envers chacun d'eux varie en fonction. Assurément, on sera beaucoup à reconnaître que la responsabilité se concentre le plus lorsque nous agissons à la première personne (seul et en conscience) : c'est à cet échelon-là que nous sommes plus que jamais susceptibles de rendre compte, de devoir motiver notre agissement. Cela va déjà en s'amenuisant lorsqu'on se considère en tant que membre d'un groupe, ou d'une société. Dans ce cas, comme nous ne sommes plus directement aux commandes, nous nous sentons moins "coupables" de ce qu'il s'y trame. À mesure qu'un phénomène devient de plus

en plus collectif, le sentiment de responsabilité individuel à y intervenir diminue en proportion⁹³.

En atteignant l'échelle de l'humanité tout entière, on franchit encore un cap de déconcentration. Berque l'illustre ainsi :

"Par exemple, comme il est dans la nature humaine d'être omnivore, la plupart des sociétés modernes admettent qu'on tue des animaux pour en manger la chair, quand pourtant la mort, également la plupart du temps, n'est pas considérée comme un bien"⁹⁴.

Qu'advient-il lorsqu'on monte encore en degré de généralité et qu'on atteint l'échelon de la nature en sons sens générique? Dans ces cas, parler de responsabilité devient une absurdité, répond Berque. En effet, personne de sérieux ne voudrait réellement inculper la nature pour *"responsable des séismes ou des typhons, ni même de la malaria ou du choléra"*⁹⁵. Par là, Berque veut prouver la superficialité de la position des défenseurs des "droits de la nature" : la nature serait bien en peine de supporter un devoir juridique pour laquelle elle puisse être incriminée. Seul l'Homme va pouvoir prendre en charge cette responsabilité et sauvegarder ainsi l'environnement. Tout se joue donc à partir de l'individu humain qui "émane" d'une responsabilité se répandant sur plusieurs plans de son être ; je suis étendu sur un plan scalaire courant de la plus infinitésimale particule subatomique jusqu'à l'univers tout entier. Autrement dit encore, nous adhérons à la continuité de l'Être, sans en être substantiellement différenciés (comme le prévoyait pourtant le modernisme). À chaque seuil franchi toutefois, des sauts qualitatifs ont lieu. Berque mobilise la notion d'émergence pour caractériser ces bonds : chaque strate ontologique ne se réduit pas à celle sur laquelle elle repose.

Comme nous l'avons vu, le code éthique va venir se superposer à cet Atlas de l'Être : la considération morale se densifie à son maximum à l'étage des relations humaines personnelles et s'estompe au fur et à mesure qu'on s'éloigne de ce centre névralgique. Spécifiquement, en terme de prescription d'éthique environnementale, cela revient à dire que *"nous devons le*

⁹³ Les psychologues théorisaient déjà ce phénomène par le concept d' "effet de témoin" qui stipule qu'en situation d'urgence un témoin seul aura plus tendance à porter secours que si plusieurs autres témoins participent à la scène.

⁹⁴ *Id.*, p.130.

⁹⁵ *Id.*p.130.

*respect moins aux choses inanimées qu'à la vie, moins à la vie qu'aux plantes, moins aux plantes qu'aux animaux, et moins aux animaux qu'aux êtres humains*⁹⁶". Il nous échoit de leur décerner un statut moral, car chacune de ces strates a dispensé une condition essentielle à notre venue sur Terre : notre conscience d'être humain a émergé à partir de la strate animale (le mouvement d'homínisation déjà évoqué), cette animalité à son tour n'a pu se développer que moyennant un habitat écosystémique propice, etc. Qu'il inspecte l'infiniment petit ou l'infiniment grand, l'homme remarquera inévitablement sa dépendance à tous ces éléments qui l'ont, de près ou de loin, porté à la vie et auxquels il doit une reconnaissance morale au prorata de leur "proximité" plus au moins grande avec lui.

4.6.4 Synthèse : l'interdépendance de l'appartenance et de la liberté

L'être humain sera aussi toujours poussé intérieurement à dépasser ce règne naturel auquel il appartient en l'assiégeant symboliquement et techniquement. La condition humaine le réclame. Et ce n'est qu'au travers de cette spécificité anthropologique qu'il va, d'une part, pouvoir saisir son inhérente appartenance à l'environnement, et d'autre part, pouvoir transposer cet ordre des choses dans des normes axiologiques. Le péril étant de réduire soit l'inscription naturelle (modernisme), soit la singularité de l'espèce humaine (holisme). Positivement, pour éviter ces deux apories, Berque suggère cette formule : *"lorsque notre action nuit à la Terre (contre le modernisme), nous ne sommes pas véritablement humains (contre le holisme)"*⁹⁷.

Berque négocie donc le dilemme liberté/appartenance avec une stratégie d' "interdépendance", pourrait-on dire, en ceci qu'il positionne le terme opposé de la dichotomie comme condition de possibilité du premier. Plus simplement, cela dit que la liberté s'arc-boute sur l'appartenance pour exister, et inversement. Le philosophe emploie ces termes pour clarifier un maximum sa vue :

"l'humain s'émancipera toujours de sa condition biologique et physique par l'appartenance de son être à un champ symbolique, dont il s'émancipera toujours par la physicalité et la vitalité de son corps."

⁹⁶ *Id.*, p.139

⁹⁷ *Id.*, p.177. Les parenthèses ne figurent pas dans le texte original, nous les avons rajoutées.

Nous ne sommes donc pas condamnés à devoir choisir entre déterminisme ou anti-déterminisme, selon une logique binaire simpliste. La trajectivité invite au contraire à détecter l'interdépendance dont l'un et l'autre se témoignent : le déterminisme met à disposition des constantes naturelles que va pouvoir manier l'anti-déterminisme pour inventer une culture et, par là, s'extirper du nécessitarisme physique⁹⁸. L'étude des exigences mathématiques (déterminisme) a ainsi permis aux architectes d'élever des cathédrales si aériennes qu'elles semblent se jouer des lois de la pesanteur (anti-déterminisme).

En vertu de cette dynamique, observe Berque, l'idée d'environnement ne peut fleurir que moyennant la culture ; pour contempler et dissenter sur le règne naturel, il faut déjà s'y être mis à distance. L'artifice humain donne consistance à ce que peut signifier l'adjectif "naturel",⁹⁹. Par conséquent, engager un rapport éthique à son environnement requiert un certain degré de civilisation : un peuple comme les Amérindiens, par exemple, chez qui on a pu relever une haute conscience écologique, devaient donc probablement bénéficier d'une culture plus évoluée qu'on l'imagine souvent, loin du mythe du bon sauvage dans lequel on a déjà pu les enfermer.

4.7 Discussion critique

4.7.1 Les fondements terrestres du sens

Essayons à présent de porter un regard critique sur cette philosophie phénoméno-éthique. Au sein de la première section ("*La trajectivité : $R=S/P$* "), l'objectif de Berque consistait principalement à tenter de nous convaincre que la qualification humaine du réel voit toujours le jour en prenant appui sur un sol terrestre. Ce projet se construisait autour de la réfutation de la théorie moderne du signe déclarant arbitraire toute prédication, rejetant par là toute correspondance entre le symbole et son référent. Selon notre lecture, la stratégie de combat

⁹⁸ Cette interdépendance peut se détecter dans toutes sortes de registres différents : en démocratie, par exemple, la loi (déterminisme) fonde les libertés individuelles (anti-déterminisme) et, dans l'autre sens, l'action même de légiférer (déterminisme) réclame des élections libres (anti-déterminisme).

⁹⁹ C'est exactement de cette logique dont nous nous servions pour contester Rolston. Au sein de la section sur le libre arbitre du premier chapitre, nous écrivions en effet: "ce n'est que grâce à notre contraire, ou du moins à ce qu'on n'est pas, qu'on peut se connaître".

berquienne contre ce blâme subjectiviste s'est déroulée en deux temps. Il l'a premièrement désamorcé selon son angle "personnel" : en rappelant que l'étiquetage des objets mondains était avant tout le fait d'un schème historico-culturel s'imposant à ses membres, le philosophe dédouanait le sujet singulier de toute accusation de dictat injustifié. Il privait ainsi son adversaire d'une de ses armes, mais ne l'avait pas pour autant rendu complètement inoffensif. Effectivement, à ce stade de l'affrontement, le "subjectivisme" restait parfaitement opérant selon son angle historico-culturel, c'est-à-dire que la signification ne s'enracinait toujours pas dans une matière objective (elle ne trouvait sa raison d'être dans des motifs, non plus personnels certes, mais historiques tout de même, et donc au bout du compte toujours humains, subjectifs). Afin d'en découdre pour de bon, Berque se munit alors de l'argument du "rembobinage historique" déjà explicité, mais qu'on peut brièvement synthétiser de la sorte :

"De ce point de vue, encore une fois, les signes linguistiques n'ont pas de sens en vertu de quelque convention métaphysique. Ils n'en ont que parce que leur signification s'enracine dans l'histoire des langues, qui s'enracine dans l'évolution de l'espèce humaine, qui s'enracine dans la transmission de la vie, qui s'enracine dans le déploiement de l'univers."¹⁰⁰

En appelant en renfort Leroi-Gourhan pour que cette frappe soit la plus juste¹⁰¹, il finit par terrasser la vision moderne selon laquelle le sens procéderait uniquement de l'arbitraire. La liberté dont jouissent les cadres sémantiques pour qualifier l'expérience est certes bien réelle (cfr l'exemple du paysage), mais pas infondée puisque directement issue d'un certain nécessitarisme matériel. En conséquence de quoi, on peut affirmer que, loin du sceau arbitraire duquel la modernité l'avait frappé, la démonstration berquienne des conditions matérielles d'existence imbibant nos référentiels (imbibant eux-mêmes l'appréhension des individus y étant immergés), rematérialise une théorie du signe dématérialisée et lui octroie ainsi une certaine crédibilité (mais pas une objectivité) dont elle était jusqu'alors privée.

¹⁰⁰ BERQUE, A., *Ecoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, op.cit., p.137.

¹⁰¹ L'anthropologue en effet, au lieu de mettre l'accent sur le berceau écologique de nos significations (comme pour le crayon), attirait l'attention sur l'impératif somatique présidant au jaillissement symbolique. L'important pour Berque était que le sens soit toujours dérivé d'une entité "donnée par la nature" (le corps), pour ainsi dire, apportant la preuve d'une objectivité primaire.

Sur cette partie, nous cautionnons largement l'analyse de Berque à propos du fait que le parent des paradigmes historiques ne peut se restreindre à la seule *res cogitans* "arbitraire" : l'enfantement du sens doit être le fruit d'une fécondation de la terre par la conscience humaine. Forcément alors, on discernera dans le visage du significatif des traits de l'objectivité qui a présidé à sa venue au monde. En outre, pour la comparaison, notons que ces développements berquiens se syntonisent globalement bien avec les préceptes contenus par la notion d'étayage de Castoriadis : précisément, les deux penseurs s'accordent sur l'idée générale, à savoir que la strate naturelle étaye son institution symbolique, mais ils divergent sur le degré d'influence de l'étayage. Berque en effet se montre moins frileux quant à la force de la prégnance terrestre sur le sens. La nature, chez un géographe comme lui, fait plus qu' "inciter partiellement", elle conditionne réellement¹⁰².

Une lacune vient malheureusement ternir cette démonstration, à nos yeux. Elle se rencontre lors de ce que nous reprenions métaphoriquement comme la première passe d'armes avec le subjectivisme (dans sa version individuelle). Justifiant son propos à cette occasion, Berque tenait cette phrase :

*"Pour changer effectivement le sens, il faudrait que le milieu et l'histoire, autrement dit la réalité, eussent eux-mêmes changé ; ce qui est une tout autre affaire, largement hors de la portée de la volonté humaine. Cela arrive de manière contingente, cela ne se fait pas arbitrairement"*¹⁰³.

Quelles sont les implications d'une telle vue? Au sein du monde décrit par cette citation, la liberté, la créativité ou la nouveauté significative personnelle n'auraient pas droit de cité puisque le changement qu'elles impliquent s'avère "hors de portée de la volonté humaine" - un peu comme si les individus étaient emportés passivement dans les rouages de l'histoire, ou résultaient purement de leurs milieux, sans qu'aucune transcendance ne puisse les tirer d'affaire. Dans ce tableau, on a même du mal à penser l'idiosyncrasie propre aux êtres humains, tant ceux-ci semblent être identiquement configuré par la main toute puissance de

¹⁰² "L'écosystème du toundar (mot lapon qui a donné le russe toundra) n'est pas la cause de la civilisation finnoise, qui repose sur l'élevage du renne, mais celle-ci n'eût pas existé sans le toundar, qui en est le motif de base" (BERQUE, A., *Ecoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, op.cit., p.149.) Le contexte naturel conditionne réellement donc, mais sans non plus déterminer (cfr son antidéterminisme géographique).

¹⁰³ BERQUE, A., *Sur la Terre : les fondements terrestres de l'éthique humaine*, op.cit., p.129.

leur contexte "historico-géographique". À force d'insister sur notre implantation mondaine, Berque semble oublier que l'Homme n'est pas dépourvu d'un certain libre-arbitre (sans que l'"arbitrarité" en question signe forcément une "décosmisation"). Certes l'emplacement historico-géographique de notre existence emballe notre ressenti du monde selon sa couleur, mais cela n'empêche pas que nous puissions en prendre conscience réflexivement, le critiquer, s'en écarter.

Parallèlement, on peut rajouter que tout raisonnement de type logico-mathématique, moins soumis aux aléas de la relativité touchant nos référents culturels¹⁰⁴, s'explique difficilement dans un tel cadre phénoménologique. Berque nous plonge à ce point dans un monde déterminé sémantiquement par l'histoire et le milieu qu'on se figure mal comment un mode de réflexion ne répondant pas à ce formatage puisse exister. Si nous étions en effet individuellement complètement impotent à infléchir le sens du monde à cause de cette emprise culturelle, comment comprendre un tel mode de réflexion permettant, par exemple, à un Galilée de faire rupture avec le paradigme astrophysique de son temps ? Grâce à la mathématique, ce dernier a pu "changer effectivement le sens" (selon les mots de la dernière citation) de la place de l'homme dans la galaxie (il a mis fin au géocentrisme et promu l'héliocentrisme). La volonté de Galilée a permis une innovation significative alors même que la réalité, elle, n'avait pas changée.

4.7.2 Les trois assises du sens

Ce développement sur les assises du sens ne va pas sans soulever quelques doutes, à nos yeux. Singulièrement, nous émettrons une réserve quant à la possibilité de l'existence d'un sens qui soit complètement préexistant à l'homme, dormant dans la matière du monde. Car Berque stipule noir sur blanc qu'avec ces deux premiers soubassements, l'Être s'imprègne déjà de sens avant l'apparition humaine (intrinsèquement donc).

¹⁰⁴ Pour prendre un exemple "caricatural", $1+1=2$ modélise une vérité qui n'est pas confinée à une seule ère culturelle ; ce qui ne signifie pas, par ailleurs, que les mathématiques se sont développées en dehors de l'histoire.

Pourquoi cela pose-t-il problème? Un tel schéma remet en cause les acquis que nous avons enregistré jusqu'ici dans ce travail, à savoir principalement l'étayage castoriadien. Remémorons-nous que pour ce dernier, la strate naturelle met l'homme face à un ensemble de conditions matérielles disponibles à une mise en récit, mais posant aussi certaines balises (l'impossibilité technique naturelle à se reproduite homosexuellement, par exemple). Cette "physicalité" du monde procure le contexte écologique dans lequel puisse s'épanouir l'individu en tant qu'être biologique, mais également les points de repérages, le référent venant étayer la signification¹⁰⁵ : dans ces deux cas, il n'y a pas de sens préalable.

En particulier, Castoriadis caractérisait la nature comme "ensemblisable" (c'est-à-dire ouverte à son interprétation), et par ailleurs toujours déjà "ensemblisée" (c'est-à-dire factuellement déterminée : le soleil se dissociait déjà de la lune avant que l'homme y attribue du sens). Cette distinction, on le remarquera, n'implique en rien l'existence d'une signification originaire "pré-anthropologique". Là se marque toute la différence par rapport à Berque : le donné matériel survient vierge de toute signification, mais complètement ouvert à cette possibilité. La restriction provient seulement d'une certaine limite matérielle à son "ensemblisation", mais pas d'une injection symbolique préalable, pour ainsi dire. Or, Berque nous confronte précisément à ce scénario.

Mais pourquoi préférer Castoriadis à Berque sur ce point? Premièrement, à cause du manque de clarté des explications de ce dernier concernant la première assise du sens. Ce flou provient en grande partie de l'ambivalence qu'il entretient vis-à-vis des acceptions du mot "sens", à savoir comme direction ou comme signification. Il prétend d'abord les distinguer en bon et due forme, mais va ensuite rapidement suggérer leur coïncidence, toujours implicitement. Prenons deux exemples justifiant nos allégations. Le premier extrait sélectionné fait état de la définition même qu'il accorde à la première assise du sens :

¹⁰⁵ Pour rappel : « Mais il est en même temps inéliminable, non seulement en tant que condition physique et biologique (triviale) de l'existence de la société, mais comme support logique, point d'accrochage de l'ensemblisation effective impliquée par l'institution de la société, fixation des termes de repérage sans lesquels les significations imaginaires ne trouveraient pas de points de référence. » (CASTORIADIS, C., *op.cit.*, p.340).

"Dans la première [assise], le sens est à la fois cours dans le temps et direction dans l'espace ; il est ce en quoi tel état de choses évolue vers tel autre, plutôt que l'inverse. Par exemple, en rapport avec la gravité, cela fait sens que l'érosion use les montagnes, que les cèdres croissent vers le haut et que la chair pèse vers le bas ; tandis que l'inverse est insensé¹⁰⁶".

Ici, Berque démarre en avançant que le sens en question relève du sens physique, c'est-à-dire du "sens-direction". Et pourtant, juste après, sa façon de présenter les exemples insinue un "sens-signification" : il utilise par exemple l'expression "faire sens" qui est couramment utilisée en français pour évoquer l'idée d'une signification¹⁰⁷. Plus loin, il écrit que *"...l'inverse est insensé"*, mais s'il n'avait en vue que le "sens-direction", en l'occurrence, il ne pourrait le prétendre, car si les cèdres poussaient vers le bas, ils auraient tout de même une direction (le bas) et ne seraient donc pas insensés de ce point de vue ; de même que si la chair pesait vers le haut, elle conserverait un "sens-direction". Ce qui est réellement insensé, en l'espèce, concerne l'intelligibilité de ces absurdités au regard de la théorie de la gravité.

Ce recouvrement non avoué des deux acceptions du sens se dévoile encore mieux lorsqu'il récupère Prigogine. Pour rappel, celui-ci soutenait que l'irréversibilité temporelle de l'univers ne pouvait être captée si et seulement si était pris en considération l'interaction des particules avec leur milieu. Berque y lisait une franche promotion de sa philosophie :

"Ce passage, en effet, contient le principe même de ce que le présent chapitre cherche à développer ; à savoir que raisonner en terme de milieu - autrement dit ne pas considérer seulement le topos des choses, mais aussi leur chôra - mène à saisir un sens là où l'arrêt sur objet cartésien, ou la réversibilité newtonienne, ne tolèrent que du non-sens.¹⁰⁸"

Mais, cette citation du scientifique belge qu'il commente ne prouve en aucune manière que de l'interaction des particules jaillit du significatif - comme si ce phénomène physique copiait ce que générerait sa notion de *chôra*. De la même manière qu'en sens inverse, la direction physique ne survient pas à partir de la *chôra*, car celle-ci tient plus du registre du *topos* justement¹⁰⁹.

¹⁰⁶ BERQUE, *Ecumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, op.cit., p.119.

¹⁰⁷ Le wiktionnaire désigne le "faire sens" comme une locution verbale exprimant l'idée de "Etre intelligible, compréhensible, ou avoir un sens" (https://fr.wiktionary.org/wiki/faire_sens)

¹⁰⁸ BERQUE, *Ecumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, op.cit., p.121

¹⁰⁹ Qu'on en tienne pour preuve la définition que Berque fournit lui-même : *"Topos désigne toujours le lieu où se trouve, où est situé un corps. Et le lieu est indissociable de la*

Bref, tout le raisonnement berquien sur la première assise du sens ne tient que parce qu'il peut s'engouffrer dans cette ambivalence que permet la langue française. En l'obligeant à traduire son texte en anglais, on le "coincerait" à ce propos : il se retrouverait, dans ce cas, sommé de choisir entre "*meaning*" ou "*direction*".

Deuxièmement, au-delà même de cette "ruse", le souci fondamental de cette démonstration réside dans l'idée même que le "sens-signification" préfigurait sous une forme élémentaire au sein du "sens-direction". Comme nous l'exprimions plus haut, il n'y a pas de remplissage symbolique préalable au sein des éléments et lois physiques. Expliquons-le sur la base d'un de ses exemples : "*les cèdres croissent vers le haut*", et cela "fait sens", arguait-il. Que le sens-direction jaillisse de leur croissance : d'accord là-dessus. Mais quelle serait la signification de cette érection? À cette question, la matérialité du monde reste muette, seul l'homme peut la prendre en charge. Preuve en est, les réponses varieront à la mesure de l'investigation imaginaire des cultures et des sensibilités : que l'on soit imbibé de rationalité scientifique et l'on répondra "le cèdre croît, car ses gènes le lui dictent" ; si on interroge un poète, il rétorquera que "le cèdre croît pour mieux contempler la beauté du pays" ; en questionnant un maître spirituel, on risque de repartir avec une réponse du type "le cèdre croît pour se rapprocher des cieux divins" ; et si l'on demande l'avis d'un économiste, il déclarera que "le cèdre croît pour offrir du bois aux hommes",... Bref, le "sens-direction" ne formate pas le "sens-signification". Il n'y a pas en soi de pénétration significative du code physique de la réalité.

Le même raisonnement peut être appliqué à la deuxième assise du sens : cette sémiosphère composée de "*sons, odeurs, mouvements, couleurs, formes, champs électriques...*"¹¹⁰ n'est pas traversée d'une mystérieuse propriété significative intrinsèque ; elle se colorera de sens que sous un regard anthropologique.

constitution de ce corps, c'est-à-dire aussi de son mouvement. Mais quand Platon explique que chaque réalité sensible possède par définition une place, une place propre quand elle y exerce sa fonction et y conserve sa nature, alors il utilise le terme chôra. De topos à chôra, on passe ainsi de l'explication et de la description physique au postulat et à la définition de la réalité sensible." (Id., p.23.)

¹¹⁰ *Id.*, p.121.

En poursuivant la logique de cette critique, on se doute de ce qui va être reproché à la troisième assise du sens : on ne tapisse pas le monde écroumé avec des matériaux sémantiques préexistants, comme Berque le prévoit, au contraire on l'invente réellement. Comprendons-nous bien : ça ne veut pas dire que les conditions matérielles d'existence ne vont pas influencer sur ce procédé, ou qu'on va faire apparaître d'un coup de baguette magique le "ce sur quoi" va se déposer nos symboles, car le donné terrestre va fatalement étayer l'institution, même s'il ne se charge d'aucun contenu de sens primaire. Formulé autrement encore, cela équivaut à dire que l'accueil que réserve la strate naturelle à son instauration symbolique s'ouvre totalement, sous réserve de ce que peut supporter sa base matérielle¹¹¹.

À la lumière de cette explication, il faut corriger ce qui était indiqué dans la section "Quid de l'hypothèse inverse" dans laquelle nous écrivions que l'Être devait nécessairement être teinté de quelques recommandations éthiques eu égard à l'invariance anthropologique de certaines normes, comme l'interdit de l'inceste. Après toute notre réflexion sur le sens, il apparaît dorénavant que la réalité ne détient aucune forme d'éthique ; elle ne porte aucune revendication de cette espèce, à l'inverse de ce que nous présumions. Par contre, elle impose des conditions matérielles indépassables. Dès lors, l'interdit de l'inceste n'a donc pas été susurré à l'oreille de tous les peuples par la strate naturelle, ceux-ci en sont venus à édicter cette règle en fonction d'observations factuelles, concrètes : on peut penser par exemple au fait que la reproduction incestueuse accouche souvent d'enfants souffrant de retard mental. Ce paramètre ne véhicule en tant que tel aucune information prescriptive, il s'agit de la pure résultante des exigences que fixe les lois de la nature. Pourtant, confrontés à cette conséquence biologique, les Hommes du monde entier ont unanimement décrété que l'inceste devait être banni. C'est de cette manière que l'étayage s'opère : il incite indirectement son institution symbolique par les résultats tangibles qu'il délivre (ici, l'anomalie qu'est le retard

¹¹¹ L'analogie, précédemment évoquée, avec ce que représente un écran éclairé particulièrement bien cette ambiguïté : un écran peut accueillir une infinité d'images si et seulement si celles-ci répondent au format de l'écran (condition matérielle), mais en lui-même il ne transporte aucun contenu imagé.

mental - fait biologique - à aiguillonner "physiquement", et non éthiquement, les civilisations humaines qui ont, en connaissance de cause, promulgué le "ce qui devrait être").

On pourra s'étonner de cet ancrage ontologique du sens chez Berque tant cette allégation peut sembler éloignée de ce qu'il écrit à d'autres endroits de son œuvre, où il insiste lourdement sur l'irréductibilité de l'aménagement symbolique du monde vis-à-vis du contexte physique (pensons notamment à cet égard à son "antidéterminisme géographique" exposé plus haut). Comment peut-il harmoniser cette apologie de la liberté humaine avec sa volonté à "cosmiciser" le sens? Pour nouer ces deux pans de son travail, il faut parvenir à comprendre que, chez lui, la préexistence d'un sens à l'homme ne réduit pas l'amplitude inventive par lequel l'homme peut se l'approprier. La variété des trajectoires qu'ont empruntées les communautés humaines pour instituer symboliquement le réel prouve que ce legs significatif primaire de l'univers ne condamne en rien sa reprise créative.

À cela, nous répondons à Berque qu'afin de réellement rendre justice à l'inventivité humaine, il est plus logique de lui laisser une nature vierge significativement parlant (ce qui ne revient pas à dire que sa matérialité n'étaye pas ce processus).

4.7.3 La motivation paysagère et l'engloutissement

Quant à la raison paysagère et à l'engloutissement terrestre, toutes bonnes que peuvent être ces raisons, elles appartiennent selon nous à la sphère de la sensibilité individuelle : que certains trouvent leur motivation écologique devant le spectacle que leur offre un paysage, tant mieux pour eux, et si d'autres invoquent à cet effet une raison plus "spirituelle" du type de l'engloutissement, très bien aussi, mais celles-ci doivent rester confinées à un espace privé. Bien qu'elles puissent être le moteur d'un engagement individuel fort, vouloir les consacrer dans un texte juridique ou les mobiliser pour justifier une action politique se révélerait passablement épineux. On n'imagine mal en effet que le pouvoir public puisse empêcher l'exploitation d'un gisement naturel en invoquant que "nous avons à être notre être là" ou sous prétexte qu'il symbolise le lieu futur de l'enracinement de notre conscience. Il faut que les décisions publiques soient audibles par tous, et seul un certain principe d' "athéisme", pour

ainsi dire, peut supporter cette "recevabilité universelle"¹¹². Un argument comme la responsabilité pour les générations futures, par exemple, a pu démontrer une telle admissibilité publique.

Ce précepte éthique jonasien reste cependant, pour une part, contextualisé : il trouve sa place dans une société et une époque où le sort des générations futures touche le sens moral des individus. Cette préoccupation n'a peut-être pas toujours revêtu la même importance pour toutes les cultures du monde : on peut par exemple penser à certains peuples traditionnels pour qui le patrimoine naturel méritait d'être préservé au nom du fait qu'il avait été transmis par les aïeux de la "tribu" ; la sauvegarde des "terres ancestrales" en vue d'honorer la mémoire des parents, de perpétuer leur œuvre. Dans ce cas, la responsabilité ne porte pas vers les générations futures, mais vers les générations passées. Par conséquent, on ne peut nier que la formule morale jonasienne s'enracine dans un certain terreau historique. Mais toute la différence vis-à-vis des deux propositions berquiennes principales (la motivation paysagère et l'engloutissement), se loge dans l'horizon d'universalité de ce principe qui le rend recevable aux yeux de la société (car la politique traite du général, et non du particulier). Pour ce genre d'entreprise visant l'éthique publique, la phénoménologie se révèle souvent inadaptée (l'impression phénoménale, l'apparaître du monde reste en effet quelque chose d'assez personnel - toute proportion gardée)¹¹³.

En réfléchissant à ces lignes, le lecteur pourrait nous reprocher de vouloir escamoter une recherche sur la vérité morale, comme disait Callicott, en appelant à des considérations pragmatiques (récuser les assertions de Berque au motif de leur incompatibilité politique).

¹¹² Philippe Van Parijs ne disait pas autre chose quand il affirmait : "*Exiger un respect pour la Nature comme telle, indépendamment de l'intérêt que celle-ci présente pour l'homme [...] n'a pas d'autre poids, dans une société pluraliste, que le respect qu'une communauté de croyants exige pour les commandements de son Dieu : décisif s'il s'agit de déterminer le sens de sa vie ou la source de ses engagements, nul dès que l'on quitte le domaine de l'éthique privée pour établir par le débat public les règles qu'il est équitable que la société impose à tous ses membres*". (Cité in : LARRERE, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, op.cit., p.249.)

¹¹³ Dans les conclusions de ce travail (spécifiquement dans la section "Réponse à Philippe Van Parijs"), nous approfondissons la réflexion sur cette tension politique entre le contexte et l'universel.

Pourtant, nous ne pensons pas prêter le flanc à cette remarque: Berque lui-même, par le simple fait de convoquer différentes raisons pour édifier son éthique environnementale, ne semble pas tellement préoccupé à vouloir débusquer la valeur intrinsèque, l'unique. Par là, il admet implicitement que cette recherche ne renferme rien de décisif. Selon ce que nous avons compris de sa philosophie, l'essentiel est ailleurs pour lui. Pourquoi ? Parce que l'idée même de valeur intrinsèque est viciée à sa racine : elle énonce quelque chose comme une valeur vraie de toute éternité, impassible vis-à-vis de l'Homme et son appréhension du monde ; la valeur intrinsèque est renfermée sur elle-même, aveugle au déroulement de l'histoire. Or, Berque n'a eu de cesse à marteler l'historicité de nos significations (c'était en substance ce que prescrivait sa formule $R = S/P$)¹¹⁴. Si tant est que puisse exister une telle valeur intrinsèque, l'être humain n'y aura jamais accès à cause de l'inévitable déploiement écouménal de son être au monde. Certes, il sera toujours possible de tenter de dépasser le paradigme historique imprégnant la société, de le déconstruire, d'aller vers plus d'objectivité, etc. : tout cela est bien entendu louable, mais ça ne gommara en aucune manière notre condition historique. On peut échanger, raffiner, désembuer les lunettes nous faisant voir la réalité, mais nous ne les abandonnerons jamais - impossible donc de découvrir une valeur anhistorique.

4.7.4 L'échelle de la subjectivité/responsabilité

Avec la réflexion sur la structure scalaire de notre être, Berque touche quelque chose à notre avis d'essentiel : nous nous sentons d'autant plus responsables que l'échelon de subjectivité considéré se rapproche de nous en tant que sujet individuel. Jonas, dans un certain sens, avait déjà mis en œuvre cette idée : bien qu'il reconnaisse une valeur intrinsèque à la nature, le philosophe américano-allemand fonde le devoir que nous lui devons, non sur sa valeur propre,

¹¹⁴ Cette historicité des significations pourrait aux premiers abords sembler s'inscrire en faux vis-à-vis de notre discussion sur les assises du sens. En l'occurrence, nous affirmions que Berque revendiquait la présence d'un sens intrinsèque (ce qui s'oppose frontalement à l'idée d'"époqualité" sémantique). Néanmoins, il tenait à dégager le régime significatif de l'écoumène, de ses deux assises antérieures (au niveau de l'univers, et de la biosphère) où se logeait précisément cette mystérieuse propriété significative "absolue". Même si cette distinction posait franchement question, l'historicité des significations n'est pas du tout absente chez Berque, elle se trouve juste au niveau de l'écoumène. On peut donc expliquer son désintérêt pour la quête du contenu de la valeur intrinsèque de la nature parce qu'une telle valorisation prendra forcément place au sein du royaume écouménal trajectif.

mais sur la responsabilité à l'égard des générations futures. Avec cette stratégie, l'impératif de protection de l'environnement fait un pas de plus en direction de l'épicentre du sentiment de responsabilité : on atteint un échelon de subjectivité possédant un pouvoir de mobilisation moral plus important (moi en tant qu'être humain, plutôt que moi en tant que nature).

Néanmoins, en restant finalement centrée sur l'homme, cette échelle porte-t-elle véritablement secours à l'éthicien qui cherche concrètement le meilleur argument moral pour s'opposer à la dégradation des espaces naturels? Si on la prend comme cadre de référence pour guider nos choix, elle priorise d'abord le bien-être humain, puis celui de l'animal, vient ensuite la plante, et en dernier lieu l'écosystème. Or, la crise du dérèglement climatique réclame indubitablement qu'on puisse s'opposer à l'intérêt humain s'il met en danger l'écosystème : là se cristallise tout le défi de l'éthique environnementale. À moins de s'en sortir comme Jonas en impliquant la préservation de la nature dans un souci anthropocentrique, cette échelle, par l'ordre de priorité qu'elle suggère, ne pourra en tant que telle offrir une grande aide dans la lutte pragmatique contre la pollution de la planète. Comme le notait intelligemment Callicott¹¹⁵, ce que doit viser l'éthique de l'environnement en premier lieu réside dans l'inauguration d'une raison qui soutienne la préservation des vastes ensembles écosystémiques, et l'échelle de Berque, en faisant passer ceux-ci après les relations humaines, les animaux et les plantes, passe complètement à côté de cette exigence.

4.7.5 Le sophisme naturaliste

Conformément à sa formule $R=S/P$, Berque déclare qu'il s'inscrit en faux vis-à-vis du sophisme naturaliste¹¹⁶. Pourtant, malgré cette annonce, il n'est pas sûr qu'il résiste tout au long de son voyage philosophique au chant des sirènes de ce sophisme. En particulier, il

¹¹⁵ "Or l'éthique environnementale a peu de chose à voir avec le bien-être des punaises, d'arbrisseaux ou de vers de terre individuels, et a en revanche tout à voir avec de vastes ensembles (tels que les espèces et les écosystèmes) et avec les aspects abiotiques de la nature (tels que l'atmosphère et l'océan)." (CALLICOTT, *op.cit.*, p. 218.)

¹¹⁶ Berque tenait en effet ce propos : "Considérer celle-ci [la nature] comme je le fais ici, à savoir en tant que référent nécessaire à la consistance d'un système qui est la morale, diffère évidemment de l'attitude cynique de Calliclès et de ses descendants nazis ou autres, qui posent que la morale doit copier la nature." (BERQUE, *Sur la Terre : les fondements terrestres de l'éthique humaine*, *op cit*, p.126.)

aurait oublié de s'enchaîner à son mat en construisant cette fameuse échelle de la responsabilité qui est, rappelons-le, décalquée à partir d'une échelle ontologique. C'est Charlotte Luyckx qui a repéré cette faille :

"En effet, lorsqu'il cherche à justifier une gradation de valeurs, argument en vertu duquel l'ontologie qu'il défend sort de la logique binaire "l'homme ou la nature", il manque la justification du passage du jugement de fait "il y a émergence", à l'élaboration de la position normative selon laquelle "une telle émergence révèle des sauts qualitatifs justifiant une hiérarchie de valeurs"¹¹⁷".

Et elle poursuit en montrant que si on voulait disculper Berque, l'interprétation suivante pourrait à première vue paraître alléchante : cette gradation ontologique dont il est question s'intègre, comme toujours chez ce penseur, dans un cadre écouménal de telle sorte que son statut n'a pas de portée universelle (comme dans le sophisme naturaliste), mais doit être ressaisi au sein du paradigme historico-culturel qui l'a engendré. Ce qui prouverait que Berque n'a pas succombé au chant puisque le caractère écouménal immatricule cet étagement ontologique comme le fruit d'un contexte déterminé. Alors, a-t-on mis la main avec cette explication sur la chaîne qui le rattachait au mat ? Luyckx dément que Berque puisse ainsi être tiré d'affaire, car cette position concéderait un relativisme historique *"auquel cas on comprend mal la prétention à l'élaboration d'une éthique, laquelle suppose un certain horizon d'universalité"*¹¹⁸.

4.8 Conclusion

Après l'étude de la philosophie berquienne qui vient d'être menée, on peut essayer d'en dégager ses atouts et ses vulnérabilités. Il faut d'abord rendre justice à Berque en reconnaissant qu'une fois accepté l'habitable phénoménologique dans lequel ses réflexions nous placent, il est assez convaincant : que le monde se déplie sous les yeux de l'homme non pas en fonction d'une grille lecture clivante moderne (sujet/objet, fait/valeur, liberté/appartenance, nature/culture), mais plutôt sur le mode d'une trajectivité, constituée à notre avis le grand acquis de cette pensée. En ce qui nous concerne précisément, cela équivaut

¹¹⁷ LUYCKX, *op.cit.*, p.193

¹¹⁸ *Id.*, p.194.

à dire que la valeur intrinsèque trouve un refuge serein dans cette demeure écouménale, comme le notait Charlotte Luyckx :

"L'approche de Berque est donc suffisante pour penser et mettre en mot l'intuition intrinsèque d'une façon qui ne soit pas contraire à l'humanisme, et qui permet d'intégrer le caractère donné de la valeur sans nier l'empreinte humaine de tout jugement normatif."¹¹⁹

Dans un certain sens, les problèmes surviennent dès que cette explication phénoménologique ambitionne des résultats hors de sa portée. Tel est le cas notamment lorsqu'il disserte sur l'existence de deux régimes sémantiques "pré-écouménal", ou qu'il affiche ses intuitions phénoménologiques (la motivation paysagère et l'engloutissement) comme des raisons éthiques essentielles, ou encore qu'il dérive les degrés de notre responsabilité à partir d'un atlas ontologique scalaire. Aussi, tout éthicien qui espérait mettre le grappin sur une valeur intrinsèque forte, objective repartira forcément déçu puisque l'écoumène, bien qu'imprégné de référence terrestre concrète, estampille inmanquablement tout son régime sémantique du sceau de l'historicité, et à plus forte raison, d'une certaine relativité.

¹¹⁹ *Id.*, p.196.

Conclusion

5.1 Le sens

5.1.1 L'étayage

Concernant la thématique du sens, ce mémoire a fait le pari de l'étayage¹²⁰. Pourquoi avoir plébiscité ce concept castoriadien en particulier? Car, à l'inverse de ce que nous avons pu constater avec les auteurs rencontrés, il lui revient le mérite de ne pas garnir la strate naturelle d'un sens intrinsèque douteux. En l'espèce, et comme nous l'avons déjà évoqué, il prévoit que le donné naturel étaye son investissement imaginaire par les Hommes selon deux modalités : positivement d'abord, en tant que condition de possibilité même du sens¹²¹, et "restrictivement" ensuite dans les limites factuelles qu'il impose aux contenus sémantiques qui lui sont appliqués, sous peine ultimement d'entraîner l'extinction de la collectivité lui ayant administré ce sens.

A y regarder de plus près, on notera que la strate naturelle ne contraint jamais à rien en dernière analyse, car libre à l'Homme d'ignorer son incitation et de se tuer par là même : la restriction dont il est question se pose à minima si la communauté (ou l'individu) veut poursuivre son existence dans cet habitat naturel, et au maximum si elle érige un système sémantique épousant au plus près ces dispositions matérielles (entendre : l'idée qu'elle se fait de ces dispositions matérielles, car il va sans dire que la société n'a pas de contact direct et

¹²⁰ La lecture de l'étayage soumise ici tire quelque peu la définition qu'en donne Castoriadis vers des régions qui ne sont pas forcément les siennes. Expliquons-nous : dans *L'institution imaginaire de la société* la teneur de son propos quant à l'étayage est avant tout descriptive. Eu égard aux innombrables investissements imaginaires de la strate naturelle dont les sociétés à travers les lieux et les époques témoignent, il est forcément conduit à dire que "*l'étayage que l'institution trouve dans la strate naturelle pour ainsi dire interne à la société apparaît et est vague et lointain. Il est presque nul pour ce qui est de la teneur des significations imaginaires instituées*" (CASTORIADIS, *op.cit.*, p.340.) Notre intention dans ce travail est de dépasser ce diagnostique et de prolonger l'étayage dans un champ éthique, c'est-à-dire précisément d'étudier comment ces indications "vagues et lointaines" (lisez : qui ne comprime ultimement jamais l'humain), si elles ne sont pas prises en charge adéquatement par la société, risquent fort d'entraîner des complications. Voilà pourquoi, il s'agit d'une libre interprétation.

¹²¹ Précisément, il s'agissait là du "*support logique, point d'accrochage de l'ensemblisation effective impliquée par l'institution de la société, fixation des termes de repérage sans lesquels les significations imaginaires ne trouveraient pas de points de référence*" (CASTORIADIS, *op.cit.*, p.340).

objectif avec le fait naturel). Par conséquent, la conscience humaine jouit ici d'une liberté totale dans sa créativité significative, à ce point tel qu'elle peut même aller jusqu'à s'anéantir.

La grande différence par rapport à toutes les philosophies que l'on a croisées tout au long de notre parcours, c'est que l'étayage ne sombre pas dans une sorte "anthropo-projectisme" consistant à plaquer un attribut humain par excellence, à savoir la mise en sens, sur les faits naturels (ce qui revient, à plus forte raison, à leur attacher une sorte d'intentionnalité). En effet, celles-ci ont toutes sans exception tenu ce geste : que ce soit sous la forme d'une valeur intrinsèque kantienne à la Rolston, ou d'une mystérieuse finalité innervant le cosmos chez Jonas, ou des deux premières assises du sens chez Berque. Selon une métaphore déjà utilisée par avant, on peut dire que ces auteurs confondent le support physique de l'écran avec l'image significative y étant projetée : comme si une ou des images y étaient imprimées au préalable.

5.1.2 Idéalisme

Puisque nous souscrivons à un modèle où le sens correspond au rayon lumineux projeté par la conscience humaine sur la matière, d'aucuns seraient tentés de le taxer d'"idéaliste" (courant d'après lequel le sens se conçoit comme une pure émanation humaine totalement insensible aux "inputs" du monde extérieur). Dans cette section, nous allons maintenant examiner jusqu'où cet étiquetage fait sens.

Il est possible à un premier niveau de récuser cette qualification, car l'apparition même du sémantique exige un sol matériel (le faisceau lumineux d'un projecteur ne se dévoile que lorsqu'il rencontre un obstacle tangible). Cette nécessité se manifeste en tant que condition de possibilité même de l'épiphanie sémantique (facette positive de l'étayage). En d'autres termes, le sens correspond de ce point de vue au terme émergentiste du choc provoqué par la rencontre entre une conscience projective et un substrat matériel : le tout formé à cette occasion contient plus que ses deux parties initiales. Pour le formuler selon les notions

berquiennes, le sens est à ce niveau purement trajectif¹²² (résultat de la collision entre le subjectif et l'objectif).

À un autre niveau, à savoir celui du contenu sémantique projeté, la dénomination d'idéaliste peut être recevable dans la mesure où, comme nous le démontrions, l'Homme a le droit d'inventer n'importe quelle signification pour maquiller le réel : s'il souhaite s'introniser en tant que "maître et possesseur de la nature", par exemple, libre à lui de le faire (l'histoire moderne le relate). Mais, cet idéal fera preuve d'entêtement s'il se rend aveugle à l'incitation, de plus en plus pressante, des résultats générés sur la strate naturelle par ce modèle de société. Ainsi conçu, à moins de tabler sur son obstination et son manque de bon-sens, jusqu'à sa tendance suicidaire même (un scénario toujours possible, et même assez actuel à vrai dire...), l'idéalisme revendiqué ici se montre capable de modifier ses préconceptions conformément aux signaux matériels (et non pas significatifs) que lui envoie la nature ; un idéalisme "recosmicisé", autrement dit.

Toujours à ce deuxième niveau d'analyse, il est possible d'encore raffiner l'idéalisme soutenu ici via une autre stratégie. Pour ce faire, demandons-nous : d'où provient le contenu de ces innombrables interprétations que nous propulsons sur le monde? Comment se fait-il que ce soit sous la tonalité du bon, ou du juste, par exemple, que je perçois ce phénomène? Ces lectures du réel résultent de tous ces "voiles interprétatifs" qui filtrent le regard (le voile familial, social, professionnel, historique, etc.). Notons que cette première réponse déplace simplement la question à un autre étage, et on réinterrogerait alors à bon droit : d'où ces voiles sont-ils eux-mêmes issus? Le lecteur attentif aura deviné qu'est ici reproduit le même raisonnement qu'Augustin Berque avait lui-même mené, et qu'on avait nommé le "rembobinage historique" : si l'on s'amuse à tirer sur le fil du passé de nos significations, nous ne pouvons forcément qu'aboutir au constat que, de fil en aiguille, celles-ci remontent à l'origine de l'espèce humaine, se fondant à son tour dans l'histoire naturelle de la planète, et ultimement dans l'univers lui-même. Pourtant, bien qu'ils trouvent leur source au sein de la

¹²² Nous sortons ici le concept de son cadre phénoménologique pour l'appliquer dans un champ ontologique.

strate naturelle, les paradigmes sémantiques se sont progressivement déracinés de ce nécessitarisme physique. Si ce n'était pas le cas, c'est-à-dire si le déterminisme naturel avait continué à dicter mécaniquement le contenu sémantique correct à faire dériver des faits (sophisme naturaliste), nous n'observerions pas un tel foisonnement interprétatif du monde (cfr l'argument de la diversité des codes moraux). Mais d'un autre côté, ces schèmes gardent le stigmate de leur lieu de naissance, tout comme l'enfant est marqué par les traits de ses parents, car il y a eu étayage. Si celui-ci n'avait pas eu lieu, c'est-à-dire si les civilisations n'avaient pas tenu compte des contraintes minimales de la strate naturelle, elles auraient tout simplement disparu (il serait peut-être envisageable de faire une lecture de la disparition de la civilisation des habitants de l'île de Pâque en ces termes). Voilà la raison pour laquelle cette démonstration dément l'idée que l'arbitraire idéaliste serait total.

5.1.3 Le dualisme

Certains pourraient reprocher à l'encontre de cet "idéalisme cosmique" dont nous nous réclamons le fait que celui-ci reconduit la dichotomie cartésienne sujet/objet qui avait présidé à l'essor de la pensée moderne et dont les préceptes, calibrant l'inconscient collectif, auraient directement entraîné un modèle sociétal anti-écologique. Assurément, argumenteraient-ils, en vidant la nature de toute substance significative intrinsèque, et donc de toute valeur, et en consacrant l'homme en tant que détenteur privilégié du sens (puisque c'est à partir de son appréhension que sont projetées les propositions sémantiques), nous sombrerions dans le même travers. De notre côté, nous désapprouvons les approches contemporaines qui escomptaient retrouver le paradis perdu d'une unité originaire avec la nature en faisant tomber la frontière séparant le registre humain (sémantique) du registre naturel (non-sémantique) et ainsi clamer leur appartenance à un commun signifiant (ce que nous appelions l'anthropo-projectisme). Nous nous étions en effet réapproprié le mot de Castoriadis: "*La rupture radicale, l'altération que représente l'émergence du social-historique dans la nature pré-sociale est la position de la signification et d'un monde de signification*"¹²³. Dans ce cadre,

¹²³ CASTORIADIS, *op.cit.*, p.519.

une question s'impose : un certain monisme qui n'aplanit pas la saillance de la différence des deux registres est-il conceptualisable?

Une analogie peut éclairer la faisabilité même d'un tel programme. Nous tendons à penser qu'il y a un pendant féministe à la tendance avec laquelle nous nous empoignons en éthique de l'environnement. Les tactiques ne s'assimilent pas toujours, mais le résultat général produit est similaire, à savoir un affaïssement des contrastes entre deux registres, sauf qu'en l'occurrence ce sont les registres du féminin et du masculin qui sont en jeux. Qu'est-ce qui nous fait croire une telle chose? Dans les deux cas, se trouve à la base situation historique d'assujettissement : la nature a été dégradée par l'Homme, on va donc gommer leurs différences pour que celle-ci soit intégrée dans la communauté morale; la femme a subi le même sort de domination, et la reconnaissance de sa juste valeur passe par l'instauration de l'idée de son égalité vis-à-vis de l'homme.

Par rapport à cette revendication féministe, nous l'accréditons complètement du point de vue du droit¹²⁴ (leur dignité respective s'équivaut). La dérive survient à notre sens lorsque cette homogénéité juridique tend à voiler l'hétérogénéité factuelle des genres. En poursuivant cet idéal d'égalitarisme, certains ont pu, par exemple, promouvoir des politiques de quotas paritaires strictes entre homme et femme au sein de certaines professions. Le souci avec ce genre de mesure provient de la suggestion sous-jacente qu'elles renferment selon laquelle le fait biologique de la masculinité ou de la féminité ne génère aucune sensibilité différente qui puisse trouver à s'exprimer en fonction au sein des structures sociétales. Ainsi, le fait biologique de la force supérieure de l'homme (en moyenne du moins), va sans doute faire en sorte que celui-ci soit (toujours en moyenne) plus présent au sein de professions manuelles nécessitant de porter des lourdes charges. À l'inverse, la détermination corporelle de la femme qui la rend susceptible d'être mère porteuse, ou d'allaiter son enfant, façonne chez elle (en moyenne) une plus grande sensibilité avec la prime enfance, de telle façon que les professions y attirant - sage-femme, puéricultrice, etc. - seront (en moyenne) plus privilégiées par les femmes. Certaines féministes décriraient certainement ces prétentions comme des cas d'école

¹²⁴ Excepté bien évidemment certains droits spécifiques (IVG, contraception, etc.).

d'un sexisme larvé. Nous n'estimons pourtant pas prêter le flanc à cette critique : à nos yeux, en effet, la société s'étaye sur la strate naturelle ; c'est-à-dire qu'elle doit nécessairement composer avec ces données physiologiques qu'il serait absurde de nier.

Ceci étant dit, cette analyse prend position à partir de tendances générales et, pour cette raison, elle ne condamne en aucune façon l'observation, tout aussi limpide et réelle, que chaque individu négocie de façon inédite ce legs naturel qu'est la sexualité (provoquant par là les disparités qu'on connaît au sein de chaque genre et qui produisent par exemple des femmes plus musclées que certains hommes, ou des hommes plus "maternant" que certaines femmes, sans qu'on puisse dépister à ces occasions une quelconque anomalie¹²⁵). Au regard de ces considérations, la société juste à ce propos, selon nous, décrètera une égalité juridique entre les sexes à pourvoir tous les postes, sans pour autant combattre certaines propensions inévitables (et même souhaitables, avons-nous envie de rajouter) par des quotas paritaires stricts¹²⁶.

En résumé, trois points doivent être soulignés dans ce raisonnement. Premièrement, nous en appelons à un droit à la différence que ce soit en éthique environnementale ou en théorie du genre. Deuxièmement, l'analogie induit l'idée que l'existence d'une dualité factuelle ne se dresse pas contre l'intégration respective des deux ordres en question au sein d'une seule

¹²⁵ Il serait possible d'approfondir cette réflexion sur la norme et les écarts individuels qu'elle génère vis-à-vis de sa propre "normalité" avec Goethe ou Canguilhem. Ceux-ci nous enseignaient que les expressions "anormales" d'une norme (telle qu'une femme plus forte qu'un homme, ou un homme plus maternant qu'une femme) ne devaient pas être décrétées comme des "anomalies", péjorativement parlant, au sens où elles seraient conçues comme étrangères à la norme. Au contraire, ce qui semble s'écarter le plus de la normalité ne fait que révéler avec une force inouïe la force génératrice de la norme qui produit des formes qui paraissent la nier, s'opposer à elle. La norme ne se voit pas condamnée à reproduire de l'identique avec "ennui", sinon elle ne pourrait pas se connaître en tant que norme. D'ailleurs, aucun individu ne témoigne de la normalité la plus pure (Monsieur Tout-le-Monde, il n'existe pas), la norme joue toujours à se décaler, à se mettre en jeu de façon plus au moins prononcée. Bref, comme Bernard Feltz l'exprimait : *"L'irrégularité et l'anomalie ne sont pas des accidents qui affectent l'individu ; d'une certaine manière, elles sont des caractéristiques de l'individualité même."* (FELTZ, *op.cit.*, p.109).

¹²⁶ Que le lecteur ne se méprenne pas sur notre message : certains quotas font bien évidemment sens à l'heure actuelle où les témoignages de victimes du phénomène de plafond de verre sont encore légions. Cependant, cet outil palliatif ne doit pas avoir vocation à s'appliquer en tout temps, en tout lieu, et en dépit du bon sens.

communauté morale¹²⁷. Et enfin, dans le sillage de cette dernière réflexion, nous pouvons dire que la différence homme/femme, malgré sa saillance indépassable, n'infirmes en aucune manière l'appartenance à une espèce commune. Plus véritablement même, émousser ce contraste ne ferait qu'altérer en proportion la beauté et le plaisir que d'être né dans de cette grande famille humaine.

Dans la même ligne d'idée, il apparaît que la coupe entre le règne du détenteur du sens (humain) et le règne qui en est démunie (nature) ne doit pas faire croire à l'existence d'un véritable dualisme "irréconciliable", car ces deux faces dichotomiques doivent être ressaisies au sein de l'unité qu'elles qualifient, à savoir le réel, ou ce qu'on appelle aussi l'Etre. Et l'Etre en question ne pourrait espérer faire l'expérience de lui-même en tant que "valorisateur" s'il baignait dans une nature imbibée de valeur intrinsèque (raisonnement hégélien déjà mobilisé dans le second chapitre) ; si n'existait pas une saillance forte entre les différents régimes, notre valorisation du monde n'aurait pas l'importance que nous lui connaissons.

5.2 L'éthique

5.2.1 L'anthropocentrisme

Afin de déterminer si oui ou non un individu serait d'obédience anthropocentriste, la littérature en éthique de l'environnement a souvent recours à l'argument du dernier homme. Bryan G.Norton l'explique ainsi :

"supposons qu'un être humain S soit le dernier survivant de l'espèce des Homo sapiens, et qu'il soit menacé d'une mort imminente, S agirait-il mal en détruisant sans motif un objet quelconque X? Toute réponse positive à cette question, pour tout X=un objet non humain quelconque, est censée conduire à l'adoption d'une position non anthropocentriste [...] parce que l'action examinée ne peut pas, en toute hypothèse causer de dommage à un quelconque individu humain. [...] Mais quelqu'un ne peut faire subir

¹²⁷ Nous nous en tenons à ce niveau de généralité dans l'analogie, car elle manifeste rapidement ses limites si l'on veut préciser le propos : il va sans dire que là où une égalité morale et juridique forte doit être promue au sein de l'espèce humaine, celle-ci ne peut être reproduite vis-à-vis du traitement à réserver aux entités naturelles. À n'en pas douter, un moustique ne peut se voir attribuer le même degré de valeur morale qu'un homme ou femme (pas d'égalitarisme donc), mais cela n'empêche pas non plus qu'on puisse lui décréter une reconnaissance éthique, même minimale, et de ce fait l'intégrer dans la communauté morale.

*un dommage à quelque chose que si cette chose constitue en elle-même un bien, au sens où elle est un lieu de valeur fondamentale*¹²⁸."

Alors, la position que nous défendons s'apparenterait-elle à de l'anthropocentrisme au regard de ce scénario? Tout à fait, car il n'y a pas à nos yeux de mal *en soi* à détruire cet objet quelconque ; la valeur ne repose pas dans le corps des choses, nous l'avons suffisamment martelé. Néanmoins, cette appellation en terme d' "anthropocentrisme" peut à certains égards travestir péjorativement toute posture non intrinséquistes : le "centrisme" en question suggère effectivement l'idée que la valeur conçue se focaliserait immanquablement autour de l'Homme et de ses intérêts. Or, dire comme nous le faisons que l'origine de la valorisation se débusque dans la conscience humaine ne condamne pas du même geste à devoir remplir d'un contenu "anthropocentriste" cette valorisation. Une maxime d'Aldo Leopold, devenue célèbre maintenant en éthique de l'environnement, témoigne en ce sens : "*une chose est bonne lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique*"¹²⁹. Ici, la préoccupation morale ne porte clairement pas sur des intérêts humains. Faut-il donc obligatoirement se ranger dans le camp des intrinséquistes pour y souscrire? Callicott, ayant lui-même développé philosophiquement les intuitions "naturalistes" de Leopold, balaie cette supposition en parlant d'une valeur "anthropogénique"¹³⁰, plus fidèle à la réalité des choses, selon lui :

« J'admets que la source de toute valeur est la conscience humaine, mais il ne s'ensuit pas que le lieu de toute valeur soit la conscience elle-même ou une modalité de la conscience telle que le plaisir, la connaissance ou la raison. En d'autres termes, quelque chose peut être doté de valeur parce que quelqu'un le valorise, tout en se trouvant valorisé pour lui-même, et non en fonction de la satisfaction

¹²⁸ NORTON, B., "L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible" in AFEISSA, H.-S., *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris : Vrin, 2007, p.253-254.

¹²⁹ LEOPOLD, A., *A Sand Country Almanac*, New York : Oxford University Press, 1966, p.240.

¹³⁰ La littérature qualifie également cette position d' "anthropocentrisme faible", mais cette dénomination ne nous convient guère, car l'équivocité de l'autoréférentialité en question ne disparaît pas et le "faible" rajoute une dimension de fragilité péjorative.

*expérimentale subjective (plaisir, connaissance, satisfaction esthétique, etc.) apportée à l'évaluateur. La valeur est alors subjective et affective, mais aussi intentionnelle et non autoréférentielle.*¹³¹»

Cette qualification de la valeur s'intègre parfaitement avec les autres acquis qui ont pris forme dans notre travail. La section suivante va tenter d'esquisser un schéma éthique valable "anthropogénique".

5.2.2 Quelle valeur accorder à la nature?

5.2.2.1 La carte axiologique de Muraca

Au cours de notre travail, le constat de l'existence d'une tension en matière d'éthique environnementale s'est imposée : d'une part, il est apparu que les êtres individuels conscients tels que l'Homme et l'animal (l'animal supérieur du moins), méritaient que leur soient reconnus un statut moral et juridique privilégié en vertu et en proportion de leur libre-arbitre respectif, mais d'autre part, pour faire face efficacement à la crise écologique, il s'avérait indispensable d'octroyer une certaine valeur qui ne soit pas instrumentale aux grands ensembles et écosystèmes qui restent les premiers facteurs directement impliqués dans l'équilibre écologique global. La tension en question provenait de l'impossibilité à fournir un système éthique moniste qui puisse au nom d'une valeur unique rendre compte adéquatement de la complexité de la situation : par exemple, l'échelle de la subjectivité berquienne parvenait à instituer un ordre de priorité, à reconnaître une spécificité humaine, mais ratait complètement l'exigence à accorder une valeur forte aux écosystèmes.

En la matière, la solution la plus éloquente, nous l'avons rencontrée dans la thèse de Charlotte Luyckx qui se réapproprie ce que Barbara Muraca a proposé sous le nom d'"éthique relationnelle". Cette auteure trace les contours d'un nouveau schéma moral qui entend se démarquer d'une approche binaire kantienne segmentant les valeurs en deux camps : celui de la valeur intrinsèque décernée à l'entité apte à s'autodéterminer, et celui de la valeur instrumentale ou extrinsèque se calculant en fonction de l'usage, de l'utilité.

¹³¹ CALLICOTT, J. B., *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*, Albany : State University of New York Press, 1989, p. 163.

Traditionnellement, les éthiciens ont cherché à intégrer les entités naturelles dans ce premier groupe de façon plus ou moins large. Voici la typologie classique des différentes positions :

*"l'anthropocentrisme considère que seuls les humains sont porteurs d'une valeur morale intrinsèque, le pathocentrisme élargit la communauté morale à l'ensemble des êtres sentant, c'est-à-dire passibles d'éprouver du plaisir et de la douleur, le biocentrisme inclut tout être vivant, l'écocentrisme inclut les entités collectives comme les écosystèmes et les espèces, et le holisme qui élargit la communauté morale à l'ensemble des entités existantes en incluant les collectifs."*¹³²

Muraca note que ces tentatives s'élaborent à partir d'un dualisme kantien - les entités telles que les écosystèmes tombent soit dans une valeur intrinsèque inappropriée soit dans une valeur instrumentale favorisant son exploitation. Ce cadre ne permet pas de penser l'existence d'une pluralité de valeurs qui, loin de se rejeter l'une l'autre, se complètent. Pour suppléer cette carence, Muraca ordonne une carte de la signification morale parvenant à réunir l'ensemble des pièces du puzzle :

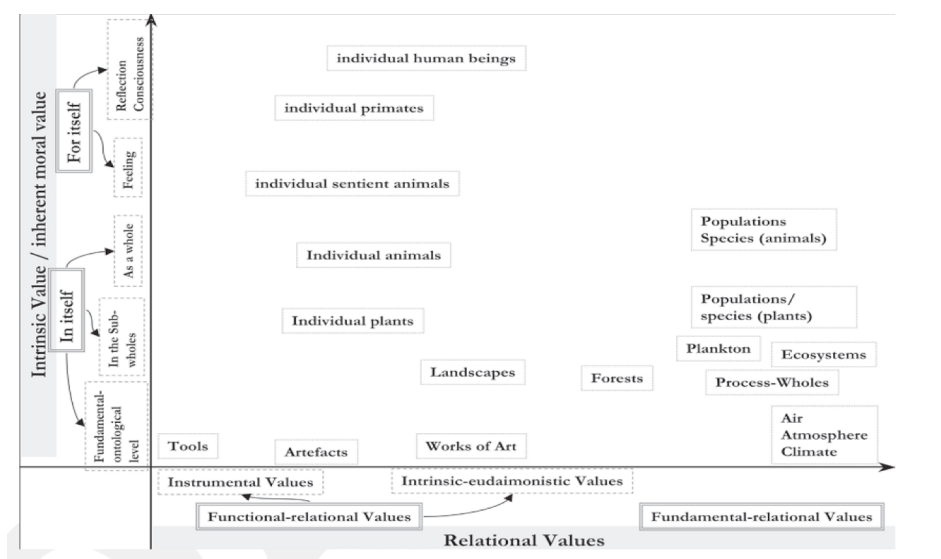


Fig 1. Muraca Barbara : "The map of moral significance", op. cit., p. 385.

133

¹³² LUYCKX, C., "Ethique écologique et justice environnementale", in FELTZ, B., FROGNEUX, N., LEYENS, S., *La nature en éclats. Cinq controverses philosophiques*, Louvain-la-Neuve : Academia l'Harmattan, 2015, p.176.

¹³³ LUYCKX, "Liberté humaine et appartenance naturelle. Herméneutique critique du rapport ontologique et éthique de l'humain à la nature", op.cit., p.292.

Avec l'axe de l'ordonnée (Y), Muraca "prolonge" l'intuition kantienne en attribuant une place spécifique et privilégiée à l'Homme : l'autodétermination reste le critère offrant aux différents éléments la place qui leur revient sur le vecteur de la valeur intrinsèque. L'axe de l'abscisse, quant à lui, renvoie à la relation entretenue entre l'Homme et les entités naturelles. Il est compartimenté en trois catégories : la valeur instrumentale (valorisation utilitaire), la valeur intrinsèque-eudémonique (valorisation faite en vertu de la représentation individuelle ou collective de ce que réclame la vie bonne), et la valeur fondamentale (valorisation pour leur capacité à fournir un cadre d'existence "viable"). Ce schéma rend compte et clarifie la diversité des motifs moraux qui peuvent être invoqués lorsque la protection de la nature s'invite à la table des préoccupations : du point de vue des valeurs relationnelles, par exemple, l'expérience a prouvé que l'environnement peut être saisi selon ces trois modes et qu'il serait passablement absurde de placer l'un sur un piédestal au détriment des autres. En particulier, la reconnaissance d'une valeur intrinsèque-eudémonique ouvre une palette de justifications éthiques, et même juridiques, à l'environnement, insoupçonnées et encore trop peu exploitées, à notre sens : on peut songer par exemple à la valeur religieuse, ludique ou esthétique que peut manifester la nature. Dans cette optique, Charlotte Luyckx note que l'opposition à la dégradation des milieux pourrait trouver à s'exprimer, non pas simplement en vertu de la mise en danger de la viabilité de cette terre, mais aussi parce qu'elle prive les populations locales de certains modes de vie propres et d'investissement symbolique avec leur milieu.

Certains exemples juridiques¹³⁴ contemporains vont tout à fait dans le sens prévu par cette carte dessinée par Muraca. Ainsi, premièrement, le préambule de la constitution équatorienne a récemment consacré une valeur juridique à la Terre-Mère : *"la Pachamama dont nous sommes partis est vitale pour notre existence [...] le peuple a décidé de construire une nouvelle forme de vie citoyenne en diversité et en harmonie avec la nature pour atteindre le bien vivre"*. Ici, la justification de l'octroi de la personnalité juridique se voit motivée à la fois

¹³⁴ Ces illustrations juridiques nous ont été exposées par François Ost lors d'une conférence qu'il a tenue au Collège de France le 20 octobre 2017.

pour une raison fondamentale ("vital pour notre existence") et pour une raison eudémonique (le "bien vivre").

Deuxièmement, la Bolivie a accueilli en 2010 la conférence mondiale des peuples sur les changements climatiques et les droits de la Terre-Mère au sein de laquelle fut proclamée une déclaration universelle des droits de la Terre-Mère : l'idéologie justifiant ce projet s'inspirait clairement d'arguments holistes (tous les entités de la nature sont reliées par un même destin, peut-on y lire). Néanmoins, cela n'a pas privé les auteurs de ce texte de préciser que *"les êtres organiques et inorganiques ont des droits qui sont spécifiques à leur espèce ou à leur type et appropriés à leur rôle et leur fonction"*. Ici, on retrouve l'idée que des classes naturelles différentes méritent des régimes moraux et juridiques spécifiques à leur condition. La mise sur pied d'une telle typologie s'envisage parfaitement à partir du type de carte que propose Muraca.

Et troisièmement, le Gange a lui aussi reçu la personnalité juridique le 20 mars 2017 par le pouvoir juridique indien. François Ost pourtant remarque que cette consécration n'a pas été motivée à partir d'une raison intrinsèque ou propre au fleuve lui-même, mais au regard de considérations culturelles : le Gange revêt pour les populations autochtones un caractère sacré et spirituel leur offrant la possibilité d'y plonger pour s'absoudre des péchés commis. Cependant, la Cour de justice qui a rendu cet arrêt n'a pas seulement pris en compte cette facette sacrée du fleuve (valeur eudémonique). Elle prévoit en effet des modalités plus opérationnelles et contemporaines de gestions du fleuve via l'instauration d'un conseil ayant pour tâche de régler les activités de pêche, d'irrigation, de fourniture en eau des agglomérations et même des industries hydro-électriques (valeur instrumentale) ; et François Ost de commenter à ce propos *"on s'inscrit dans la modernité : il faut concilier à la fois cette inspiration animiste et holiste et les réalités de gestion d'aujourd'hui"*¹³⁵.

¹³⁵ Propos de François Ost lors d'une conférence qu'il a tenu au Collège de France le 20 octobre 2017.

5.2.2.2 Discussion critique

Si nous rendons hommage à l'innovation et l'exhaustivité dont fait preuve ce schéma moral, nous ne l'avalisons néanmoins pas entièrement en raison des axiomes qui le soutiennent :

"Au contraire, dans la perspective ouverte par l'écologie relationnelle, l'existence d'un donné primal du sens et de la valeur doit être reconnue. Ce donné est préthéorique, il précède l'évaluation subjective. Cependant, il ne peut lui-même suffire à l'élaboration d'un système de norme morale ; il faut donc, une fois reconnu un tel donné, qu'un travail engageant la subjectivité et surtout l'intersubjectivité puisse avoir lieu pour mettre en forme l'intuition morale première."¹³⁶

Cette donation de sens primaire en question ne nous convient pas. Si la proposition de Muraca relevait d'une approche phénoménale, elle jouirait alors du droit à prétendre à un tel legs significatif : sous notre regard, les choses semblent en effet jouir d'un sens propre. Mais, la fondation d'une position éthique à partir de ce registre explicatif annoncerait d'emblée sa caducité puisque la morale réclame toujours et nécessairement un certain horizon d'universalité pour être crédible ; la prétention "généraliste" du message éthique ne peut valablement trouver son motif dans la relativité des impressions phénoménologiques.

De plus, la qualification intrinsèque attribuée aux valeurs de sa carte morale nous met mal à l'aise. D'une part, pour la propre cohérence interne de sa posture, accréditer une valeur intrinsèque du label de valeur relationnelle nous semble un exercice périlleux : comme il a déjà été rappelé à d'autres reprises, "intrinsèquement" se dit à la base pour désigner la qualité interne, propre, indépendante de quelque chose ; le contraire justement du relationnel. D'autre part, une telle propriété significative dormant dans la nature n'existe tout simplement pas, car si la matière contenait effectivement un sens préalable nous n'observerions pas une telle hétérogénéité des institutions imaginaires de la strate naturelle. En ce qui nous concerne donc, nous gommerions volontiers de ce plan orthonormé toute évocation d'une valeur intrinsèque afin de balayer l'insinuation à l'objectivité (la structure éthique n'a pas été offerte à l'origine par le donné physique) et de prendre à bras-le-corps la responsabilité de notre investissement moral du réel sans la reporter (et s'en dédouaner) sur une instance extérieure "objective".

¹³⁶ LUYCKX, *Liberté humaine et appartenance naturelle. Herméneutique critique du rapport ontologique et éthique de l'humain à la nature, op.cit.*, p.264

Nous sommes les artisans, du début à la fin, de la manière dont nous sculptons éthiquement le monde (ce qui ne revient pas à déclarer l'absence du matériau que nous allons ciseler).

Alors, quel statut affubler à cette carte redessinée par ces modifications? A nos yeux, il s'agit du modèle éthique juste que devrait étayer la nature, selon ce que nous vivons aujourd'hui ; elle renvoie à une construction reflétant l'ère du temps et qui répond à nos problèmes actuels, même si elle se veut par ailleurs la plus englobante, la plus exhaustive, la plus générale possible. Plus largement, cela signifie que notre enracinement contextuel n'interdit pas de tendre en direction de l'universel ; on peut revendiquer la pertinence d'une position qui se sait par ailleurs "relative". À quoi serviraient ces racines locales si ce n'est pour s'étendre avec plus de force vers la voûte céleste commune à tous les particularismes?

5.3 La société

5.3.1 Réponse à Norton

Rappelons-nous, Bryan G. Norton se faisait l'avocat de l'hypothèse de convergence : quelque soit la valeur décernée à l'environnement, toutes les éthiques convergent vers une même prescription, à savoir sauvegarder la qualité écologique de la planète. Du coup, arguait-il, autant adopter une valeur extrinsèque ou anthropocentrée qui nous concerne directement plutôt que de s'échiner à chercher une valeur intrinsèque absconse. On gagnera ainsi du temps pour se consacrer à la défense concrète de la nature, la seule chose qui compte vraiment au bout du compte. Pour lui, l'anthropocentrisme se révélait donc tout à fait apte à fournir une base morale solide pour les combats écologistes.

Au fond, on remarque par là que Norton reproche l'amalgame trop souvent commis entre anthropocentrisme et utilitarisme : je peux tout à fait valoriser la nature pour mon intérêt personnel (qu'il soit esthétique, ludique, religieux,...) et, dans le même temps, récuser sa récupération par l'industrie qui tend à l'exploiter pour maximiser le bien-être matériel des consommateurs. Pour le pragmatiste, le réel ennemi à vaincre se cache dans la rationalité économique modélisant la nature comme un vaste entrepôt de matières premières. Pour cette raison, sa démonstration convaincra tous ceux qui cautionnent ce diagnostic. Mais si, en

revanche, on juge que le fond du problème s'enracine plutôt dans l'anthropocentrisme même, à cause du fait que cet axiome calibrant l'inconscient collectif (ramenant systématiquement le bien-être de la nature à l'intérêt humain) laisse prospérer ce modèle de société peu soucieux de l'écologie, alors on sera moins enclin à acquiescer à son propos. Dans ce cas, pour abattre la bonne cible, il faudra bien que la réflexion philosophique se retrouse les manches afin de savoir si oui ou non nous sommes condamnés à ne pouvoir valoriser les objets du monde qu'en les rapportant à nos intérêts.

Finalement, notre réflexion se rapproche de l'argument de Callicott qui prétendait qu'une recherche sur la "vérité morale" (cfr chapitre 1) de la lutte écologique conservait toute sa pertinence : les outils de la philosophie peuvent eux aussi contribuer à l'effort de guerre, sans être directement opérationnels comme le peuvent l'être d'autres savoirs plus techniques certes, mais en mettant en crise certains présupposés qui guident l'action des individus et des communautés ou se mettant en quête d'une certaine "vérité morale". Par ailleurs, chez Callicott demeurerait également cette précieuse distinction entre "anthropocentrisme" et "anthropogénisme" répondant d'une certaine manière à l'hypothèse de convergence : une valeur anthropogénique s'opposera plus massivement à toutes tentatives de récupération utilitaristes que ne pourrait l'espérer sa cousine anthropocentriste. En ne niant pas la source humaine de toute valorisation, l'"anthropogénisme" aménage une place essentielle à la spécificité humaine et à sa liberté, mais elle se dote également de l'avantage à pouvoir postuler une valeur forte à la nature (pour elle-même et non pour notre bien-être).

5.3.2 Réponse à Callicott

À propos de l'argument de la charge de la preuve, nous devons concéder que notre recherche ne fournit pas ce qu'espérait Callicott : tabler sur une réelle valeur intrinsèque du monde naturel reste un rêve illusoire, à nos yeux. Cependant, et là se loge tout le paradoxe, il se révèle proprement impossible pour la société de ne pas engager un certain rapport éthique avec la strate naturelle. Arguer que l'environnement se trouve dépossédé de toute valeur, et que donc l'Homme ne doit sentir aucune menace à librement l'exploiter, atteste déjà d'une option prise, à savoir une sorte d'utilitarisme anthropocentrique. Or, en tant que telle, celle-ci

ne jouit d'aucune légitimité supérieure vis-à-vis d'une valeur anthropogénique : l'être humain projecteur de sens peut soit décider de favoriser un contenu sémantique tourné vers ses intérêts court-termistes, soit consacrer une valeur holiste, animiste, vitaliste, esthétique, etc., qui reconnaît à la nature le droit au respect en dehors de toute considération utilitaire. D'un point de vue absolu (c'est-à-dire "décosmicisé"), aucune des deux alternatives ne recueille plus de crédibilité. Toutefois, au vu de notre condition écologique actuelle, l'aberration de la posture utilitaire manifeste avec toujours plus d'acuité l'impasse vers laquelle elle nous conduit. Autrement dit, l'incitation de l'étayage à changer l'institution imaginaire dominante de la strate naturelle (en tant qu'entrepôt du supermarché consumériste) se fait de plus en plus pressante. Dès lors, à moins de nier notre destin terrestre et de courir droit vers le suicide collectif, le pouvoir étatique aurait toutes les bonnes raisons du monde à déclarer une valeur forte de l'environnement capable de combattre sa récupération capitaliste.

Finalement, à travers cet argument pragmatique en faveur de la valeur intrinsèque, ce que visait principalement Callicott concernait moins la reconnaissance ontologique de la valeur intrinsèque (auquel il ne croit pas d'ailleurs, cfr son anthropogénisme) que son implémentation juridique, de telle manière que la charge de la preuve puisse être transférée vers les "pollueurs". Selon nous, le passage par la case "preuve ontologique" n'a rien d'obligatoire - le but juridique peut être atteint même en y renonçant. À ce propos, nous avons pu constater comment l'octroi de la personnalité juridique au Gange confirme ce diagnostic : le fardeau de la preuve échoit maintenant à ceux qui voudraient profiter du fleuve à des fins utilitaires. A-t-il été nécessaire de prouver qu'ontologiquement le Gange possédait une propriété intrinsèque appelant à son respect? Non, la vision animiste et holiste des autochtones a suffi à justifier sa reconnaissance juridique, excluant ainsi toute exploitation portant préjudice à sa qualité écologique.

5.3.3 Réponse à Augustin Berque

Pour rappel, Augustin Berque perçoit dans l'impossible désolidarisation du droit et du devoir le point excluant l'éventuelle reconnaissance juridique des entités naturelles. Bien que ce raisonnement ne soit pas dénué de pertinence (loin de là), il se heurte pourtant de plein fouet à

l'argument du marginal. Si droit et devoir cheminent main dans la main de façon indissociable, comme l'avance Berque, que faire des bébés, des personnes souffrant de handicap mental, ou des vieillards séniles? À l'instar des animaux, ils éprouveraient bien de la peine à prendre conscience de la responsabilité de leur devoir envers leurs semblables. Pourtant, malgré ce "handicap", si tant est qu'on puisse s'exprimer en ces termes, on ressent intuitivement l'amoralité d'un régime juridique qui ne les inclurait pas pour les protéger de tous abus.

En réalité, nous qualifierions volontiers le portrait du système juridique qu'il dépeint de puéril : si pour bénéficier d'une reconnaissance juridique (un droit), il faut nécessairement pouvoir offrir quelque chose en retour (un devoir), le droit ne s'écarterait alors pas fort des échanges commerciaux nécessitant toujours une transaction - une sorte de loi du talion qui ne dirait pas son nom, en somme. Faut-il vraiment exiger une contrepartie au décernement d'un droit? À nos yeux, un système juridique mature se reconnaît quant à sa capacité à intégrer dans son giron les plus démunis, sans attendre d'eux ce qu'il réclame des plus favorisés. Il y a une responsabilité de la société à prendre en charge le sort de ceux qui ne savent pas, ou moins, se défendre. Le code juridique doit pouvoir s'adapter aux spécificités de ceux à qui il s'adresse (toute proportion gardée), et leur offrir "gratuitement" ce que réclame le bien-être de leur condition : d'une certaine manière, le développement des droits spécifiques à la femme témoigne de cette logique. Pourquoi serait-ce dès lors impossible pour les animaux, plantes ou écosystèmes? Certes on n'imposera jamais au fleuve le devoir de ne pas sortir de son lit, ou au cobra de ne pas mordre l'enfant, car ce serait là pêcher par "anthropo-projectisme" (chercher des qualités humaines dans ce qui en est démuné par nature), mais un système juridique adulte peut faire preuve d' "altruisme" en reconnaissant et protégeant les entités qu'il héberge dans ce qu'elles sont et dans leur différence sans commander un alignement général sur un de ses membres (à savoir l'être humain au sens générique, ou l'homme masculin dans le cas des droits de la femme).

D'autre part, l'avertissement de Berque résonne de plus en plus comme une pure pétition de principe aux accents conservateurs, puisqu'aujourd'hui, comme nous l'illustrons plus haut, un

certain nombre d'États ont franchi le pas en accordant la personnalité juridique à certaines entités naturelles : techniquement et "empiriquement", rien ne l'empêche, et ce malgré leur impossibilité à honorer certains "devoirs" juridiques.

5.3.4 Réponse à Philippe Van Parijs

C'est en faveur d'une vision libérale, et singulièrement en référence à la "neutralité partisane" de l'État (le juste plutôt que le bien), que le philosophe belge récuse l'idée d'une valeur intrinsèque de la nature : pour stimulante que soit cette recherche dans les cénacles académiques et dans la sphère privée, sa mise en forme publique se voit condamnée par avance dans la mesure où l'endossement d'une telle valeur par l'État ne rencontre pas l'exigence d'impartialité que le pouvoir public doit adopter au nom de l'équité entre les différentes doctrines de la vie bonne (pluralisme). Dans sa thèse, Charlotte Luyckx résume cette posture libérale de la sorte :

"Dans ce contexte, les auteurs argumentent en faveur d'une écologie politique dont l'idéal de justice sociale serait la vertu cardinale et qui assumerait l'idée d'une séparation entre le politique et l'éthique, et reconnaîtrait une certaine autonomie du premier vis-à-vis de la seconde. La sphère publique suppose la recherche d'un consensus et s'adresse au citoyen, sa dimension normative concerne la défense de l'idéal démocratique commun et le partage d'une série d'institutions, contrairement à la sphère éthique ou morale, qui endosse des positions substantielles concernant la place de l'humain dans la nature et les questions existentielles du sens de la vie sans devoir se plier à la logique du consensus."¹³⁷

Selon notre point de vue, un des travers qu'accuse cette vision libérale d'inspiration rawlsienne s'observe dans l'approche du fait public en terme de justice, et presque uniquement en ce terme. Si cet idéal doit évidemment être un objet de préoccupation majeur pour le politique, les tenants de cette mouvance ont tendance à ramener la complexité et la diversité des facettes du vivre ensemble à ce seul leitmotiv. En parcourant les théories libérales, on peut parfois avoir l'impression que le pouvoir public se résume à sa seule composante

¹³⁷ LUYCKX, *Liberté humaine et appartenance naturelle. Herméneutique critique du rapport ontologique et éthique de l'humain à la nature*, op.cit., p.309.

judiciaire, ayant pour tâche de faire respecter les libertés fondamentales des individus¹³⁸. De là découlerait l'exigence de neutralité de l'État se concevant sur le mode d'un tribunal "indépendant" et juste vis-à-vis des revendications citoyennes s'exprimant en son sein. Au fond, à suivre leur raisonnement, le politique tout entier devrait faire sien l'impératif auquel se soumet le pouvoir judiciaire; lui aussi, à l'instar de la déesse Thémis (figure allégorique de la justice), doit se couvrir les yeux d'un bandeau afin de calfeutrer toute vision partisane et rendre justice de façon le plus "objective"¹³⁹.

Cependant, et c'est là qu'il faut tendre l'oreille, la mythologie nous enseigne également que la cécité de Thémis ne peut être valablement comprise comme un aveuglement face aux réalités de la société ou un détachement vis-à-vis du vécu des justiciables. Afin de ne pas biaiser l'interprétation dans ce sens, les Anciens ont prévu que le bandeau puisse être retiré pour faire droit au principe d'équité. Autrement dit, ils prévoyaient que la déesse puisse regarder les personnes à qui son jugement s'adressait et agir en conséquence. L'équité, comme prévue à son origine, ne se récapitule pas à la simple "impartialité aveugle" ; elle marque aussi la capacité à prendre en compte les réalités en présence, à ouvrir les yeux sur le monde dans l'optique de dépasser la répétition litannique de la lettre de la loi pour s'en référer à son esprit, c'est-à-dire à la dynamique morale qui la sous-tend. Rawls et ses partisans semblent avoir oublié ce second mouvement de l'équité. De façon plus générale, le débat moderne libéraux/communautariens, en poussant peut-être excessivement la distinction du juste et du bien, a tendu à les rendre rivales, voir à décréter leur incompatibilité, là où les Anciens se montraient moins disjonctif et les faisaient cohabiter plus aisément (à travers l'exemple de la déesse Thémis du moins). Penser (ou repenser) collaboration/interdépendance plutôt que concurrence éviterait de tomber dans certains excès, ou absolutisme, à notre sens.

¹³⁸ Charlotte Luyckx abondait en ce sens : *"Le sens de la communauté politique repose plutôt, selon l'interprétation du libéralisme proposée par Jean-Marc Ferry, sur l'égale protection juridique des individus : "Voilà le vrai "Contrat social" libéral." (Id., p.311).*

¹³⁹ On dit souvent d'ailleurs que la "justice est aveugle", symbolisant par là qu'elle ne sait pas de quel côté penche la balance, ni dans quelle direction son glaive va trancher, ou encore que le rôle du juge doit se confiner à être la "bouche de la loi".

Assurément, le juste doit toujours pactiser avec une certaine notion de bien, ça ne fait pas de doute ; il ne s'en délivrera jamais complètement. Qu'on en tienne pour preuve : en se bandant les yeux sur la condition sociohistorique de la société et en ne rendant hommage qu'à l'universalité des droits et libertés fondamentales des individus, les libéraux, contre leur gré sans doute, favorisent bien une conception de la vie bonne, à savoir celle du plus fort. L'égalité formelle avec laquelle ils se battent contre toute forme d'imposition paternaliste d'une orientation morale ne garantit en aucune manière qu'un tel "match nul" se transfère naturellement au sein de la réalité sociologique. En la matière, d'aucuns n'hésiteraient pas à taxer cette liberté négative de "politique de l'autruche" vis-à-vis des dynamiques et événements concrets qui secouent le champ sociétal. Il suffit d'ouvrir les yeux pour s'en convaincre : le confort de la position de la "neutralité" politique s'apparente souvent à un chèque en blanc délivré à celui qui parviendra à imposer sa vision des choses. Actuellement, et personne ne sera dupe à ce propos, cette loi du plus fort tourne presque systématique à l'avantage des grosses compagnies privées, ou du capitalisme en général, et au désavantage de ceux qu'elles exploitent (c'est-à-dire de la nature, pour ce qui nous occupe).

L'ouvrage de Mark Hunyadi intitulé "La tyrannie des modes de vie" critique le libéralisme dans ce sens. À l'entendre, ce modèle de société engendre un pouvoir politique qui aurait comme abandonné son rôle de "capitaine du navire". Comment comprendre cette "démission"? En se focalisant uniquement sur la protection des droits individuels, le libéralisme s'est rendu inopérant à traiter ce qui pourtant conditionne fondamentalement ces mêmes individus et la société en général, à savoir les modes de vie (ceux-ci nous imposent des attentes de comportement auquel nous souscrivons la grande majorité du temps, sans spécialement nous en rendre compte).

"Le point crucial est plutôt de mettre en évidence l'oubli massif engendré par de telles approches libérales de cette médiation essentielle que sont les modes de vie. Pourquoi? Parce que, héritières en cela de toute la tradition du droit naturel et du contrat social, elles construisent leur théorie dans un face-à-face obstiné entre l'individu et l'État, entre le privé et le public - comme si ce binôme résumait à lui seul la relation de l'homme à la société. C'est là une profonde illusion juridique : centré sur le respect des droits individuels (même compris intersubjectivement, comme chez Habermas), le libéralisme feint de

*croire que la question politique essentielle est celle de la non-interférence de la puissance publique dans la sphère privée [...]. Il résulte de cette attitude défensive une fondamentale dépolitisation du social.*¹⁴⁰

De cette façon, le libéralisme, sous couvert d'un idéal de justice, se rend complice du capitalisme en lui laissant le champ libre pour exercer son art (c'est-à-dire parvenir à imposer insidieusement des modes de vie consuméristes), et en conséquence autorise l'exploitation des ressources naturelles nécessaire à ce dernier.

On pourrait en outre rajouter que même si l'allergie des libéraux à toute idée de bien commun les empêche de prendre position vis-à-vis des grands enjeux de l'époque, leur vision des droits individuels se révèle étreinte temporellement : si en effet la protection des libertés fondamentales faisait l'objet d'une protection sur le long terme, les libéraux se retrouveraient dans l'obligation de poser certains choix substantiels afin, par exemple, d'assurer aux générations futures le droit de vivre dans un environnement écologiquement décent. En ce sens, il n'est pas illégitime d'affirmer qu'en plus de la première restriction libérale du rôle du politique à la protection des seuls droits individuels, celle-ci se redouble d'une seconde restriction, temporelle cette fois, qui ne se préoccupe de ces droits que dans une visée court-termiste.

Toutefois, ce resserrement temporel autour du présent s'est quelque peu assoupli récemment, comme en témoigne le succès du principe de responsabilité pour les générations futures au sein de la sphère politique. Cette célébrité trouve en partie là son explication : loin de proposer une vision du bien commun, ou une valeur intrinsèque à la nature, ce principe a l'avantage de rester compatible avec le carcan général de l'idéologie libérale centré sur les droits de l'homme (des générations futures, en l'occurrence), tout en y intégrant pourtant la dimension temporelle du futur. Une façon pour nos sociétés et la communauté internationale qui ont consacré le mot d'ordre jonassien de faire un pas en direction des préoccupations écologiques tout en ne remettant pas fondamentalement en cause la définition même de la politique libérale en vigueur.

¹⁴⁰ HUNYADI, M., *La tyrannie des modes de vie. Sur le paradoxe moral de notre temps*, Lormont : Les bords de l'eau, 2015, p.72.

D'autres exemples d'un registre différent pourraient venir démontrer la "supercherie" de l'égalité libérale. Car l'orientation formelle en direction du juste, au-delà même de cautionner tacitement certaines injustices sociologiques, comme nous venons de le voir, doit forcément s'adosser sur certains présupposés normatifs minimaux. Dans le système qu'échafaude Rawls, cela s'exprime notamment par la place d'honneur décernée à la rationalité dans l'élaboration des principes de justice. On peut l'illustrer par la place qu'il réserve aux religions : chez Rawls, ces dernières sont perçues comme des "doctrines raisonnables" capables d'intégrer l'idéal de "raison publique"¹⁴¹. Concrètement, il demande par là aux religions d'apporter des arguments rationnels dans la discussion publique, d'éviter tout dogmatisme, d'écouter les revendications d'autrui pour parvenir ainsi à un consensus "par recoupement" (dans la mesure où les arguments des différentes doctrines de la vie bonnes se recoupent, des valeurs politiques telles que la tolérance, l'intégrité physique, le respect des minorités, etc., peuvent émerger même par des citoyens dont les références seraient uniquement religieuses). Formulé autrement, cela revient à dire que les croyants doivent consentir à ne plus convoquer des "vérités doctrinales" dans le débat public, ceci par un "devoir de civilité" qui nécessite une argumentation audible aux membres d'autres confessions. Pointe par là certaines valeurs de la vie bonne rawlsienne : rationalité, compréhension, respect, etc. Donc, même si en apparence aucune inclination "partisane" ne semble être prise dans un tel processus, à y regarder de plus près, on notera que la "neutralité de la procédure" s'assimile à la "rationalité et civilité de la procédure", ce qui n'a rien d'innocent. Car si ce système de justice était érigé selon les souhaits exacts de son concepteur, on pourrait s'attendre à ce que soient favorisés les citoyens "éduqués", maniant la rhétorique, charismatiques, etc.

Dans la même ligne d'idée, on ne s'empêchera pas de remarquer qu'actuellement toutes ces sociétés dites "libérales démocratiques", qui se fondent en bonne partie sur ce type de

¹⁴¹ Charlotte Luyckx, paraphasant Jean-Marc Ferry, définit cette raison publique en ces termes : "*La raison publique renvoie à une série de normes collectives - comme l'égalité, la liberté, la solidarité, la réciprocité - trouvant une forme de justification quasi transcendantale (en tant que condition de possibilité de la coexistence et de la coopération sociale)...*" (LUYCKX, *Liberté humaine et appartenance naturelle. Herméneutique critique du rapport ontologique et éthique de l'humain à la nature*, op.cit., p.311).

philosophie politique, étiquettent toujours certaines doctrines comme non légitimes : quiconque profèrera des propos ouvertement négationnistes, nazis ou homophobes, par exemple, pourra être poursuivi en justice. Là aussi une certaine vision du bien émerge, par la négative certes, mais il n'en reste pas moins que même un libéralisme fort ne peut manquer d'établir certaines limites, idéologiques comprises, sous peine de rapidement sombrer dans l'anarchie.

Les droits de l'homme résultent également d'une orientation normative produite par l'histoire (la révolution de 1789) et ne cessent d'évoluer au gré des époques, même si souvent certains penseurs libéraux brandissent la prétention à l'universalité des droits de l'homme. Voilà pourquoi au cours du dernier siècle furent consacrés des nouveaux droits de l'Homme, comme certains droits de la femme, qu'on juge maintenant comme inaliénables, mais qui n'auraient jamais pu être inscrits dans la déclaration de 1789. Bernard Feltz l'explique très bien :

"Il est intéressant de souligner le fait qu'une relation existe entre "société juste" et "vie bonne". Pour reprendre l'exemple de l'égalité homme-femme, ce principe relevait de la conception de la "vie bonne" dans bon nombre de couples, bien avant l'inscription dans la législation. À la fin des années 1970, on assiste à un "glissement" d'une conception particulière de la vie bonne dans nos sociétés vers une conception considérée comme fondamentale pour toute la société, par conséquent comportant une visée universelle, relevant dès lors de la "société juste".¹⁴²"

Comparés à la valeur intrinsèque de la nature, les droits de l'homme partagent finalement une logique commune : l'ambition de fonder un statut universel, intrinsèque ou objectif soit à l'homme ou à la nature, là où précisément les événements historiques crient le contraire. Vu la condition abjecte du Tiers-Etat avant la Révolution française, rien en effet ne laissait supposer que tous les hommes soient naturellement assortis d'une valeur universelle - et il en va de même pour la situation écologique actuelle (la dégradation que l'Homme a fait subir à son environnement au cours du siècle précédent ne laisse en rien présager que la nature soit investie d'une qualité éthique propre, car si une telle propriété objective existait, au même titre que le feu dégage de la chaleur par exemple, nous n'aurions pas eu d'autres choix que d'acter

¹⁴² FELTZ, B., "Modernité critique et discours ecclésial", in *Revue théologique de Louvain*, 44, 2013, p.12.

cet état de fait et de la respecter). Est-ce un mal que le droit vienne contredire ce que l'histoire nous enseigne (le manque de valeur inhérent de l'Homme ou de la nature)? Absolument pas, toute sa fonctionnalité se situe précisément là : corriger ce que nous jugeons comme des injustices.

Ce que nous dénonçons dans cette affaire concerne plutôt le manque de lucidité sur le statut épistémologique de ces constructions éthiques : la reconnaissance des droits de l'homme universels a été profondément émancipateur pour la condition humaine, tout comme il peut se révéler tout à fait salvateur d'accorder la personnalité juridique à certaines entités naturelles, mais ne nous méprenons pas sur la nature de ces "créations juridiques". On pourrait dire à cet égard qu'il s'agit de faire "comme si" l'Homme ou la nature possédaient une valeur propre (celle qu'on leur attribue), tout en ne se rendant pas naïf quant à l'anthropogénisme qui préside à cette valorisation. Il est fort à parier effectivement que l'histoire ou la strate naturelle nous incite à remodeler ce que nous estimons actuellement comme universel ou intrinsèque : à ce moment-là, on évitera toutes sortes d'arguments conservateurs, qui évaluaient la période précédente comme une situation "objectivement" juste, si l'on a conscience du statut d'invention de ces droits humains et naturels, et l'on répondra avec plus de souplesse à ce que le contexte exigera. En d'autres termes, l'objectif consiste à ne pas s'aliéner face à sa propre création, à ne pas se courber devant notre projection "réifiée" (de la même façon qu'un Feuerbach dénonçait l'auto-assujettissement des hommes devant la fiction qu'ils avaient forgée pour mettre en sens le monde : Dieu).

Et enfin, nous pointerons une dernière "duperie" de l'approche libérale mise en relief par Jean-Marc Ferry. Globalement, les tenants de ce courant assument l'idée qu'il revient aux individus à mettre en oeuvre leur conception d'une vie épanouie sans que l'État n'interfère ou ne dicte quoi que ce soit dans cette entreprise, comme nous l'avons déjà mentionné. À cela, Ferry répond que bien des aspirations à la vie bonne dépassent la seule volonté individuelle, c'est-à-dire qu'il faut que la collectivité intervienne en tant que condition de possibilité même de ces souhaits. Il parle à ce propos d'une "illusion solipsiste" venant contredire le mot de Benjamin

Constant : "*qu'elle [la société] se borne à être juste, nous nous chargerons d'être heureux*"¹⁴³ - comme si on pouvait se passer de décisions politiques inévitables pour vivre en harmonie, et donc heureux, en société. En ce sens, le libéralisme renoue avec une vision "acosmique" de l'Homme selon laquelle ce dernier pourrait librement implémenter sa philosophie d'une vie réussite sans que soit pris en considération son cadre sociétal et naturel ; il serait tout à fait capable de tracer son chemin de vie indépendamment des conditions matérielles et sociales de son existence, autrement dit.

En résumé, tous ces arguments avaient pour objectif de démontrer que la vision libérale de Van Parijs, s'opposant à la consécration d'une valeur intrinsèque par l'État, dévoile un modèle de société passablement problématique pour la mise en oeuvre d'une véritable politique écologique dont nous avons aujourd'hui urgemment besoin. Malheureusement, la place nous manque ici pour avancer une réflexion sur le modèle de société qui devrait se substituer à ce libéralisme contemporain. Au cours de ce travail, nous avons simplement voulu attirer l'attention sur le fait qu'avancer des raisons fort, voire trop, personnelles, comme le proposait Berque avec la motivation paysagère ou l'engloutissement, manquait l'exigence de recevabilité publique - et dans l'autre sens, qu'un pouvoir politique trop branché sur le respect de droits "universels" avait tendance à ignorer les enjeux sociétaux de son temps. Voilà pourquoi la carte morale de Muraca nous a charmés : tout en visant l'exhaustivité et la généralité la plus grande, celle-ci ne manque pourtant pas de s'appliquer et d'offrir des pistes de solutions aux préoccupations écologiques contemporaines.

5.4. Perspectives d'ouverture

Avant de mettre un point final à ce travail, nous souhaiterions brièvement évoquer quelques suggestions d'auteurs au lecteur désireux de poursuivre les réflexions engagées dans ces pages.

Vis-à-vis de la thématique du statut du sens et de la valeur, nous nous sommes en grande partie employés à démonter le sophisme naturaliste dans ce mémoire. Nous avons pu

¹⁴³ Cité in : LUYCKX, *Liberté humaine et appartenance naturelle. Herméneutique critique du rapport ontologique et éthique de l'humain à la nature*, op.cit., p.313.

expliquer en quoi l'étayage castoriadien se révélait beaucoup plus satisfaisant pour saisir le ressort de nos significations morales. On peut retrouver chez Maurice Merleau-Ponty, et en particulier dans son point sur la *Sinngebung* (donation de sens), une théorie qui, globalement, se syntonise avec les préceptes défendus par Castoriadis en la matière. D'une certaine manière, il nous semble qu'une telle conception pourrait illustrer phénoménologiquement ce que décrit l'étayage à un autre niveau.

Si, dans le sens inverse, le lecteur n'avait pas été conquis par nos explications et que la nécessité à démontrer un sens intrinséquiste se faisait toujours ressentir chez lui, il pourrait certainement puiser de l'inspiration chez Vittorio Hösle. Ce philosophe s'est en effet assigné pour tâche de fonder ontologiquement l'existence d'une valeur interne à la nature. L'absence de son argument au sein de ce mémoire constitue sans aucun doute l'une de ses limites, car cet auteur jouit d'une certaine notoriété dans le milieu (la thèse de Charlotte Luyckx, par exemple, s'appuyait sur sa démonstration afin de légitimer la pertinence d'une position intrinséquiste : "*L'approche de Hösle permet donc l'élaboration d'une éthique intrinséquiste à laquelle il confère une justification rationnelle*¹⁴⁴"). Nous regrettons donc de n'avoir pas pu lui donner voix au chapitre ; démentir sa posture aurait à l'évidence apporté un regain de crédibilité à la thèse défendue ici. Mais étant entendu que cette critique n'a pu prendre place, il nous faut admettre qu'au terme de ce parcours l'intuition intrinséquiste n'a pas été complètement terrassée.

Enfin, à propos de ce qui a été soulevé dans la section "La société" des conclusions, les méditations de Jurgen Habermas auraient pu étoffer nos réflexions et fournir des pistes de solution pour un modèle démocratique juste, ou du moins apte à prendre en charge certaines injonctions formulées dans ce travail. Par exemple, son principe de l' "éthique communicationnelle" fournirait sans aucun doute une base "politique" sérieuse au principe de l'anthropogénisme évoqué plus haut : sans nier la provenance humaine et historique des

¹⁴⁴ LUYCKX, C., *Liberté humaine et appartenance naturelle. Herméneutique critique du rapport ontologique et éthique de l'humain à la nature*, op.cit., p.255.

normes édictées, cette vision procédurale permettrait cependant de viser un certain horizon d'universalité grâce à l'intersubjectivité de la démarche.

Bibliographie

- BERQUE, A., *Être humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène*, Paris : Gallimard, 1996.
- BERQUE, A., *Ecoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris : Belin, 2000.
- BERQUE, A., "Sur la Terre : les fondements terrestres de l'éthique humaine", in BURGAT, F., NUROCK, V., *Le multinaturalisme. Mélanges à Catherine Larrère*, Marseille : Wildproject, 2013, p.122-133.
- CALLICOTT, J-B., "La valeur intrinsèque dans la nature", in AFEISSA, H.-S., *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris : Vrin, 2007, p.188-225.
- CALLICOTT, J.B., *Ethique de la terre*, Marseille : Wildproject, 2010.
- CALLICOTT, J. B., *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*, Albany : State University of New York Press, 1989.
- CASTORIADIS, C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Seuil, 1975.
- DE BENOIST, A., "La nature et sa valeur intrinsèque", Paris : Krisis, 1993, p.113-126.
- FELTZ, B., *La science et le vivant. Introduction à la philosophie des sciences de la vie*, Bruxelles : De Boeck, 2003.
- FELTZ, B., "Modernité critique et discours ecclésial", in *Revue théologique de Louvain*, 44, 2013.
- HESS, G., *Ethiques de la nature*, Paris : PUF, 2013.
- HUNYADI, M., *La tyrannie des modes de vie. Sur le paradoxe moral de notre temps*, Lormont : Les bords de l'eau, 2015.
- JONAS, H., *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris : Cerf, 1990.
- JONAS, H., *Puissance ou impuissance de la subjectivité*, Paris : Cerf, 2000.
- JONAS, H., *Evolution et liberté*, Paris : Payot & Rivage, 2005.
- LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris : PUF, 2010.
- LARRERE, C., R., *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris : Flammarion, 2009.
- LARRERE, C., *Les philosophies de l'environnement*, Paris : PUF, 1997.

- LEOPOLD, A., *A Sand Country Almanac*, New York : Oxford University Press, 1966.
- LUYCKX, C., *Liberté humaine et appartenance naturelle. Herméneutique critique du rapport ontologique et éthique de l'humain à la nature* (Master's Thesis), Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2013-2014.
- LUYCKX, C., "Ethique écologique et justice environnementale", in FELTZ, B., FROGNEUX, N., LEYENS, S., *La nature en éclats. Cinq controverses philosophiques*, Louvain-la-Neuve : Académia l'Harmattan, 2015, p.167-189.
- MOORE, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge : Cambridge University Press, 1903.
- NORTON, B., "L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible" in AFEISSA, H.-S., *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris : Vrin, 2007, p.249-283.
- ROLSTON III, H., "La valeur dans la nature et la nature dans la valeur" in AFEISSA, H.-S., *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris : Vrin, 2007, p.153-186.

