

Des fondements ontologiques de la crise, et de l'être qui pourrait la dépasser

Augustin Berque

Volume 10, Number 1, avril 2010

Ethique et Environnement à l'aube du 21ème siècle : la crise écologique implique-t-elle une nouvelle éthique environnementale ?

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/045384ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Université du Québec à Montréal
Éditions en environnement VertigO

ISSN

1492-8442 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Berque, A. (2010). Des fondements ontologiques de la crise, et de l'être qui pourrait la dépasser. *[VertigO] La revue électronique en sciences de l'environnement*, 10(1), 0-0.

Article abstract

The global environmental crisis has been caused by modern civilization, which is ultimately founded on the ontological option of modernity. This option was made in the 17th century, although its roots are ancient. In it, the human being is viewed as being limited to a topos equating the individual person with the individual body, i.e. as a subject, as opposed to the world, which is viewed as an object. It abstracts this being from the chôra (i.e. from the eco-techno-symbolic milieu), which in fact not only makes our existence possible, but is also structurally a part of our very Being. This ontological topos makes environmental ethics an oxymoron, entailing all sorts of intellectual acrobatics in order to justify rationally the deep feeling that drives human beings to identify with their environment whereas, in such an option, this identification can only be an irrational projection of the subject onto the object. As a consequence, the entire civilization which this option entailed drives us to indefinitely overuse our environment, which it has reduced to an object, and consume its resources. In the drastic reappraisal which is becoming unavoidable, ethics need first of all an ontological revolution, overcoming the stage of the modern ontological topos, and acknowledging a reality which it had locked out the mediance of the human, that is, the structural coupling of the topos of our individual body with the chôra of our eco-techno-symbolic milieu, through which we can only define our being human. By the same token, mediance drive us to an ethical behaviour toward the Earth as our ecumene, i.e. the ensemble of human environments or milieus, which is not only ecological (as the biosphere is), but eco-techno-symbolic. In short, we need to position environmental ethics ontologically, as an ecumenal ethics.

DES FONDEMENTS ONTOLOGIQUES DE LA CRISE, ET DE L'ÊTRE QUI POURRAIT LA DÉPASSER

Augustin Berque, Directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales, Centre de recherches sur le Japon, 105 boulevard Raspail, 75006 Paris, Courriel : berque@ehess.fr

Résumé : La crise planétaire de l'environnement a été provoquée par la civilisation moderne, laquelle repose en dernière instance sur le parti ontologique de la modernité, instauré au XVII^e siècle (mais dont les racines sont anciennes). Ce parti suppose un être limité au topos "corps animal : personne individuelle" et l'oppose à un monde objet, c'est-à-dire qu'il abstrait cet être de la chôra (i.e. du milieu) qui en réalité non seulement rend possible son existence, mais fait structurellement partie de cet être même. Ce topos ontologique fait de l'éthique environnementale un oxymore, engendrant toutes sortes d'acrobaties intellectuelles pour arriver à justifier rationnellement le sentiment profond qui pousse l'être humain à s'identifier à son milieu, alors que, dans un tel parti, cette identification est irrationnelle, et que toute la civilisation que ce parti a fondée pousse au contraire à surexploiter indéfiniment ce milieu réduit à un objet. Dans la révision déchirante qui s'impose aujourd'hui, l'éthique réclame avant tout une révolution de l'être, dépassant le stade historique du topos ontologique moderne pour reconnaître une réalité forclosée : la médiance de l'humain, c'est-à-dire le couplage structurel du topos de notre corps individuel et de la chôra de notre milieu, qui ensemble font de nous des êtres humains et par là même nous poussent à un comportement éthique envers la Terre.

Mots-clefs : écumène, éthique environnementale, médiance, milieu, ontologie, topos

Abstract: The global environmental crisis has been caused by modern civilization, which is ultimately founded on the ontological option of modernity. This option was made in the 17th century, although its roots are ancient. In it, the human being is viewed as being limited to a topos equating the individual person with the individual body, i.e. as a subject, as opposed to the world, which is viewed as an object. It abstracts this being from the chôra (i.e. from the eco-techno-symbolic milieu), which in fact not only makes our existence possible, but is also structurally a part of our very Being. This ontological topos makes environmental ethics an oxymoron, entailing all sorts of intellectual acrobatics in order to justify rationally the deep feeling that drives human beings to identify with their environment whereas, in such an option, this identification can only be an irrational projection of the subject onto the object. As a consequence, the entire civilization which this option entailed drives us to indefinitely overuse our environment, which it has reduced to an object, and consume its resources. In the drastic reappraisal which is becoming unavoidable, ethics need first of all an ontological revolution, overcoming the stage of the modern ontological topos, and acknowledging a reality which it had locked out the mediance of the human, that is, the structural coupling of the topos of our individual body with the chôra of our eco-techno-symbolic milieu, through which we can only define our being human. By the same token, mediance drive us to an ethical behaviour toward the Earth as our ecumene, i.e. the ensemble of human environments or milieus, which is not only ecological (as the biosphere is), but eco-techno-symbolic. In short, we need to position environmental ethics ontologically, as an ecumenal ethics.

Keywords: ecumene, environmental ethics, mediance, milieu, ontology, topos

Écumène

Je vais ici défendre, mais en les actualisant, les thèses principales que je soutenais dans *Être humains sur la Terre. Principes d'éthique de l'écumène* (1996). Quinze ans écoulés, ce n'est rien au regard du problème ; et pourtant les choses évoluent.

Deux mots d'abord sur ce titre. « Être humains », d'emblée, cela veut dire ne pas être animaux seulement. Certes, animaux nous sommes, *mais en outre* humains. Autrement dit, la question ne

porte *pas seulement* sur la biosphère (le rapport de la vie à la planète), mais sur l'écumène : le rapport de l'humanité à la Terre, moyennant les écosystèmes de la biosphère *mais en outre* moyennant les systèmes techniques et symboliques propres à l'humanité. L'écumène – l'ensemble des milieux humains –, ce n'est pas seulement un système écologique (la biosphère) ; c'est un système éco-techno-symbolique, et c'est dans ces termes, autrement plus complexes, que nous devons concevoir notre rapport à la nature.

« Écumène » est un vieux mot grec, *oikoumenê*, « l'habitée ». Sous forme adjectivale (le participe passé d'*oikeô*, « j'habite »), c'est « la terre habitée » (*oikoumenê gê*). Dans l'Antiquité, les géographes l'employaient au sens de « la partie habitée de la Terre », c'est-à-dire là où il y a des humains. En ce sens,

Référence électronique

Augustin Berque, 2010, « Des fondements ontologiques de la crise, et de l'être qui pourrait la dépasser », VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement, Volume 10 Numéro 1 | avril 2010, [En ligne] URL : <http://vertigo.revues.org/9384>.

l'écoumène s'opposait à l'érème (le désert, le *wilderness* : là où il n'habite pas d'humains). Or concurrentement, *oikoumenê* avait un deuxième sens : à savoir cette partie de la Terre qui est *habitée par nous autres* ; c'est-à-dire habitée par les Grecs, par opposition aux Barbares. Dans cette lignée, le mot a plus tard désigné l'empire romain, puis celui de Byzance, voire la chrétienté par opposition aux terres infidèles.

Cette ancienne ambivalence est plus que jamais actuelle. C'est même ce qui fonde la problématique des milieux humains, et inclusivement, donc, celle de l'éthique environnementale. En effet, le rapport en question n'est pas qu'un *objet* de science, comme peuvent l'être les écosystèmes de la biosphère ; car il fonde notre être même, à nous autres en tant que *sujets* humains. Ce qu'il met en cause, ce ne sont pas que des relations d'objet à objet, comme telles objectives, ou objectivables en droit ; ce sont des relations impliquant un sujet, comme telles irréductibles à l'objectif, ou inobjectivables en droit, et, réciproquement, irréductibles non plus au seul subjectif, ou insubjectivables en droit, parce que ces relations impliquent non moins des objets. En somme, cette ambivalence demande à la fois une *ethica ad hominem* et une *ethica ad rem* (une éthique envers les humains, et une éthique envers les choses).

C'est là poser la question dans des termes qui outrepassent le dualisme moderne, pour lequel n'existe que l'alternative du subjectif ou bien de l'objectif. Effectivement, l'usage moderne de la notion d'écoumène (en géographie pour l'essentiel) s'est limité au sens de : la partie habitée de la Terre, thème d'investigation objectif où l'on ne problématise pas l'autre aspect de l'écoumène, i.e. la subjectivité du « nous autres humains ». En ce sens, le mot est passé du féminin au masculin, apparemment plus scientifique. Du reste, comme les activités humaines affectent aujourd'hui toute la Terre (et au delà), le mot dans cette acception ne veut plus dire grand-chose, et il est délaissé. Je l'emploie pour ma part dans son ambivalence première. L'écoumène, c'est indissociablement le fait objectif de la présence humaine sur la Terre, et le fait que c'est *nous autres humains* qui sommes en cause. Corrélativement, pour distinguer ce point de vue du précédent, j'emploie « écoumène » dans son genre initial, le féminin.

La problématique de l'écoumène découle de cette ambivalence : par quel embrayage est-elle à la fois la présence objective de l'humanité sur la Terre (ce qui est une question de géographie), et en outre *la demeure de notre être*, c'est-à-dire *ce par quoi nous sommes humains* (ce qui est une question d'ontologie)¹ ?

Le moment structurel de l'existence humaine

Le premier à envisager cette ambivalence ontogéographique fut le philosophe japonais Watsuji Tetsurô (1889-1960)², dans son ouvrage *Fûdo* (*Le Milieu humain*, 1935)³. Il fut influencé par le *Dasein* (l'être-là) heideggérien, tout en le critiquant sur deux points : d'être axé dans une perspective individuelle, et corrélativement de minorer la spatialité concrète de l'existence humaine. Cela conduisit Watsuji à mettre en avant, vis-à-vis du concept heideggérien de *Geschichtlichkeit* (historialité), le concept de *fûdosei* (médiance), qu'il définit comme « le moment structurel de l'existence humaine (*ningen sonzai no kôzô keiki*) » ; c'est-à-dire la complémentarité dynamique des deux aspects de notre être, l'un qui est notre corps individuel, l'autre formé du tissu relationnel moyennant lequel nous sommes concrètement liés à nos semblables et aux choses de notre environnement. Watsuji donne cette définition à la première ligne de *Fûdo*. J'ai forgé le néologisme « médiance » à partir du latin *medietas*, qui veut dire « moitié ». La médiance, c'est la dualité structurelle qui allie nécessairement, dans l'être humain, une « moitié » individuelle et une « moitié » commune.

La thèse de Watsuji sera par la suite corroborée tant par la phénoménologie (ainsi par les thèses de Merleau-Ponty sur la corporéité) que, plus décisivement encore, par l'interprétation que l'anthropologie de Leroi-Gourhan, dans *Le Geste et la parole* (1964), a faite de l'émergence de notre espèce. En effet, celle-ci s'est constituée par l'extériorisation de certaines des fonctions du *corps animal* en un *corps social* formé des systèmes techniques et symboliques développant ces fonctions, et par rétroaction de ces systèmes sur le corps animal, provoquant l'homínisation.

Du point de vue écouménal, on ajoutera que, le « corps social » empreignant nécessairement les écosystèmes (que la technique anthropise tandis que le symbole les humanise), c'est en fait un *corps médial*, éco-techno-symbolique, lequel n'est autre que notre milieu. L'ensemble des milieux humains, c'est l'écoumène.

L'être humain, notamment du fait de sa néoténie, ne peut exister que dans cette médiance, laquelle compose indissolublement l'intérieur et l'extérieur, le naturel et le culturel, l'individuel et le collectif, le subjectif et l'objectif. C'est la structuration fondamentale non seulement de notre être, mais de tout notre rapport à l'environnement puisque celui-ci est justement empreint de notre être même, ce qui en fait notre milieu. Pour la même raison, celui-ci est constitué non point d'objets qui existeraient en eux-mêmes, mais d'entités relationnelles – des

² En Asie orientale, le patronyme précède le prénom.

³ On évitera la traduction anglaise, pleine de graves contresens, pour se reporter plutôt aux traductions allemande (*Fûdo. Wind und erde. Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur*, Darmstadt, Wissentlaftliche Buchgesellschaft, 1992) ou espagnole (*Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*, Salamanca, Sígueme, 2006), ou en français à Berque 2008a.

¹ Je développe cette question dans Berque 2009a.

choses – que l'on peut regrouper en quatre grandes catégories : ressources, contraintes, risques et agréments ; lesquelles ne sont ni proprement objectives (puisqu'elles participent de notre existence), ni proprement subjectives (puisqu'elles existent effectivement, avec toute la matérialité des choses), mais *trajectives*. Une chose, du reste, ne relève jamais exclusivement d'une seule des catégories susdites. Selon les gens concernés et selon les circonstances, elle peut même relever des quatre, dans des proportions variables.

Cette trajectivité des choses, c'est leur réalité concrète. Le principe de la trajection s'apparente, au plan logique, à une prédication ; ce qui permettra de représenter la réalité par la formule $r = S/P$, où r est la réalité, S le sujet (ce dont il s'agit), et P le prédicat (ce qui veut dire ici les termes dans lesquels on saisit le sujet par les sens, par la pensée, par le langage et par l'action). Cette formule se lit : *la réalité (r), c'est le sujet (S) en tant que prédicat (P)*. Par exemple, la réalité du paysage, notion qui apparaît en Chine au IV^e siècle et en Europe à la Renaissance, est exemplairement trajectrice. Elle équivaut en effet à la « prédication », humaine et historique : *l'environnement (S), c'est le paysage (P)*⁴. Ainsi, n'existant comme telles que dans un certain rapport à notre existence, les choses sont structurellement indissociables des valeurs humaines, et, *ipso facto*, du champ de l'éthique.

Ce n'est pas tout. La trajection qui a institué les choses comme telles (i.e. en tant que ressources, contraintes etc.) s'est certes déployée avec les systèmes techniques et symboliques propres à notre corps médial, mais son principe est antérieur à l'émergence de l'espèce humaine. Il est en fait apparu avec la vie, car aucun être vivant ne peut vivre sans un milieu qui lui est propre, et qu'il ne faut donc pas confondre avec l'environnement objectif, qui est universel. C'est Jacob von Uexküll (1956) qui, avec les méthodes des sciences de la nature (non celles de la phénoménologie), a mis cette réalité en lumière, en distinguant l'*Umwelt* (le monde ambiant propre à une certaine espèce) de l'*Umgebung* (le donné objectif de l'environnement).

Notre espèce, comme les autres, a sa propre *Umwelt*, laquelle fonde au niveau physiologique les valeurs de notre monde. Ainsi, le champ de l'éthique est enraciné dans la nature, quand bien même nous voudrions l'ignorer (au nom de l'éthique, en particulier) ; mais cet *enracinement dans la nature* est le contraire d'une *réduction à la nature* : il s'agit du *déploiement arborescent de l'être*, qui porte l'humain (et avec lui l'écoumène) à un degré ontologique singulier, inconnu chez les autres vivants (i.e. dans la seule biosphère), tout en continuant de supposer la base commune qu'est la biosphère, tandis que cette dernière suppose la base plus universelle encore (physico-chimique) qu'est la planète. On pourra ici évoquer la distinction qu'établit Heidegger (1958) entre la pierre qui est « sans monde » (*weltlos*),

l'animal qui est « pauvre en monde » (*weltarm*) et l'humain qui est « formateur de monde » (*weltbildend*). Du point de vue écouménal, et en référence à Nishida (1966) pour lequel le monde est un prédicat, ce déploiement de l'être peut se représenter par la formule $r = (((S/P)/P')/P'')/P'''$ et ainsi de suite, ce qui n'est autre que l'évolution (à l'échelle ontologique de la biosphère) et l'histoire (à l'échelle ontologique de l'écoumène)⁵. Le prédicat étant contingent par rapport au sujet (comme l'accident par rapport à la substance), la formule $r = (((S/P)/P')/P'')/P'''$ traduit également le fait que ce déploiement arborescent de l'être est d'une contingence exponentielle. Autrement dit, il est de plus en plus singulier, de moins en moins universel. C'est ainsi que l'écoumène (le niveau ontologique de l'humain) est contingent et singulière par rapport à la biosphère (le niveau ontologique du vivant), comme celle-ci à son tour l'est par rapport à la planète (le niveau ontologique de la matière). C'est dire l'erreur fondamentale du déterminisme à cet égard.

L'insurmontable impasse du TOM (*topos* ontologique moderne)

Fondée à la fois en phénoménologie et en histoire naturelle – i.e. dans sa réalité trajectrice, embrayant l'objectivité de notre présence sur Terre à la subjectivité de notre propre existence –, la médiance de l'écoumène est un fait universel, concernant toute l'humanité sur toute la planète (et au-delà). Or la tendance fondamentale de la modernité aura été de la forclure, c'est-à-dire de l'abolir putativement⁶.

Dans l'essence idéale de son paradigme, ce mouvement de forclusion s'est exprimé par le dualisme et l'individualisme modernes, qui auront consisté à convertir notre corps médial en une collection d'objets extérieurs à notre être, et, symétriquement, à instituer celui-ci dans la subjectivité souveraine du *cogito* individuel. À l'absolutisation de l'objet dans un pur en-soi répondait en effet désormais celle du « moi, je », borné au *topos* bien défini de son propre corps. C'est ce qu'on peut appeler le « *topos* ontologique moderne », en abrégé le TOM ; à savoir un être parfaitement substantiel, identique à lui-même indépendamment des circonstances temporelles et spatiales, c'est-à-dire abstrait de tout milieu et de toute histoire⁷. « TOM » est un sigle parlant parce qu'il évoque la racine indo-européenne *tom-*, *tem-*, qui signifie « couper ». Ici, cela veut dire que le TOM s'est coupé de son milieu. Cette conception de l'être prend son origine dans les Idées ou Formes platoniciennes (qui sont absolues, indépendantes du temps et de l'espace), ramenées

⁵ Sur ce point, v. Berque 2008c et 2009b.

⁶ *Forclure* et *forclusion* viennent du latin *foris claudere*, « mettre dehors et fermer la porte » (cf. l'anglais *lock out*). Ces termes sont plus habituellement utilisés en droit et en psychanalyse, dans des acceptions spécifiques.

⁷ Pour plus d'arguments et de références, v. Berque 2009a et plus spécialement Berque 2007 et 2005a.

⁴ J'ai développé cette question dans Berque 2008b.

sur terre par l'idée chrétienne que l'absolu (Dieu) réside en chacun, et circonscrites par la conception aristotélicienne du lieu comme *topos* (non comme *chôra*) et du sujet comme substance⁸. On considérera ici pour simplifier le *topos* comme le lieu défini occupé par une substance, la *chôra* comme le tissu relationnel indéfini où se situe concrètement le *topos*.

Certes, le *topos* ontologique moderne n'est qu'un paradigme, lequel n'est autre que le mythe fondateur de la modernité. Sa mise en œuvre ne pouvait qu'être imparfaite pour trois bonnes raisons : l'une, qu'il entre en contradiction directe avec le moment structurel de l'existence humaine ; la seconde, que sa réalisation même tend à miner son principe (il s'agit en particulier de l'essor de la phénoménologie, impensable sans les progrès des sciences humaines, et de la remise en cause du dualisme et du *topos* par la mécanique quantique, impensable sans les progrès de la physique⁹) ; la troisième enfin, que l'abolition théorique de notre corps médial aboutit aujourd'hui à la destruction effective de notre environnement – ce qui, bien évidemment, est une voie sans issue.

Toujours est-il que ce paradigme aura permis le déploiement de la science moderne, celle-ci l'essor de la technologie moderne, et cette dernière notre mode de vie actuel, avec son empreinte écologique démesurée. Néanmoins, cette mise en œuvre a par là même conduit à des découvertes et à des crises qui, petit à petit, en ont dévoilé l'impasse. Ici, nous n'en considérons qu'une : la crise de l'environnement, dans son rapport avec l'éthique.

À cet égard, le premier effet de l'abstraction du TOM vis-à-vis de son milieu aura été d'exclure l'environnement – considéré comme un objet – du champ de l'éthique, affaire de rapports entre les sujets humains. Comme on le sait, hormis quelques précurseurs, il n'y a environ qu'un demi-siècle que l'on s'est mis à parler, d'abord aux États-Unis, d'*environmental ethics*, alors que le champ de l'éthique s'est constitué, en Occident, au moins depuis Socrate.

En outre, l'essor de l'éthique environnementale est l'effet conjoncturel direct de la crise réelle des écosystèmes, dont on a commencé à se préoccuper massivement dans les années soixante, plutôt que d'une remise en cause du TOM. Symptomatique à cet égard est le fameux article de Lynn White Jr. paru dans *Science* en 1967 et considéré comme *epoch making*, « Les racines historiques de notre crise écologique » : s'il dénonce l'anthropocentrisme occidental et plaide pour une reconsidération radicale de la place de l'homme dans la nature, il n'envisage pas de restructurer l'ontologie du sujet moderne. C'est effectivement dans les termes du TOM que seront, par la

suite, argumentées les principales thèses de l'éthique environnementale ; cela plus particulièrement dans le cas du holisme écologique, lequel consiste à subsumer l'humain dans la biosphère, i.e. dans le champ d'un objet propre à la science moderne, et non pas né d'une réflexion d'ordre ontologique.

Cette subsumption du sujet humain dans l'objet de l'écologie s'est exprimée doublement : d'un côté, en nous mettant sur le même plan que les autres vivants (c'est par exemple en ce sens qu'un J. Baird Callicott parlera de *biotic citizenship*) ; de l'autre, en étendant au vivant des valeurs humaines, soit que l'on parle de *nature's rights* (à partir notamment des thèses d'un Peter Singer sur le droit des animaux à la liberté), soit que l'on considère, comme un Tom Regan, que les espèces vivantes ont toutes un droit intrinsèque, ni plus ni moins que l'espèce humaine, laquelle devrait donc abandonner son *human chauvinism*.

Dans l'ensemble, ces positions consistent à fonder une éthique sur l'écologie, c'est-à-dire à se donner pour base les lois la biosphère pour déterminer les règles morales que nous devrions suivre. Comme l'a écrit Callicott (1989, p. 4), « Our goal is to build, from the ground up, our ethical (and metaphysical) paradigms ». Le *ground* en question, c'est la biosphère. Or, comme je le soutenais dans *Être humains sur la Terre*, déduire le champ de l'éthique de celui de l'écologie est une entreprise fondamentalement incohérente. Il ne peut notamment pas y avoir de « droits de la nature », parce qu'il ne peut pas y avoir de « devoirs de la nature ». En fait, comme l'a fort bien exprimé (quoique dans un propos étranger au mien) un éco-intégriste comme Robert Hainard, « Il n'y a de droit naturel que celui d'être mangé ou de servir de fumier. La vie se conquiert, se défend » (cité dans Jacob 1994, p. 36). Voilà cependant une diète un peu maigre au plan moral...

Toutes variantes confondues (*holism, biocentrism, ecocentrism, deep ecology...*), si l'on examine les articulations logiques de cette réduction de l'écoumène à la biosphère, on se rend vite compte qu'elle est farcie de contradictions, découlant nécessairement du fait qu'elle dégrade l'humain au rang de simple vivant :

« Il y a donc, au cœur du holisme écologique, une contradiction essentielle. Il est bien, à la fois, incohérent et immoral. Immoral parce qu'il implique la dévalorisation (voire la suppression) de l'être humain au rang de non-sujet ; absurde parce qu'il implique en même temps que l'être humain assume en tant que sujet cette dévalorisation, et se charge de la mettre en œuvre. De nouveau immoral, puisque cela implique aussi que certains êtres humains appliquent cette dévalorisation aux autres êtres humains (par exemple, que 10% de l'humanité suppriment les 90% surnuméraires). De nouveau absurde, parce que s'il veut éviter cette immorale sélection entre les êtres humains, il doit

⁸ Sur ce processus, v. Berque 2009a

⁹ L'« objectivité faible » dont parle à ce sujet un physicien comme Bernard d'ESPAGNAT (2002) évoque du reste à certains égard la trajectivité.

attendre que la nature la fasse toute seule (par exemple en laissant agir librement le virus du sida sur les populations africaines) ; c'est-à-dire, en fin de compte, qu'il ne doit rien faire... sinon agir responsablement, donc en tant que sujet humain, pour améliorer la situation ! » (Berque 1996, p. 79 sq)

Aussi bien, le bon sens impose-t-il de reconnaître qu'il s'agit au fond de faire « bon usage de la nature » (Larrère 1997), ou, comme Callicott (1989, p. 26), qu'après tout « *the value that is attributed to the ecosystem (...) is humanly dependent* » ; ce qui implique en fait une ontologie et une éthique de l'écoumène, alors qu'on s'en tient à la biosphère. Reconnaissons à cet égard que le philosophe japonais IMAMICHI Tomonobu (1990) parle depuis le milieu des années 60 d'une *écoéthique* (*seiken rinrigaku*) comprenant l'éthique de l'environnement dans son champ, lequel vise à élargir le champ traditionnel de l'éthique d'une *ethica ad hominem* à une *ethica ad rem* étendue à tous les domaines de la vie moderne. Cela correspond en somme à l'écoumène. Toutefois, cette écoéthique n'implique pas la restructuration ontologique fondamentale qui est ici envisagée à la suite, notamment, de Watsuji et de Heidegger. Elle s'en tient au TOM, qu'il est au contraire ici question de dépasser. En outre Imamichi ne considère, en sus des écosystèmes, que des systèmes techniques (*gijutsu renkan*), alors que du point de vue écouménal les systèmes techniques sont nécessairement aussi, et à la fois, des systèmes symboliques et des écosystèmes.

Le blocage conceptuel qu'entraîne la forclusion de notre corps médial interdit de fonder rationnellement l'éthique de l'environnement. Il est proprement moderne, puisqu'il découle du TOM. Pour celui-ci, l'environnement étant extérieur à son être, il ne peut au fond se responsabiliser à son égard qu'en en faisant sa chose, par le truchement de la propriété. Voilà ce que traduit, à la lettre, un autre classique de l'éthique environnementale, l'article de Garrett Hardin (1968) sur la « tragédie des communaux ». Le courant de pensée qu'il inaugure incarne l'un des plus remarquables tours de passe-passe intellectuels auxquels aura conduit ce que l'on appelle communément l'« individualisme méthodologique », et qui est l'une des incarnations du TOM. Celui-ci, en l'affaire, définit ladite « tragédie » comme « *the circumstance where benefits accrue to individual resource users while costs are diffused to society at large* »¹⁰. L'argument est donc utilisé pour justifier la propriété privée, alors que cette définition s'applique en fait par excellence au capitalisme, qui est fondé sur la propriété privée et qui, homologue au TOM dont il est une autre incarnation, externalise (forclôt) les coûts pour mieux internaliser (privatiser)

les profits¹¹. Cet individualisme méthodologique, faut-il le souligner en passant, marque toute la tradition utilitariste anglo-saxonne. Marx (1985, p. 368) dénonçait déjà ses « robinsonnades » à propos de Ricardo ; mais c'est Durkheim (1998, p. 263), contre Spencer, qui en a le plus clairement défini la nature : « Ils supposent à l'origine des individus isolés et indépendants, qui, par suite, ne peuvent entrer en relation que pour coopérer ; car ils n'ont pas d'autre raison pour franchir l'intervalle vide qui les sépare et pour s'associer. Mais cette théorie, si répandue, postule une véritable création *ex nihilo*. ». L'« intervalle vide » en question, c'est en fait le corps médial de l'être humain, forclos par le TOM.

En réalité, les communautés traditionnelles avaient leurs propres moyens de régulation, i.e. communautaires ; et, en général, les communaux n'ont été surexploités qu'à partir du moment où l'extension de la propriété privée, en rapport avec le développement du capitalisme, les a réduits en deçà des superficies nécessaires ; c'est l'histoire, par exemple, des *enclosures* en Angleterre¹². Le capitalisme quant à lui est incapable de telles régulations, car son *topos* ontologique l'oblige à raisonner à court terme et en termes étroits : en rejetant les coûts dans le futur et dans l'environnement physique et social, pour maximiser les profits présents et privés.

Ce n'est évidemment pas sur les bases du TOM que l'on pourra instaurer le « principe responsabilité » (*Prinzip Verantwortung*) préconisé par un Hans Jonas, et en particulier pas cette « responsabilité envers les générations futures » dont résonnent les congrès internationaux. En effet, s'étant abstrait du temps et de l'espace comme une Idée platonicienne, le TOM est de par sa structure même incapable de prendre moralement en charge ce qui excède son *topos*, ici maintenant. Après lui le déluge ! Il est donc par excellence cet « être vers la mort » (*Sein zum Tode*), pour lequel tout se termine à sa propre mort, dont Heidegger (1993, p. 258-259) écrivait :

« La mort comme fin du Dasein est la possibilité la plus propre, non relative, certaine et comme telle indéterminée, indépassable du Dasein. *La mort en tant que fin du Dasein est dans l'être de cet étant vers sa fin* ¹³. »

... ce en toute contradiction avec la notion même de *Dasein*, qui implique au contraire que cet être, au-delà de la mort de son

¹⁰ Selon le *Global footprint network* 2003-2004, http://www.footprintnetwork.org/gfn_php?content=glossary.

¹¹ Plus d'arguments et de références sur ce thème dans Berque 2005b.

¹² À ce sujet v. p. ex. Williams 1973.

¹³ « Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. *Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende* ». Heidegger 1993, p. 258-259 (italiques de Heidegger).

corps animal, continue à vivre dans son corps médial (par son nom, ses œuvres etc.) ! C'est justement la raison pour laquelle Watsuji reprocha à Heidegger de n'avoir de l'être qu'une vision individualiste, et, à son « être vers la mort », opposa l'« être vers la vie » (*sei he no sonzai*) qu'est au contraire l'humain dans sa médiance¹⁴. Que Heidegger, le philosophe qui, entre tous, a critiqué l'ontologie cartésienne, n'ait pas vu cette contradiction, cela en dit long sur la prégnance du TOM dans la mentalité moderne ...

Expression la plus générale du TOM, c'est toute la civilisation moderne, dans son insoutenabilité toujours plus évidente, qui est un être vers la mort. Tel est le destin ontologiquement inéluctable de la société de consommation : taraudé par son manque-à-être – car, avec son corps médial, il a perdu la moitié de son être – le TOM tente en effet inconsciemment de le récupérer en consommant toujours davantage les objets de son environnement. Inutile de prédire qu'il n'y arrivera jamais, puisque ce n'est pas une question d'*avoir* (des trucs et des machins) mais d'*être* (humain).

L'éthique de l'environnement comme prémonition de la médiance

Il est vrai qu'un fort courant de la pensée environnementale, à l'opposé de l'argumentation du TOM, a idéalisé le rapport à la nature des communautés traditionnelles, et, au-delà, celui des peuples qui ne connaissaient pas la propriété privée du sol. Terreau d'élection de l'éthique environnementale, l'Amérique blanche a, dans ce courant d'idées, totalement reconsidéré son appréciation des autochtones amérindiens. Dans cette vision, le TOM s'évanouit pour laisser place à un idéal inverse, où virtuellement l'humain ne fait plus qu'un avec la nature environnante, et où celle-ci, réciproquement, acquiert les facultés du sujet humain. L'exemple est donné par un passage célèbre d'Aldo Leopold (1987, p. 129), *Thinking like a mountain* :

« (...) there lies a deeper meaning, known only to the mountain itself. Only the mountain has lived enough to listen objectively to the howl of a wolf. Those unable to decipher the hidden meaning know nevertheless that it is there, for it is felt in all wolf country, and distinguishes that country from all other land. (...) Only the uneducable tyro can fail to sense the presence or absence of wolves, or the fact that mountains have a secret opinion about them. »

Cette « secrète opinion » de la montagne, c'est que les loups, en empêchant la prolifération des cervidés, assurent l'équilibre de son écosystème. Bien sûr, c'est là une manière de dire

métaphorique, car Leopold ne pense évidemment pas que les montagnes seraient douées d'un encéphale comparable au nôtre. C'est cependant plus qu'une simple image. Tout le passage, éminemment représentatif de la *land ethic* dont Leopold fut le précurseur, exprime en effet un accord profond entre les êtres de la nature, humains compris – hormis l'« inéducable novice », où l'on reconnaîtra facilement le citoyen moyen. Cet accord profond, qui se traduit par le bon état des écosystèmes, c'est l'idéal d'une éthique de la terre, où les humains sauraient adapter leur comportement à ce but ; soit la règle fameuse (Leopold 1987, p. 224 sq) :

« Examine each question in terms of what is ethically and esthetically right, as well as what is economically expedient. A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise. »

Cette règle, certes, demanderait aujourd'hui quelques adaptations. Le plus fidèle des disciples de Leopold, Callicott lui-même relève par exemple que l'accent mis sur la stabilité des écosystèmes reflète un état dépassé de l'écologie, aujourd'hui plus avertie de leur dynamique. À ces nuances près, l'on peut dire qu'une pareille règle ne saurait aujourd'hui être contestée de front ; mais le fait est que, dans la pratique, notre civilisation tend à l'inverse : elle est insoutenable écologiquement car elle détruit la nature, inacceptable esthétiquement car elle « tue le paysage¹⁵ », et injustifiable moralement car elle accroît les inégalités. Autrement dit, elle contrevient à tous les grands repères de l'axiologie humaine : le Bien, le Beau, le Vrai. Même économiquement l'on peut douter qu'elle soit viable, car le solipsisme de la finance en dérègle les bases. C'est dire que la solution à sa crise – environnementale en particulier – ne peut venir que d'une remise en cause de ce qui la fonde. Ou plutôt, ce dont il s'agit, c'est bien de redonner un sol concret à cette espèce d'abstraction aéroplane qu'elle est devenue.

Effectivement, la crise environnementale a donné lieu à un courant de ce genre. Nous ne considérerons pas ici la vague mystique (*New Age*, culte de Gaïa etc.) qui, à l'opposé du TOM, a carrément aboli toute distinction rationnelle entre l'humain et la planète, pour nous attacher seulement à la construction philosophique du rapport de ces deux termes. Toutefois, il est clair que l'ensemble de ce courant de pensée vise à abolir la démarcation infranchissable – celle du dualisme – qu'avait établie entre eux le paradigme moderne. C'est par exemple cette abolition que symbolisaient les exercices de reptation auxquels se livraient, nus dans la forêt, les disciples du poète Gary Snyder : entre la peau humaine et l'humus forestier, plus aucune distance. La réincarnation, en somme, de l'étymologie qui rattache *homo*

¹⁴ Sur cette question, v. Berque *et al.* 2009.

¹⁵ Cette expression (en chinois *shafengjing*) est due au poète Li Shangyin (813-859).

(proprement : « le terrestre ») à la racine indo-européenne *khem* (terre), d'où le grec *chthôn* (terre, d'où *autochtone*, etc.), *chamai* (à terre, d'où *chamaiphyte*, « plante rampant à terre », etc.). Sans parler d'Adam, que Yahvé façonna de glaise et dont le nom même est dérivé du mot qui veut dire « terre » en hébreu...

Mais au-delà de ce genre de métaphores, avons-nous vraiment assisté à la construction d'une ontologie du lien entre l'être humain et la Terre ? Il ne semble guère. Excluons d'emblée les réductionnismes de tout acabit qui, travaillant à abolir la frontière entre l'humain et l'animal, négligent ce que l'humain est *en plus* de l'animal. Cela, ce n'est pas une construction, mais une destruction de l'être ; et comme on l'a vu, cela ne peut conduire qu'à des absurdités en matière d'éthique de l'environnement. Placer la Terre (ou la nature) au dessus de l'humain sous prétexte qu'elle en constitue nécessairement la base et l'origine, ce n'est pas résoudre le problème, c'est seulement le mettre à l'envers. Entre mille exemples, c'est ce que font les auteurs (George LAKOFF et Mark JOHSON) de ce livre pourtant remarquable qu'est leur *Philosophy in the Flesh* (1999) lorsqu'ils concluent, p. 566 : « La spiritualité incarnée (*embodied spirituality*) requiert de comprendre que la nature n'est ni inanimée, ni moindre qu'humaine ; elle est animée, et plus qu'humaine. Elle requiert plaisir et joie dans la connexion corporelle avec la terre et l'air, la mer et le ciel, les plantes et les animaux – et de reconnaître qu'ils sont tous plus qu'humains, plus que ce qu'aucun être humain ne pourrait jamais accomplir ». L'absurdité, ici, réside dans la confusion entre ce que l'humain *est*, et ce qu'il est capable de *fabriquer*. Elle est typique du TOM, qui veut croire qu'amasser des objets peut résoudre son manque-à-être.

Par ailleurs, aussi nécessaires que nous soient les images poétiques, elles non plus ne peuvent tenir lieu d'ontologie. L'ambivalence du *Thinking like a mountain* peut en outre favoriser les divagations à la *New Age*, d'autant plus qu'elle devient franchement ambiguë chez certains disciples de Leopold ; tel le titre de l'un des livres de Callicott (1997), *Earth's insights*. Certes, il faut comprendre là que ce sont des humains – en l'occurrence, les cultures extra-européennes dont parle le livre – qui, dans leurs mythes, leurs religions ou leurs traditions philosophiques, ont eu l'intuition de ce à quoi vise l'*environmental philosophy* de Callicott ; mais un tel titre, lu au pied de la lettre, ne signifie pas autre chose que *les intuitions de la Terre elle-même*. Comme si elle pouvait penser...

Ce que veulent dire au fond ces métaphores de la *land ethic*, et avec elle tous ces courants de pensée au sens le plus large d'une *éthique de la Terre*, c'est le besoin où nous sommes de refonder les valeurs humaines dans leur unité cosmologique avec la nature, en *retrouvant* les liens que la modernité avait coupés. Car ces liens, ils ont toujours existé ; c'est seulement le TOM qui les a forclos. Les sociétés humaines en ont toujours eu l'intuition, qu'elles ont exprimée par la voie du mythe, c'est-à-dire de la

métaphore¹⁶. L'anthropologie et l'histoire des religions, nos langues aussi fourmillent d'exemples montrant que ces sociétés n'ont cessé d'assimiler l'environnement à l'humain, le macrocosme au microcosme et inversement. La structure ontologique sous-jacente à ces correspondances n'est autre que la médiance de l'être humain. C'est non sans raison que ces sociétés se voient elles-mêmes dans leur milieu, puisque c'est leur corps médial. Par la technique et le symbole, il est empreint de leur être même. Watsuji (1979, p. 24) écrit à ce sujet :

« Le milieu (*fūdo*) est ainsi pour l'existence humaine le moment¹⁷ qui l'objective elle-même, mais en cela justement, c'est derechef lui-même que l'humain entend¹⁸. Cela, on devrait l'appeler la découverte de soi (*jiko hakkensei*) au sein du milieu. »

Notons toutefois que la méthode de Watsuji est la phénoménologie herméneutique, dans la lignée du *Dasein* heideggérien. Il ne connaissait pas, et pour cause, l'anthropologie de Leroi-Gourhan, dont la théorie de l'extériorisation du « corps social » – elle, positiviste, et sans parenté avec l'*Ausser-sich-sein* (l'être-au-dehors-de-soi) heideggérien – est postérieure de trente ans à *Fūdo*. Précisons également que ce n'est pas *dans les objets de l'environnement* que l'humain se découvre au sein de son milieu – car de ce point de vue-là, il reste borné à la substance et au *topos* de son propre corps – ; c'est *dans la trajectivité des choses de son milieu* : ces ressources, contraintes, risques et agréments constitutifs du champ relationnel, éco-techno-symbolique, dont participe sa propre existence.

C'est ce même champ trajectif qui est empreint des valeurs fondatrices de l'éthique et de l'esthétique humaines – le Bien, le Beau, le Vrai –, et c'est dans cette trajectivité que s'instaure l'*ethica ad rem* qui, dans les sociétés prémodernes, fondait le respect des choses de la nature, alors que le TOM ne peut connaître qu'une *ethica ad hominem*... à moins de projeter absurdement, comme les adeptes du *New Age*, sa subjectivité sur des objets. En dehors de tels fantasmes, en effet, comment respecter des objets, à moins d'en faire sa *propriété*, ou celle d'autres humains ? Et c'est ainsi que le mythe fondateur de la modernité, indéfiniment, sape les fondements logiques de tout engagement éthique envers la nature.

Bien entendu, si les sociétés prémodernes pouvaient pratiquer ce que nous appelons aujourd'hui une éthique de l'environnement, ce n'est pas qu'elles eussent développé une ontologie de la trajectivité des choses. Pour en arriver là, il faut être passé par la

¹⁶ Le livre susdit de Callicott en donne d'excellents exemples.

¹⁷ Au sens que l'on a vu plus haut : le rapport dynamique entre corps animal et corps médial (i.e. la médiance, moment structurel de l'existence humaine).

¹⁸ Au sens heideggérien, i.e. se comprend, se saisit lui-même.

modernité. Heidegger n'aurait pas été possible sans Descartes, ni ce que je dis ici de l'écoumène sans Vidal de la Blache ; et même, pour envisager de fonder une éthique envers la nature dans la trajectivité des milieux humains, il fallait que Watsuji eût déjà critiqué l'être-vers-la-mort heideggérien... Nos ancêtres ne pouvaient donc avoir qu'une *prémonition* de la médiance humaine, exprimable seulement par la voie du symbole. Du reste, c'est derechef par le mythe et la métaphore qu'à l'inverse, le TOM a prétendu se détacher de son milieu, c'est-à-dire de la Terre, en s'enorgueillissant de ses progrès techniques. La preuve est faite aujourd'hui de son outrecuidance, puisque l'on sait désormais qu'à continuer ainsi, l'espèce humaine ravage son propre milieu et risque donc sa propre extinction (la planète, elle, en a vu d'autres).

Si toutefois l'éthique environnementale montre assez clairement quelle autre voie nous devrions suivre à la place, elle en reste encore au stade de la métaphore quant à ses fondements ontologiques. Or ce qu'exprime le fait même qu'elle soit apparue et se développe actuellement, ce n'est autre que ce manque-à-être que le TOM exprime sur un autre mode par sa consommation illimitée : cette nostalgie de la moitié de notre être, dont le dualisme moderne nous avait privés ; la nostalgie, en somme, de la médiance qui est propre à l'être humain, et dont le progrès même de nos systèmes techniques, loin de nous en délivrer, fait au contraire toujours davantage le moment structurel de notre existence. En effet, *le mythe moderne n'a pas supprimé notre médiance, il l'a seulement forclosé* ; car par la technique justement, et à l'inverse du mythe moderne, *notre être se borne de moins en moins à notre corps animal, et repose de plus en plus sur notre corps médial*. L'inflation de notre empreinte écologique en est un indice parlant. Le mythe moderne quant à lui, ne considérant que le *topos* de l'objet, nous fait accroître que la technique nous libère individuellement toujours davantage, alors que nous sommes toujours plus profondément pris dans des *systèmes* technologiques, nécessairement éco-techno-symboliques et donc nécessairement sociaux. C'est dire en passant l'illusion de l'individualisme méthodologique, et le leurre dont l'idéologie libérale qu'il fonde appâte la société de consommation. Dans un tel contexte, une éthique envers la nature ne peut à son tour être qu'un leurre. Il n'y a qu'à voir le genre d'arguments qu'utilise la pub pour les 4x4 !

Il nous reste à en prendre conscience, et sur ces bases ontologiques nouvelles, à faire de l'éthique environnementale une véritable *éthique écouménale* : une éthique digne de la demeure de notre être, et non pas qui nous rabaisse au niveau du simple vivant. Alors, nous aurons véritablement dépassé la modernité.

Palaiseau, 16 février 2010

Bibliographie

Berque A., 1996, *Être humains sur la Terre. Principes d'éthique de l'écoumène*, Paris, Gallimard.

- Berque A., 2005a, Lieux substantiels, milieu existentiel : l'espace écouménal, p. 49-65 dans Berthoz et Recht 2005.
- Berque A., 2005b, La forclusion du travail médial, *L'Espace géographique*, XXXIV, 1, p. 81-90.
- Berque A., 2007, Vers une mésologie – au delà du *topos* ontologique moderne –, p. 149-154 dans Wiewiorka 2007.
- Berque A., 2008a, Extraits de *Fûdo*, présentation et traduction, *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, n°2, dossier *Philosophie japonaise du XX^e siècle*, p. 327-344.
- Berque A., 2008b, *La pensée paysagère*, Paris, Archibooks.
- Berque A., 2008c, De Terre en monde : la poétique de l'écoumène, p. 230-247 dans Berque, Bonnin, de Biase 2008.
- Berque A., 2009a (2000), *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin.
- Berque A., 2009b, Les travaux et les jours : histoire naturelle et histoire humaine, *L'Espace géographique*, tome XXXVIII, n°1, p. 73-82.
- Berque A., Ph. Bonnin, A. de Biase (dir.), 2008, *L'Habiter dans sa poétique première*, Paris, Donner lieu.
- Berque A. et al., 2009, *Être vers la vie. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, Tokyo, Maison franco-japonaise (numéro spécial de la revue *Ebisu*).
- Berthoz A. et R. Recht (dir.), 2005, *Les Espaces de l'homme*, Odile Jacob.
- Callicott, J. B., 1989, *In Defense of the Land Ethic : Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press.
- Callicott, J. B., 1997, *Earth's Insights*, Los Angeles, University of California Press.
- Durkheim É., 1998 (1893), *De la division du travail social*, Paris, Presses universitaires de France.
- Espagnat B. d', 2002, *Traité de physique et de philosophie*, Paris, Fayard.
- Hainard, R., 1988, postface à Ph. Lebreton, *La Nature en crise*, Paris, Sang de la Terre, p. 328-332.
- Hardin G., 1968, The tragedy of the commons, *Science*, 162, p. 1243-1248.
- Heidegger M., 1993 (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer.
- Heidegger M. 1958, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard (*Vorträge und Aufsätze*, 1954).
- Heidegger, M., 1962, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard (*Holzwege*, 1949).
- Global footprint network, 2003-2004, http://www.footprintnetwork.org/gfn_php?content=glossary.
- Imamichi T., 1990, *Ecoethica. Seiken rinrigaku nyûmon*, Tokyo, Kodansha.
- Jacob J., 1994, Du droit de servir de fumier, ou la face cachée de l'écologie, *Espit*, février 1994, p. 26-38.
- Jonas H., *Le Principe responsabilité*, Paris, Cerf, 1990 (*Das Prinzip Verantwortung*, 1979).
- Lakoff G. et M. Johnson, 1999, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York, Basic Books.
- Larrère, C. et R., 1997, *Du Bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier.
- Leopold A., 1987 (1949) *A Sand County Almanach*, Oxford, Oxford University Press.
- Leroi-Gourhan A., 1964, *Le Geste et la parole*, Paris, Albin Michel, 2 vol.
- Marx K., 1985 *Le Capital*, Paris, Flammarion (*Das Kapital*, 1867), vol. I.
- Merleau-Ponty, M., 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- Nishida K., 1966 (1927), *Basho. Nishida Kitarô zenshû IV*, Tokyo, Iwanami.
- Regan T., *All that Dwell Therein: Animal Rights and Environmental Ethics*, Berkeley, University of California Press.
- Singer, P., 1975, *Animal Liberation : a New Ethics for our Treatment of Animals*, Buffalo, Prometheus Books.
- Snyder, G., 1980, *The Real Work : Interviews and Talks*, New York, New Directions.
- Uexküll, J. von, 1965, *Mondes animaux et monde humain*, Paris, Denoël (*Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, 1956).
- Watsuji T., 1979 (1935) *Fûdo. Ningengakuteki kôatsu*, Tokyo, Iwanami.
- Wiewiorka, M. (dir.), 2007, *Les Sciences sociales en mutation*, Auxerre, Éditions Sciences humaines.
- Williams R., 1973, *The Country and the city*, Oxford, Oxford University Press.
- White L., Jr., 1967, The historical roots of our ecological crisis, *Science*, 155, p. 1203-1207.