

Jean-Philippe PIERRON enseigne la philosophie à l'Université Jean Moulin à Lyon. Il est l'auteur d'amples réflexions éthiques sur l'adoption et le témoignage, mais aussi d'essais sur la manière de *Penser la développement durable* (Ellipses, 2009) et sur la *Vulnérabilité. Pour une philosophie du soin* (PUF, 2010).

Jean-Philippe PIERRON

Fonder un usage non-violent de la Terre ?

Que l'homme ait hérité la terre, c'est là en vérité un fait accompli, mais en tant qu'héritier il n'a tenu aucun compte des paroles du doux Nazaréen et a dès maintenant détruit une bonne partie de son héritage. Il a jusqu'ici manqué à se reconnaître comme un enfant du sol sur lequel il vit, mais pour pouvoir seulement survivre, il devra comprendre la nature et travailler en accord, non en conflit avec elle.

Fairfield OSBORN, La Planète au pillage¹

Érosion de la biodiversité, protection de la faune et de la flore, conservatoire des espèces, amis de la Terre, changement climatique, sommet de la Terre disent assez que la nature est devenue, dans nos civilisations technologiques, un nouvel objet de responsabilité. L'extension de nos pouvoirs techniques a étendu nos devoirs éthiques à des réalités qui, jusque-là, n'étaient envisagées que comme des éléments de notre cadre de vie – la nature, l'animal, le végétal, et jusqu'aux ressources minérales.

Ainsi l'arrière-plan sur le fond duquel se déployaient nos activités et nos initiatives est-il passé au premier plan, devenant l'objet d'une attention nouvelle et pressante. La nature était pensée jusque-là comme un socle originaire, un décor immuable.

1. (1948), Trad. de l'américain M. Planiol, Ed. Babel, 2008, p. 16.

Elle est devenue une réalité précaire et fragile². Témoin en est alors une mutation de vocabulaire qui signale un changement de posture. On parle désormais moins de nature que de la Terre. La nature était une ressource, voire une carrière – en un mot une propriété dont on avait pleine jouissance. La Terre est devenue un héritage qui nous précède, un bien à transmettre engageant une suite de générations.

Il n'est pas rare alors que, pour justifier cette nouvelle posture, on convoque dans l'opinion diverses références. Il y a tout d'abord la référence à la troisième des Béatitudes dans les évangiles – « Heureux les doux, ils auront la Terre en héritage » (Mt 5, 4). Mais elle est globalement devenue suspecte, dans le discours public, de n'être qu'un discours de la repentance, depuis un article de Lynn White³, souvent repris en boucle de façon sommaire, qui avait dénoncé le programme de domination de la Terre que la tradition biblique aurait cautionné dans un « peuplez la Terre et soumettez-là ».

Il y a également, cette convocation d'une sagesse sécularisée, sinon d'une spiritualité laïque qu'une citation, que l'on attribue à Saint-Exupéry, explicite en disant « Nous n'héritons pas de la Terre de nos parents, nous l'empruntons à nos enfants ». Inversant l'ordre de la transmission, celle-ci n'est plus descendance d'un lignage passé mais responsabilité pour les générations futures.

Il y a enfin la référence faite à cette proposition du chef indien Sitting Bull disant, dans une approche holiste : « La Terre n'appartient pas à l'homme, c'est l'homme qui appartient à la Terre ». Faisant de la Terre un organisme, dans la référence à une matrice originare – on pensera, en se souvenant de la mythologie grecque parlant de la Mère de tous les êtres, à Gaïa –, l'homme n'y est plus pensé que comme un élément parmi d'autres, sans différence ni valeur supplémentaire eu égard à d'autres êtres.

On le voit donc, parler d'une responsabilité pour la Terre fait apparemment l'unanimité de ceux qui se mobilisent en faveur des préoccupations environnementales. L'exploitant de la Terre se découvre aussi son habitant. Mais l'homonymie qu'encourage la référence au mot « Terre » n'induit-elle pas une unité de façade ? Si c'est bien le même mot qui est utilisé dans les

2. A propos des « services écologiques gratuits » que nous rend la nature (pollinisation, régulation climatique, déparasitage, fertilisation des sols, etc.), Dominique BOURG écrit : « On peut affirmer que la promesse moderne d'émancipation a, en un sens, débouché sur son contraire : non pas une plus grande autonomie vis-à-vis de la nature, mais sa prise en charge croissante. Chaque extension de « l'empire humain » s'est traduite en nécessité d'assumer nous-mêmes des régulations autrefois naturelles, et donc automatiques. Il nous faut désormais veiller à toutes sortes de choses dont nos aïeux n'avaient pas même l'idée. Il nous faut tenir la comptabilité des gaz rejetés dans l'atmosphère, protéger la pureté des nappes phréatiques, etc. » (« Modernité et nature », dans *Les sentiments de la nature*, La découverte, 1993, p. 243).

3. Lynn WHITE Junior, « The Ecological roots of our ecological crisis », revue *Science*, 1967, p. 1203-1207. Ce texte a été traduit de nombreuses fois. On en trouve une dernière traduction dans Dominique Bourg, *op. cit.*

trois exemples que nous venons de donner, ne renvoie-t-il pas, à chaque fois, à des conceptions très différentes des relations entre l'homme et son environnement, et par conséquent au type d'obligations auxquelles elles peuvent conduire ? De ce fait, asseoir une responsabilité n'exige-t-il pas de déterminer le contenu de ce qui nous lie à ce que nous nommons « Terre » ?

I. La Terre : un concept *ad hoc* ?

On ne le mesure peut-être pas assez, mais la possibilité d'une « terre vue du ciel » n'a pas été sans effets sur la conscience prise de ce qui nous solidarise avec la planète du même nom⁴. Voir la Terre avec les yeux de Gagarine a donné un support intuitivement perceptible à une conscience d'appartenance planétaire balbutiante. Plus, les images de la Terre prises depuis la Lune – le premier cliché d'un clair de Terre depuis la Lune date d'août 1966 – ont fait de la Terre une réalité maniable, un objet envisageable, ramené à notre échelle et suffisamment sensible pour inviter à une responsabilité. On peut désormais faire un « portrait de la Terre » devant lequel apprendre à se comprendre, chercher à se déchiffrer et traquer des similitudes, des appartenances⁵. D'objet céleste à taille astronomique qui disait la disproportion de l'homme, elle est devenue réalité à notre proportion.

4. Hannah ARENDT, « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme », dans *La crise de la culture*, Folio/Gallimard, 1972, p. 337-355.

5. Voir sur ce point le travail systématique effectué par Yann-Artus BERTRAND dans l'ouvrage *La Terre vue du ciel, Un portrait aérien de la planète*, Éditions La Martinière, 2005.

Parler de la Terre ne désigne donc plus un objet physique abstrait mais enregistre l'expérience sensible d'une communauté de grandeur et de destin. Parmi les contraintes destinales, une solidarité de fait avec la Terre signale la prise de conscience en nous d'un nouvel involontaire d'ordre cosmique avec lequel il nous faut composer : la solidarité de notre corps avec les corps et le corps céleste.

Parler de la Terre ne renvoie ni à l'abstraction lointaine de l'astronome, ni à un objet d'agronome. La Terre ne désigne pas cet élément qui constitue nos sols et que l'agronomie étudie avec cette science qu'elle nomme pédologie. La terre, cette matière qui forme la couche superficielle de la croûte terrestre, qui supporte les vivants et où poussent les végétaux est, elle aussi, une réalité contre-intuitive analysée par des concepts physico-chimiques. Elle peut éventuellement être référée à ces terres dont on a usage en agriculture. Mais la Terre, ce n'est pas les terres. En

somme, le très haut de la Terre conçue comme corps céleste et le très bas des terres conçues comme sols, ne disent pas vraiment ce que nous voulons dire lorsque, avec une majuscule, nous disons que nous avons la Terre en héritage.

Pour le dire simplement, la « Terre » renvoie à une expérience humaine de l'univers⁶, débarrassée des attendus métaphysiques présents dans l'idée de nature. Elle concerne une expérience vécue et non uniquement un objet connu. Cette dernière se distingue d'autres expériences comme celle de la nature pensée comme un *kosmos* – littéralement la nature en tant qu'elle est ornée – équilibré et harmonieux de l'antiquité grecque, réalité ordonnée dans laquelle chacun a une place mais où chaque être doit rester à sa place. Elle diffère également de la nature pensée comme une *res extensa*, comme une substance étendue, dans cette approche géométrisante d'une modernité faisant de la nature cette autre que nous dont il s'agira de nous rendre « comme maître et possesseurs ». La nature maîtrisée suppose sa « métrise »⁷.

La Terre est une réalité vécue comme notre sol à laquelle la phénoménologie nous a rendus attentifs. Dire qu'elle est notre sol met l'accent sur notre enracinement – on pense à Adam le glaiseux ou fils de la Terre en Gn 2, 7⁸, ou à la parenté entre humanité, humilité et humus. Souligner cette appartenance originelle consiste à dire que parler de la Terre revient à cultiver une attention consciente à la présence du monde telle qu'elle se donne comme sol auquel nous sommes liés.

On tend souvent trop vite à la confondre avec son instrumentalisation dans les idéologies de la racine, du terroir, de la nation – de nascor naître du sol- ou de l'autochtonie⁹. Cette confusion porte sur le sens qu'il convient de donner à *deep* dans « *deep ecology* ». C'est faire un mauvais procès à la *deep ecology* que d'en faire une écologie obscure voire obscurantiste, alors que sa profondeur tient à ce qu'elle explicite ces capillarités secrètes (kinesthésiques, esthétiques et écosystémiques) qui lient l'homme à son milieu. Due au philosophe norvégien Arne Naess, la *deep ecology* prend ses distances avec l'écologie dite superficielle. Elle attire l'attention sur l'idée que la crise environnementale contemporaine impose de repenser au fondement notre rapport à la Terre et aux non humains. On ne peut se contenter d'approches pragmatiques consacrées à corriger des dommages

6. Rémi BRAGUE, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Le livre de poche/Fayard, 1999.

7. « Avec la modernité, nous vivons dans une société de plus en plus *métrisée* où s'affirme la supériorité du nombre, de la mesure, où l'individu (*et rajouterons-nous la nature*) semble réduit à l'existence statistique... », Georges BALANDIER, « Regard anthropologique sur la modernité et la post-modernité », dans *Corps, religion, société*, Presses Universitaires de Lyon, 1991, p. 117.

8. La traduction du mot hébreu *adâmâ* est révélatrice du rapport à la terre. Cf. Jacques TRUBLET « Peut-on parler de nature dans l'Ancien Testament ? » dans *Recherches de Science Religieuse*, Avril/Juin 2010, Tome 98/2, p. 193-215.

9. *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal, l'homme* de Luc FERRY (Grasset, 1994), n'a pas peu contribué à entretenir cette confusion, insinuant des proximités entre écologie profonde et nazisme ouvertes sur l'idée d'écofascisme.

(protection de l'environnement, qualité de l'air, etc.) sans rediscuter l'anthropologie qui est à la racine de ces dommages.

Lieu de notre séjour, la Terre explicite une solidarité sensible de notre corps avec la chair du monde.

10. Voir sur ce point Hicham-Stéphane AFEISSA, « Phénoménologie husserlienne et écologie grise. Le monde de la vie comme lieu de notre séjour », *Revue Alter, Éthique et phénoménologie*, n° 13/2005, pp. 69-100

Parler de Terre, au sens fort, renvoie donc à une expérience phénoménologique qui mesure l'écart entre la nature dont nous avons scientifiquement l'idée et la nature que nous vivons. Lieu de notre séjour, la Terre explicite une solidarité sensible de notre corps avec la chair du monde. Ce mot exprime une densité vitale que nous avons perdue en raison de l'objectivisme de la techno-science moderne qui lui substitue une approche calculatoire abstraite, et que cultivent aujourd'hui, au contraire et par compensation, la marche, la promenade rousseauiste ou le sport. La Terre renvoie à l'idée d'un espace vécu charnellement (*Lebenswelt*), milieu entre le corps vécu et l'espace géométrique isotrope. S'y référer définit pour l'homme, bien plus qu'une localisation, une place : un espace où se déploie l'expérience d'un habiter en commun¹⁰. A l'heure de *Google Earth* qui encourage une approche quadrillée et anesthésiée d'un espace fonctionnalisé, la Terre signale un ancrage primordial de l'homme dans le monde de la vie sur lequel asseoir sa responsabilité.

11. Trad. D. Franck, Éditions de minuit, 1989.

12. Nous pensons ici à Gaston BACHELARD et à ses deux ouvrages *La terre et les rêveries de la volonté. Essai sur l'imagination de la matière*, José Corti, 2004, et *La terre et les rêveries du repos*, (1948) José Corti, 2004.

La singularité des modernes que nous sommes est donc de vivre un double écart entre notre savoir et notre existence – ce que Husserl avait mis au jour dans un texte intitulé « L'arché originaire Terre ne se meut pas »¹¹. En effet, d'une part, nous vivons un écart entre notre vécu perceptif de La Terre et les savoirs contre-intuitifs de la science moderne (l'exemple du soleil qui se lève). Mais d'autre part, nous vivons une dissonance cognitive entre nos savoirs écosystémiques et nos pouvoirs technoscientifiques, de sorte que nos habitudes techniciennes nous empêchent de croire ce que nous savons quant à la fragilité écologique (exemple de l'expertise climatique.) En résumé, parler de « Terre » renvoie à une expérience phénoménologique de l'« habiter-la- Terre », dont rendra compte une poétique à portée ontologique dont la riche palette contribue à un enrichissement de soi. Cette poétique dit en quel sens la Terre est pour nous le lieu du repos et du travail, de l'*anima* et de l'*animus*¹².

De fait, le souci environnemental actuel privilégie ce qui fait de la Terre l'objet de rêveries intimistes dans des rêveries du

repos en anima – la nostalgie de la matrice, les images du refuge, le ménagement d'un « prendre soin de la Terre », là où la modernité industrielle a valorisé un onirisme combattant devant la dureté du sol, déployant des rêveries de la volonté – la maîtrise, le contrôle, l'aménagement. Cette figure du refuge, du repos, de l'enracinement que sollicite la poétique de la Terre contemporaine prépare une éthique et une politique de la Terre.

Dans une de ses formules saisissantes, Bachelard aime à dire que « la racine est un puits de l'être ». Lorsqu'on est attentif au fait que le thème de la racine (enracinement, fondement, *roots*, etc.) revient de façon lancinante dans les problématiques environnementales contemporaines, on ne peut que mesurer combien est engagée aujourd'hui, dans l'idée d'une Terre reçue en héritage, sinon une refondation du monde – ce qui pourrait apparaître trop lyrique, du moins une explicitation du noyau éthique originaire sur lequel asseoir notre culture, et avec elle notre agir. C'est ce noyau éthique qu'explique la poétique de l'enracinement.

La figure du refuge, du repos, de l'enracinement de la poétique contemporaine de la Terre prépare une éthique et une politique.

En face du déploiement, pendant plus de trois siècles, d'un onirisme combattant et masculin faisant de la Terre une matière première objet du travail de la volonté (du mineur au forgeron, de l'agriculture à l'industrialisation), se fait entendre une poétique pacifique et féminine (de l'écoféminisme à l'éthique du *care*) qui voit dans la Terre un élément originaire dont la pluralité enveloppante contribue à l'augmentation de la compréhension de soi ; on pense ici au travail de la littérature sur le lien élémentaire homme-nature : Le Clézio et sa poétique de la mer et du désert ; Coetzee et la poétique de l'animal ; Galvin et la poétique de la prairie nord-américaine, Orsenna et son onirisme des matières originaires dans son *Voyage au pays du coton*.

Nous remarquons d'ailleurs que cette tension entre *animus* et *anima* est déjà présente dans le texte biblique, entre le monothéisme du Dieu créateur disant, en *animus* : « Remplissez la Terre et dominez-la » (Gn 1, 28) et le cosmovitalisme en *anima* d'un Adam modelé, comme l'animal, à partir de la glaise du sol (Gn 2, 7-19). N'est-il pas intéressant que cette dialectique soit restée irrésolue, comme pour dire que les relations de l'homme à

la Terre appellent au travail d'une histoire à faire ? Elle invite la théologie de la Création à expliciter les relations hommes/nature sur laquelle elle fait fond.

Si nous résumons, on parle donc de la Terre en trois sens : une *planète*, des *terres* et *La Terre*.

Comme *planète* ou corps céleste fini, elle nous donne l'information objective qu'il ne peut y avoir de croissance infinie dans un monde fini ; que l'*oïkos* lie fondamentalement éco-logie et éco-nomie.

Comme *terres*, on désigne le lieu où se configurent, sans qu'aucun niveau d'interventions soit à négliger, nos responsabilités. On pense, au plan des habitudes de vie, à ce nouvel éthos qu'engagent les écogestes ; au plan éthique, à l'explicitation des motifs (un soin de la terre ?) d'une conduite responsable ; au plan économique (de la responsabilité sociale des organisations aux épuisements des sols par l'agriculture intensive et une reconsidération de l'idée de croissance) ; au plan du droit (des achats de terres arables par les pays étrangers au droit des sans-terres) ; et au plan politique (l'invention d'institutions assumant des enjeux environnementaux transnationaux et transgénérationnels).

Comme *Terre*, s'explicite un lien ontologique d'appartenance originaire de l'homme avec un milieu qui le solidarise sans l'y confondre. Ce dernier aspect est fondamental, explicitant pour l'homme ce que signifie se comprendre comme vivant parmi les vivants. Il prépare une mentalité élargie en imagination à plus vaste que soi dans le temps (les générations futures) et l'espace (le souci, en plus des humains, des non-humains).

Face à ces différents sens, il est frappant d'observer que les premières éthiques de la Terre se soient formulées, alors que l'anglais ou l'américain possèdent les mots *earth* (planète), *ground* (sol), *land* (campagne), précisément comme des « *land ethics* » si l'on pense par exemple à l'américain Aldo Leopold auteur de *l'Almanach d'un Comté des sables*¹³ (1949). *Le choix du terme de land*, difficilement traduisible en français, rendu par éthique de la terre, renvoie plus à la notion de pays, de terroir au sens du territoire singulièrement vécu, plutôt qu'à l'idée de

13. *A sand country almanach*, New-York, Oxford University Press, 1949.

terres. La responsabilité environnementale ne peut se dispenser d'une écophénoménologie.

II. Du bon usage de la Terre : appartenance, exceptionnalité humaine et responsabilité

Les trois invocations au respect de la Terre données initialement pourraient aisément être rangées sous ces trois formalisations des relations homme/Terre que présentent aujourd'hui les philosophies de l'environnement. Ainsi, de façon didactique (on discutera cette différenciation commode du point de vue de l'exposition mais douteuse du point de vue des raisons), on distingue aujourd'hui, et jusqu'à les opposer, une éthique anthropocentrée (la Bible ou le principe responsabilité de Hans Jonas), une éthique écocentrée (Saint-Exupéry ou la *land ethic* d'Aldo Leopold et J. B. Callicott¹⁴) et une éthique biocentrée (Sitting Bull ou l'hypothèse Gaïa de James Lovelock ou la « Biogée » de Michel Serres¹⁵).

Anthropocentrée est cette éthique qui fait du respect de la Terre la conséquence seconde du respect que nous nous devons à nous-mêmes, en raison de la conscience que nous avons d'être au monde. Il s'agit moins, à proprement parler de respecter la Terre, laquelle n'est pas un sujet digne de respect ni même avec laquelle passer un « contrat naturel » (cf. Michel Serres), que de la préserver et de la protéger au nom de la possibilité que se maintienne aujourd'hui et demain, une vie authentiquement humaine sur Terre. Ne pas violenter ou faire souffrir inutilement l'animal ; éviter de gaspiller les ressources naturelles se fait au nom même de l'estime de soi que l'homme retire de la sollicitude qu'il manifeste à l'égard de l'autre que soi.

Une éthique écocentrée est une éthique qui, instruite des connaissances de l'écologie scientifique et de l'éthologie, prend la mesure des relations systémiques que le corps propre de l'homme entretient avec son milieu de vie. On parlera d'écosystème. Ce dernier, pensé effectivement comme un monde, ne pense plus l'environnement comme un espace géométriquement neutre, mais comme un milieu qualifiant et qualifié, dépendant des interactions que les vivants entretiennent les uns avec les autres. Il valorisera pour cela le sauvage, la *wilderness*. Une éthi-

14. John Baird CALLICOTT, « De la *land ethic* à l'éthique de la terre. Aldo Leopold à l'époque du changement climatique global », p. 55-79 dans *Écosophies, La philosophie à l'épreuve de l'écologie*, dir. H.-S. Afeissa, Collection « Dehors », Editions MF, 2009.

15. Voir Catherine LARRÈRE, *Les philosophies de l'environnement*, PUF, 1997. Ainsi que l'anthologie traduite et présentée par Hisham-Stephane AFEISSA, *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Textes choisis, Vrin, 2007.

que écocentrée se reconnaîtrait donc à ce qu'elle prend en compte, comme point d'attention orientant l'agir, les conséquences directes ou indirectes des actions humaines sur les non-humains et sur l'environnement pensé comme une totalité.

Quant à l'éthique biocentrée, elle prend le « point de vue » (?) de la biosphère pour envisager toute initiative, et non plus le point de vue de l'homme, ni même le point de vue élargi d'un homme conscient de ce qui le solidarise. Centrée sur la reconnaissance d'une valeur intrinsèque des êtres qui n'ont ni de valeur marchande (ce qui n'a pas de prix n'a pas de valeur), ni de valeur d'usage (ce qui n'a pas de valeur n'a pas de prix), elles ne hiérarchisent plus l'homme, les animaux et les végétaux mais pensent la Terre comme un grand organisme, et reconnaît aux non-humains une valeur intrinsèque, source d'obligations.

16. Se référant au second principe de la thermodynamique selon lequel l'univers va irrémédiablement vers le chaos, Lévi-Strauss, pour décrire la destruction de l'homme occidental à l'égard des autres cultures et des non-humains écrira : « Plutôt qu'anthropologie, il faudrait écrire « entropologie », le nom d'une discipline vouée à étudier dans ses manifestations les plus hautes ce processus de désintégration », *Tristes tropiques*, ch. 20, (Plon, 1955), 10-18, 1965, p. 496.

L'idée de biosphère suppose par ailleurs une interprétation qui prépare un découpage très précis de notre planète : les interactions entre lithosphère, zoosphère et atmosphère. Dans une perspective finaliste, elle aborde la Terre comme un super-organisme et conçoit les activités anthropiques comme « entropiques »¹⁶. La Terre pourrait alors se débarrasser de l'homme conçu, pour utiliser les mots de Michel Serres dans *Le contrat naturel*, non plus comme un *symbiote* mais comme un *parasite*. S'il n'y a pas de thermostat à l'échelle planétaire, la Terre comme organisme peut s'auto-défendre contre le parasitisme humain, quitte à le faire disparaître par ces hausses de température, ces fièvres salutaires que manifestent, si l'on accepte l'analogie, les changements climatiques.

De cette sommaire présentation, que doit-on conclure ? Qu'entre l'homme, le milieu ou la biosphère, il faudrait choisir ? Nous suggérons que, plutôt qu'à une opposition entre des orientations éthiques qui favoriseraient, par leurs angles d'analyses l'homme, l'écosystème ou la biosphère, on a plutôt affaire à trois niveaux distincts, épelant une responsabilité pour la Terre.

En effet, la distinction des trois éthiques environnementales que nous venons de présenter se justifient, de façon utilitariste, à partir du type de risques ou d'êtres que l'on cherche à préserver : les générations futures, un milieu de vie ou la biodiversité. Ceci entraîne des controverses interminables sur la valeur intrinsèque

du *Cyprinodon diabolis* ou de la bactérie ; ou une position extensionniste imprudente élargissant le souci pour la vulnérabilité de l'homme aux animaux, puis aux végétaux dans une confusion ignorant la spécificité des problèmes médicaux, vétérinaires, ou environnementaux.

Aussi, pour parvenir à un usage pacifié, à une bonne gérance (*stewardship*) de la Terre, on aurait avantage à questionner, plutôt que des conséquences à prévenir, quel type d'ontologie fonde ou a pu cautionner un rapport dominateur, sinon prédateur, à l'égard de la Terre. Éthique ou politique en vue d'un usage non-violent de la Terre doivent expliciter l'anthropologie qui les fonde. Or précisément, parler de Terre, au sens où nous l'avons défini ci-dessus, se situe sur ce plan. Il explicite la nature des relations de l'homme avec les autres hommes et les non-humains à partir d'une ontologie relationnelle, et non plus naturaliste.

Si l'ontologie naturaliste tend à opposer la nature et la culture, et à faire de la nature une réalité autre que l'homme, vouée soit à la production (agriculture, élevage) soit à la protection¹⁷, l'ontologie relationnelle invite l'homme à apprendre à se déchiffrer comme vivant humain parmi les vivants non-humains et les humains. Dans cette perspective relationnelle, détruire la nature revient à détruire l'expérience du milieu que nous en avons. Si une vie sans examen ne mérite pas d'être vécue, l'appauvrissement de nos relations avec le milieu appauvrit l'examen de soi qu'il stimulait, rabougrissant de ce fait la palette de notre expérience du monde.

Cette approche relationnelle sort de l'opposition figée qui verrait l'Occident condamné à être pris dans une alternative malheureuse : soit la production de la nature, soit sa protection. En effet, parce qu'il est un être historique, ce n'est que progressivement que l'homme apprend à comprendre ce que signifie et ce qu'implique le fait d'« être humain sur la Terre ». Ce travail de déchiffrement qui prépare à des initiatives passe par une herméneutique des relations de l'homme à l'environnement qui se décline sur trois plans : un ancrage fondamental dans le vivant (La Terre et tous ses habitants), une inscription traditionnelle dans un milieu de vie où s'exercent des décisions collectives concrètes (les territoires ou écoumène comme réalité géo-historique, di-

17. Philippe DESCOLA, *Par delà nature et culture*, Gallimard, 2005.

18. Ceci permettrait de relier les questions d'éthique médicale à celles d'éthique environnementale : une référence originariaire à la vie en nous ; une construction singulière d'une thérapeutique ou d'une médecine relativement à un milieu et une culture (santé durable), et une relation thérapeutique inter-individuelle (le colloque singulier).

rait Augustin Berque), et une responsabilité pour sa vie et la vie d'autrui (Notre Terre, nos terres, ma terre)¹⁸.

Fondamentalement l'éthique biocentrée a pour avantage de tirer un enseignement sur ce que signifie l'ancrage de l'homme dans la terre des vivants et cette dimension de connaturalité. Elle rappelle que l'homme fait partie de la nature, qu'il est un élément d'un écosystème à partir de ce que l'on pourrait appeler une éthique de l'appartenance. À cette échelle, les hommes sont un fragment de l'écosystème, un ciron, comme disait Pascal, un roseau mais pensant, c'est-à-dire le seul fragment doté de connaissance et de responsabilité.

En face de la dimension biocentrée, prend place l'éthique anthropocentrée comme facteur d'équilibre attentif à ce qui fait l'exceptionnalité humaine, à la justice entre les hommes et les êtres. L'homme est une exception dans la nature, mais il n'a pas à s'en excepter ! On pourrait alors penser, à cette profondeur, une communauté des humains et des non-humains dans le cadre d'une éthique du *care*, d'un prendre soin de la vulnérabilité en général, qui ne soit pas une dissolution de la différence anthropologique. Comme le dit Paul Ricœur : « Il faut donc équilibrer le sentiment d'appartenance à la nature avec le sentiment d'exceptionnalité de l'homme dans la nature. C'est une balance qui est toujours à faire ».

L'homme est une exception dans la nature, mais il n'a pas à s'en excepter !

Entre les deux, appartenance et exceptionnalité, l'éthique écocentrée (*land ethic*) jouera le rôle de médiation, de pédagogie de la responsabilité. Elle explicite comment une culture, et une société mettent à disposition des médiations dans et par lesquelles apprendre à expliciter et configurer une manière d'être au monde et à la Terre. En effet, si le biocentré nous inscrit dans le grand tout du vivant, il peut nous y noyer dans le vertige de l'infinie prolifération des formes du vivant. Et si l'anthropocentré peut être oublieux de ces dimensions d'appartenance, la dimension écocentrée offre le mérite de donner à notre inscription dans le monde des vivants la dimension immédiatement sensible et concrète d'un « paysage » ou d'un territoire où notre expérience corporelle peut se déployer et s'éprouver, de sorte que nos esquisses motrices dans la nature nourrissent des expérien-

ces sensibles distinctes mais qui communient avec le milieu. La synesthésie/kinesthésie ou l'esthétique n'est pas ici la fusion. La communion n'est pas une confusion.

Sur le plan de l'éthique écocentrée, où l'on juge les effets directs d'un rapport uniquement instrumental à l'égard de la nature, du milieu et concrètement de l'environnement, l'éthique de l'appartenance peut servir de source, de conviction bien pesée pour s'opposer au déferlement de la rationalité instrumentale qui fait de la nature une carrière, qui la réduit à n'être qu'une matière première et qui oublie qu'elle est aussi une matière originaire (voir le *Voyage au pays du coton*, d'Erik Orsenna ou Bachelard et sa poétique des éléments.)

L'éthique de l'appartenance et l'éthique de la responsabilité (Jonas) trouveront à expliciter et à configurer alors leurs attentes universelles au sein d'une éthique de la discussion, laquelle fait apparaître dans le registre de l'argumentation (conférences de consensus, comités d'éthique, démocratie participative, expertise citoyenne), ce qui peut être communément partagé, disputé et argumenté des expériences originaires qui nourrissent une « conscience écologique », parfois anesthésiée ou endormie par notre civilisation technologique. L'entrée dans le débat public de la visée culturelle, sociale et politique d'un développement durable, c'est-à-dire de préoccupations transpartisanes parce que portant sur des enjeux transgénérationnels et transnationaux, en est un bon témoin.

Jean-Philippe PIERRON

Retrouvez sur notre site www.lumiere-et-vie.fr des compléments à ce dossier :

- Le discours sur la propriété de Léon XIII à Paul VI (extraits d'encycliques).
- Israël et sa terre, extraits d'une conférence du Rabbin Josy Eisenberg de 1968.