

# Étude critique : écologies et philosophies

Autor(en): **Goffi, Jean-Yves**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **43 (1993)**

Heft 1

PDF erstellt am: **19.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381497>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## ÉTUDE CRITIQUE ÉCOLOGIES ET PHILOSOPHIES\*

JEAN-YVES GOFFI

### *Résumé*

*L'ouvrage incisif de Luc Ferry sur l'éthique de l'environnement (Le nouvel ordre écologique) décrit la rupture avec l'humanisme moderne que constituent les courants récents dans lesquels on traite les «êtres de nature» comme des «êtres de liberté». L. Ferry fait le tour de ces courants et montre les difficultés auxquelles ils se heurtent, mais il ne parvient pas à entrer en débat avec ses adversaires. Il donne par conséquent un diagnostic plutôt qu'une contribution fondamentale au débat contemporain.*

Beaucoup de philosophes professionnels sortent volontiers de la caverne platonicienne, mais n'y retournent qu'à contrecœur. Instruits de ce qui arrive aux libérés de retour parmi les prisonniers, ils évitent avec prudence les problèmes dits «de société». Aussi, il arrive trop souvent que de telles questions soient débattues par des militants, voire par des fanatiques, avant d'être tranchées par des gestionnaires. Cela ne veut pas dire qu'elles soient en tout point mal tranchées; mais on a parfois l'impression qu'un surcroît de lucidité et de précision ne serait pas de trop dans ces affaires, et on est spontanément tenté de se tourner vers ceux qui se disent les héritiers de Socrate afin de leur demander leur avis sur ce qui est bien et mal à l'intérieur des murailles et autour de l'Agora.

### *L'écologie comme thème philosophique*

Il faut donc saluer l'initiative de L. Ferry, qui prend le risque d'intervenir dans un débat brûlant; même si cette intervention se fait dans la posture, très particulière au contexte français, de l'intellectuel, elle n'en est pas moins tributaire d'options proprement philosophiques: un philosophe a donc quelque chose à dire sur les arbres et les animaux. En effet, c'est l'éthique de l'environnement qui est le thème de la réflexion, ce terme étant

\* LUC FERRY, *Le nouvel ordre écologique: l'arbre, l'animal et l'homme*, Grasset, Paris, 1992.

compris de façon assez englobante pour désigner à la fois les questions relatives à l'émancipation animale et celles relatives aux droits de la nature. Bref, ce sont les attitudes humaines à l'égard du monde non humain dont il est ici question.

Comme ces thèmes ne sont pas réputés avoir bonne presse au pays de Descartes (théorie de l'animal-machine; vocation de l'homme à se rendre maître et possesseur de la nature), L. Ferry consacre une longue introduction à préciser l'enjeu de la question. Selon une technique éprouvée, il va créer un effet d'étrangeté radicale en convoquant des pratiques ou des opinions à première vue aberrantes, voire délirantes. Ainsi précipité au pied de sa couche dogmatique, le lecteur est bien forcé de prendre la mesure du problème. En conséquence, sont évoqués les procès d'animaux dans les «campagnes médiévales» (p. 21) et sont présentées les analyses de C. D. Stone dans un article retentissant de 1972<sup>1</sup>. Il y aurait à dire sur le choix et sur le traitement de ces deux exemples, mais la conclusion de L. Ferry est claire: dans les deux cas on traite des êtres de nature (animaux, arbres) comme des êtres de liberté. C'est la négation même de la «tradition de l'humanisme moderne d'après laquelle l'humanité seule aurait une personnalité juridique» (p. 23). L'ignorance de cette tradition va de soi (mais est-ce si sûr?) pour les prémodernes qui fulminaient des anathèmes contre les sangsues et les charançons, mais que signifie-t-elle chez des (post)modernes? Cette «prémoderne postmodernité» ne nous inviterait-elle pas à passer d'une «vision humanistique à une vision cosmique du droit» (p. 25)? Aussi faut-il discerner, derrière les trois écologies classiquement distinguées (environnementalisme, environnementalisme élargi aux animaux, écologie profonde) une autre typologie des figures de l'écologie. C'est l'adhésion critique à la modernité technolibérale ou, au contraire, le refus radical de celle-ci qui peuvent servir de critère; selon que ce refus sera inspiré par la nostalgie d'un passé perdu ou par l'espoir d'un avenir meilleur, on aura alors une écologie «de droite» – pour ne pas dire d'extrême-droite – ou une écologie «de gauche» – pour ne pas dire d'extrême-gauche. Mais c'est au nom d'une écologie démocratique que parle L. Ferry. Quelles sont, dans ces conditions, ses analyses?

<sup>1</sup> «Should Trees have Standing? Toward legal Rights for natural Objects?», *Southern California Law Review* 45, Printemps 1972, 450-501. Le titre de cet article en indique clairement le contenu: C. D. Stone y propose de transférer l'environnement hors de la catégorie des choses afin de lui conférer certains droits légaux; il cite le précédent des esclaves noirs, des Chinois en Californie au XIX<sup>e</sup> siècle, des femmes, des enfants, et se demande comment l'environnement pourrait être «représenté» devant les tribunaux, dans des actions en dommages et intérêts par exemple.

*Les animaux parés des plumes du bipède sans plumes*

Comme, sur le chemin qui va de l'homme à l'univers, on trouve d'abord l'animal, la première partie – sous-titrée de façon caractéristique: «La confusion des genres» – traitera de celui-ci. En premier lieu, L. Ferry explore la question «en apparence banale, des traits distinctifs de l'animalité et de l'humanité» (p. 66). Cette distinction semble en fait «porteuse de bien terribles conséquences» (p. 57). Pourquoi en est-il ainsi? C'est que l'humanité peut être définie par la faculté de s'arracher aux déterminations simplement naturelles ou, en d'autres termes, c'est que l'espace humain est constitué par une liberté conçue comme transcendance. Se situant dans une filiation scandée par les noms de Rousseau, Kant, Fichte et Sartre, L. Ferry affirme ainsi:

«C'est parce que l'homme est originairement «néant», parce que, à la différence de l'animal, il n'est rien de déterminé par nature qu'il a une histoire qui est celle de la liberté» (pp. 51-52).

Les «terribles conséquences» dont il a été question s'énoncent alors comme autant de conflits (universalisme abstrait des Lumières – communautarisme romantique, morale altruiste – morale de la vertu, souci de la culture – respect de la nature, etc.) qui expriment l'ambivalence de nos attitudes à l'égard de la modernité. C'est muni de ce fil conducteur que L. Ferry aborde le labyrinthe des droits de l'animal. Trois traditions sont distinguées: celle, cartésienne, «selon laquelle la nature, y compris le règne animal, est tout entière privée de droits au profit de ce pôle unique de sens et de valeur qu'est le sujet humain» (p. 28); celle, républicaine et humaniste, selon laquelle les animaux ne sauraient, en toute rigueur, avoir de droits, bien que l'être humain soit lié par des devoirs envers eux, «en particulier celui de ne pas leur infliger de souffrances inutiles» (p. 83); enfin la tradition utilitariste, selon laquelle «le but ultime de l'activité morale est la maximisation de la somme de bonheur dans le monde» (p. 83), et pour laquelle les animaux ont accès au droit dès lors qu'ils sont des êtres susceptibles d'éprouver plaisir ou peine. Cette tradition va de J. Bentham à P. Singer, indiscutablement; de façon plus inattendue, H. Salt est enrôlé sous cette bannière; et T. Regan est présenté comme étant d'accord «sur l'essentiel» avec P. Singer. Cela paraît difficilement croyable au lecteur de l'un et de l'autre<sup>2</sup>. C'est contre cette tradition utilitariste que L. Ferry

<sup>2</sup> P. Singer est un utilitariste et évite, en général, de faire appel à la «rhétorique des droits»; T. Regan s'inspire plutôt – de façon assez peu orthodoxe, il est vrai – de la tradition des droits naturels. Dans l'immense littérature sur la question, ceux qui suivent le premier sont appelés les partisans de la libération animale; ceux qui suivent le second sont appelés les défenseurs des droits animaux. Quant à H. Salt, qui publia en 1892: *Animals Rights Considered in Relation to Social Progress*, il est

polémique le plus directement (il considère la tradition cartésienne comme obsolète et il se réclamerait plutôt de la seconde tradition). Le noyau dur de la théorie de P. Singer est – à mon sens très correctement – identifié de la façon suivante: avoir un droit, c'est avoir un intérêt (c'est la «Benefit Theory of Right», ou l'«Interest Theory of Right»); il suffit d'ajouter à cet énoncé quelques prémisses (la faculté d'éprouver plaisir ou peine est constitutive d'intérêts; il est «spéciste» de ne pas tenir compte des intérêts animaux, etc.) pour retrouver l'ensemble des analyses de P. Singer. Ce que L. Ferry reproche à ces analyses, c'est de naturaliser le droit et la morale, c'est-à-dire de ne pas tenir compte de cette faculté d'anti-nature, ou de liberté, par laquelle je peux «m'arracher à mes intérêts égoïstes pour m'élever à la considération du tout» (p. 109). Là encore, la façon dont les termes «intérêts» et «intérêts égoïstes» sont assimilés l'un à l'autre inquiète un peu. Certes, il n'est pas facile de dire exactement ce qu'est un intérêt dans la philosophie du droit inspirée de Bentham; mais une chose est à peu près certaine, c'est qu'une entité y est souvent dite avoir des intérêts sans pour autant être intéressée, c'est-à-dire sans pour autant faire preuve de cupidité. L. Ferry reproche par ailleurs à l'utilitarisme de ne pas être capable de rendre compte de sa propre dimension altruiste. C'est un vieux problème: qu'est-ce qui fonde la dimension universelle de l'hédonisme utilitariste, par rapport à l'hédonisme égoïste? Et dans une version non hédoniste de l'utilitarisme, qu'est-ce qui fonde l'idéal d'impartialité? Il n'est pas du tout certain que l'argument soit de nature à troubler P. Singer. Celui-ci est l'auteur d'un livre<sup>3</sup> où il défend la thèse selon laquelle c'est la sélection au sein de la famille et du clan qui a produit en nous les émotions altruistes; selon cette thèse, en outre, l'éthique trouve son origine dans la nécessité où les premiers groupes humains se trouvaient de résoudre des conflits en prenant en compte les intérêts de toutes les parties impliquées. Il y a là de quoi montrer l'origine (à défaut du fondement) de l'altruisme ou de l'impartialité utilitaristes.

Quoi qu'il en soit, L. Ferry va alors tenter de préciser le statut de l'animal pour un humanisme non métaphysique, entendons par là un humanisme qui ne serait pas un anthropocentrisme ou une métaphysique de la subjectivité. L'idée essentielle est que l'animal est un être équivoque: par sa capacité à agir de façon finalisée, il est l'analogon d'un être libre, en relation avec les êtres humains. C'est une politesse ou une civilité que de lui témoigner un respect circonscrit. Les analyses de L. Ferry restent ici quelque peu programmatiques, mais il semble prêt à aller assez loin dans la

quelque part entre D. Thoreau, A. Schopenhauer et Ch. Darwin, sans qu'il soit possible de dire où de façon absolument précise.

<sup>3</sup> *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, New York, Farrer, Strauss & Giroux, 1981.

direction envisagée: ainsi, il fait l'éloge de l'institution canadienne des «comités d'éthique animale», régulant les protocoles des expérimentations sur l'animal dans les hôpitaux universitaires.

*Natures, écologies, écologistes (sans oublier les féministes)*

Le chemin qui mène de l'homme à l'univers étant parcouru, la seconde partie aborde donc la question du droit de la nature. En premier lieu sont énoncées les thèses de l'écologie profonde; sont classés comme partisans de l'écologie profonde les penseurs qui se proclament effectivement tels (par exemple B. Devall, G. Sessions), mais aussi les personnages médiatiques qui s'inspirent en secret de leurs thèses (par exemple M. Serres) et même ceux qui ont pu conforter, d'une façon ou d'une autre, les thèses préservationnistes (par exemple H. Jonas). Ce dernier semble traité d'une façon assez dédaigneuse, la qualité même de philosophe lui étant implicitement contestée à deux reprises (p. 135 et 157). Quoi qu'il en soit, L. Ferry va dresser le type idéal du «deep ecologist»: critique à l'égard de la civilisation occidentale, antihumaniste, plus que réservé à l'égard de la technique, considérant la vie comme la valeur suprême, se voulant révolutionnaire mais évacuant le risque de la mort, persuadé qu'il existe une éthique objective, tel est l'écologiste profond. Le ciment qui donne cohérence à ces thèmes divers est, ultimement, «la haine de la modernité» (p. 180). Rien d'étonnant, dans ces conditions, que l'écologie profonde soit une sorte de Janus bifrons: insatisfaite du présent, elle regarde vers l'avenir jusqu'aux sphères les plus extrêmes du gauchisme culturel, et en direction du passé jusqu'aux ruminations les plus sombres du nazisme. Il est clair qu'ici L. Ferry est à la pointe extrême de son offensive contre l'écologie profonde, et il est vraisemblable que de telles affirmations vont soulever un tollé.

Parfaitement conscient d'être dans une situation qui autorise toutes sortes de dérives et d'amalgames, l'auteur tente de dédramatiser les choses autant que possible: s'il se livre à une analyse des législations allemandes de novembre 1933 (sur la protection des animaux), de juillet 1934 (sur la chasse) et de juin 1935 (sur la protection de la nature), ce n'est pas pour insinuer que les partisans ou les inspireurs de l'écologie profonde sont des nazis camouflés; il veut simplement montrer que l'amour de la nature tel qu'ils invitent à le pratiquer est solidaire d'une attitude romantique-sentimentale qui ne va pas sans une hostilité certaine envers la culture conçue comme arrachement, ou comme effet d'une transcendance. C'est qu'il y a deux conceptions de la nature, parfaitement repérables dans les théories esthétiques de la modernité: pour la première, la nature est ce que nous saisissons par l'intelligence, la «réalité naturelle qui s'oppose aux apparences données dans l'immédiateté sensible» (p. 188); pour la seconde, la



nature est ce qui se rattache à l'authenticité originale, à ce qui n'a pas encore été dénaturé – et qui, cela va sans dire, est toujours – déjà – menacé par l'indiscrète et arrogante intervention humaine. C'est cette conception sentimentale-romantique de la nature, opposée à la conception rationnelle-classique, qui inspire les législateurs nazis comme les partisans de l'écologie profonde. L'idée selon laquelle la pensée écologiste est solidaire – pour ne pas dire tributaire – d'une esthétique est assez plausible. Mais elle demande pour le moins à être nuancée ou, ce qui revient au même, à être soumise à l'épreuve des faits. Par exemple les nazis, et le premier d'entre eux, puisqu'il en est question, attachaient une certaine importance à la maîtrise de la nature («Ich will Baumeister sein, Feldherr bin ich wider Willen») et leurs goûts, en matière d'arts plastiques, allaient plutôt vers le néo-classicisme...

Mais qu'en est-il de l'écologie profonde gauchisante? Celle-ci tient le plus souvent un discours différencialiste: diversité culturelle, droit à la différence, identité communautaire prenant la forme concrète et visible d'un paysage à nul autre pareil, tel est l'idiome des adeptes de l'écologie profonde. Il est tentant, dans ces conditions, de penser qu'il existe un lien entre l'exploitation de la nature et l'oppression des communautés minoritaires. Comme les femmes constituent une minorité particulièrement visible et particulièrement opprimée, le lien entre écologie profonde et féminisme radical est facile à percevoir. Cependant, là où l'écologie profonde dénonce simplement l'anthropocentrisme, l'écoféminisme va dénoncer l'androcentrisme. Il y a, à l'intérieur de la planète écoféministe, des continents divers. L. Ferry (à la suite de V. Plumwood) en distingue trois: selon certaines analyses, la double oppression dont sont victimes les femmes et la nature serait l'effet de la constitution de la pensée dualiste; selon d'autres, elle serait liée à la constitution de la pensée mécaniciste: selon d'autres, enfin, elle dépendrait des origines psychosexuelles de la culture (occidentale). Il est alors facile de montrer la différence entre ces féminismes (ceux de V. Plumwood, de C. Merchant, de R. Radford Ruether) et le féminisme existentialiste (de S. de Beauvoir): «affirmer que la femme est plus 'naturelle' que l'homme, c'est nier sa liberté, donc son appartenance pleine et entière à la civilisation» (p. 236).

Comment évaluer alors l'écologie profonde? L'opinion de L. Ferry pourrait être résumée ainsi: elle est plus intéressante par les problèmes qu'elle pose que par les solutions qu'elle avance. En son principe, en effet, elle semble incapable de répondre aux deux objections suivantes:

- I. La nature et les êtres qui la peuplent ne sont pas capables d'énoncer ce qu'est leur bien, de telle sorte que leur prêter une valeur intrinsèque et en faire des sujets de droit est en réalité une forme inconsciente d'anthropocentrisme (au sens ancien du terme).

- II. En admettant même que les valeurs soient objectives – ce que L. Ferry conteste: «toute valorisation, y compris celle de la nature, est le fait des hommes» (p. 244) –, encore faudrait-il identifier ce qui est censé posséder une valeur intrinsèque. Pourquoi spécialement la biosphère, cela n'est pas expliqué, ultimement, par les partisans de l'écologie profonde.

Le problème est donc plutôt de chercher à dépasser l'antinomie entre un humanisme métaphysique («qui tend à dénier toute valeur intrinsèque aux êtres de nature», p. 257) et l'écologie profonde («qui tient la biosphère pour le seul authentique sujet de droit», p. 257).

Au total, l'ouvrage de L. Ferry se présente comme un *essai* (p. 40); et il a de l'essai de nombreuses qualités (choix du thème, allégresse polémique, vivacité du style, etc.). Mais il en a aussi certains défauts; en particulier, il semble procéder trop souvent d'une lecture symptomatique des thèses discutées. Les partisans de l'émancipation animale ou du droit des animaux, comme ceux de l'écologie profonde, ont des arguments; ces arguments sont loin d'être toujours valides ou même clairement formulés, mais du moins ils existent, et à ce titre mériteraient d'être discutés pour eux-mêmes. Après tout, P. Singer et T. Regan, pour citer ces deux exemples, sont des philosophes et ils ne sont, d'un point de vue méthodologique, ni des excentriques ni des radicaux, pour parler comme R. P. Vance<sup>4</sup>. Or, il existe de très puissants arguments *contre* leurs analyses: on peut penser, par exemple, à la discussion de R. G. Frey, lui-même un utilitariste, soit dit en passant<sup>5</sup>. De la même façon, L. Ferry ne semble pas disposé à expliciter ses propres présupposés: ainsi le subjectivisme moral radical qui s'exprime par la formule de la page 244, citée ci-dessus; c'est regrettable, d'autant plus qu'il existe des analyses intéressantes de H. Jonas sur ce thème précisément<sup>6</sup>.

Bien sûr, de tels arguments et présupposés ne peuvent guère être articulés dans le cadre de l'essai; mais une réflexion qui attache, à juste titre, une grande importance à un débat démocratique à propos de ces «questions mortelles», ne devrait pas se contenter de diagnostiquer, sous l'amour de la nature, la haine de l'homme.

<sup>4</sup> «An Introduction to the Philosophical Presuppositions of the Animal Liberation/Rights Movement», *Journal of the American Medical Association*, October 7, 1992 – Vol. 268, No. 13, pp. 1715-1719.

<sup>5</sup> *Interests and Rights: the Case against Animals*, New York, Oxford University Press, 1980.

<sup>6</sup> Par exemple dans «The practical Uses of Theory» in *The Phenomenon of Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1966, pp. 188-210 et en particulier pp. 195-196.



