

Nature et politique

Quelques clarifications

Fabrice Flipo

PLUSIEURS QUESTIONS M'ONT ÉTÉ POSÉES¹, À LA SUITE DE LA LECTURE de mon livre². On peut les regrouper en trois grandes thématiques, touchant à la nature des « droits de la nature » dans leur rapport aux Droits de l'Homme. Un second aspect porte sur la question du sujet humain, dans sa faculté instituante, dont nous les Modernes tenons qu'il s'agit là d'une conquête de la modernité. La « valeur intrinsèque » de la nature s'oppose-t-elle à cette perspective ? Enfin n'y a-t-il pas un risque de re-sacralisation de la nature dans ces perspectives ?

LES « DROITS DE LA NATURE »

Q. : Peut-on présenter aussi simplement les « droits de la nature », comme une quatrième génération, après les droits de l'homme et du citoyen, sociaux et culturels ? Ces droits touchent une autre dimension que les précédents, il ne s'agit plus d'humains mais de « non humains », d'une extériorité. Qui fait valoir ces droits ? Experts, politiques institutionnels ? Usagers ? Ne risque-t-on pas là de reconduire les conflits d'intérêts classiques qui structurent nos sociétés ?

1. Les questions sont posées par Monique Rouillé-Boireau, pour la commission de ce numéro.

2. Fabrice Flipo, *Nature et politique*, Éditions Amsterdam, 2014. Voir sa recension pp. 168-171.

Ces questions importantes présentent plusieurs aspects qui sont à aborder séparément, si l'on veut progresser dans son intelligibilité. Tout d'abord peut-on voir les droits de la nature comme une quatrième génération de droits de l'Homme ? Comme l'indique le livre, de nombreux auteurs ont voulu voir les droits des animaux et plus généralement de la nature comme une extension de la logique des Droits de l'Homme, qui viendraient peu à peu prendre en compte des entités qui jusque-là en auraient été privées, s'inscrivant dans une tendance longue qui a vu petit à petit reconnaître des droits aux enfants, aux femmes, aux minorités visibles, etc. Est-ce convaincant ? Pas complètement, au sens où la destruction croissante de la nature est concomitante de l'émergence des droits de l'Homme, ou en tout cas d'une certaine conception des droits de l'Homme, ancrés dans ce que Marx appelait : liberté, égalité, propriété. Si répondre à cette question du sens de l'histoire est difficile, et si l'expression « droits de la nature » peut être discutée, l'important à mon sens est d'en saisir le message, qui dit que la nature a une dignité en elle-même, qu'elle ne peut pas être traitée simplement comme un instrument, mais aussi comme une fin en soi, comme quelque chose qui est partiellement déjà humain. Est-ce pour la nature ou pour soi-même que l'on doit tenir compte de la nature ? Je laisse le problème aux spécialistes de l'éthique environnementale, qui l'ont abondamment traitée. Pour ma part je crois que l'argument final est impossible à établir, tant les deux aspects sont liés l'un à l'autre, et les partis pris peuvent varier, dans les différents motifs possibles (esthétique, générations futures, don gratuit et inappropriable etc.).

Ensuite qui fait valoir ces droits ? La nature elle-même ne le peut pas, c'est évident, ou alors en un sens assez différent, celui d'une force autonome, auquel renvoie l'expression « la nature reprend ses droits ». Les droits juridiques accordés à la nature sont une fiction utile, qui permet de la défendre devant les tribunaux. Cela implique bien sûr qu'elle ait des représentants. De ce fait on peut aussi soutenir que l'idée de « droits de la nature » ne résout rien, puisque nous revenons toujours à des problèmes qui doivent être résolus entre humains. Ce n'est qu'à moitié juste. Les droits peuvent être définis et défendus, de la même manière que dans le cas d'un être humain qui serait incapable de le faire lui-même (coma, minorité etc.). Il est possible de définir des états de nature qui présentent une dignité en soi et doivent être défendus. Il reste

bien sûr à s'accorder sur ce que cela signifie, en termes de contenu, et c'est bien le point sur lequel Regan et Ferry restaient en désaccord, le premier appelant à l'abolition de l'élevage industriel. Dans le cas du procès de l'Erika, d'ailleurs, Total, voyant qu'un « préjudice écologique pur » avait été reconnu, a proposé que l'État, qu'il sait plus favorable à ses intérêts, soit l'interprète de ce que cette notion recouvre. Donc rien n'est résolu en pratique, ou si peu. Néanmoins sur le plan philosophique il reste cet argument de la dignité, qui est nécessaire pour contrarier la norme économique d'instrumentalisation et d'exploitation illimitée.

Le contenu des droits de la nature reste largement à déterminer. Au stade où nous en sommes nous pouvons déterminer quelques-uns de ses aspects, au travers de l'examen des enjeux actuels (déstabilisation du climat, destruction de la diversité biologique etc.). C'est au travers des luttes concrètes que sa définition s'esquisse, au travers notamment de ce que Bruno Latour et Michel Callon ont popularisé sous le nom de « controverses ». Ces « affaires » mettent en cause tel ou tel usage de la nature, pour chercher à en établir d'autres, plus « écologiques » c'est-à-dire accordant une dignité à la nature, ou plus précisément à certains de ses éléments. Ainsi l'usage des ressources fossiles va-t-il être contesté au profit de ressources renouvelables et de la sobriété, ce qui revient indirectement à accorder une dignité à un certain ordre écologique d'où résulte la stabilité climatique. D'autres entités que les créations industrielles, reposant sur des ressources épuisables, entrent dans le jeu. C'est d'ailleurs ce que le latourisme ne permet pas de voir, car il écarte trop fortement la référence aux institutions, et s'interdit de pouvoir analyser leur évolution.

LA QUESTION DU SUJET HUMAIN

Q. : S'il y a bien un antagonisme total entre « valeur intrinsèque » de la nature et sa « valeur économique », cela pose la question moins de « l'anti-humanisme » supposé des écologistes et de la mise en cause des droits de l'homme, que de ce qui est conservé dans ce que l'on peut appeler la conception moderne du sujet. La mise en cause de la domination de la nature entraîne-t-elle la critique de la posture « séparée » des humains, extérieure à la nature, qui les pose à la fois comme siège de volonté et de capacité symbolique instituante (pour reprendre le vocabulaire de C. Castoriadis) ? Car c'est là le fondement philosophique de la démocratie

(au-delà même des solutions libérales, c'est à dire de la formule de l'artificialité du contrat).

La valeur intrinsèque remet-elle en cause la conception moderne du sujet, au sens où elle importerait de « la nature » en lui, c'est-à-dire un principe extérieur et fixe, là où devrait y avoir libre capacité d'autodétermination, c'est-à-dire *autonomie* ? C'est bien l'inquiétude principale que l'on trouve chez Luc Ferry, ou chez Marcel Gauchet, quand il écrivit, en 1990, que « sous l'amour de la nature se cache la haine des hommes »³. La valeur intrinsèque porterait en elle le risque d'un retour de l'Homme en l'état de minorité, dans lequel il reçoit sa loi de l'extérieur.

À un premier niveau, la valeur intrinsèque ne remet rien en cause de tout cela. Elle se contente de soutenir que la nature a une dignité. C'est bien sûr ce sujet évaluateur qu'est l'être humain qui aboutit à cette conclusion, et cela en toute liberté. La valeur intrinsèque est le résultat de l'autonomie. Cette valeur n'est pas plus contraignante que les autres, ni différemment, en tout cas pas sur le principe. Toutes les valeurs sont contraignantes car précisément c'est parce qu'elles sont importantes qu'elles obligent. On peut tout aussi bien parler de valeur intrinsèque des Droits de l'Homme, qui obligent tout autant. Que des Droits de l'Homme s'imposent à nous est le résultat sincère d'un examen de nos sentiments moraux ou de notre raison pratique, selon la tradition à laquelle on se réfère.

Ce qui induit en erreur ici est l'affirmation souvent entendue selon laquelle c'est l'Homme qui accorde de la valeur aux choses, les choses n'ont pas de valeur en soi. Pour y répondre on doit voir d'une part que cette affirmation n'est pas contradictoire avec la reconnaissance de la valeur intrinsèque, puisqu'il suffit qu'en effet l'Homme, concrètement, accorde cette valeur, d'autre part que cette formule est utilisée en philosophie politique pour rappeler que ce n'est pas au spécialiste, à l'expert ou au dictateur d'en décider, en excluant la plus grande masse des individus. Mais là encore la notion de valeur intrinsèque ne se trouve pas remise en cause dans son principe, seulement dans les modalités de sa détermination et de sa mise en œuvre, qui est une question importante, mais sensiblement différente. Autrement dit la valeur intrinsèque demande, comme toutes les valeurs, à être instituée, y compris symboliquement. C'est d'ailleurs sur ce plan que

3. *Le Débat*, n° 60, mai-août 1990, p. 278.

L'expression *droits de la nature* est particulièrement importante, en ce qu'elle figure instantanément un cosmos que l'ordre industriel tend à occulter, au contraire des diverses controverses (climat, biodiversité, etc.) qui ne figurent que des éléments très partiels, sans que la dimension systémique et interdépendante ne soit directement perceptible.

Un autre aspect induit aussi en erreur : la valeur intrinsèque existe-t-elle uniquement pour l'Homme, ou de manière plus large, en général ? On retombe une nouvelle fois sur des questions classiques d'éthique environnementale, auxquelles on peut donner diverses réponses, selon ses convictions. Notons simplement que la valeur intrinsèque en tant que concept ne peut évidemment avoir de sens que pour l'Homme, sauf à ce qu'il y ait d'autres animaux conceptuels qui habitent cette Terre. Mais la valeur intrinsèque en tant qu'attachement et importance, en tant que sentiment moral est un fait largement partagé dans le monde vivant, en tant que tout ce qui vit a forcément besoin d'un milieu favorable, et donc doté de certaines spécificités qui, pour lui, ont une importance déterminante – ce que les humains, dans leur monde symbolique, appellent une « valeur intrinsèque », mais que les animaux n'ont pas besoin de nommer pour savoir préférer, voire défendre. Il n'y a pas d'harmonie évidente dans la nature pour autant, les états du milieu que les uns préfèrent peuvent être fortement combattus par les autres... Remarquons malgré tout qu'il subsiste dans la nature, par-delà les évolutions et catastrophes, un équilibre qui s'auto-alimente et s'auto-équilibre, que Lovelock a appelé « homéostasie » – du moins, sous certaines conditions.

Bref, rien ne menace l'artificialité des contrats, le fait que nous soyons des animaux sans nature est à la fois une libération et une malédiction car comme le disait Sartre nous sommes jetés dans le monde, condamnés à être libres, nous ne pouvons pas faire autrement que de chercher quelle nature serait vraiment la nôtre, étant comme notre patrie. Naturalisation et dénaturalisation ne peuvent pas être dites émancipatrices en soi, contrairement à ce qu'une certaine critique postmoderne a pu soutenir. Une telle déconstruction tous azimuts ne débouche que sur le néant, ce n'est pas une œuvre dialectique qui débouche sur l'ouverture et la construction d'alternatives, puisque celles-ci ne peuvent être déterminées que par des concepts, donc des essences (des « natures »), qui peuvent aussitôt être dénoncées comme aliénantes.

J'adhère pour ma part à la conception dialectique du rapport de l'être humain à la nature, qui est celle de Hegel et de Marx à sa suite (c'est explicite chez le jeune Marx, moins par la suite). Une telle conception accorde une dignité élevée à la seconde partie de l'œuvre de Hegel, la *Philosophie de la Nature*, dont Hegel lui-même n'a pas perçu toute la portée. Pour résumer grossièrement le propos il est dit que la logique ou la conscience, selon l'ordre de l'exposé, ne peut trouver à s'incarner et à exister véritablement qu'en s'étrangeant dans la nature, pour y chercher son être. Au cours de ce processus la conscience devient étrangère à elle-même, elle se perçoit agissant, elle s'ausculte comme un être de nature, ce que Sartre a aussi pu donner à voir avec le concept de *facticité*. Bien sûr chez cet auteur, la conscience n'est pas seule, on se trouve donc à un niveau ultérieur de la *Phénoménologie de l'Esprit* ; mais peu importe ; ici l'important est de donner à voir l'enjeu. Ensuite la conscience *décide* de qui elle veut être, elle s'approprie cette nature et la fait sienne, en la dépassant tout en la conservant.

Ce processus général décrit par Hegel ne dit rien de ce que serait notre véritable nature, c'est bien évident. Mais il montre très bien pourquoi la critique de la nature n'a rien d'intrinsèquement émancipateur. Refuser à quelqu'un ce qu'il a choisi comme nature ou identité est tout aussi contraire à l'exercice de sa liberté que de lui attribuer arbitrairement une « nature » qu'il ou elle n'a pas choisie. C'est d'ailleurs la conclusion à laquelle arrive Judith Butler, après avoir exagérément mis l'accent sur la liberté de choix. On ne choisit pas ce qu'on est comme on choisit un yaourt au supermarché, car *bodies matter* (*Ces corps qui comptent*, titre du livre de Butler). On le choisit parce que c'est ce que nous estimons être notre véritable nature : je suis homo, je suis hétéro ou autrement encore, mais je suis quelque chose ou plutôt quelqu'un – ce corps-ci, cette personne et cette histoire-là etc. plutôt que rien. Je suis mon corps, comme disait Sartre. Tout ce que je fais est pris dans un réseau de causes et de conséquences, notamment « biologiques », avec quoi je dois compter, pour me définir.

Un pouvoir absolu sur les causes et les conséquences serait absurde, puisque si tout est possible alors rien n'est nécessaire. Si je puis tout être de manière également importante alors à quoi bon demander reconnaissance de telle identité plutôt qu'une autre ? À partir de là je peux décider de changer de sexe, ou de n'en pas changer, la matérialité, quoique toujours présente et jouant

toujours un rôle dans la détermination de ce que je considère être mon essence et mon identité, n'est jamais suffisante pour tirer de conclusion. Comme on l'aura compris, je ne suis ni constructiviste ni essentialiste, ou alors les deux. La référence à la dialectique évite ces oppositions que je trouve largement stériles, si elles sont tirées hors de leur contexte de lutte politique. Dans ce dernier cas, faire savoir si c'est la position constructiviste ou essentialiste qui est émancipatrice demande une analyse du débat, car toutes les parties en présence se réclament d'une essence (identité / nature) ou d'une autre, l'enjeu véritable ne porte que sur le contenu et les rapports de force.

Un risque de re-sacralisation de la nature

Q. : Pour « désacraliser » la place que les modernes ont donné à la « rationalité instrumentale », vous faites référence à une autre « sacralisation », celle de la nature, ce qui me semble peu compatible avec la spécificité de notre modernité qui réside bien, selon moi, dans cette sortie de « l'hétéronomie », d'une détermination par l'extérieur. Pourriez-vous préciser la nouvelle articulation science-religion que vous évoquez dans le cadre d'une nouvelle anthropologie ?

Je ne peux tout développer ici, mais disons pour être bref que le sacré possède deux grands sens possibles : ce qui relie, qui peut être parfaitement séculier, et ce qui se trouve au-delà de l'expérimentable de manière publique, que Kant nomme « métaphysique » (ce qu'il y a au-delà de la mort, à l'origine du monde etc.), qui peut relier sur la base d'affirmations et de réponses dogmatiques (puisqu'inexpérimentables), par exemple l'Eglise. Je m'en tiens ici au premier sens. Le sacré au sens de « ce qui relie » n'est pas un mystérieux fluide qui circulerait entre les individus, ni un inconscient collectif, ni un être transpersonnel. Il désigne ce que Whitehead appelle « l'importance », en tant qu'elle se matérialise dans des pratiques, généralement liées à des lieux. Quand on rencontre des étrangers, on les salue : voilà un exemple de manifestation du sacré. L'erreur est de focaliser sur les exemples les plus extrêmes, tels que les guerres saintes ou le Mur des Lamentations. Le sacré, c'est ce qui est institué comme important par un ensemble d'individus, et donc d'une certaine manière s'impose à eux. Je n'idéalise pas, le sacré est conflictuel et ce qui est sacré pour les uns (la

propriété) ne l'est pas forcément pour les autres. De la même manière « la planète » est sacrée pour les écologistes, alors que pour leurs adversaires le plus souvent c'est la technique, dont ils font tout découler (démocratie, etc.). Je simplifie beaucoup bien sûr.

Le sacré est donc intrinsèquement opposé à la rationalité instrumentale. Dire que la technique est opposée à la rationalité instrumentale n'est pas une absurdité à partir du moment où l'on s'aperçoit que ce qui est sacré est une certaine technique, parmi d'autres possibles. Le sacré empêche ces possibles de prendre place. La technique est anthropologique, il n'y a pas de société humaine sans technique. Ce qui caractérise une société n'est donc pas d'avoir ou de ne pas avoir de technique, mais le type de technique qu'elle développe. Dans les sociétés industrialisées, la technique est principalement orientée par l'impératif de croissance, fondé sur l'usage de ressources épuisables, permettant de se « libérer » de la nature au sens écosystémique du terme.

Louis Dumont le dit très bien, quand il oppose non pas la rationalité instrumentale mais la rationalité spécialisée aux autres rationalités, qualifiées de « traditionnelles ». La spécificité moderne est en effet d'être spécialisée, en fonction de la division du travail et de la différenciation croissante des fonctions, elle n'est pas d'être instrumentale⁴.

4. Voir <http://journaldumauss.net/?L-anthropologie-moderne-en>

Fabrice Flipo

Fabrice Flipo est philosophe, chercheur au Centre de sociologie des pratiques et représentations politiques, (Paris 7 Diderot). Il a, entre autre, contribué au n°42 du MAUSS, *Que donne la nature ?*, second semestre 2013.