

EST-ON FONDÉ À PARLER D'UNE VIOLENCE FAITE À LA NATURE ?

MICHEL-ELIE MARTIN

conférence donnée à Nantes,
pour la *Société Nantaise de Philosophie*,
le 31 mars 2017

Étymologiquement est violent ce qui agit avec une force, une puissance dynamique d'une grande intensité sans contrôle. La racine étymologique est *vis*, traduction latine du terme grec *βία* (la force vitale). En ce sens, on peut repérer de la violence en peu partout. Du côté des hommes, des animaux, des forces de la nature.

De manière moins extensive, le terme 'violence' en est venu à désigner « l'abus dans l'usage de la force », ce qui signifie, d'une part, une « visée », une « intentionnalité » que nous trouvons dans le mot latin *vis* issu du verbe *volere* qui signifie « vouloir » – et, d'autre part, une « démesure » dans l'usage de cette force, une *hubris*, au sens où cette force transgresse l'ordre ontologique et normatif qui assigne à chaque être ce qui doit lui revenir en partage avec d'autres dans certaines limites.

Mais ce n'est pas seulement l'agent violent qui transgresse ses propres limites ontologiques normatives en ne se conformant pas à son statut ontologique, c'est, bien souvent, le patient subissant cette force dont le statut ontologique est transgressé en ce qu'il n'est pas respecté dans son essence.

Ainsi, selon notre conception moderne, la « violence » signifie l'usage d'une force démesurée, excessive d'un être sur un autre en ce que cet usage ne respecte pas l'essence de l'être qui subit cette violence, au point où sa destruction est possible, alors même que celui qui exerce cette force est jugé devoir se maintenir dans la « mesure », la « juste mesure » (*παντι μετρον*) d'un respect de l'autre.

Selon notre modernité, l'être qui appelle le respect moral est posé ontologiquement comme étant une *personne*, un sujet ayant la capacité de s'autodéterminer.

Conséquence : si l'homme a pour essence d'être une personne et que le critère moral implique le respect de la personne, on comprend aisément que l'on puisse parler, avec quelque fondement, de violence produite contre un homme.

Mais, si la Nature n'a pas le statut ontologique de la « personne », peut-on parler autrement que par métaphore d'une violence humaine faite à l'encontre de la nature, ainsi qu'à l'encontre des êtres non-humains qui lui sont immanents ?

Une réponse positive a pour conséquence pratique de laisser aux hommes le champ libre pour une action décrétée *amorale* sur l'ensemble de la nature, de l'écosystème global et, plus particulièrement, les animaux.

Mais une telle position ne fait pas droit au sentiment que les hommes ont d'une participation de certains animaux à la communauté morale, de même que d'une inscription radicale de leur être dans l'habitat terrestre, qui se confond, pour beaucoup, avec ce qu'ils entendent par le terme de 'Nature'.

Cette position n'accorde donc aucun fondement au contenu d'une parole qui dénonce la violence faite à la nature et à ses constituants.

Mais, est-ce bien sans légitimité rationnelle et morale que l'on parle de violence faite à la nature et aux animaux ?

L'enjeu d'une réflexion sur la violence à l'encontre de la nature apparaît donc, d'emblée, comme double : l'un, théorique, porte sur l'ontologie de la nature et de ses constituants pour en préciser le statut au regard de ce que l'on tient pour digne de respect ; l'autre, pratique, porte sur la possibilité effective d'un rapport de « juste mesure » ou, dit autrement, de « mesure morale » à leur égard.

L'ÉTHIQUE ANTHROPOCENTRISTE

La conception morale dominante de notre époque est héritée de la découverte, par Descartes, de l'homme comme *ego cogitans*, comme « je pense, je suis », émancipé des lois de la nature conçue comme univers infini et homogène, et qui devient le centre de référence de toute chose.

L'homme prend la place de la nature. Le pendant moral de cette découverte métaphysique de l'homme se trouve dans la reconnaissance de la dignité de l'homme comme « personne », comme « sujet autonome » qui se prescrit à lui-même les lois de son agir.

Ainsi Kant établit le fondement même de la morale dans le fait originaire de la Raison pratique qui exige nécessairement (apodictiquement) que la maxime de l'action soit une loi universelle.

La formule générale de l'impératif moral, de l'impératif catégorique, c'est-à-dire non soumis à une condition qui en ferait un moyen pour atteindre une fin ou un but plus lointain, est la suivante :

Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle.¹

Agir moralement consiste donc à agir selon une maxime d'action universalisée en n'ayant pour motif d'action que le seul respect de cette maxime universalisée, sans y glisser le moindre mobile sensible qui ferait apparaître intérieurement quelque chose comme un calcul intéressé. Le pur respect d'une loi morale garantit son caractère désintéressé et donc la moralité de l'acte. L'acte n'est pas seulement « conforme » au devoir moral, il est alors accompli « par devoir ».

Kant en donne trois formulations secondaires permettant, dit-il, de mieux « se représenter le principe de moralité »².

L'une de ces formulations est essentielle pour saisir les membres de la communauté morale, c'est-à-dire les êtres auxquels s'applique la formule générale de l'impératif moral.

La première concerne la forme des maximes. Le concept de Nature désigne, selon Kant, l'existence des choses selon des lois universelles. Donc, par analogie avec les choses de la Nature, l'impératif pourra s'entendre comme suit :

Agis comme si la maxime de ton action pouvait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature.³

Les lois de la nature servent de « type » pour élaborer les lois morales. Explicitons : une chose de la Nature n'est possible, réellement possible, que par une loi. Dès lors, il doit en être de même

d'une action. Il faudrait qu'elle ne se réalise, si elle est morale, que selon et par une règle universelle.

La deuxième formulation concerne non plus la forme, mais la « matière » sur laquelle porte la législation morale. Il s'agit d'un être qui a le statut ontologique de la « personne » : l'être raisonnable, autonome que l'on considère donc comme « sujet moral ». Et cette « personne » est repérable phénoménologiquement dans l'espèce humaine. D'où la formulation :

Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen.⁴

La troisième formulation nous retiendra moins par la suite que la deuxième, mais elle mérite d'être présentée pour indiquer que, selon Kant, il ne saurait y avoir de conflits entre les devoirs moraux. Cette troisième formulation porte sur la totalité des maximes d'action pour qu'elles constituent un ordre moral cohérent de règles universelles ou, ce qui est dire la même chose, de fins universelles dont la cohérence, – analogue de celle de la nature – et la réalisation concrète assurerait la coexistence entre les hommes fondée sur le respect moral réciproque. Cette troisième formule secondaire s'énonce comme suit : agis de telle sorte que « toutes les maximes qui dérivent de notre législation propre doivent concourir à un règne possible des fins comme à un règne de la nature. »⁵

Selon cette conception morale héritée de Kant, et qui est dominante dans notre civilisation occidentale moderne, le « sujet éthique » ou « moral », pourvu de droits, et donc « sujets de droits », trouve son fondement ontologique dans le statut de « personne ».

Dès lors, on ne peut parler de violence, de manière fondée moralement et ontologiquement, qu'en cas de non-respect d'un être dont l'essence est la « personne » : un être doué d'une capacité d'auto-détermination et d'autonomie.

Conséquences négatives immédiates :

Ni on ne peut parler de manière fondée, moralement et ontologiquement, de violence faite à la Nature en totalité ; ni on ne peut parler, à partir d'une fondation morale et ontologique rationnelles, d'une violence faite à la nature particulière d'un être en dehors des humains ou des « êtres raisonnables », c'est-à-dire des êtres autodéterminés

¹ cf. *Les Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Delagrave, 1979, p. 136.

² cf. *Ibid.*, p. 162

³ cf. *Ibid.*, p. 137

⁴ cf. *Ibid.*, p. 150

⁵ cf. *Ibid.*, p. 163

qui manifesteraient, avec une évidence phénoménologique, qu'elles sont des « personnes ».

CRITIQUE DE L'ÉTHIQUE ANTHROPOCENTRÉE

Cette critique centrée sur la « personne » humaine et dont la communauté morale est limitée aux humains, cette éthique que l'on peut caractériser comme anthropocentriste, a suscité de nombreuses critiques précisément pour dépasser les limites de l'éthique anthropocentriste et tenter de fonder des « éthiques extentionnistes » et des « éthiques holistes », selon les termes de Descola⁶, qui, respectivement, étendent à certains non-humains le respect moral dû aux personnes humaines ou étendent à la nature entière ce même respect.

Exemplaires de ces « éthiques extentionnistes » sont les philosophies de Peter Singer⁷ et de Tom Regan⁸.

Selon Tom Regan, le « sujet éthique » trouve son fondement et ses droits dans l'individu qui possède une conscience de soi, une capacité de viser des fins et d'avoir des représentations. Or les individus non-humains que sont la plupart des animaux mammifères et, à l'évidence selon Regan, les « primates », ont de telles capacités, ont une « vie mentale » (cf. *Les Droits des animaux*) et sont donc des « sujets éthiques » pourvus de droits, de telle sorte qu'un respect moral direct leur est dû. Les hommes devraient s'interdire de manger des mammifères, voire tous les animaux (végétarisme), et s'interdire de les chasser, d'en faire commerce ou encore d'en faire des « objets » d'expérimentation scientifique ; a fortiori : de les faire souffrir.

Le motif, encore une fois, étant que les animaux tout comme les hommes ont des désirs, des préférences, des croyances, des ressentis affectifs, des souvenirs, des anticipations qui en font « des sujets d'une vie »⁹, d'une existence dont ils ont l'expérience, qui leur importe pour eux-mêmes et dont les « similitudes » avec les humains sont un fondement ontologique suffisant pour leur recon-

⁶ Cf. Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, folio-essais, Gallimard, 2005, p. 337-338.

⁷ Cf. Peter Singer, *La libération animale*, trad. L. Rouselle, Grasset, 1993.

⁸ Cf. Tom Regan, « pour les droits des animaux » (1983), dans H.-S Afeissa et J.-B Jeangène Vilmer (dir.), *Philosophie animale. Différence, responsabilité et communauté*, Trad. Éric Moreau, Vrin, 2010, p. 161-183. *Les droits des animaux*, trad. E. Utria, Hermann, 2013.

⁹ Cf. « Pour le droit des animaux », *op. cit.*, p. 177.

naître le statut de « sujets éthiques » pourvus de droits.

Alors que Regan étend aux non-humains que sont les animaux, notamment les mammifères, des caractéristiques humaines, Peter Singer propose un fondement ontologique du « sujet éthique », fondateur lui-même du « sujet de droits », en rupture avec l'idée de « personne », l'idée d'être ayant la capacité de s'autodéterminer et de répondre de ses actes. Ce fondement ontologique, il le trouve dans la capacité d'un être à défendre son intérêt propre et à ressentir du plaisir ou de la douleur dans cette défense et cette promotion de son intérêt propre ou de son « utilité » propre.

Ce faisant, il s'inscrit dans la perspective des penseurs utilitaristes du XVIII^e et du XIX^e siècle, Bentham et Mill, selon lesquels le principe de la morale est « le plus grand bonheur pour le plus grand nombre », ce qui revient à considérer de manière égale les intérêts des êtres humains et non humains, et à satisfaire du mieux possible leur intérêt propre pour qu'ils obtiennent le plus grand plaisir possible lié à leur bien-être.

Refuser de prendre en compte la sensibilité des animaux et leur infliger des souffrances relèverait, de la part des hommes, d'un « spécisme » ; c'est-à-dire : une manière de récuser le statut de « sujet éthique » aux animaux en niant leur sensibilité, leur capacité à souffrir et à avoir du plaisir, leur capacité à défendre et à viser leur intérêt propre, en tant que seuls les membres de l'espèce humaine, au motif qu'ils ont une « raison » que les animaux n'ont pas, seraient des « sujets éthiques » porteurs de droits.

La communauté éthique va donc au-delà des humains pour s'étendre aux animaux dont les droits, qui leur reviennent en tant que « sujets éthiques », est fonction de la qualité même de leur sensibilité, c'est-à-dire : de leur degré de sensibilité sur une échelle ontologique dont les êtres humains occupent le sommet, puisque leurs capacités mentales sont censées aiguiser cette sensibilité¹⁰.

Les animaux ont donc des droits et nous avons des devoirs directs à leur égard en fonction de leur degré de sensibilité. Ce qui signifie, à titre de conséquences, non pas que les hommes doivent devenir végétariens et s'interdire l'élevage, le commerce ou encore l'expérimentation animale, mais qu'ils doivent éviter la souffrance des animaux et promouvoir au mieux la satisfaction de leurs « préférences », de leur « intérêt propre », au sein d'une communauté réunissant les humains et les non-humains pour le plus grand bien-être général.

¹⁰ Cf. *La Libération animale*, *op.cit.*, p. 87 -89.

Par-delà cette problématique directement morale de l'extension de la communauté morale aux non-humains que sont les animaux, la crise écologique dans laquelle nous sommes entrés du fait des perturbations anthropiques de l'ensemble des écosystèmes naturels, qui rétroagissent sur les hommes et leurs sociétés en les menaçant, nous a forcé à poser la question du respect de la Nature et à envisager des solutions consistant, entre autres, à en faire un partenaire dans une communauté morale élargie de telle sorte que la Nature a pu prendre le statut ontologique de « sujet » fondant celle-ci comme « sujet éthique » et « sujet de droits ».

Exemplaire de l'« éthique holiste », qui étend à la Nature entière, le respect dû aux personnes humaines, est la position de Michel Serres en France¹¹.

Ce qu'il faut entendre par Nature ne se confond pas avec l'ensemble de l'univers. Il s'agit de la planète Terre conçue comme offrant à l'espèce humaine les conditions de sa vie et de sa survie, c'est-à-dire « les contraintes globales de renaissance ou d'extinction »¹². Or la science et la technique humaine ont créé des « objets », des « quasi-objets »¹³, selon les termes de Michel Serres, c'est-à-dire des objets qui ont une face artificielle et une face naturelle par laquelle ils s'inscrivent dans les processus naturels. Mais, à l'heure actuelle, de tels « quasi-objets » deviennent commensurables à la Terre. Ils ont un impact global sur ses propres équilibres thermodynamiques, écologiques, biosphériques et écosphériques. La terre habitat des hommes, condition d'existence des hommes, « tremble »¹⁴ et rétroagit à ce que nous lui faisons ; ce pourquoi « la nature se conduit comme un sujet »¹⁵. Mais, il y a plus que cela. La nature n'est pas seulement une puissance d'action qui rétroagit comme un tout aux puissances d'actions de l'homme, elle est ce qui donne la vie, l'existence. La terre est notre mère, notre « naturelle mère »¹⁶.

La nature, avec un tel statut ontologique, peut donc devenir un « sujet moral » et un « sujet de

droit »¹⁷ avec lequel les hommes peuvent passer un contrat : le « Contrat naturel » par lequel les hommes quittent leur position de « parasites » et s'engagent à devenir des « symbiotes », des associés de la nature. Mais il y a plus qu'un simple contrat de type juridique. Si la Terre est une Mère qui donne la condition d'existence de la nature humaine, alors les hommes doivent l'aimer pour le don qu'elle leur fait. Sans cet amour, le contrat juridique avec la nature n'aura pas de réalité et l'humanité disparaîtra. Le « Contrat naturel » est donc d'abord un contrat moral.

Dans cette prise en considération de la nature comme d'une entité à l'égard de laquelle un respect serait dû, nous trouvons des auteurs anglo-saxons ; notamment J. Baird Callicott ou Eric Katz ou Dale Jamieson¹⁸.

J. Baird Callicott s'inscrit dans l'héritage d'Alдо Leopold qui propose dans *L'Almanach d'un comté des Sables* une « éthique de la terre » qui élargit « les frontières de la communauté de manière à y inclure le sol, l'eau, les plantes et les animaux ou, collectivement la terre »¹⁹ ; et ce, parce que la communauté-terre est une communauté dont les hommes participent à titre de membres actifs comme les autres membres, dont ils dépendent vitalement, et avec lesquels il doivent apprendre à coopérer pour préserver cette communauté.

Porter atteinte à la « communauté-terre » n'est pas « seulement un mauvais calcul, mais un mal »²⁰.

Pour étayer cette croyance éthique, des philosophies ont considéré que la communauté biosphérique et écosphérique est un « tout », une sorte de super-organisme vivant dont la finalité serait de préserver sa propre intégrité, ses équilibres énergétiques, biosphériques et écosphériques.

Ce faisant, ils se plaçaient dans l'héritage de James Lovelock, médecin et biologiste, qui proposa en 1979 l'hypothèse Gaïa par laquelle la Terre devait être considérée comme un organisme vi-

¹¹ Cf. *Le Contrat Naturel*, Flammarion, coll. Champs Essais, 1990

¹² Cf. *Ibid.*, p. 64.

¹³ Cf. *Le Parasite*, Grasset, 1980.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 136.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 64. Un peu plus loin : « nous inquiétons la terre et la faisons trembler, voici de nouveau qu'elle a un sujet ». cf. *Ibid.*, p. 136.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 83.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 67.

¹⁸ Pour Katz, la nature est un tout conçu comme une communauté d'êtres, une communauté biotique dans la tradition de Léopold. Les individus ne sont pas sacrifiés à ce tout. Pour Jameson, la nature est un tout qui dépasse ses membres, mais la raison de la respecter est avant tout prudentielle ou liée au sens de la l'existence. Pour Meyer-Abich, la nature dépasse les individus et ceux-ci y perdent leur autonomie.

¹⁹ cf. *L'Almanach d'un comté des Sables*, trad. Gibson, G-F, 2000, p. 258.

²⁰ cf. *Ibid.*, p. 257.

vant²¹ dont la boucle autorégulatrice maintient les conditions propres à la vie tout en étant façonnée par l'ensemble des vivants.

J. Baird Callicott, envisageant le « tout » écosphérique comme un super organisme, en fait un « quasi-sujet » porteur de vie que les hommes devraient pouvoir respecter en tant que tel s'il est vrai que, comme le suggérait Aldo Leopold, l'évolution biologique a conduit les hommes à développer en eux le sentiment moral altruiste qui peut s'étendre bien au-delà de leur nation, pour englober une nouvelle entité comme la Terre-Gaïa.

« L'éthique holiste » de J. Baird Callicot ne va cependant pas jusqu'à donner la priorité au « tout » de l'écosphère sur les membres humains qu'elle contient au motif que les règles morales apparues au cours de l'histoire biologique et humaine vont dans le sens d'une extension des règles morales vers des communautés de plus en plus larges (des communautés humaines aux communautés écosystémiques en passant par les communautés biotiques), mais sans annuler les règles morales précédentes²².

Une telle priorité du « tout » de la nature sur ses membres, notamment les humains, nous la trouvons chez le fondateur de la *deep ecology*, Arne Naess, (1912-2009) ou bien encore chez Klaus Meyer-Abich (1936)²³.

Dans *Écologie, communauté et style de vie*, paru en 1976, le norvégien A. Naess développe une « écosophie »²⁴.

Sur le plan métaphysique la nature est un sujet, un soi qui s'exprime à travers chaque être vivant par une tendance propre à chacun d'augmenter son propre être. Ce processus d'augmentation d'un soi propre au vivant conduit ce dernier à se lier à d'autres êtres. L'épanouissement de la vie passe par la réalisation d'unités plus vastes que celle du seul vivant individuel. Ainsi le « soi » qu'est la nature se déploie-t-il en de multiples totalités biosphériques et écosphériques subordonnées, hiérar-

²¹ cf. *La Terre est un être vivant, l'hypothèse Gaïa*, champs sciences, Flammarion, trad. Couturiau et C Rollinat, 1993.

²² cf. *Beyond the land Ethic. More Essays in environmental Philosophy*, Albany, State University of new York press, 1999, p. 168.

²³ Cf. *Aufstand für die Natur, von der Umwelt zur Mitwelt*, München-Wien, Hauser, 1990. La nature est conçue comme un super-organisme qui est le fond par lequel et au sein duquel ses éléments émergent. Ce « tout » de la Nature comme condition d'existence de tout ce qui est doit être rationnellement préféré au bien des hommes et au bien des autres êtres de la nature. Cela suppose que le tout de la nature ait un dessein, une visée finale et que la raison comprend cette visée et impose à la volonté humaine de s'y associer.

²⁴ Cf. *Écologie, communauté et style de vie*, trad. C. Ruelle et postface H.-S Afeissa, Paris, Editions MF, coll. « Dehors », 2008, p. 71.

chisées, interdépendantes les unes des autres. L'homme, par sa raison, peut comprendre et réaliser une unité avec l'ensemble de « l'écosphère ». Il peut comprendre sa « symbiose » avec la nature²⁵ ; et, pour autant qu'il développe cette « symbiose », le « soi » de la Nature entière peut se réaliser plus amplement. La raison humaine éclairant l'exigence vitale de tout être, de même que l'interdépendance de tous les êtres vivants et non-vivants au sein de totalités écosystémiques, n'a pas d'argument ontologique pour privilégier moralement le « soi » humain, de telle sorte que tous les « soi » ont la même valeur morale. Le fondement ontologique du « sujet éthique » étant la seule exigence vitale de réalisation de soi, tous les « soi » ont les mêmes droits, de mêmes que les totalités dans lesquelles ils s'insèrent (égalitarisme biosphérique). Sur le plan ontologique, cela revient à laisser se réaliser le soi qu'est la Nature comme « totalité » écosphérique et, sur le plan moral, cela implique une subordination des hommes à ce « soi » substantiel qui les déborde et qu'ils expriment et sont censés réaliser au mieux selon leur connaissance rationnelle.

RIPoste DE « L'ÉTHIQUE ANTROPOCENTRÉE »

Qu'un « mal », qu'une « violence » faite à la nature entière ou bien aux animaux puisse être dénoncée dans le cadre des « éthiques extentionnistes » et « holistes » qui confèrent à la Nature entière ou bien aux animaux le statut de « sujets éthiques » et donc de « sujets de droits » est un fait. Mais cette dénonciation est-elle fondée rationnellement ?

Pour qu'elle le soit, il faut que l'être en question soit bien un « sujet ». Mais, précisément, reconnaître un être comme « sujet », n'est-ce pas repérer dans ses manifestations phénoménologiques une capacité d'autodétermination, une capacité de décider par soi-même de son action, comme le stipule l'éthique anthropocentriste héritée de Kant ?

Si le « sujet éthique » et le « sujet de droits » se fondent ontologiquement sur le « sujet » comme agent librement créateur de sa propre existence, alors ce fondement ontologique du « sujet éthique » et du « sujet de droits », dans les éthiques extentionnistes de Singer et Regan, se dérobe ; car, ce qu'ils pointent dans la nature comme étant des « sujets », n'en manifeste pas la caractéristique ontologique essentielle.

Certes, Regan fait de certains singes des « personnes » ayant les mêmes caractéristiques que

²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 247.

l'homme : pensée, conscience de soi, projection temporelle. Mais il fait des mammifères, et d'autres animaux, des « sujets de leur vie » qui, à ce titre, sont des « sujets éthiques » et des « sujets de droits ». Mais n'est-ce pas là confondre le « soi vital » qu'est tout animal, en tant qu'il se rapporte à lui-même et répond à ses propres normes, avec le « sujet » à proprement parler qui, au-delà de ce rapport à soi, est un être par soi qui pose librement ses propres fins, ses propres normes ; bref : un être pour-soi et par-soi subjectif ?

De même, lorsque Peter Singer pose le fondement ontologique du « sujet éthique » et du « sujet de droits » dans l'être support sensible de plaisir et de peines, il perd délibérément toute référence au « sujet » en le confondant avec quelques caractéristiques du « soi vital » ; à savoir : la sensibilité et la poursuite de son « intérêt propre ». Encore une fois : un « soi vital » est bien un être pour-soi, mais non par-soi à l'origine de ses fins, de ses normes.

Dans le cadre des « éthiques holistes », la Nature, conçue comme un « tout », est soit identifiée à une « personne », à un « sujet », au sens strict, soit identifiée à un « soi vital » auquel les hommes, selon leur exigence vitale bien comprise, doivent se subordonner, sans perdre toutefois chez J. Baird Callicott, leur propres droits de sujets éthiques fondés sur la « personne » ; ce qui n'est pas le cas chez Arne Naess.

Or, concevoir la Nature, ou plutôt, la « Terre-habitat » de la biosphère, comme un « tout », comme étant un organisme vivant, selon l'hypothèse Gaïa de Lovelock, n'est aucunement vérifié sur le plan scientifique. Certes, les écosystèmes se lient les uns aux autres pour constituer un vaste écosystème, mais celui-ci n'a pas de rapport à soi comme un organisme vivant préservant son homéostasie.

De plus, faire de la « Terre-habitat », de l'écosphère, plus qu'un organisme, – en l'occurrence une Mère, – comme y invite Michel Serres²⁶, c'est en faire un « sujet », et notamment un « sujet éthique » porteur de droits avec lequel nous devrions contracter juridiquement pour établir une « symbiose », c'est-à-dire un équilibre juste ; et ce, non seulement parce que la Nature-Mère nous donne les conditions de notre existence et que nous sommes collectivement en « dette », mais parce que la Nature-Mère a des droits au respect, à la distance protectrice de son être, loin de la seule exploitation de ses ressources.

Mais, est-ce là une simple métaphore ? On voudra bien le croire, puisque la Nature ne parle

pas pour exiger son droit et le faire valoir dans le langage d'un contrat²⁷. Mais, même s'il s'agissait d'une métaphore provenant d'une analogie, celle-ci ne trouverait pas de fondation ontologique, car la « Terre-habitat », que Serres appellera « Biogée », n'est pas un « soi vital », une totalité auto-organisée se rapportant à elle-même ; bref ; un être pour-soi, être pour-soi qui serait alors « sujet » ou « comme un sujet »²⁸ parce qu'elle répondrait en « tremblant » aux puissances d'actions techniques des hommes conçues comme un « assujettissement » de la Nature ; c'est-à-dire : une exploitation, comme « interpellation », à laquelle la Nature maintenant et enfin répondrait, précisément comme un « sujet », puisqu'elle serait attaquée dans son équilibre homéostatique.

L'ensemble de ces critiques ne semblent laisser aucun fondement rationnel aux « éthiques holistes » et « extentionnistes ». Ce n'est que par métaphore que l'on parlerait de violences humaines faites à l'encontre de la Nature et à l'encontre des êtres non humains de la nature que sont, notamment, les animaux.

Ainsi, et au mieux, dans la perspective d'une éthique anthropocentriste héritée de Kant, le respect qui est dû à un animal, fût-il doué d'affection, de projection temporelle, d'intentionnalités, de mémoire, ne se fonde que sur le « devoir imparfait » ou « un devoir d'obligation large » qui s'impose à l'homme de préserver et d'entretenir en lui le sentiment de sympathie et, plus amplement, de promouvoir le bien-être de l'homme.

En effet, l'homme ne peut que vouloir cette promotion du bien-être et cette préservation du sentiment de sympathie ; car, à défaut, cela pourrait être un obstacle à la réalisation des « devoirs parfaits » ou « devoirs d'obligation stricts » qui s'imposent sans dérogation possible, sans aucune marge dans l'action, et qui concernent les seuls hommes.

Par conséquent, le non-respect de la sensibilité d'un animal témoignerait d'un mépris à l'égard des dispositions vitales, affectives, sensibles de l'homme, et qui sont favorables à la moralité²⁹. Comme le dit Kant : « nous avons des devoirs en

²⁷ Ce sont les scientifiques (cf. *Le Contrat naturel*, op.cit., p. 168-169) qui sont les porte-parole de la nature. Tout comme les hommes ont des « liens », des traits » les unissant dans des communautés juridiques et morales, les « liens », les « traits », les « lois » de fait unissant les hommes à la Terre, qui comprend les hommes, pourraient être portés au langage du droit et de la politique et donc valorisés pour être maintenus en état de « symbiose ». Le droit, les règles de droit sont déjà substantiellement écrites dans la Nature ? Il suffit d'en faire la « traduction ». Mais de l'être au devoir-être, le passage suppose l'évaluation subjective et la reconnaissance de ce qu'est vraiment le sujet porteur de droits.

²⁸ cf. *Le Contrat naturel*, op.cit., p. 64

vers ces êtres, en tant que par là nous favorisons l'accomplissement des devoirs correspondants que nous avons envers l'humanité »³⁰. Le devoir de respect de la sensibilité des animaux, du moins des animaux dont la sensibilité est proche de celle des hommes, n'est donc pas un devoir « concernant directement ces êtres »³¹, mais un « devoir indirect » envers l'homme lui-même ; précisément : un devoir envers l'homme lui-même, mais qui passe par la médiation du respect de l'animal. C'est donc finalement et exclusivement pour l'homme lui-même qu'il faut respecter l'animal.

MISE EN CAUSE DE L'ÉPISTÈMÈ OCCIDENTALE ET DE TOUTE DISTRIBUTION ONTOLOGIQUE

Partie de l'éthique anthropocentriste de Kant, notre réflexion y revient. Sans d'ailleurs nous apaiser, puisque c'est moins le sentiment d'un « devoir indirect » envers l'homme lui-même que nous avons lorsque nous posons qu'il nous faut respecter la sensibilité de l'animal, que, bien plutôt, le sentiment d'un « devoir direct » à son égard, et dont il resterait à prouver, contre Kant, qu'il ne procède pas d'une « amphibologie des concepts de réflexion »³², c'est-à-dire d'une simple confusion dans l'usage des concepts.

Quoiqu'il en soit pour l'heure, on remarque, dans le cercle accompli par notre réflexion, que l'enjeu n'est pas tant l'exigence morale d'universalité des règles d'action, que la distinction et l'identification des êtres en « sujet » et en « objet » pour déterminer les membres de la communauté morale. D'un côté, les sujets, à proprement parler, doués d'autodétermination et qui, en se posant par eux-mêmes, s'opposent à la Nature ; ce qui fonde leur statut de « sujet éthique » et de « sujet de droits » ; de l'autre côté, des êtres qui sont privés de cette détermination par soi subjective et qui restent dans l'ordre de l'objectivité naturelle, lors même qu'ils sont en tant qu'animaux des êtres « pour-soi » qui se rapportent à eux-mêmes en vivant des fins et en répondant à des normes vitales intrinsèques, mais, précisément, sans les poser par eux-mêmes, par soi-même, sur un plan subjectif.

Mais cette séparation entre humains et non humains comme la séparation entre sujets et objets, dont procède l'opposition entre Nature et

²⁹ cf. *Doctrine de la vertu*, trad. A. Philonenko, Vrin, 1968, § 17, p.118.

³⁰ cf. *Leçons d'éthique*, livre de poche, 1997, coll. « classiques de poche », p. 392.

³¹ cf. *Doctrine de la vertu*, op.cit., § 16, p. 117

³² cf. *Doctrine de la vertu*, op.cit., § 16.

Culture dans notre modernité occidentale depuis le XVII^e siècle, n'est-elle pas simplement relative à notre culture et donc sans validité universelle ?

L'anthropologie comparée de Philippe Descola ou bien de Bruno Latour répondent positivement à cette question.

Selon Philippe Descola la distribution entre humains et non humains, la distribution des corps et des intérriorités, c'est-à-dire la manière de les identifier et de les répartir dans la réalité phénoménale, n'est jamais, pour une culture donnée, qu'une option parmi les possibilités qu'offre une structure combinatoire d'agencement entre les corps et les intérriorités.

Ainsi la distribution ontologique des corps et des intérriorités de la modernité occidentale depuis le XVII^e siècle, n'est qu'une possibilité structurelle contingente et particulière, c'est-à-dire une simple variante locale que Descola identifie comme une « ontologie naturaliste ».

Cette « ontologie naturaliste », qui sépare les humains des non-humains, qui oppose culture et nature, sujets sociaux et objets naturels, est, selon B. Latour, l'idéologie constitutive de la culture moderne occidentale. Loin d'avoir une portée ontologique objective, elle occulte la réalité de la production des « hybrides », c'est-à-dire de tous ces objets ou « quasi-objets », selon les termes de Michel Serres repris par B. Latour, qui ont un aspect ou des aspects par lesquels ils relèvent du social, du culturel, voire du politique. Par exemple : l'ADN, un virus, un gaz d'aérosol, un nuage atomique, le CO₂, l'électricité, l'eau, le réchauffement climatique, le trou dans l'ozone, les embryons surgelés³³.

L'« ontologie naturaliste », caractéristique de notre modernité, ne serait donc que la variante locale contingente, particulière, d'une possibilité structurelle de combinaisons, d'agencement des corps et des intérriorités. Mais, si c'est le cas pour l'ontologie de la modernité, cela vaut pour toutes les distributions ontologiques possibles structurellement.

Aucune culture ne peut prétendre fonder objectivement la distribution ontologique des corps et des intérriorités ; ce qui signifie qu'aucune éthique ne peut établir objectivement, universellement et apodictiquement quels êtres appartiennent à la communauté morale, lors même que l'on exige que le respect moral porte sur les êtres doués d'intérriorités subjectives.

L'anthropologie comparée de Descola ou celle de Latour ne mettent pas simplement en cause

³³ cf. *Nous n'avons jamais été modernes*, La découverte, 1997, p. 72 ; voir aussi : p11- 12, p. 14, p. 8-9, p. 56.

l'épistème occidentale ou la « constitution » fondamentale de la culture occidentale moderne, c'est-à-dire « l'ontologie naturaliste », mais elles soutiennent que toute distribution ontologique, et donc toute communauté morale, sont relatives à une culture.

C'est un tel relativisme que nous devons maintenant préciser et critiquer comme tel : car il annule notre prétention à trouver une distribution ontologique rationnellement fondée dans l'Être et donc notre prétention à statuer sur la validité théorique de différentes éthiques quant à l'extension de la communauté morale qu'elles visent.

À défaut de récuser ce relativisme de l'anthropologie comparée de P. Descola et de B. Latour, c'est l'enjeu théorique et pratique de notre réflexion qui disparaîtrait. L'enjeu, ici, n'est pas mince, puisqu'il s'agit de maintenir notre propre enjeu.

L'anthropologie de Descola

La culture de la modernité occidentale, depuis le XVII^e siècle, est, selon Philippe Descola, une variante locale de possibilités structurelles de combinaisons d'agencements des corps et des intérriorités. Cette variante locale est identifiable comme étant un « naturalisme » qui, sur le plan éthique, récuse pour les êtres non-humains et pour la nature entière le statut de « sujets éthiques » porteurs de droits et qui exigent, du fait de leur valeur intrinsèque de sujets éthiques, un devoir de respect.

Mais d'autres possibilités structurelles existent et ont été réalisées dans de multiples cultures locales.

En effet, dans *Par-delà Nature et culture*³⁴, Descola, distingue quatre ontologies possibles sur la base, – telle est son hypothèse – d'une phénoménologie qui s'appuie sur une différenciation entre intérriorité et physicalité, entre les états affectifs, mentaux et les corporéités ou les processus matériels, et qui produit une distinction entre humains et non humains tout en repérant une continuité ou une discontinuité des humains et des non humains sur le plan de l'intérriorité et sur le plan des physicalités.

Le naturalisme

Cette ontologie, propre à l'Europe, depuis le XVII^e, est « définie par la discontinuité des intérriorités entre humains et non-humains et la continuité des physicalités »³⁵. Alors que les corps biologiques des animaux et des hommes se déploient

continument sur l'échelle biologique avec des différences de degré mais non de nature, des différences phénoménologiques mais non des différences ontologiques, les intérriorités ne se déplient pas graduellement : l'esprit, la conscience de soi, l'intentionnalité, la réflexivité, voire l'affectionnalité, est spécifique des humains.

L'animisme

Cette ontologie que l'on trouve chez les Achuars d'Amazonie, dans l'Amérique subarctique, en Sibérie et en Asie du sud-est, consiste dans la continuité des intérriorités entre humains et non-humains et dans la discontinuité des corps organiques (animaux ou plantes). Ainsi, tous les corps sont saisis comme distincts les uns des autres, sans substance ou sans lien processuel les unifiant ; et les intérriorités, dont sont dotés la plupart des corps, sont homologues à l'intérriorité des humains (conscience de soi, âme, intentionnalité).

Le totémisme

Cette ontologie consiste à voir des classes d'humains et de non-humains comme procédant d'un prototype commun, un archétype, qui s'actualise dans des intérriorités et dans des corps (animaux, humains, plantes).

Les aborigènes d'Australie racontent qu'au « temps du rêve », au temps de la genèse du monde, des êtres hybrides sont sortis du sol, l'ont façonné, l'ont parcouru, puis se sont enfouis dans la terre, tout en maintenant leurs traces et leur présence dans le paysage. Chacun, avant de s'enfoncer, a laissé des semences « d'âmes-enfants » qui, sans cesse, s'actualisent dans des corps d'humains et de non-humains ainsi que dans les intérriorités qui doublent ces corps de plantes, d'animaux, d'humains. Chaque « âme-enfant » est un totem et, dans une même classe totémique, les intérriorités sont semblables, elles sont en continuité puisqu'elles procèdent du même prototype. De même, en dépit de leurs différences apparentes, les corps sont en continuité physique puisqu'ils actualisent un même prototype.

L'analogisme

Cette ontologie, que l'on trouve en Chine³⁶ ou en Inde, en Afrique de l'ouest, dans les civilisations Amérindiennes, consiste à ne plus voir aucune continuité du côté des corps non plus que du côté des intérriorités. La distribution ontologique

³⁵ Cf. *L'Écologie des autres*, coll. Sciences en questions, éditions Quae, 2011, p. 85.

³⁶ cf. *Par-delà Nature et culture*, op. cit, p. 360.

des êtres, des choses, des corps et leur couplage avec des intérriorités devient rigoureusement parlant impossible. Les différences prolifèrent tellement qu'il est difficile de classer les singularités, sauf à pratiquer des correspondances analogiques, c'est-à-dire des ressemblances, des sympathies, de telle sorte que l'ensemble des choses, des êtres, des qualités, des éléments puissent par le jeu de leur correspondance, former des combinaisons d'êtres et une chaîne d'êtres cohérente ; bref : un « monde ».

À l'issue de cette rapide présentation au moins deux questions critiques peuvent être formulées qui portent sur le relativisme éthique et épistémique de l'anthropologie de P. Descola.

Tout d'abord, doit-on accepter toutes les distributions ontologiques structurellement possibles et donc tout ce qui est posé comme « sujets éthiques », sujet porteur de respect au sein des diverses cultures, au motif qu'aucune ontologie ne saurait être posée comme vraie ?

Ensuite, qu'en est-il de la position de l'anthropologue lui-même qui prétend à la vérité en mettant à distance toute culture ? Comment réfléchit-il sa propre position épistémique ?

Commençons par cette dernière question qui met en jeu le statut scientifique du discours anthropologique de P. Descola.

Il affirme qu'il n'occupe aucune position mystérieuse, transcendante et extraculturelle. Il suffit de se porter au niveau phénoménologique d'où procède la distribution ontologique des êtres, des choses, des distinctions entre humains et non-humains, à partir des relations de continuité et de discontinuité, d'identité et de différence, de différence et de ressemblance aperçues au niveau de la matérialité des corps et de l'intérriorité qu'ils recèlent présomptivement.

En effet, le jeu complet des formules structurales peut être dégagé, de telle sorte que toutes les ontologies peuvent être circonscrites, y compris la formule de sa propre culture.

Cette position, P. Descola l'appelle « universalisme relatif »³⁷. Universalisme, puisqu'il repère objectivement toutes les propriétés ontologiques d'identification de relations entre les êtres selon leur intérriorité et leur physicalité. Relatif, car les ontologies restent une réalisation culturelle locale, particulière et contingente, et que c'est depuis sa propre culture occidentale qu'il repère, par-delà « l'ontologie naturaliste » de sa culture, un invariant structural qui circonscrit toutes les ontologies et cosmologies possibles.

Les ontologies et les cosmologies sont donc laissées à leur relativité culturelle. Aucune des phénoménologies distribuant les êtres selon leur intérriorité et leur corporéité n'est posée comme plus vraie ou plus objective qu'une autre : pas plus « l'ontologie naturaliste » ou la « cosmologie naturaliste » occidentale que les autres.

P. Descola verse donc, malgré la revendication épistémique d'un « universalisme relatif », dans un « relativisme ontologique » d'où découle un « relativisme moral » quant au contenu de ce qui doit être respecté. En effet, les « sujets éthiques » varient d'une culture à l'autre ; les « sujets éthiques » ne sont plus circonscrits objectivement dans l'Être. Du moins, rien ne permet de l'affirmer, et la science occidentale n'est aucunement à privilier, car elle s'appuie sur une distribution ontologique des êtres qui la précède et la sous-tend.

Pour échapper au « relativisme ontologique » et au « relativisme moral » quant aux éléments constitutifs de la communauté morale, il faudrait que P. Descola assume la possibilité d'une phénoménologie objective, d'une phénoménologie qui distribue objectivement les non-humains et les humains, l'agencement des intérriorités et des physicalités. Mais il en dénie la possibilité, sans d'ailleurs explicitement formuler cette dénégation. Ce qui constitue un point aveugle de son discours.

L'anthropologie de B. Latour

Avec l'anthropologie comparée de B. Latour nous allons trouver des difficultés similaires.

Selon l'anthropologie comparée de B. Latour, il y a, selon chaque culture, une manière particulière d'envisager la distribution entre les humains et les non-humains, entre ce qui est de l'ordre de la nature et de la culture. Il convient donc pour l'anthropologue de prendre une position épistémique qui fasse droit à cette distribution des êtres en naturels et culturels, en humains et non-humains, sans préjuger de la vérité d'aucune de ces distributions.

Ainsi, B. Latour fonde-t-il une « anthropologie symétrique »³⁸.

Négativement dit : il n'y a pas des cultures et une absence de Nature (« relativisme absolu ») ; il n'y a pas non plus une « nature en-soi » et de multiples cultures ayant de multiples perspectives sur cette Nature (« relativisme culturel ») ; enfin, il n'y a pas une Nature vraie, identifiée de manière privilégiée par une culture au détriment des autres

³⁷ cf. *Par-delà Nature et culture*, op.cit., p. 512.

³⁸ cf. *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit, p. 142-143.

qui n'auraient qu'une représentation tronquée ou troublée de cette Nature (« universalisme particulier »). « Universalisme particulier » souvent défendu par ces anthropologues qui posent la science développée dans la culture particulière de l'occident, comme offrant un accès à la Nature elle-même, à la vérité de la Nature, ce qui met leur culture à part de toutes les autres.

Positivement dit : « l'anthropologie symétrique » consiste à partir des « collectifs humains » qui sont faits d'humains et de non-humains, de réseaux, d'être hybrides, de quasi-objets, et de suivre la distribution des êtres en naturels et culturels, en humains et non humains, voire en divins. Il s'agit donc de se poser dans une position qui précède toute distribution ontologique, toute répartition ou « production », comme dit B. Latour, des êtres. Et cette position est donc « symétrique » en ce qu'elle échappe à l'opposition Nature-culture, à toute répartition ontologique entre humains et non-humains. Elle se tient dans une extériorité par rapport à toute division ontologique, et au « milieu » des choses, des êtres, des hybrides, des mélanges des natures et des cultures, avant toute répartition. Or, loin que ces « productions », ces distributions ontologiques soient universelles et nécessaires, elles sont variables³⁹, contingentes et particulières.

B. Latour nomme sa position épistémique « relativisme naturel »⁴⁰. En cela, il retrouve le moment phénoménologique, qu'indique P. Descola, et qui précède la distribution des objets et des êtres selon une des quatre possibilités structurale des combinaisons et d'agencements entre continuité et discontinuité des intérriorités, d'un côté, et continuité et discontinuité des physicalités, de l'autre côté.

Selon B. Latour, sur la base d'une phénoménologie des « hybrides », des « quasi-objets », des êtres à la fois naturels et culturels, chaque « collectif humain » constitue un « monde » en distribuant les êtres en régions ontologiques distinctes selon les différentes propriétés qu'ils y discernent. Ainsi, on peut comprendre que les hommes puissent être rapprochés ou séparés des non-humains suivant les propriétés discernées. Distribution faite, et en cours, on comprend également que puissent prospérer, pour chaque « collectif humain », une « forme de nature » et une « forme de société ».

Nous avons bien là un « relativisme naturel », si l'on veut dire que chaque « collectif humain » « produit » ou se forge la représentation de ce qui

³⁹ cf. *Ibid.*, p. 142-143.

⁴⁰ cf. *Ibid.*, p. 144.

appartient à la « nature ». Et, en suivant la symétrie prônée par B. Latour, on devrait parler également d'un « relativisme sociétal », au sens où chaque collectif se représente ce qui appartient à la « société ».

Mais, en se tenant au point de vue de « l'anthropologie symétrique », en quoi échappe-t-on au « relativisme » sur le plan épistémique et sur le plan moral ?

Concernant la position épistémique de B. Latour, notre réflexion critique y discerne une « contradiction performative ».

En effet, « l'anthropologie symétrique » de B. Latour suppose que tous les « collectifs humains » constituent leur « monde » en distribuant en régions ontologiques, en domaines, les êtres hybrides dont ils font d'abord l'épreuve phénoménologique.

Cette épreuve est celle d'une « zone métamorphique »⁴¹ d'une zone de mélange où se trouvent des êtres hybrides, des « quasi-objets » autant naturels que culturels, et depuis laquelle le « mobilier » ontologique va être distribué en domaines, en régions ontologiques.

Mais, si toutes les distributions ontologiques sont contingentes et particulières, relatives donc, « relativisme naturel » corrélatif d'un « relativisme sociétal », alors les distributions ontologiques produites par les sciences sont elles-mêmes relatives, y compris l'ontologie phénoménologique que veut pointer scientifiquement B. Latour comme étant le « sol » de toutes les distributions ontologiques opérées par les « collectifs humains » ; à savoir : l'identification « d'êtres hybrides », de « quasi-objets » au niveau d'une « zone métamorphique » que les hommes ne cessent d'alimenter tout en occultant, spécifiquement en occident, leur caractère hybride.

Ainsi, les contenus des énoncés de B. Latour entrent-ils en contradiction avec les préentions à la scientificité, à l'objectivité de l'énonciateur B. Latour. L'ontologie phénoménologique, présupposée comme vraie, par l'anthropologue censé se tenir au point « symétrique » entre nature et culture et où foisonnent les « être hybrides », ne peut être fondée dans sa prévention à la vérité.

À cette « contradiction performative » s'ajoute un « relativisme moral ». En effet, s'il faut renoncer à toute distribution ontologique vraie des êtres, des choses, des humains, des non-humains, des sujets éthiques, au motif que ce serait là renouer avec une forme d'ethnocentrisme, et notamment avec « l'universalisme particulier » des

⁴¹ cf. *Face à Gaïa, les empêcheurs de tourner en rond*, La découverte, 2015, p. 80 et p. 85.

occidentaux qui tiennent que les sciences produisent une distribution ontologique vraie, alors cela revient à accepter à titre de « sujet éthique » pourvu de droits et exigeant le respect, tout ce qu'une culture reconnaît phénoménologiquement et ontologiquement comme tel, fût-il non-humain.

DES ONTOLOGIES DIALECTIQUES RÉFLEXIVES FONDÉES SUR LES SCIENCES

Pour éviter le « relativisme moral » quant au contenu de ce qui doit être respecté, non violenté dans la nature, il faut donc une distribution ontologique objective des corps, des processus matériels de la nature et des êtres qui, tout en étant inscrits dans la nature, s'émancipent de ces contraintes naturelles au sein d'une société, d'une culture.

Or, il semble qu'il faille se tourner vers les sciences pour obtenir une telle objectivité. En effet, ceux-là mêmes qui critiquent les sciences au motif qu'elles mettraient en œuvre une épistème préalable, une distribution ontologique préalable des êtres, contingente et particulière à une culture, le font sur la base contradictoire d'une prétention à l'objectivité scientifique.

Mais si l'objectivité est du côté des sciences, cela ne signifie pas que celles-ci doivent nécessairement s'inscrire dans « l'ontologie naturaliste », dans ce « grand partage »⁴² entre nature et culture, dans ce partage entre non-humains et humains (seuls considérés comme « sujets éthiques ») que P. Descola et B. Latour dénoncent comme relative à la seule culture occidentale moderne.

En effet, le « naturalisme » défini par P. Descola, est loin d'être la seule ontologie susceptible d'articuler les résultats scientifiques et de soutenir le projet des sciences dans leur conquête de l'objectivité.

L'articulation des résultats scientifiques, voire l'anticipation heuristique de ces résultats, peut être assurée réflexivement, c'est-à-dire sans prétention à la connaissance directe des phénomènes, par une ontologie dialectique de type « matérialiste émergentiste » ou bien de type « idéaliste critique » dont le « séisme réflexif » d'André Stanguennec⁴³ constitue le parfait exemplaire dans la philosophie contemporaine, en ce qu'elle s'appuie sur l'hypothèse réflexive d'une dynamique d'autodépassement ou d'auto-négation interne de chaque être de la nature.

⁴² cf. *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit., p. 132.

⁴³ Cf. *La dialectique réflexive*, Septentrion, 2006.

Or, – et pour en revenir à notre propos central – c'est sur la base de telles ontologies dialectiques et réflexives, reposant sur l'objectivité scientifique, que l'on pourra fonder ontologiquement le concept de « sujet éthique » porteur de droits et classer certains êtres de la nature, y compris éventuellement la Nature entière, dans la communauté morale des êtres dignes de respect et donc, vis-à-vis desquels, aucune violence destructrice de leur être ne peut être menée.

Empruntons la voie de l'ontologie dialectique réflexive du « matérialisme émergentiste » qui me paraît le plus conforme aux résultats des sciences en ce qu'il reconnaît les « émergences » de la matière en les pensant selon leur ordre propre : physique, vital, symbolique sans nécessairement tous les unifier sous la catégorie de « soi ».

Empruntons cette voie, en indiquant simplement et rapidement sur trois points en quoi nous n'avons pas affaire à une « ontologie naturaliste » ; ensuite nous en viendrons au fondement ontologique du « sujet éthique » et au domaine d'extension de la communauté morale.

Dans la perspective « matérialiste émergentiste », il n'y a pas, contrairement à la vision statique du « naturalisme », un continuum matériel qui embrasse tous les corps, tous les êtres, tous les processus de la Nature et qui est articulé, lié, avec des intériorités réparties discrètement ou discontinument dans ces êtres ou ces corps, comme s'il s'agissait d'un couplage.

Bien plutôt, concernant ce rapport d'intériorité et de physicalité, les résultats scientifiques montrent une complexification d'un continuum matériel qui fait « émerger » « l'intériorité » qui, elle-même, ne cesse, à travers et par cette complexification matérielle, de se complexifier elle-même jusqu'au point où, en l'homme, « l'intériorité » peut prendre conscience de soi et se redoubler. Redoublement du « cogito », du « je pense, je suis » qui peut aller, selon Bachelard⁴⁴, jusqu'à la puissance 4, et qui permet, chemin faisant, d'accéder au libre-arbitre et à l'autonomie constitutive de la morale.

Dans cette perspective « matérialiste émergentiste », il n'y a pas non plus de « grand partage » entre nature et société : on peut suivre la complexification des relations sociales au sein des groupes des diverses espèces vivantes. Cette complexification fait émerger des institutions culturelles de type technique, de type moral, les prémisses du langage symbolique ; prémisses où se joue le dépassement de la nature par elle-même en l'homme, puisque le terme en est l'indépendance,

⁴⁴ Cf. *La dialectique de la durée*, PUF.

« l'échappement », pour reprendre un mot de Merleau-Ponty⁴⁵, du langage symbolique, de l'organisation sociale sur le plan des mœurs, du juridique, du politique, de telle sorte que la technique peut se lier à la science, au symbolisme mathématique, pour transformer la nature et que l'organisation juridique et politique de la société, de même que les mœurs, peuvent reposer sur des conventions librement choisies et plus encore sur les normes morales universelles posées par le sujet autonome.

Enfin, dans cette perspective « matérialiste émergentiste », on voit que, contrairement à « l'ontologie naturaliste », les hommes ne sauraient être séparés de la nature.

En effet, l'émergence de l'intériorité subjective avec certaines espèces animales, et qui se poursuit en l'homme avec la conscience réflexive redoublée, de même que l'émergence des sociétés humaines dont l'organisation échappe aux instincts réglant les sociétés animales, ne séparent pas les hommes de la nature. Non seulement, ils la portent en eux avec leur code génétique, mais ils y trouvent les conditions biosphériques et écosphériques de leur propre existence.

Conditions biosphériques et écosphériques qui correspondent à l'habitat terrestre auquel se résume le plus souvent ce que les hommes modernes appellent « Nature » et qui, d'un point de vue scientifique, n'est qu'un écosystème local de l'univers enfermant en lui des sous-systèmes biosphériques et écosphériques liés pour former un réseau en évolution, dont les hommes deviennent de plus en plus les artisans.

L'ontologie matérialiste émergentiste n'est donc pas un « naturalisme » censé être, selon P. Descola, la possibilité structurale qui domine l'occident. Une telle ontologie articule continuité et discontinuité des intérriorités et des physicalités sans les séparer les unes des autres, comme y incline une phénoménologie sommaire.

Venons-en maintenant, au fondement ontologique du « sujet éthique » et au domaine d'extension de la communauté morale que propose l'ontologie matérialiste pour savoir si elle inclut des non-humains, y compris la Nature entière.

L' « éthique extentionniste » du matérialisme émergentiste

Ce qui fonde ontologiquement le sujet éthique porteur de droits, c'est précisément le fait qu'il ait la capacité de se rapporter à lui-même de telle

sorte qu'il puisse se déterminer par lui-même selon une intentionnalité subjective réfléchie. Il est alors, comme le dit Kant, une « fin-en-soi » : il ne peut jamais être totalement réduit au statut de moyen, d'instrument, puisque, précisément, il peut déterminer par lui-même sa propre existence. Il peut la créer, la choisir. Il est une « personne », un « sujet éthique » et, partant, un « sujet de droits », un sujet porteur de « droits originaires ».

Or, l'animal se rapporte sans doute à lui-même, il déploie une vie qui répond à des normes intrinsèques ; et, s'il est suffisamment évolué, il est doué de sensibilité affective et « d'intentionnalités opérantes », voire de conscience pour certains animaux. Mais, précisément, si l'animal est un « soi », en tant qu'il se rapporte à lui-même, il n'est pas dans un rapport de négation avec sa propre nature pour accéder au niveau de l'autodétermination qui évalue, dans l'ordre symbolique du langage, ses propres normes vitales et pose « par soi » ses propres normes.

Cependant, si on ne peut faire des animaux des « sujets éthiques », des « personnes », et donc, à proprement parler, des sujets pourvus de « droits originaires » qui imposent le respect, il reste que l'homme n'acquiert son statut de « personne » que par auto-négation à l'égard de son « soi vital » qui, en tant que tel, est inscrit dans une société proto-culturelle, dans un écosystème, dans une biosphère et dans un réseau global écosystémique.

Or, tout comme l'homme se doit de respecter ce « soi vital » qui est la condition ontologique sous-jacente de sa « personne », l'homme doit respecter le « soi vital » qu'est l'animal, au motif que ce « soi vital » est similaire au nôtre et qu'on peut analogiquement conférer aux animaux, dont le « soi vital » nous est le plus proche, le statut de « quasi-personnes ».

Par la médiation de cette analogie du rapport dialectique entre la personne et son « soi vital » avec le rapport de l'intériorité de l'animal avec son « soi vital » peuvent être fondés les « droits des animaux ».

Fondés analogiquement, ces « droits de l'animal » reviennent à l'animal de manière directe, de même que les devoirs de l'homme vis-à-vis des animaux sont des devoirs directs. Ce qui est un renversement complet de la position anthropocentrique de Kant, qui faisait, on s'en rappelle, du devoir envers l'animal un simple devoir indirect envers l'homme lui-même ; plus précisément : le devoir large de favoriser, par le respect de la sensibilité de l'animal, l'accomplissement des devoirs stricts que nous avons envers l'humanité.

Certes, l'animal n'est pas une « personne », ce n'est analogiquement qu'une « quasi-personne ».

⁴⁵ Cf. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 199.

Mais cette « quasi- personne » est porteuse de droits qui imposent des devoirs moraux corrélatifs. Devoirs qui, encore une fois, ne sont pas uniquement exigibles pour que les hommes entre eux produisent une communauté plus morale, mais bien pour produire avec les animaux une extension de cette même « communauté morale ».

« Communauté morale » étendue aux animaux et qui ne repose pas sur le seul « pathos » de la sympathie bienveillante à l'égard de leur sensibilité et de leur bien-être, mais qui repose sur le « logos », sur la raison théorique et pratique.

Mais, est-ce à dire que tous les animaux participent de cette « communauté morale » ?

Cette « éthique extentionniste » aux non-humains trouvera sa limite, d'un côté, dans l'absence chez certains vivants de conscience, de sensibilité affective, d'intentionnalités opérantes similaires à celles du « soi vital » de l'homme. Elle trouvera sa limite, d'un autre côté, dans les nécessités vitales de l'homme de se nourrir d'autres vivants, y compris d'animaux.

Ce qui signifie que, si une violence peut être portée contre des animaux, cette violence doit être portée contre l'animal aux seules fins pour l'homme de se nourrir ou d'expérimenter pour éradiquer des maladies, tout en respectant les droits de leur sensibilité, de leur conscience, non seulement au moment de leur mise à mort, mais également, s'il s'agit d'animaux domestiques, durant leur élevage.

L'éthique holiste du matérialisme émergentiste

Passons à la Nature en totalité pour voir si celle-ci peut entrer dans la « communauté morale ».

Loin que les sciences poussent à concevoir la Nature comme un « sujet de droit » ayant le statut d'un « sujet éthique », elles tendent à montrer la Nature, en l'occurrence notre habitat terrestre, comme une écosphère constituée d'une biosphère et d'éléments inorganiques dont l'équilibre est instable, et dont le réseau global ne peut être assimilé à un tout organique, à un super-organisme doué

de finalité interne et visant à titre de fin son équilibre homéostatique⁴⁶.

Cependant, à défaut d'être un « sujet éthique », la Nature, identifiée à l'écosphère, doit être respectée en ce que la communauté morale des hommes étendue aux animaux dont le « soi vital » est proche de l'homme, est elle-même inscrite dans l'écosphère qui en est la condition empirique d'existence.

Par conséquent, ne serait-ce que par simple prudence, les hommes doivent respecter l'écosphère. Mais, plus encore que la prudence, si l'exigence de respect de la « personne » implique l'idéal d'une « communauté morale » étendue au genre humain en ce qu'on ne peut hypothéquer l'appropriation libres que les hommes pourront faire de leurs conditions empiriques d'existence en transformant leur code génétique ou encore en dégradant la biosphère et la biodiversité, – alors cette exigence morale s'étend aux générations futures, aux « personnes » futures, voire aux « quasi-personnes » futures : elle devient l'exigence de respect de leur « soi vital » ainsi que, conjointement, l'exigence du respect des conditions biosphériques et écosphériques de leur existence empirique.

Ce sont de telles exigences ou impératifs de respect concernant les « personnes » futures, que l'on trouve dans *Le Principe responsabilité* de Hans Jonas⁴⁷. Mais on les trouve sans véritable fondement ; donc, sans dimension morale au sens strict, puisque cette exigence reste chez lui, un simple norme vitale portée à l'expression par les symboles du langage, alors qu'un véritable impératif moral au sens strict suppose une évaluation des normes vitales elles-mêmes, c'est-à-dire une dialectique d'auto-négation du « soi » qui, comme le soulignerait A. Stanguennec, fait émerger un « je de réflexion » au-dessus du « soi vital » et qui peut, de ce point de vue, être la source fondatrice de l'exigence morale au sens strict, c'est-à-dire l'exigence même d'autonomie, l'exigence d'agir selon des règles universelle et nécessaires, et dont la « matière » est avant tout les « personnes », puis les « quasi-personnes ».

⁴⁶ Tout d'abord, régnait une conception thermodynamique de l'écosystème. Conception élaborée par Tansley et Lindeman (1935 et 1942). Les frères Odum l'ont synthétisée, mais celle-ci ne s'est pas maintenue. Malgré les efforts de Tansley pour réfuter l'organicisme de Clements, c'est celui-ci qui devait s'imposer. L'hypothèse de James Lovelock, dans *La Terre est un être vivant, l'hypothèse Gaïa*, Rocher, Monaco, 1990, écrit en 1979, reprend cette conception organiciste. Et Lovelock devait être soutenu par la biologiste Lynn Margulis, dès 1972 : ils écrivent ensemble : « atmospheric homeostasis by and for the biosphere : the Gaïa hypothesis » Tellus, v. 26, n° 1-2, February, 1972. Or l'écosphère n'est ni un vivant, ni un système mécanique qui tendent l'un et l'autre vers l'équilibre.

⁴⁷ cf. *Le principe responsabilité*, Cerf, 1993, p. 119.

Le respect dû à la Nature ne signifie aucunement – contrairement à ce qui a lieu dans « l'éthique extentionniste » qui précède – que l'on confère des droits à la Nature. C'est bien plutôt le respect direct de la personne et des « quasi-personnes » qui fonde le respect de leur habitat écosphérique.

Mais, est-ce à dire qu'il faille simplement protéger et préserver la Nature ?

L'« éthique holiste » réflexivement anthropocentré que nous avançons ne débouche pas exclusivement sur la simple préservation et conservation de l'écosphère, comme peut le soutenir l'« éthique de la wilderness »⁴⁸, dont les réserves naturelles sont le témoin.

En effet, comme l'écosphère n'est ni un système homéostatique, ni un super-organisme vivant qui vise l'équilibre, mais un système ouvert, en évolution, avec des déséquilibres, dont l'homme peut être d'ailleurs l'artisan, l'homme doit accompagner l'écosphère, voire la « piloter » démocratiquement, comme l'appellent de leurs vœux Catherine et Raphaël Larrère⁴⁹, pour que celle-ci puisse continuer à être l'habitat vital des « personnes » de l'espèce humaine et des « quasi personnes » animales, avec toutes les richesses des biodiversités et le « sublime » de ses aspects « sauvages ».

À défaut, les hommes, par leurs activités technoscientifiques, risquent de sombrer dans la « démesure », dans une violence contre leur propre habitat terrestre, c'est-à-dire indirectement contre eux-mêmes ; ce qui prendrait la forme d'un crime contre le genre humain, inacceptable sur le plan moral. Les hommes ont donc le devoir moral envers l'humanité future et envers les « quasi-personnes » futures de préserver l'habitat terrestre avec sa biodiversité comme condition empirique de leur existence.

CONCLUSION

On peut donc parler de manière fondée d'une violence faite à la Nature et à certains êtres de la Nature, dans le cadre d'une ontologie dialectique et réflexive articulée et ajustée aux résultats objectifs des sciences.

Cette ontologie dialectique et réflexive fonde, par un processus dynamique d'auto-négation, l'émergence de l'exigence morale d'universaliser les maximes d'action et étend le « matière » sur laquelle elle doit s'appliquer non seulement aux sujets éthiques présents et à venir, mais également aux « quasi-sujets » ou « quasi-personnes » que sont certains animaux présents et à venir, ou bien encore à ce « non-sujet » qu'est l'habitat-terrestre, dans la mesure où il conditionne empiriquement l'existence des « personnes » et des « quasi-personnes ».

La métaphysique des mœurs étend donc la « communauté morale » au-delà des seuls « sujets éthiques ». Elle comprend une « éthique extentionniste » et une « éthique holiste », dont on a vu la teneur : l'une, implique le respect des animaux dont le statut est celui de « quasi-sujets », de « quasi-personnes » de telle sorte que la violence faite à leur être doit rester dans la « juste mesure » des nécessités vitales de l'espèce humaine ; l'autre, implique le respect de la Nature en tant qu'habitat écosphériques de « quasi-personnes » de certaines espèces animales et de « personnes » de l'espèce humaine ; respect qui n'est pas un simple précepte de prudence, mais qui est un devoir moral de respecter les générations futures des « personnes » et « quasi-personnes » en ne compromettant pas l'habitat terrestre et sa biodiversité nécessaire à leur survie.

In fine, j'aimerai évoquer et dénoncer la violence épistémique qui est faite à la Nature par la métaphysique qui absolutise l'épistème sous-jacente aux technosciences.

En effet, comme le souligne André Stanguennec dans *L'humanisation de la nature*⁵⁰, l'ontologie dialectique et réflexive pense réflexivement la Nature dans sa dimension « phusique », c'est-à-dire comme une « puissance phusique » d'autodépassagement à la source de l'émergence de totalités non-réductibles à leurs éléments.

En revanche, l'épistème des technosciences met entre parenthèses une telle puissance « phusique » d'autodépassagement de la Nature pour se maintenir méthodiquement à la considération de simple agencements ou combinaisons de compo-

⁴⁸ Éthique de la « wilderness » qui vise à s'abstenir d'agir sur la nature pour préserver son caractère « sauvage » ; caractère qui est censé résonner affectivement avec notre propre spontanéité sauvage. Elle trouve son origine dans les philosophies de Thoreau, Emerson. Cf. Catherine et Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature*, op.cit., p. 27.

⁴⁹ L'« écologie classique » synthétisée par les frères Odum (*Fundamentals of ecology*, Saunders, Philadelphia) était focalisée sur les « équilibres de la nature », le « climax » (cf. thèse de Clements), mais les scientifiques ont évolué. C et R Larrère écrivent : « la nature des mosaïques d'écosystèmes qui forment un paysage résultent d'un processus où s'enchevêtrent perturbations naturelles et perturbations d'origine anthropique » (p. 85). Il faut donc prendre en compte l'homme et ne pas le soustraire de l'évolution de l'écosystème global. L'homme doit « piloter » sans chercher un équilibre inexistant et impossible. Voir la conclusion de leur ouvrage.

⁵⁰ Cf. *L'humanisation de la nature*, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2014, p. 18-19.

sants élémentaires pour expliquer l'ontogenèse des êtres naturels et de l'homme lui-même comme sujet dans sa complexité individuelle et collective.

Mais, lorsque cette épistème prend la forme d'une métaphysique qui absolutise ce point de vue épistémique et qui exclut la « Nature naturante » au profit de la seule « Nature naturée », elle commet une violence épistémique à l'égard de la « Nature naturante », qui s'entend comme une violence symbolique puisque le langage de cette métaphysique occulte la puissance Naturante de la Nature et exclut la complémentarité du langage « dialectique – réflexif » et du « langage technoscientifique » ; dans les termes d'A. Stanguennec : du langage « opératoire-scientifique » et du langage « logico-dialectique »⁵¹.

À l'opposé de cette violence symbolique, l'ontologie dialectique réflexive fonde une éthique épistémique qui réclame du langage qu'il ne trahisse pas la puissance ontogénique de la Nature, non plus que le mystère angoissant de son origine ; bref : une éthique pour que la justesse du symbolique rende justice à la Nature.

Michel-Elie Martin, 24 mars 2017

Pour citer ce texte :

Martin, M-E (2017). « Est-on fondé à parler d'une violence faite à la nature ? » Texte de conférence récupéré le [date] sur le site : <http://www.societenantaisephilosophie.com/MEMViolence.pdf>

⁵¹ cf. *Ibid.*, p. 19.

