

ISSN 2311-3375

Laboratoire d'Histoire, Philosophie et Sociologie des Sciences et Technologies

NUNYA

Philosophie, patrimoine scientifique et technique



Numéro 6
Décembre 2018

NUNYA

Laboratoire Hiphist

Numéro 6
Décembre 2018

Numéro 6
Décembre 2018

NUUNYA

Philosophie, patrimoine scientifique et technique

Directeur de publication : Prof. Yaovi AKAKPO

Rédacteur en chef : Komi KOUVON, Maître de conférences

Conseil scientifique : Prof. Yaovi AKAKPO (Université de Lomé), Prof. Charles Z. BOWAO (Université de Brazzaville), Prof. Souleymane B. DIAGNE (Columbia University), Prof. Paulin J. HOUNTONDI (Université d'Abomey-Calavi), Jeanne PEIFFER (Chercheure émérite au CNRS, Centre Alexandre Koyré). Prof. Shahid RAHMAN (Université Lille 3).

Comité international de lecture : Prof. Essoham ASSIMA-KPATCHA (Université de Lomé), Prof. Ramsès T. BOA (Université de Cocody), Prof. Komlan E. ESSIZEWA (Université de Lomé), Komi KOUVON (Maître de conférences, Université de Lomé), Prof. Alain LECOMTE (Université Paris 8), Koffi MAGLO (Associate Professor, University of Cincinnati), Prof. Pierre G. NAKOULIMA (Université de Ouagadougou), Marcel NGUIMBI (Maître de conférences, Université de Brazzaville), Auguste NSONSISSA (Maître de conférences, Université Marien Ngouabi), Prof. Pierre NZINZI (Université de Libreville), Mounkaïla A. L. SERKI (Maître de conférences, Université Abdou Moumouni), Pierre TEISSIER (Maître de conférences, Centre François Viète, Université de Nantes), Prof. Kalifa TRAORE (Université de Koudougou), Dominique VELLARD (Maître de conférences, Université de Nantes), Dotsè YIGBE (Maître de conférences, Université de Lomé).

Comité de rédaction : Mawusse K. AKUE ADOTEVI, Tossou ATCHIRIMI, Fernand H. HOUNTON, Komi KOUVON.

Contact : Laboratoire Hiphist
Université de Lomé
02 BP 20742, Lomé-Togo
laboratoire.hiphist@yahoo.fr

©Laboratoire Hiphist, 2018
ISSN 2311-3375

Sommaire

Yaovi AKAKPO Entre reconstitution empirique de théories et éthique de la contribution théorique : plagiat furtif et originalité de la recherche africaine	5
Désiré MEDEGNON Physique et philosophie : le conflit sur la nature de la réalité dans la théorie quantique	19
Mamane Dan Iro TANIMOUNE La dichotomie onde-corpuscule et le passage de la physique classique à la physique quantique : le bouleversement théorique de l'hypothèse des quanta	39
Wémima Dilora FASSIOU Notion de bruit et idée d'évolution biologique	63
Mahamadou TANKO MOUMOUNI Portée éthique du faillibilisme poppérien	87
Yaou Gagnon ALI Technoscience et risque symbolique : à partir de Hans Jonas	105
Evigninou AKOSSI De l'intégrité des êtres vivants : du naturalisme à la régulation du génie génétique	125
Vincent AYENA La critique postmoderne de l'éthique de l'environnement	145
Kudadzé KODJO De l'application du principe du consentement éclairé au Togo : difficultés et perspectives	167

La critique postmoderne de l'éthique de l'environnement

Vincent AYENA

Université d'Abomey-Calavi

Résumé : La philosophie écologique a permis de conférer aux entités non humaines un statut moral et juridique. En portant ainsi un coup à l'humanisme intégral, elle appelle l'homme à une nouvelle responsabilité dont le but principal est de préserver la nature de toute exploitation excessive pour le maintien de l'équilibre anthropo-écologique. Pour y arriver, il ne suffit plus d'affecter de façon métaphorique des droits à la nature, mais de procéder à la restructuration de la philosophie dualiste sur laquelle repose l'éthique écologique actuelle : l'ontologie de la modernité dont le cartésianisme s'est fait l'écho. Seule une telle restructuration permet une éthique de l'écumène qui pense l'homme comme un être fondamentalement géographique.

Mots-clés : Environnement, écumène, ontologie, dualisme, géographie.

Abstract: Ecological philosophy has helped to give to non-human entities a moral and a legal status. By weakening the theory of integral humanity, it calls the human being to a new responsibility the main goal of which is to preserve nature from our excessive exploitation in order to maintain the anthropological and the ecological balance. To achieve this, it is not enough to give, in a metaphorical manner, rights to nature; but there is need to reconstruct the dualist philosophy upon which today's ecological ethics is built: that is the modernity ontology represented by the cartesianism. Only such a restructuration can help us to have an ecumene ethics which reflects on the human being as a fundamentally geographical being.

Keywords : Environment, ecumene, ontology, dualism, geography.

Introduction

Après avoir pratiquement tout sécularisé par le triomphe de la raison instrumentale, la modernité a conduit à un anthropocentrisme, qui a contribué à l'asservissement de la nature, en en préconisant, après coup, le respect et la protection. Cette philosophie régaliennne est tributaire du célèbre propos de Protagoras selon lequel « l'homme est la mesure de toute chose. » En faisant de celui-ci l'être qui confère un sens aux choses, la modernité a permis de promouvoir le subjectivisme qui se présente comme une approche « objective » (Berque, 1996 : 12). Ainsi compris, le subjectivisme situe la source des satisfactions dans l'individu, n'accordant à ses relations qu'une valeur instrumentale. En d'autres termes, il nourrit l'anthropocentrisme en nous faisant adopter un point de vue instrumental sur tout ce qui touche les aspects de notre vie et de l'environnement. C'est pourquoi le géographe français, Augustin Berque, voit dans l'éthique écologique de la modernité un parti pris ontologique qui abstrait l'être humain de son milieu d'existence en l'opposant à un monde d'objets. Comme on peut s'en rendre compte, l'ontologie dont Berque fait le procès plonge ses racines dans le cartésianisme qui instaure une coupure entre substance étendue et substance pensante. Elle coupe l'être (être humain s'entend) du milieu qui, non seulement le constitue comme tel, mais aussi fait structurellement lui-même partie de cet être. C'est en ce sens qu'il faut comprendre ce propos de Berque, une invite à repenser les rapports de l'homme à l'environnement dans une perspective nouvelle où la philosophie et la géographie sont appelées à cohabiter : « Il manque à l'ontologie une géographie, et à la géographie une ontologie » (Berque, 1987 : 9). Quel est le sens de ce propos novateur ? Pour sortir de l'impasse à laquelle a conduit l'éthique écologique de la modernité, le géographe français pense en lieu et place de celle-ci l'éthique de l'écoumène. Qu'est-ce que l'éthique de l'écoumène ? L'examen de cette interrogation, porté par une démarche analytique soucieuse de mettre en

lumière les fondements théoriques de l'éthique environnementale de la modernité, permettra d'en montrer les incohérences, d'une part, et de ressortir la portée écologique et éthique du concept d'écoumène.

1. Environnement et écoumène : d'une ontologie à une autre

1.1. L'ontologie de la modernité

Dans le contexte de l'éthique écologique, l'idée d'environnement s'est imposé, à dessein, de façon plus courante que celle de nature, parce qu'elle charrie une perception anthropocentriste des rapports de l'homme à son milieu naturel. En effet, étymologiquement, l'environnement renvoie à ce qui entoure, et précisément, dans la perspective de l'humanisme radical, « ce qui environne l'espèce humaine » (Ferry, 1992 : 126). Le parti pris homocentrique qui transparaît dans cette clarification terminologique, présente l'environnement comme le simple contexte qui entoure les entités de plus grande valeur : les hommes. De ce point de vue, l'environnement n'est que périphérique et l'être humain, le centre de l'univers terrestre. En faisant ainsi la promotion de l'humanisme juridique qui domine l'univers libéral moderne, l'éthique de l'environnement de notre temps fait de l'homme seul, le sujet de la connaissance et bénéficiant de tous les droits et ses objets d'aucun (Ferry, 1992 : 123). Pour le dire autrement, seul, l'être humain subsiste comme valeur hors de la nature, comme mesure du monde, parfois comme maître absolu. Pour avoir affirmé l'homme comme valeur et réduit la nature à une valeur fondamentalement marchande, les temps modernes ont engendré la dualité homme-nature. Cette dualité, systématisée par l'ontologie cartésienne constitue l'un des fondements théoriques de la violence objective de l'homme contre la nature, par opposition aux « guerres subjectives celles, nucléaires ou classiques, auxquelles se livrent les nations ou les Etats, en vue d'une dominance temporaire...

(Serres, 1992 : 26-27). Voilà pourquoi nous vouons les choses du monde à la destruction.

Prenant conscience de l'ampleur de son action prédatrice, l'homme va désormais « statuer sur les vaincus, en écrivant le droit des êtres qui n'en ont pas » (Ferry, 1992 : 123), ou qui en sont privés. C'est ce à quoi travaillera l'éthique de l'environnement, qui « se donne un nouvel *objet*, le monde naturel non humain, jugé digne de considération morale pour lui-même, c'est-à-dire indépendamment de tout coefficient d'utilité pour l'existence des hommes » (Afeissa, 2007 : 10). On peut dire que la solution au problème du rapport conflictuel de l'homme avec la nature, renforcé par le progrès démentiel de la technologie, est maintenant trouvée : faire de la nature un sujet moral ou juridique, c'est-à-dire étendre la morale et l'éthique au-delà de la sphère de l'humanité, pour réinscrire l'homme dans la nature afin de lui permettre de « réapprendre à l'habiter, au lieu de vouloir la quitter » (Robin, 1989 : 319). L'éthique écologique, comme philosophie, se positionne donc contre « l'hostilité humaniste » envers « les choses non humaines » (Ferry, 1992 : 121) et exige une plus grande responsabilité de l'homme à l'égard de la nature, en vue d'un nouveau contrat : le contrat naturel, qui fonde le droit symbiotique et non le droit de propriété. Il s'agit de « la recherche d'équilibre et de justice...entre de nouveaux partenaires » : l'homme et la nature (Serres, 1992 : 67 et 68). Cette recherche consiste à renverser la perspective humaniste, celle de la Déclaration de 1789 qui « ignore et passe sous silence le monde au point » d'en faire sa victime » (Ferry, 1992 : 123).

C'est l'éthique sous-jacente à ce contrat que critique Berque dans ses incohérences pour repenser et restructurer l'ontologie du sujet moderne, portée par le rationalisme cartésien. En effet, en affirmant l'existence du Moi comme pensée claire et distincte, le rationalisme dogmatique de Descartes consiste à soutenir qu'il n'y a pas d'autres êtres que des êtres pensants. Tandis par le doute nous ne pouvons rien affirmer du monde qui nous entoure, nous savons avec une entière certitude que nous sommes conscience et esprit ; le Moi

est appréhendé comme substance pensante, radicalement différent du monde des choses (Descartes, 1951 : 243 sq). Non seulement Descartes hypostasie la conscience, mais en affirme aussi l'autonomie. C'est en ce sens qu'il faut comprendre Maine de Biran quand il écrit :

Lorsque je dis moi, et que je rends témoignage à ma propre existence, je suis pour moi-même non point une chose ou un objet dont j'affirme l'existence en lui donnant la pensée pour attribut, mais un sujet qui se reconnaît et s'affirme à lui-même son existence, en tant qu'il s'aperçoit intérieurement ou qu'il pense. Cette aperception ou cette pensée intérieure constituant toute l'existence du sujet ne peut être l'attribut d'autre sujet plus reculé, puisque hors du moi il n'y a rien pour la conscience (de Biran, 1974 : 159).

Il s'ensuit que le rationalisme cartésien concourt à l'ontologie du sens interne au mépris de la réalité extérieure.

Comment revenir à cette réalité et la reconnaître comme une entité indépendante du sens interne ? Un détour par le rationalisme kantien est nécessaire.

Admettre la philosophie cartésienne de la réalité des choses extérieures revient à accorder au sens interne l'antériorité et la suprématie de la certitude immédiate et absolue. C'est reconnaître qu'il nous est impossible d'admettre à proprement parler l'existence objective des choses extérieures dans la mesure où nous pouvons les révoquer en doute. C'est à cette philosophie que s'en prend le rationalisme kantien pour déterminer le statut ontologique du réel. Et toute la démonstration kantienne de l'idéalité de l'espace, par exemple, dans l'Esthétique transcendantale, donne la mesure de ce rationalisme, comme le résume ce propos dans la *Critique de la raison pure* : « L'espace n'est rien d'autre que la forme de tous les phénomènes des sens extérieurs, c'est-à-dire la condition subjective de la sensibilité sous laquelle nous est possible une intuition » (Kant, 1986 : 58). Il précise, contre toute méprise de la philosophie transcendantale, que celle-ci reconnaît l'existence objective des choses données de nos sens, c'est-à-dire existant hors de nous. Mais nous ne sommes informés de leur apparition que par des représentations qu'elles

produisent en nous en affectant nos sens. Il existe donc en dehors de nous des corps, dont, sans connaître tout à fait ce qu'ils peuvent être en eux-mêmes, nous prenons connaissance grâce aux représentations que nous procure leur influence sur la sensibilité.

Le rationalisme kantien s'inscrit donc dans le refus d'une ontologie de la conscience pure. En s'opposant à l'hypostase de la pensée ou de la conscience, Kant montre ce qu'il y a d'irrecevable dans le rationalisme dogmatique : il est impossible que la conscience de soi construise le permanent à partir d'elle-même : il faut qu'elle recoure à un permanent externe, à un objet donné empiriquement, afin que la connaissance qui résulterait de cette construction, une construction catégoriale, ne soit pas frappée de vacuité. Comme on peut le remarquer, il y a dans le rationalisme kantien, volonté d'insaturation d'un anthropocentrisme épistémologique, où le réel n'apparaît plus comme une donnée étrangère et extérieure à la pensée. Les cadres *a priori* de l'esprit qui structurent la donnée empirique amorphe montrent, en dernière analyse, que le réel est pris en compte par le sujet. Cela veut dire que l'homme n'est pas un spectateur passif, extérieur à la nature. C'est pourquoi, Kant, le « père spirituel de la géographie », le définit comme « un phénomène de la nature, ou plus exactement comme l'une des apparences du monde sensible » (Sanguin, 1994 : 142). Le philosophe allemand réduit la géographie à toutes les choses visibles, concrètes et tangibles sur la surface de la terre (Kant, 1999). A l'opposé de l'ontologie cartésienne qui sépare le Moi (l'homme), en tant que substance pensante, du réel, Kant fait de l'homme un être de la terre. Il le pense fondamentalement dans sa fonction d'entité naturelle. S'inspirant de Kant, Dardel va jusqu'à dire que la terre est ontologiquement reliée à l'homme, car « elle est pour l'homme ce dont il surgit, ce sur quoi il érige toutes ses œuvres, le sol et son habitat, les matériaux de sa maison, ce à quoi il adapte son souci de construire et d'ériger » (Dardel, 1952 : 57). Autrement dit, la terre est constitutive de l'être de l'homme ; elle est demeure de l'homme.

Mais la terre se dégrade et son érosion suscite aujourd'hui des inquiétudes, parce qu'il se propage partout aujourd'hui cette race d'hommes qui réduisent l'espace terrestre en objet, en matière ou en source d'énergie qui disposent de tout et même de la vie humaine souverainement. Telle est l'image que nous offre la modernité où la pensée « objective » qui plonge ses racines dans l'ontologie cartésienne, envahit tout, et désenchante notre rapport au monde. Il y a lieu de revisiter ce rapport par la construction d'une ontologie en relation avec la géographie, pour la constitution d'une éthique, non plus environnementale mais écouménale, où la terre devient un véritable milieu humain.

1.2. La « géographicité » de l'être : sens et portée

Quand le géographe français, Augustin Berque, remarque qu'« il manque à l'ontologie une géographie, et à la géographie une ontologie », il veut souligner qu'on ne peut plus réduire la géographie à une connaissance quantitative, objective ; en le faisant, on la priverait de l'élément censé lui conférer une dimension ontologique. Avant lui, Dardel manifestait déjà cette préoccupation : « Quand nous voulons réduire la géographie à une pure connaissance objective, l'élément proprement terrestre de la Terre s'évanouit... Toute découverte de la terre, toute « géographie », en même temps qu'elle est (...) concession à la terre, abandon à la source qui nous fait être, manifeste notre historicité fondamentale » (Dardel, 1952 : 59). L'homme s'illusionne dans sa tentative de neutralité par rapport au monde. Il est, comme l'a soutenu Heidegger, « l'être-dans-le-monde » ; c'est cet être qui, dans l'ontologie heideggérienne, constitue la détermination du *Dasein*, c'est-à-dire de l'être en tant qu'homme (Heidegger, 1986). En d'autres termes, l'être, ou si l'on préfère, le moi ne peut s'atteindre et se penser que lié au monde, à tout cet ensemble extérieur qui n'est pas le moi, mais qui est lié de telle sorte à lui que cette liaison soit proprement constitutive du moi lui-même. Comme être-dans-le-monde, l'être humain « est d'abord, et nécessairement déterminé par une certaine

relation à ce qui fait l'objet de la géographie : la disposition des choses et du genre humain sur la terre, sous le ciel » (Berque, 1987 : 10). En cela, il est un « être géographique ». Cette disposition des choses en un lieu ou dans un espace donné constitue ce que Berque appelle « le là et l'il-y-a » (Berque, 1987 : 10). Comme indicatifs, le « là » et l'« il-y-a » signalent la présence de quelque chose, d'un être en un lieu. Ils rendent possible la localisation des étants en un endroit donné. De cette localisation s'occupe la géographie. En guise d'exemple, Berque écrit :

Il y a un corbeau dans la rizière...Ce qu'il fait là, c'est d'attraper des grenouilles. Dire où se trouvent les étants « corbeau » ou « rizière », et pourquoi ils sont là plutôt qu'ailleurs, c'est ce dont s'occupent les géographes. Ils montrent que l'un et l'autre de ces étants font partie d'un certain paysage, analysable en termes d'écosystèmes, de structures agraires, de circuits de distribution, etc... (Berque, 1987 : 11)

Il s'ensuit que la question de la localisation des étants est du ressort de la géographie. En lui donnant un cadrage scientifique, Kant exprimait déjà à sa façon cette préoccupation de la géographie, quand il dit que celle-ci est chargée d'évaluer la composition naturelle du globe terrestre et de tout ce qui s'y trouve (Sanguin, 1994 : 140). Autrement dit, la géographie ne se préoccupe pas de la question de l'être. Elle s'inscrit dans une perspective fermée à l'ontologie. Celle-ci n'a que faire du rapport de l'être à son milieu. Quant à la philosophie, elle s'intéresse à la problématique de l'être ou du sujet, et non à celle de la localisation des étants. Quel philosophe s'est jamais demandé pourquoi la disposition des choses dans l'espace ici et maintenant, n'est pas la même que celle d'ailleurs. Il y aurait donc un fossé entre la philosophie et la géographie dans leurs préoccupations respectives. La question de l'être serait fondamentalement philosophique et celle du lieu, du milieu, géographique. Berque souligne toute la portée théorique de cette séparation en ces termes :

Dire que la question de l'être est philosophique, tandis que celle du lieu, elle, serait géographique, c'est trancher la réalité

par un abîme qui interdit à jamais de la saisir. C'est bafouer l'évidence de l'il-y-a, et du même coup biffer l'essence de notre existence, laquelle n'est rien sinon au sein de ce il-y-a : quitte alors, pour les philosophes, à imaginer l'être dans l'absolu, pour les géographes à se figurer qu'il n'y a pas de l'être dans ce qu'ils examinent... (Berque, 1987 : 13).

Berque nous invite à examiner à nouveaux frais cet écart creusé par l'ontologie classique en séparant l'être du milieu, c'est-à-dire de la réalité du monde. C'est de leur relation qu'il faut partir ; car le moindre espace, le moindre milieu, le paysage manifestent non seulement la présence, mais pose le problème de l'être. Poser le problème de la relation de l'être et du milieu, consiste à affirmer la « géographicité de l'être » (Berque, 1987 : 13).

En effet, l'idée de géographicité a été utilisée par Eric Dardel (1899-1967) dans *L'homme et la terre. Nature de la réalité géographique*, ouvrage d'un géographe non conforme. En avance d'un paradigme sur ses contemporains, il est l'un des auteurs à penser la géographie dans le prolongement de l'ontologie heideggerienne. Il donne une acception de la géographicité qui met en relief les attaches existentielles de l'homme avec « la Terre, comme lieu, base et moyen de sa réalisation » (Berque, 1987, : 15). Dans la géographie dont il est le novateur, la géographie des perceptions, Dardel s'est employé à montrer les relations multiples et complexes mais colorées que les peuples, les hommes entretiennent avec l'environnement, auquel aucun être ne peut se soustraire. A ce propos, il écrit :

Puisque la Terre est la mère de tout ce qui vit, de tout ce qui est, un lien de parenté unit l'homme à tout ce qui l'entoure, aux arbres, aux animaux, aux pierres mêmes. La montagne, la vallée, la forêt ne sont pas simplement un cadre, un « extérieur », même familier. Elles sont l'homme lui-même. C'est là qu'il se réalise et qu'il se connaît (Dardel, 1952 : 65).

Il n'y a donc pas de rupture entre l'être et la nature. Le géographe français introduit ainsi dans la géographie, non pas le décryptage de la Terre, mais celui des relations mutuelles entre la Terre et l'homme. C'est cette géographie

affective qui permet à la géographie, comme connaissance positive, d'aborder aujourd'hui les questions de l'existence dans un espace donné, et de saisir les liens, les relations multiples entre des acteurs et des espaces déterminés. Ce sont ces relations qui fondent notre humanité et en constituent la condition.

Avec la « géographicité », il ne s'agit plus de situer simplement l'être humain dans un espace donné, mais de le penser comme un être gravé (*graph  in*) dans la terre (*ge*) (Berque, 1952 : 13). Cette conception de l'être n'a rien avec le positionnement neutre d'un objet possédant sa propre identité ou son autonomie, c'est-à-dire ayant un statut indépendamment du lieu où il se trouve ; l'autonomie de l'être traduit le dualisme tributaire de l'ontologie classique qui instaure une rupture entre l'être et son milieu. L'être humain comme entité géographique est « le paradigme relationnel périssant le dualisme de la modernité » (Berque, 1952 : 13). En bref, la « géographicité » de l'être remet en cause la rupture instaurée par la modernité « entre la culture et la nature --- en fait, depuis que Descartes a discriminé la « chose étendue » de la « chose pensante ». La « géographicité de l'être, en effet, ce n'est autre que la relation par laquelle la chose étendue est si peu étrangère à la chose pensante, qu'elle participe de son être même » (Berque, 1952 : 16). Elle induit la jonction de l'être et de la chose et nous invite à repenser la relation de l'homme avec son milieu : une relation indiscutablement géographique et ontologique.

2. Approche critique de l'ontologie de la modernité

L'  thique de l'environnement, faut-il le préciser, est un ensemble de réflexions qui s'emploient à penser la nature comme sujet moral ou de droit. Quel est le sens de cette extension de la moralité jusque-là limitée à l'humanité ? C'est l'émergence de la nouvelle responsabilité de l'homme à l'égard des entités non humaines. Hans Jonas l'a bien mentionné face à la démesure du succès de la technique moderne qui s'est étendue à la nature soumise à nous en vue de notre

bonheur depuis la révolution industrielle, et maintenant, à la nature même de l'homme, au vu des possibles ouverts par l'ingénierie génétique. Bien que ces entités ne soient pas en mesure de contracter des engagements envers nous, Jonas estime qu'« il n'est plus dépourvu de sens de demander si l'état de la nature extra-humaine, de la biosphère dans sa totalité et dans ses parties qui sont maintenant soumises à notre pouvoir, n'est pas devenu par le fait même un bien confié à l'homme et qu'elle a quelque chose comme une prétention morale à notre égard... (Jonas, 1990 : 34). Cette responsabilité consiste donc à étendre l'éthique au-delà du contrat social pour le respect et la protection de la nature. Mais on ne protège que ce que l'on domine. Pour l'ontologie de la modernité, l'environnement étant extérieur à l'homme, il ne peut en réalité se responsabiliser à son égard qu'en en faisant sa chose, par le truchement de la propriété. S'étant abstrait de l'espace pour se constituer en substance pensante, l'homme est, par son identité même, « incapable de prendre en charge ce qui excède son *topos*, ici et maintenant. Après lui, le déluge ! C'est pourquoi, il ne peut y avoir de « droits de la nature », parce qu'il ne peut y avoir de « devoirs de la nature ». Peut-il y avoir des devoirs à propos de la nature s'il n'y avait en elle quelque particularité intrinsèquement digne de respect ? En réalité, comme l'a souligné Berque, « il n'y a de droit naturel que celui d'être mangé ou de servir de fumier. La vie se conquiert, se défend » (Berque, 2010 : 8). Dès lors, le géographe français perçoit dans toutes les variantes de l'éthique écologique de la modernité (holisme, biocentrisme, écocentrisme...) des théories farcies de contradictions découlant du fait qu'elle ramène l'homme au rang de simple vivant :

Il y a...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 (Berque, 2010 : 6).

Tel est le paradoxe de l'éthique de l'environnement, qui mène à une impasse, celle que Berque appelle « l'insurmontable impasse du *topos* ontologique de la modernité ». Mais en quoi consiste ce *topos* ? Il est caractéristique du dualisme et de l'individualisme modernes. En effet, de façon générale, le *topos* renvoie à un lieu, quelque part où sont localisés des objets ou des choses, possédant une identité qui n'est pas affectée par l'espace dans lequel ils se trouvent ; de la même manière, le *topos*, en tant qu'espace abstrait, n'est pas affecté par l'objet qu'il contient. Ainsi compris, il présente d'un côté un espace absolu et, de l'autre, un objet absolu. Dans l'essence de son paradigme, le *topos* sera au fondement de l'ontologie de la modernité, dont celle de Descartes est la matrice : à l'absolutisation de l'objet dans un pur en-soi répondait désormais celle du Moi, borné au *topos* bien défini de son propre corps. C'est ce que Berque a dénommé le *topos* ontologique moderne (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 histoire. TOM est un sigle parlant parce qu'il évoque la racine indo-européenne *tom-tem* qui veut dire couper » (Berque, 2010 : 5). Ici, cela veut dire que le *topos* ontologique s'est coupé de son milieu. Dans ces conditions, le sujet ne peut concevoir son milieu que comme ce qui l'environne en tant que donnée étrangère. La conséquence immédiate de l'abstraction du *topos* ontologique moderne de son milieu consiste à exclure l'environnement, perçu comme objet, des préoccupations éthiques, affaires des rapports entre les hommes. C'est pourquoi, le paradigme du *topos* ontologique de la modernité aura contribué au déploiement de la technologie, notre mode de vie avec son empreinte écologique démesurée.

La crise environnementale issue de l'ontologie moderne a, certes, favorisé l'essor de l'éthique écologique dont on a commencé à se préoccuper sérieusement, il y a quelques décennies ; mais elle n'a pas pourtant remis en cause le fondement même de cette crise : le *topos* ontologique moderne. Si

l'éthique de l'environnement dénonce de façon générale l'anthropocentrisme occidental et plaide pour une reconsidération de l'homme dans l'univers, elle n'envisage pas de reconstituer l'ontologie du sujet moderne. Au contraire, elle subsume l'être humain dans la biosphère, c'est-à-dire dans le champ d'un objet propre à la science moderne. Cette subsumption du sujet dans l'objet de l'écologie s'est exprimée doublement : d'un côté, en nous mettant sur le même plan que les autres êtres vivants ; de l'autre, en étendant au vivant des valeurs humaines. La philosophie écologique contractualiste est, à ce propos, assez significative : on y parle des droits de la nature, ou bien on y considère que les espèces vivantes ont toutes une valeur intrinsèque, ni plus ni moins que l'espèce humaine appelée à abandonner son chauvinisme. Cette éthique que véhicule le *topos* ontologique moderne est, selon Berque, incohérente car elle consiste finalement à « fonder l'éthique sur l'écologie, à se donner pour base les lois de la biosphère pour déterminer les règles morales que nous sommes appelés à suivre. Or déduire le champ de l'éthique de celui de l'écologie est une entreprise fondamentalement incohérente » (Berque, 2010 : 6). La solution à la crise écologique ne peut venir que d'une remise en cause de ce qui la fonde, à savoir le paradigme du *topos* ontologique de la modernité, dont il faut procéder à la restructuration en redonnant à l'être un sol concret pour l'affranchir de son autonomie illusoire, afin d'en faire un être relationnel.

3. La critique postmoderne de l'éthique écologique : l'éthique de l'écoûmène

3.1. A propos de la postmodernité

Pourquoi une critique postmoderne de la philosophie écologique ? Et en quoi cette critique est-elle postmoderne ? Toutes ces interrogations se ramènent à une, fondamentale : Qu'est-ce que la postmodernité ? Ce propos de Thomas Seuguin peut nous éclairer à ce sujet : « Le philosophe Jean Lyotard, qui a introduit le terme postmoderne sur la scène

française écrit ainsi que ni le libéralisme économique ou politique, ni les divers marxismes et le socialisme, ne sortent du XX^e siècle sans encourir l'accusation de crime contre l'humanité » (Seguin, 2012 : 15-16). Suspecter ces théories d'un tel crime revient à manifester une « désaffection...vis-à-vis de la modernité » (Seguin, 2012 : 22). Et des faits ont contribué à cette désaffection qui va, au plan théorique, se muer en critique contre la modernité à divers niveaux. La confiance excessive placée dans le rationalisme scientifique et dans le progrès par le biais de la technologie a conduit l'époque moderne à un fait inquiétant : l'humanité s'aperçoit avec désarroi que la science et son application technique peuvent être utilisées, non plus essentiellement comme des facteurs de bien-être et d'émancipation, mais aussi comme des moyens « d'autodestruction et de barbarie ». A cela s'ajoute le phénomène nazi où l'humanité a vécu l'une des expériences les plus douloureuses de son histoire. En effet, l'expérience nazie, avec les chambres à gaz et les fours crématoires « est d'autant plus incompréhensible qu'elle survient dans une des cultures les plus distinguées de la civilisation moderne, ce qui porte à interroger le projet même de connaissance de l'humanisme occidental » (Seguin : 2012 : 19). Les problèmes environnementaux, pour en venir à ce qui fait ici l'objet de notre réflexion, font partie des préoccupations de la réflexion postmoderne. Comme l'a remarqué encore Seguin, « l'écologie symbolise la prise de conscience des tendances autodestructrices de l'homme sur son environnement par le développement de son activité dite « civilisatrice...La modernité s'est construite dans l'ignorance de ces risques. La postmodernité marque la prise en compte croissante cette peur de l'avenir concernant notre environnement naturel, la survivance de notre propre habitat » (Seguin, 2012 : 21).

A partir de ces faits qui constituent les événements-signes de la postmodernité, comment peut-on appréhender celle-ci ? Elle se présente comme un état d'esprit ou une manière de penser qui consiste à soumettre à la critique la modernité sociale et culturelle au plan théorique et pratique afin d'en revisiter les idéaux pensés comme des modèles déçus.

La science et l'émancipation qui incarnent ces idéaux, comme l'a souligné Seguin, ne sont plus en odeur de sainteté : elles « ne sont plus un couple indubitable, les deux idéologies de la modernité ne sont, toutes deux, exemptes de dérives » (Seguin, 2012 : 8). Autrement dit, le postmodernisme a pris corps à une époque de désenchantement caractérisée, entre autres, par la faillite du politique et la prétention de la modernité à fonder sa légitimité sur le projet d'émancipation de l'humanité par la science, dans lequel l'homme est placé au centre de l'histoire en tant qu'entité créatrice de son destin. Maître de son destin, donc émancipé de toute transcendance comprise comme sous l'apparence de l'hétéronomie, « l'homme se crée et se façonne aidée par une connaissance démythifiée, fondée sur la raison » (Seguin, 2012 : 27). En gros, la postmodernité, en tant que constellation de postures diversifiées, se présente, dans son essence même, comme une critique des présupposés, des postulats et des dérives de la modernité, non pour se constituer comme un courant anti-moderne, mais pour enrichir les perspectives de celle-ci. De ce point de vue, la postmodernité se présente comme une matrice d'où émergent de nouvelles manières de voir le monde et de le construire, et qui poussent les tenants de ce courant à envisager des formes renouvelées pour la pensée.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'éthique écouménale comme une forme renouvelée de la philosophie écologique à partir de la critique des incohérences de l'éthique environnementale contemporaine. Ce renouvellement passe par la restructuration de l'ontologie fondatrice de l'éthique écologique de la modernité.

3.1. L'ontologie de l'éthique écouménale : du *topos* à la *chôra*

La géographicité de l'être humain interdit de le couper des choses contrairement au dualisme. L'homme est l'être d'un lieu, plus précisément, d'un « espace de terre limité et occupé par quelqu'un ou quelque chose ». Cet espace, diff rent de l'espace abstrait (le *topos*) est la *ch ra* : « La *ch ra*

implique souvent la pertinence, l'appropriété du lieu à un certain être » (Berque, 1987 : 25). Elle est le lieu des choses dans le monde sensible ; mais il ne s'agit pas d'un lieu qui enferme la chose dans l'identité de son être. Il faut plutôt voir en elle un lieu géniteur, une ouverture à partir de laquelle se déploie quelque chose, et qui justement ne limite et ne définit pas. De ce point de vue, la chôra se distingue du *topos* qui renvoie à une simple localisation des choses, des objets qu'on peut abstraire de leur lieu, et possédant leur identité à l'intérieur de leur propre enveloppe locale, donc des objets sans lien ontologique avec leur entourage :

La distinction des deux termes dans le *Timée* semble maintenant suffisamment claire. *Topos* désigne toujours le lieu où se trouve, où est situé un corps. Et le lieu est indissociable de la constitution de ce corps, c'est-à-dire aussi de son mouvement. Mais, quand Platon explique que chaque réalité sensible possède par définition une place, une place propre quand elle exerce sa fonction et y conserve sa nature, alors il utilise le terme chôra (Berque, 1987 : 31).

La chôra représenterait alors un lieu inséparable de l'objet qu'il contient. Ce n'est donc pas un lieu neutre, mais un lieu investi (Derrida, 1993). Elle est grosse d'un paradigme relationnel qui remet systématiquement en cause l'ontologie moderne. Comme telle, la chôra est fondamentalement non moderne. Toute la critique de Heidegger réfutant l'antériorité accordée par les modernes à l'espace, comme lieu pur, consiste à mettre en relief l'essence de la chôra (Heidegger, 1986). Avant cette abstraction, il y a le phénomène de monde dans lequel les choses sont logées, chacune occupant une place qui l'imprègne et la détermine. La chôra renvoie donc à l'imprégnation réciproque du lieu et de ce qui s'y trouve. Il n'est plus question, comme dans l'espace cartésien, de distinguer deux substances : l'une « étendue », l'autre « pensante ». Elle réconcilie, pour ainsi dire, une substance dans l'ordre temporel du cogito (Je pense) et une autre dans l'ordre spatial de la chose étendue, c'est-à-dire l'être humain et l'étendue terrestre par où commence notre existence.

3.2. L'éthique écouménale : l'ontogéographie

Qu'est-ce que l'écoumène ? Du grec *oikoumenê*, ocoumène vient de *oikeô* qui veut dire habiter. Cette étymologie est la même que celle d'écologie et d'économie. Les auteurs grecs l'utilisent dans le sens fondamental de « terre habitée », par opposition au désert (les espaces inhabités). Pour la géographie moderne, écoumène signifie « partie de la terre habitée par l'humanité. Selon Berque, l'écoumène dérive de la notion de milieu (humain), qu'il définit comme la relation d'un groupe humain à l'étendue terrestre.

Cette conception de l'écoumène chez le géographe français marquera un tournant décisif dans la critique de la modernité, en ce qui concerne la relation de l'homme à l'environnement. Pour repenser ce rapport, la critique de Berque qui se situe dans la posture de la postmodernité, s'emploie à combler le fossé creusé entre l'être et son milieu de vie, « depuis que Descartes a discriminé la « chose étendue » et la « chose pensante » (Berque, 1987 : 16). Combler cet abysse revient, en dernière analyse à rapprocher la culture et la nature, en « re-naturant » la culture et en « reculturant » la nature (Berque, 1987 : 9). Il s'agit de faire en sorte que « être » et « chose » cohabitent, que « ontologie » et « géographie » se croisent afin que l'environnement ne soit plus saisi simplement comme ce qui « entoure », ce qui « environne », mais devienne un milieu humain, c'est-à-dire une écoumène. « J'appelle cela l'écoumène, en rendant au vieux terme grec *oikoumenê* son genre féminin, qui en fait à la fois de la terre et de l'humanité : ce en quoi la terre est humaine, et terrestre l'humanité...C'est cela l'écoumène, qui est pleinement la demeure de l'homme » (Berque, 1987 : 16).

Mais pourquoi reposer le problème de la planète Terre comme demeure de l'homme dans la perspective de l'ontologie et de la géographie ? Cette question est centrale dans les réflexions sur la modernité qui a pratiquement déconnecté la science et la morale, depuis la séparation cartésienne du sujet et de l'objet, comme nous l'avons souligné à maintes reprises. Cette séparation est à la source de la dévastation de la

diversité biologique, de la crise environnementale par le projet prométhéen qu'elle véhicule. En somme, la raison instrumentale, dissociée de toute sensibilité, est au fondement des problèmes du rapport que nous entretenons avec notre milieu. La solution de ce problème dont l'éthique de l'écoumène est l'expression peut se résumer en cette formule : la Terre dans sa pleine réalité, simultanément factuelle et sensible. Cette solution outrepassa le dualisme moderne, pour lequel n'existe que l'alternative du subjectif ou bien de l'objectif. En réalité, l'usage 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 : la subjectivité du « nous autres humains ». En d'autres termes, l'éthique de l'écoumène vise à déterminer des relations de type nouveau, impliquant un sujet, comme telles irréductibles à l'objectif et, réciproquement, irréductibles non plus au seul subjectif, parce que ces relations impliquent non moins des objets. Si l'on préfère, ce rapport demande à la fois une éthique envers les humains, et une éthique envers les choses. C'est cela, l'éthique écouménale, qui atteste que 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.

Comment cette éthique, qui implique le « croisement » de la géographie et de l'ontologie est-elle possible ?

Berque part d'un concept emprunté au philosophe japonais, Watsuji Tetsurô, dans son ouvrage *Fûdo (Le milieu humain, 1935)* : le concept de médiance, que le philosophe nippon définit comme

le moment structurel de l'existence humaine ; 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 (Berque, 2010 : 2).

Le néologisme « médiance » a été forgé à partir du latin *medietas*, qui veut dire « moitié ». La médiance ainsi comprise,

est la dualité structurelle qui allie nécessairement, dans l'être humain, une « moitié » individuelle et une « moitié » commune. Si la médiance est le tissu relationnel par lequel nous sommes liés à l'extérieur, elle apparaît, non seulement comme la structuration de notre être, mais aussi de tout notre rapport à l'environnement puisque celui-ci est 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, c'est-à-dire des choses qui ne sont ni purement objectives (parce qu'elles participent de notre existence), ni purement subjectives (puisque'elles existent effectivement avec toute la matérialité des choses). Finalement, la médiance est ce complexe à la fois subjectif et objectif, écologique et symbolique (puisque l'espace terrestre est imprégné de valeurs humaines qui font de lui un milieu humain). La médiance qui permet de rendre compte du sens de l'action humaine sur l'espace terrestre est le lien que le sujet entretient avec son milieu : c'est le lien écouménal, où tout est en connexion au sein de milieux particuliers, à travers un processus incessant d'aller et de retour entre le sujet et l'objet. Par la médiance donc, le subjectif et l'objectif sont intégrés l'un à l'autre dans une relation indissociable. Ainsi, n'existant comme telles que dans un rapport à notre existence, les choses sont structurellement indissociables des valeurs humaines, et, par voie de conséquence, du champ de l'éthique. La médiance résorbe ainsi l'ontologie dualiste en faisant chevaucher être et objet pour faire de l'environnement un milieu humain :

Les milieux humains sont une relation, pas un objet. Vis-à-vis d'eux, nous ne sommes pas comme la substance pensante (*res cogitans*) de Descartes devant la substance étendue (*res extensa*), sur laquelle se projetterait unilatéralement son activité... Nous participons ontologiquement de cette relation, comme en participent les choses de notre milieu ; ce qui signifie que notre et le leur se chevauchent ou même s'identifient dans une certaine mesure. Nous avons donc avec ces choses un rapport bien plus complexe et plus mouvant que la simpliste dualité sujet/objet (Berque, 1987 : 142)

C'est de ce rapport complexe qu'émerge l'écoumène, qui est « la Terre en tant que nous l'habitons », mais surtout parce que « c'est le lieu de notre être » ; l'écoumène est notre maison » (Berque, 1996 : 12). La tendance de la modernité est d'avoir procédé à la forclusion, c'est-à-dire à l'abolition de la médiance de l'écoumène qui permet d'embrayer l'objectivité de notre présence sur Terre à la subjectivité de notre existence. C'est pourquoi l'éthique de la modernité est une éthique de l'environnement qui réduit la perspective éthique au biologique : la nature est un ensemble de choses avec lesquelles l'homme ne peut entretenir que des relations d'appropriation. Telle est la conséquence de l'abolition théorique de notre corps médial ; elle conduit irrémédiablement à la destruction effective de notre environnement. Et pour y remédier, il est recommandé de respecter la nature, d'en faire un bon usage, d'étendre le droit à toutes les composantes de la biosphère, ce qui vise à élargir le champ traditionnel de l'éthique d'une *ethica ad hominem* à une *éthique ad rem* ; ceci implique une ontologie et une éthique de l'écoumène, alors qu'on s'en tient à la biosphère. Autrement dit, l'éthique de la modernité n'implique pas la restructuration ontologique fondamentale qui est envisagée ici et, par conséquent, indispensable à la construction de l'éthique de l'écoumène. Pour y arriver, il faut se garder du maelstrom de l'anthropocentrisme, tout comme celui de l'écocentrisme, en accordant à l'être humain le rôle de passeur entre le domaine biophysique et le domaine symbolique. Là, le *topos* ontologique s'évanouit.

Conclusion

En quoi l'éthique écouménale se situe-t-elle dans la perspective d'une critique postmoderne de l'éthique environnementale, perçue comme une philosophie de la modernité ? Comme l'a souligné Thomas Seguin, que nous avons abondamment cité, « la modernité n'est pas forcément une époque, ce fut surtout, en premier lieu, un style. Ce qui est qualifié de moderne provient d'un état, d'une façon de

penser...une manière de concevoir. Le postmoderne se définit d'après la même grille de lecture » (Seguin, 2012 : 35). La philosophie écologique qui vient d'être soumise à une critique dite postmoderne, est-elle une préoccupation étrangère à la postmodernité ? Pas du tout. Et nous l'avons souligné. Si la modernité s'est pratiquement construite dans l'indifférence aux dérives environnementales, « la postmodernité marque la prise en compte » de ces dérives, « de cette peur de l'avenir concernant notre environnement naturel... » (Seguin, 2012 : 21). Dans cette optique, la réflexion des éthiciens comme Aldo Leopold, Hans Jonas, Baird Callicott, Michel Serres, pour ne citer que ceux-là, se situent dans une posture postmoderne, dans la mesure où elle apparaît comme une prise de conscience qui sonne comme une invite à repenser nos rapports à la nature en vue d'une relation symbiotique. Mais cette éthique que Seguin inscrit dans les préoccupations de la postmodernité est restée, à en croire Berque, prisonnière du dualisme sujet/objet, qu'elle s'emploie laborieusement à dépasser, en tombant dans les excès, soit de l'anthropocentrisme qui affiche un humanisme absolu, soit de la *deep ecology*, qui invite l'homme à « se fondre » dans la nature. La stigmatisation de la modernité à travers la philosophie écologique qu'elle a produite, a pour but de montrer que le fondement de la crise environnementale consiste dans le fossé qui sépare l'homme de son milieu, et que l'éthique écologique tente désespérément de combler par l'écocentrisme, dont la finalité est d'étendre le droit à toutes les composantes de la nature, et de leur reconnaître une valeur intrinsèque. Le problème que pose la crise écologique n'est pas fondamentalement un problème éthique, mais un problème ontologique et géographique. L'ontogéographie, en battant en brèche ce dualisme, montre que la terre est la demeure de l'homme, où il se réalise et se connaît en tant qu'être géographique, en tant qu'être gravé dans la terre. La crise écologique actuelle l'atteste. Elle montre clairement que tout ce que nous faisons subir à la terre, c'est ce que nous faisons subir aussi à nous-mêmes. L'éthique écologique n'est donc plus une invite à repenser les

rapports de l'homme à l'environnement, mais à procéder à une restructuration de l'ontologie de la modernité.

Références bibliographiques

- AFFEISSA Hicham-Stéphane, 2007, *L'éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin.
- BERQUE Augustin, 1987, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris.
- BERQUE Augustin, 1996, *Être humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène*, Paris, Gallimard.
- BERQUE Augustin, 2010, « Des fondements ontologiques de la crise et de l'être qui pourrait le dépasser » in *VertigO*, vol. 10, n° 1.
- BIRAN Maine de, 1974, *Essai sur les fondements de la psychologie*, Paris, Seghers.
- CALLICOTT J. Baird, 2010, *Éthique de la terre* Paris, Wildproject.
- DARDEL Éric, 1990, *L'homme et la terre. Nature de la réalité géographique*, Paris, C.T.H.S.
- DERRIDA Jacques, 1993, *Kôra*, Paris, Galilée.
- DESCARTES René, 1951, *Méditations métaphysiques*, Paris, U.G.E.
- FERRY Luc, 1992, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset et Fasquelle.
- HEIDEGGER Martin, 1986, *Être et temps* trad. François Vezin, Paris, Gallimard.
- JONAS Hans, 1990, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf.
- KANT Emmanuel, 1999, *Géographie* trad. Cohen-Halimi et al., Paris, Aubier.
- KANT Emmanuel, 1986, *Critique de la raison pure* Paris, PUF.
- SANGUIN André-Louis, 1994, « Redécouvrir la pensée géographique de Kant » in *Annales de géographie*, t. 103, n° 576.
- SEGUIN Thomas, 2012, *Le postmodernisme. Une utopie moderne*, Paris, L'Harmattan.
- SERRES Michel, 2009, *Le contrat naturel*, Paris, Champs Essais.