

L'écologie profonde (deep ecology) est-elle un humanisme ?

Par

Baptiste Lanaspeze

Qu'est-ce que le courant de l'écologie profonde et pourquoi est-il assimilé en France à un "totalitarisme vert" ?

En décembre 2006, Télérama faisait sa une sur ces mots : « Écologie : le silence des intellectuels français ». L'hebdomadaire constatait : « Alors que l'environnement devient un enjeu central de la présidentielle grâce à Nicolas Hulot, les intellectuels français, eux, restent absents du débat. Pourquoi un tel silence [2] ? » L'article, qui ne répond malheureusement pas à la question, fait reprendre ce constat par différentes personnalités. Le militant Nicolas Hulot se plaint ainsi de manquer de soutien théorique : « Où sont-ils donc ? Pourquoi sommes-nous seuls à porter ce discours ? Du coup, on nous demande d'assumer toutes les missions : alerter, agir, théoriser et repenser le monde. Peut-être sommes-nous des crétins absolus, mais qu'on nous le dise [3] ! » Edgar Morin, l'un des rares philosophes avec Michel Serres et Catherine Larrère [4] à s'être intéressés en France à l'écologie, déplore lui aussi le manque d'intérêt de nos intellectuels : « Je me suis sensibilisé à l'écologie à partir d'un séjour en Californie. Je me souviens notamment d'un article de Paul Ehrlich [5] sur la mort des océans. Comme tant d'autres là-bas, j'ai compris que c'était un problème mondial. Mais ici, les rapports de l'homme à la nature, ça n'intéresse personne ! Comment mes confrères, qui vivent avec leurs critères anciens, pourraient-ils comprendre que le développement engendre la dégradation de la biosphère [6] ? »

La bibliographie qui accompagne l'article de Télérama ne déroge pourtant pas à ce qui est une règle des bibliographies françaises sur l'écologie : elle ne compte aucun représentant, direct ou indirect, de l'écologie philosophique, de l'éthique environnementale, ou de la « deep ecology ». Ni le Norvégien Arne Naess (né en 1912), ni les Américains John Baird Callicott (né en 1941), Aldo Leopold (1887-1948), Edward Abbey (1927-1989), Edward O. Wilson (né en 1929), ni le Britannique James Lovelock (né en 1919) n'y figure. Pourquoi ? Parce qu'ils ne sont pour ainsi dire pas traduits en français. Pourquoi ne sont-ils pas traduits en français ? Parce que l'écologie philosophique a chez nous la réputation d'être une pensée « controversée ». Le silence des intellectuels français à l'égard de l'écologie n'est en effet pas tant un silence d'indifférence que de méfiance, voire d'hostilité déclarée. En tant que mouvement intellectuel, l'écologie est en France hautement suspecte. Dans un appendice à son roman « Le Parfum d'Adam », publié en janvier 2007, Jean-Christophe Rufin dénonce à son tour avec virulence la deep ecology qui serait, selon lui, l'ancrage théorique d'un « totalitarisme vert », selon le mot de Jacques Attali dans Le Monde [7]. « L'écoterrorisme s'ancre dans une réflexion théorique largement ignorée en France. L'ouvrage de Luc Ferry « Le Nouvel ordre écologique » a été le premier à attirer l'attention sur l'ampleur des travaux consacrés à ce que l'on appelle parfois l'écologie profonde (deep ecology) [8]. » Sans aborder ici la question de cet « écoterrorisme », le fait est que depuis la parution de l'ouvrage de Luc Ferry en 1992, un cordon sanitaire s'est formé pour maintenir la pensée écologiste à l'extérieur de la Cité intellectuelle française. Tout en déplorant l'absence d'une pensée écologiste digne de ce nom, on n'en maintient donc pas moins l'embargo sur ce qui est précisément une philosophie de l'écologie, en continuant d'ignorer les textes « de ce que l'on appelle parfois la deep ecology » et en entérinant ainsi la rumeur selon laquelle elle serait un « anti-humanisme » et un « anti-modernisme » [9]. Ce contre quoi l'on tente de se défendre, et ce qu'on appelle de ses vœux, ici, ne font qu'un.

Bien que la deep ecology ne désigne, au sens strict, que la philosophie d'Arne Naess, notre propos n'est pas seulement ici de présenter sa pensée, mais de donner à comprendre l'unité d'un courant intellectuel majeur qui traverse, quelque peu clandestinement, la deuxième moitié du XXe siècle. Nous tâcherons en cours de route de montrer que c'est à raison que ce courant a été baptisé « deep ecology » par ses détracteurs. Une présentation honnête du propos de la deep ecology permettra de mieux comprendre les raisons du « silence des intellectuels français » en matière environnementale et de commencer à y répondre.

Pourquoi une philosophie de l'écologie ?

En quoi l'écologie aurait-elle besoin d'intellectuels ? La chose ne va pas de soi pour tout le monde. À cette question, militants et praticiens de l'écologie, ingénieurs et directeurs de parcs répondent parfois que les impératifs pratiques de l'écologie n'ont aucun besoin d'être étayés par des réflexions philosophiques; que l'écologie marque justement la victoire du concret sur les spéculations vides. La perspective technique et la culture scientifique de nombreux écologistes rendent en effet pour eux la philosophie souvent superflue. Du côté des philosophes à l'inverse, on se heurte en général à l'idée, très répandue dans le milieu universitaire français, qu'« il n'y a rien à penser dans la nature ».

Les sciences dures entendent garder l'exclusivité de leur objet : le monde naturel et les sciences humaines le leur accordent pourvu qu'elles lui laissent traiter l'homme (l'esprit, la société, le langage) comme un objet à part du monde naturel. Le physicien et le sociologue sont au moins d'accord sur un point : l'homme c'est l'homme, et la nature c'est la nature. Ce « partage du monde » qui structure la maison du savoir depuis le XVIIe siècle, c'est ce que l'on peut appeler, à la suite du sociologue des sciences Bruno Latour, « le partage moderne [10] ». Entre ces deux objections symétriques à l'existence d'une pensée écologiste, de plus en plus de gens suspectent l'existence d'un lien entre la crise environnementale et la dimension antinaturaliste de notre culture. Peut-être la crise écologique n'est-elle en effet pas sans rapport avec un projet de civilisation placé sous le signe de la conquête et de la domination du naturel, un projet de civilisation qui fonde son éthique sur la conception de l'homme comme d'un être « métaphysique » (« esprit » ou « sujet libre ») et de la nature comme d'une « matière première » ou un décor. Dans cette perspective, une réponse matérielle et technique (comme par exemple la réduction des émissions de CO₂ et des gaz à effet de serre) ne saurait mettre un terme durable à une crise qui est le symptôme d'un dysfonctionnement culturel plus profond. Les valeurs fondamentales que nous continuons d'associer à l'idée de « civilisation » - substituer au sauvage (mauvais ou nuisible) le civilisé (bon ou utile) - sont devenues obsolètes. Et s'il est vrai que nos valeurs sont comme la structure et le moule de nos comportements individuels et collectifs, alors c'est jusqu'à ces valeurs qu'il faut remonter. Cette conviction est en tout cas le point de départ de la deep ecology.

C'est, par exemple, ce qu'affirme le chef de file universitaire de ce mouvement, le philosophe américain John Baird Callicott : « Je vois dans la crise environnementale une profonde répudiation par l'environnement lui-même des attitudes et des valeurs de la civilisation occidentale moderne à l'égard de la nature. [...] Je fais partie de ces philosophes que l'on appelle "écocentristes" [11] ». L'écologie en tant qu'elle n'est pas qu'un enjeu technique, mais aussi, et peut-être même d'abord, un enjeu culturel : voilà la conviction qui fonde la deep ecology. Notons que l'objet de cette philosophie n'est pas « la nature » (en tant que chose extérieure à l'homme dont il n'y a en effet « rien à penser »), mais l'idée de nature - la façon dont nous pensons nos relations au monde naturel, la signification que nous accordons à notre propre naturalité.

Tout naturalisme n'est pas un réductionnisme

Cette conviction a donné corps aux États-Unis à une école de pensée solide et cohérente qui ne cesse de s'enrichir et de se ramifier depuis les années 1960 [12]. Si cette école est méconnue ou mésestimée en France au point qu'une tête de réseau comme Nicolas Hulot lui-même ignore son existence, ce n'est pas lui, bien sûr, qui est à blâmer, mais la communauté intellectuelle qui n'a pas joué son rôle de relais, par un travail de traduction et de pédagogie. « Ecology, community and lifestyle », du philosophe norvégien Arne Naess, écrit en 1976 et traduit en anglais en 1989, est le livre fondateur de la deep ecology, et à qui l'on doit également la notion d'« écocentrisme ».

Cet ouvrage est disponible en français depuis 2008. Or il ne s'agit pas seulement ici de rendre justice à un auteur dans le cadre d'une querelle intestinale entre intellectuels de métier, mais d'abord de donner aux militants écologistes, qui l'appellent de leurs vœux, une pensée articulée et cohérente qui leur permette de pouvoir aller au-delà du « cri » d'alerte.

Tous les militants écologistes savent que le principal obstacle à la décision politique est l'analphabétisme de nos élites politiques dans le domaine environnemental [13]. Cet analphabétisme repose évidemment sur celui de la communauté intellectuelle. L'éducation est donc le grand levier dans le domaine environnemental; mais quelle éducation est possible lorsque

les contenus dont nous disposons sont purement factuels, et lorsque la principale source de réflexion fondamentale, sabotée par les professionnels de la culture, est tenue à distance des élites françaises? Avec la parution récente d'une anthologie des textes fondamentaux de la deep ecology, « Les enfants d'Aldo Leopold » cet embargo va peut-être commencer à céder. Que l'on soit convaincu ou non par cette philosophie, on va devoir reconnaître qu'elle n'est en rien un anti-humanisme.

Mais comment expliquer, dès lors, la raison et l'efficacité de cet embargo ? Parce qu'en s'installant au point de croisement du naturel et du culturel, la deep ecology touche un fondement de la culture française. L'idée que « l'homme est un être d'anti-nature [15] » est pour ainsi dire chez nous un point de religion. Par conséquent, toute philosophie qui conteste notre antinaturalité est nécessairement ennemie du genre humain. La réforme éthique que propose la deep ecology consiste à accorder enfin nos valeurs à nos connaissances, en mettant un terme à cette idée qui continue de structurer notre éthique, selon laquelle l'homme et la nature seraient disjoints. Une fois débarrassés de cette croyance, nous pourrions appréhender plus sereinement l'idée que tout naturalisme n'est pas un réductionnisme. Il suffit pour cela de cesser de définir le naturel comme le non-humain, et l'humain comme le non-naturel.

Si la plupart des « naturalismes » occidentaux (à commencer par celui des milieux scientifiques) sont des réductionnismes matérialistes, cela ne signifie pas qu'il en aille nécessairement ainsi de tout naturalisme. On peut tenir pour important le fait que l'homme partage avec le chimpanzé 98 % de son génome, sans pour autant avoir l'intention maligne de rabattre l'homme sur la bête, la pensée sur la pulsion, l'amour sur l'agressivité, la civilisation sur la barbarie. On peut tout au contraire voir là une raison de réévaluer à l'aune de notre propre naturalité le monde qui nous entoure, et dont nous sommes issus. Encore faut-il y accorder un peu d'intérêt et de bonne volonté. Il a fallu attendre 2006 pour découvrir que les éléphants faisaient partie (avec les dauphins et les grands singes [16]) du petit cercle d'animaux capables de se reconnaître dans un miroir [17] - faculté décisive dans la mesure où elle implique de fortes capacités d'empathie et une organisation sociale complexe. En revanche, on rechignera probablement encore quelques décennies à accepter l'idée que la société puisse être elle aussi une réalité naturelle, et non exclusivement humaine, ainsi que l'affirme Edward O. Wilson, entomologiste et écologue, l'auteur en 1975 de « Sociobiology, The new synthesis ». Définie comme « l'étude systématique des bases biologiques de tout comportement social », la sociobiologie se veut l'application de la théorie de l'évolution aux comportements sociaux. Cette théorie a suscité de vifs débats, en particulier avec le naturaliste Richard Lewontin, sur la possibilité d'un « altruisme spontané » et sur le rôle de l'environnement sur le matériel génétique. Là encore, on croit qu'il s'agit de rabattre l'humain sur le naturel, alors qu'il est plutôt question au final de réviser nos idées trop simples sur « la nature de la nature ».

Notre être tout entier hurle à chaque seconde de notre vie son animalité; mais aussi incontestables soient-ils, les faits ne suffisent jamais à renverser les préjugés adossés à nos croyances fondamentales. Ayant défini notre humanité comme non-animalité, et l'animalité comme non-humanité, nous ne cessons d'ânonner le même syllogisme absurde par lequel nous croyons nous hausser au-dessus de l'univers. On renonce plus facilement à ses biens matériels, observe Lévi-Strauss, qu'aux valeurs qui structurent sa vision du monde, quand bien même cette vision serait de toute évidence erronée, quand bien même nous serions contraints pour la maintenir de mettre en œuvre un laborieux et coûteux déni, et quand bien même nous nous nuirions à nous-mêmes dans ce déni.

C'est la réticence normale de toute culture, le refus de toute tribu, l'inertie de toute intelligence à remettre en cause de façon trop radicale le système de valeurs dans lequel elle s'est constituée et qui, pense-t-elle, fonde son identité et son autorité. C'est la même crispation, la même bêtise entêtée, et à l'occasion criminelle, qui fait que l'Eglise a brûlé Giordano Bruno, que des extrémistes religieux se mettent aujourd'hui en peine de nier l'évolutionnisme, et qu'un pamphlet contre la deep ecology soit récompensé en 1992 par le prix Médicis [18]. C'était la même raison qui explique qu'il a fallu près de cinquante ans pour que Newton soit traduit en français [19] et, vingt ans plus tard, la mort du secrétaire perpétuel de l'Académie royale des sciences de Paris (le cartésien Fontenelle), pour que la physique de Descartes laisse place en France à celle de Newton. La diffusion du savoir, comme toutes les choses humaines, est... humaine. Elle implique au sein de la Cité intellectuelle des enjeux symboliques et des intérêts politiques qui peuvent, sinon la compromettre, du moins la retarder considérablement.

Plutôt que de trop détailler l'origine des préjugés qui se sont cristallisés autour la deep ecology, pour tenter ensuite de les réfuter, peut-être vaut-il mieux faire simplement confiance à la force d'idées nouvelles en lesquelles on croit. Présenter les idées de la deep ecology, c'est permettre à chacun de juger par lui-même si elles constituent une menace pour « l'éthique », ou seulement pour un certain système éthique défaillant. Mais cette entreprise offre également l'intérêt de mettre fin à un autre type de préjugés : les idées reçues qui ont cours au sein même des mondes écologiques. Si l'écologie en général suscite parfois des résistances et provoque un certain scepticisme, c'est aussi en partie parce que, dans sa forme militante et médiatique, elle véhicule quelques approximations et quelques raccourcis qui confinent parfois à la contre-vérité. Et ce n'est pas l'un des moindres mérites de la deep ecology que de remettre en perspective les vérités désordonnées de la science, conformément à la tâche qui revient à la philosophie, lorsqu'elle ne se perd pas dans la scholastique. Comme le note Arne Naess, « la chimie, la physique et la science de l'écologie ne reconnaissent que le changement, pas le changement évalué [20] ». Pour évaluer, il faut un système éthique. L'écologie ne peut donc être seulement une science; il faut qu'elle soit une philosophie.

Loin d'être « anti-culturelle », la deep ecology est donc une réflexion sur le sens et la valeur de la culture et de la civilisation au sein de ce monde. La deep ecology, c'est la culture qui tente de s'amender de l'arrogante ignorance de sa jeunesse. Le rejet de la culture et la misanthropie que l'on peut à l'occasion craindre de rencontrer chez certains militants écologistes, on ne le trouvera dans aucun des textes de l'écologie philosophique. Ces soupçons que l'on a adressés à la deep ecology ne concernent en réalité que quelques individus ou groupes de militants écologistes, qui ne représentent ni officiellement, ni officieusement, les auteurs dont il est ici question. La thèse selon laquelle l'homme serait « un cancer de la Terre », loin d'avoir un quelconque rapport avec l'hypothèse Gaïa, comme on peut parfois l'entendre [20a], fait par exemple l'objet d'une réfutation en règle par James Lovelock.

La Terre n'est pas en danger

L'une des premières contrevérités véhiculées par la vulgate écologiste est l'idée selon laquelle « nous mettrions la planète en danger ». Que ce soit par ignorance ou par souci pédagogique, un tel raccourci est pour le moins inexact. Celui qui réfute cette idée avec le plus de force, et depuis le plus longtemps, est le scientifique indépendant britannique James Lovelock.

James Lovelock travaille depuis bientôt un demi-siècle à l'unification des différents savoirs des sciences naturelles, en vertu d'une hypothèse qu'il a baptisée « Gaïa » au début des années 1970, et qui consiste à supposer que la Terre forme un écosystème autorégulé, un « quasi-être vivant », dont les parties ne peuvent être bien comprises que les unes par rapport aux autres et par rapport au tout qu'elles forment. On pourra étudier l'éponge isolée de l'océan aussi longtemps qu'on voudra, on ne commencera à la comprendre que dans sa relation aux autres espèces et au milieu où elle vit. En posant l'idée que la Terre est un vaste écosystème au sein duquel tout est en relation, Lovelock ne fait qu'étendre la méthode de l'écologie à l'ensemble des sciences naturelles, ou proposer à la maison du savoir de réviser sa structure en fonction des nouveaux outils dont nous disposons. La notion de « chaîne alimentaire », principe maître de l'organisation du vivant, a été forgée par le tout jeune botaniste Charles Elton à Princeton en 1927; et la notion d'écosystème en 1930 par Roy Clapham (puis affinée par le botaniste Arthur Tansley en 1935). Il y a fort à parier que l'hypothèse Gaïa, forgée au début des années 1970 mettra encore quelque temps à être validée par la Cité des Sciences. Elle est cependant une théorie si peu farfelue qu'elle est aujourd'hui accréditée non plus seulement par le bon sens, mais aussi, depuis peu, par quelques sociétés savantes [21]. S'il ne peut exister de mammifères sans bactéries, sans insectes, sans oxygène, sans sol, sans eau, peut-être cela signifie-t-il que la vie ne doit pas être attribuée à des individus, mais à la sphère tout entière où ces organismes ont pu apparaître : la surface de la Terre. La Terre pourrait être considérée non comme un endroit mort où des organismes vivent, mais comme un endroit vivant, un « tissu » d'interrelations, dont chaque organisme serait un « fil ». De même qu'un fil isolé du tapis s'effiloche, un individu vivant isolé de la tapisserie ne restera pas vivant longtemps. C'est ni plus ni moins qu'étendre la notion de « biosphère » [22] à la planète tout entière; et en effet, sans roches, pas d'os pour les mammifères; sans noyau de fer liquide au centre de la planète, garant du champ magnétique qui nous protège des rayons et particules cosmiques, pas de vie possible à la surface; aussi la géologie, la biologie et la chimie doivent-elles se souvenir

de l'unité « organique » de leur objet. La planète n'est pas une superposition de rochers, d'eau, de bactéries et d'animaux.

Il est donc regrettable, selon Lovelock, d'étudier la géologie indépendamment de la botanique, de la zoologie, de la biologie et même de la chimie, dans la mesure où les êtres étudiés par ces différentes sciences, qui ont co-évolué depuis des millions d'années, sont les parties d'un même corps. Et cette unité n'est pas une réalité extérieure à notre propre destin : tout comme les autres organismes vivants, notre corps lui-même, dont les éléments matériels aussi bien que la structure ne proviennent de nulle part ailleurs que de cette planète où nos vies ont lieu, est littéralement une mémoire vivante de l'histoire de la Terre, et il est pour ainsi dire « formé à l'image de Gaïa ». Nos intestins abritent par exemple des bactéries « anaérobies ». Ces bactéries, apparues il y a quatre milliards d'années à l'époque où il n'y avait pas d'oxygène sur la Terre, qui constituent un tiers de l'histoire de la vie sur Terre, n'ont pas cessé d'exister depuis, formant pour ainsi dire la basse continue de l'histoire du vivant [23]. L'histoire planétaire, dont nous pouvons lire quelques chapitres dans nos entrailles, consiste donc en une interaction incessante et mutuelle des êtres inanimés et des êtres animés, des organismes et des milieux, de sorte qu'il semble pertinent de subsumer tous ces êtres, animés ou non, sous un ensemble plus vaste, la Terre, et de tenter de réunir au sein d'un même ensemble ce qui n'aurait jamais dû être séparé : les différentes « sciences naturelles ». Se remémorer quelques dates essentielles de l'histoire de notre planète constitue un préalable indispensable à toute réflexion philosophique sur l'écologie. « Nul n'entre ici s'il n'est biologiste », semble nous suggérer Lovelock.

La formation de la planète Terre remonte à environ 4,6 milliards d'années, et les premières formes de vie, les bactéries anaérobies, remontent à 3,6 milliards d'années. L'oxygène a commencé à dominer dans l'atmosphère il y a 2,5 milliards d'années, entraînant une mutation et un développement du vivant. Les mammifères (avec qui nous avons en commun l'allaitement, les poils, les dents, le sang chaud, le néocortex...) sont apparus il y a environ 150 millions d'années. Le genre Homo se serait séparé du chimpanzé il y a 7 millions d'années, et l'homme tel que nous le connaissons aujourd'hui (Homo sapiens) il y a 200 000 ans. Que retenir de cette cascade de chiffres? Par exemple que les mammifères représentent le dernier 1/25e de l'histoire de la vie sur Terre, et qu'Homo sapiens en représente quant à lui le dernier 1/180 000e. Ou que l'état actuel de la biosphère est le résultat d'une histoire naturelle de 36 millions de siècles. Cet auguste processus, dont nous pouvons lire la complexe et harmonieuse beauté dans le paysage où nos vies prennent lieu, dans le trot d'un cheval, dans la forme d'un arbre, dans le bleu du ciel, dans la fertilité du sol, mais aussi dans le corps qui nous fait désirer, marcher, aimer et penser, voilà qui n'inspire du désagrément qu'au naïf, et du dégoût qu'au puritain. Les esprits mieux balancés y concevront plutôt un effroi sacré ou un recueillement apaisé.

Mais ces proportions numériques, certes malcommodes à manier, sont malheureusement tenues pour peu d'intérêt dans le milieu de la culture et des sciences humaines, et sont en général renvoyées par le philosophe spéculatif au rebut du « factuel ». L'esprit anglo-saxon, dans son pragmatisme, sait mieux que nous accorder au « factuel » la place qui lui revient : la première. Ces proportions permettent en effet de mieux accepter l'idée que, selon Lovelock, l'espèce humaine ne puisse pas faire grand mal à la Terre. Certaines métaphores approximatives peuvent donc être invalidées. L'homme, un « cancer de la Terre » ? Lovelock congédie d'un revers de main cette « idée favorite des démagogues écologistes [24] » : « Les conséquences pour Gaïa des changements environnementaux que nous avons provoqués ne sont rien, comparé à ce que vous ou moi subirions à la suite de la prolifération sauvage d'une communauté de cellules malignes [25] ». D'abord, notre impact sur la Terre n'est pas grand-chose en comparaison de ce que la planète a déjà enduré ; et ensuite ce serait sans compter la force d'évolution et de renouvellement de la vie sur Terre. « Tout ce qui rendrait la planète inhabitable a tendance à induire l'évolution d'espèces qui peuvent précisément construire un environnement neuf et plus confortable. Si la planète est rendue inhabitable par notre faute, il y a aura probablement évolution vers un régime qui sera plus favorable à la vie, mais pas obligatoirement à notre avantage [26]. » « Quant à ce qui semble causer le plus d'inquiétude, les radiations nucléaires, elles ne représentent pas grand-chose pour Gaïa, même si elles font peur aux individus humains [27]. » Ainsi qu'il le répétait récemment à Hervé Kempf, le journaliste chargé de la rubrique « Environnement » dans Le Monde, « ce n'est pas la Terre qui est menacée, mais la civilisation [28]. » Le massacre de la biosphère actuelle, quand bien même elle jetterait, peut-être pour plusieurs siècles, le vivant dans le chaos, aurait plus

vraisemblablement pour effet notre propre anéantissement que celui de la planète. La thèse, rarement entendue, est malheureusement rarement relayée.

L' « écocentrisme » ou l'élargissement du champ éthique

Mais l'expression « La Terre est en danger », objectera-t-on, est un raccourci peut-être inexact d'un point de vue scientifique, mais utile d'un point de vue pédagogique, et « vrai » d'un point de vue pratique. Si nous déséquilibrons la biosphère au point de la rendre inhabitable, la disparition de l'humanité et des autres mammifères constituerait une catastrophe que l'on peut bien résumer en disant que « nous menaçons la planète ». Cette inexactitude factuelle serait tout de même une vérité morale. L'anéantissement de la vie végétale et animale, fût-il provisoire, serait en effet une « fin du monde ». Bien que ce point de vue semble à première vue défendable, un tel raccourci présente de sérieux inconvénients. Il entretient d'abord, de façon fâcheuse, notre tendance à tenir le monde naturel non humain comme quantité négligeable. Assimiler la disparition des êtres humains à l'anéantissement de la planète, c'est reconduire implicitement l'humanisme étroit de Protagoras, qui consiste à « tenir l'homme pour la mesure de toutes choses », et que le fondateur de la philosophie combat comme anti-philosophique. La deep ecology retrouve donc ici un vieux combat, qui va également dans le sens des découvertes de la science à l'époque moderne. Plus nous avançons, plus nous prenons la mesure de la grandeur du monde et du fait que nous sommes partie prenante de ce monde. Après avoir découvert que l'univers était plus grand que ce que nous pensions, puis que l'homme n'était pas au centre, que nous étions une espèce parmi d'autres, nous voici arrivés à l'idée que nous sommes une expression récente et fragile, parmi d'autres, d'une planète vivante. Et pour peu que l'on n'ait pas tout à fait coupé les liens qui nous unissent irrémédiablement à ce monde fait de la même chair que nous, ces idées sont tout à fait supportables. Au point de vue individuel comme au point de vue collectif, les « blessures narcissiques » s'accompagnent en général d'une vie plus riche et plus pleine.

Le fait de savoir que ce qui se joue dans la crise écologique, notre survie et non celle de la planète, n'est donc pas une argutie de détail. Il met en évidence le fait que la crise écologique n'est pas une crise de « l'environnement » (ainsi nous appelons le monde dans une perspective anthropocentrique et technicienne), mais bien une crise de la civilisation, l'un des symptômes des dysfonctionnements d'une civilisation qui se conçoit contre le naturel.

L'autre inconvénient d'une inexactitude sur ce point si important de l'impact de nos activités sur la planète est qu'il entretient le climat d'ignorance et d'inculture scientifique qui règne aussi bien dans le monde politique que dans le monde des sciences humaines, et même parfois chez des militants. Tous ces groupes, pour des raisons qui sont propres à chacun d'eux, ne voient pas d'intérêt à étendre aussi loin leur souci de vérité. Il n'est pas étonnant que le monde politique et le monde des sciences humaines, dont les intérêts demeurent purement « intra-sociaux » ne parviennent pas, en toute bonne foi, à percevoir la valeur de ces considérations pour eux « inhumaines », dans la mesure où la société épuise pour eux le champ de la conscience et de l'action. Ces milieux ne sont donc pas les plus propices à l'extension de l'éthique à l'ensemble de l'écosphère. Traduire cette extension en termes humains et sociaux, le « contrat naturel » (comme le fait le philosophe français Michel Serres) ou, pire encore, le « droit des animaux » (comme le fait le tenant de la « libération animale » Peter Singer) est un effort conceptuel inutile dans le premier cas, absurde dans le second, qui relèvent tous deux d'une approche anthropocentrique, et qui ont plutôt nui à la clarté et à la crédibilité de la deep ecology. On ne contracte pas plus avec la nature qu'avec Dieu : on atteste ou non en soi-même qu'on dépend de son règne.

Le fait d'accorder une valeur en soi au monde naturel ou, en d'autres termes, de quitter l'ancien point de vue anthropocentrique pour adopter un point de vue « écocentrique », c'est ce qui caractérise pour le philosophe norvégien Arne Naess le passage à la deep ecology. Là où l'écologie technique ne vise au bout du compte à rien d'autre qu'à « la santé et l'affluence des gens dans les pays développés [29] », l'écologie éthique constitue une refondation radicale de nos valeurs. L'écologie anthropocentrique, Naess la juge « shallow » (peu profonde, i.d superficielle), et l'écologie écocentrique, il la baptise « deep » (profonde). Pour la première, la nature n'a pas de valeur en dehors de l'homme; elle est donc un outil, une matière ou un décor. Pour la seconde, elle a une valeur indépendamment de l'homme; elle ne vaut donc pas d'être sacrifiée au développement humain, mais le développement humain doit au contraire en tenir compte comme d'une limite.

Voici toute l'affaire de la deep ecology. Que l'on n'ait cessé de dénoncer une rupture avec l'humanisme » là où il s'agit d'approfondir ses valeurs, voilà qui peut sembler étrange. Car ce dont il s'agit précisément pour Naess, c'est de réformer l'éthique et la métaphysique, pour permettre à l'homme de vivre une vie meilleure au sein de ce qui l'entoure, et à quoi il est spontanément capable de s'intéresser. Dès le premier paragraphe d'Ecology, community and lifestyle, ce qui est mis en avant, c'est notre capacité positive à vivre en harmonie avec le monde, en mettant justement en avant la spécificité de notre statut parmi les autres mammifères : « L'humanité est la première espèce sur terre ayant la capacité intellectuelle de limiter consciemment son nombre pour vivre un équilibre durable et dynamique avec les autres formes de vie [30]. » S'il faut que l'espèce humaine apprenne à limiter son nombre pour pouvoir continuer de vivre une vie durable et équilibrée avec l'ensemble de la biosphère et de l'écosphère, cette limitation peut être vue comme un progrès de la civilisation. La nécessité pour l'humanité de contrôler sa démographie pour continuer de vivre au milieu d'une biosphère riche et variée n'est choquante que si l'on tient la nature comme quelque chose d'extérieur à nous; elle cesse de l'être pour peu que l'on renonce à voir dans cette nécessité une contrainte extérieure, et qu'on la comprend comme une capacité positive d'une vie en équilibre avec le monde naturel dont elle dépend. De même qu'en limitant sa liberté pour respecter celle d'autrui, l'humanité a gravi un échelon décisif, de même en contrôlant son nombre pour respecter l'ensemble de la vie sur Terre, elle accédera à une vie éthiquement plus riche. Limiter sa liberté pour respecter la beauté du monde n'est pas un projet barbare, et comme le rappellent Catherine et Raphaël Larrère, l'essayiste Simon Schama dénonce avec raison « le syllogisme obscène » qui consiste à laisser entendre qu'il y aurait le moindre lien entre la deep ecology et le totalitarisme [31].

Voici la « plateforme » de la deep ecology conçue par Arne Naess et George Sessions en 1984 lors d'une randonnée dans la Vallée de la Mort en Californie, dont les 8 points résument de façon concise et militante les principes de pensée de d'action de la deep ecology.

1. La vie humaine et non-humaine ont l'une comme l'autre une valeur en soi.
2. La richesse et la diversité de la vie contribuent à réaliser ces valeurs, et ont elles-mêmes de la valeur.
3. Les êtres humains n'ont aucun droit de réduire la richesse ou la diversité, sauf pour satisfaire des besoins vitaux.
4. La vie humaine peut s'épanouir avec une réduction substantielle de sa population qui est requise pour l'épanouissement de la vie non-humaine.
5. L'interférence humaine actuelle avec le monde non-humain est déjà excessive, et elle empire.
6. Il faut changer de politiques économiques, technologiques et idéologiques pour modifier radicalement le fonctionnement actuel du monde humain
7. Le changement idéologique doit engager le respect de la valeur en soi de toute vie, plutôt que l'accroissement continu de nos standards de vie matériels.
8. Ceux qui s'accordent avec les points précédents ont l'obligation de mettre en œuvre les changements nécessaires. »

Aussi le point n°4 de la « plateforme de la deep ecology » affirme-t-il avec force la nécessité urgente de dissocier l'épanouissement de la vie humaine de la multiplication des êtres humains : « La vie humaine peut s'épanouir avec une réduction substantielle de la population humaine, qui est requise pour l'épanouissement de la vie non humaine. » À ce stade de notre présentation de la démarche de Naess, il apparaîtra de façon évidente que cette « réduction démographique » ne consiste pas en un holocauste, mais plutôt en une politique mondiale de contrôle de la natalité, comme le préconise également l'écologiste Paul Ehrlich depuis la parution en 1968 de son ouvrage « The population bomb » [32].

Entre 1800 et 1950, la population mondiale est passée d'un à trois milliards d'habitants. Durant cette période, on a converti moins de terres à l'agriculture que depuis 1950 [33]. Aujourd'hui, « un tiers de la superficie terrestre est converti en terre agricole; mais plus d'un autre tiers est en cours de transformation agricole, urbaine ou en infrastructures [34] ». Car si nous venons de vivre depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale l'apparition de trois nouveaux milliards d'humains, la même chose nous attend d'ici 2050, date à laquelle, selon les experts, nous atteindrons les 9 milliards [35]. La révolution de l'agriculture industrialisée a permis depuis 1950 de faire face au doublement de la population mondiale. En lançant en septembre 2006 son appel une deuxième révolution agricole, le directeur de la FAO (l'agence des Nations unies pour l'agriculture et l'alimentation), Jacques Diouf a précisé que dans la mesure où « la base des ressources en eau et en terre est en régression dans plusieurs régions du monde [36] », la tâche s'annonçait compliquée. Il ne s'agirait pas seulement, cette fois-ci, d'une révolution technologique, mais d'une « révolution dans la gouvernance », ajoute un autre expert de la FAO. Même si nous parviendrons sans doute, grâce à de nouvelles technologies, à réduire notre empreinte écologique, nous nous approchons du moment, si nous n'y sommes pas déjà, où nous sommes tout simplement trop nombreux pour cette planète.

Se tournant quelques lignes plus loin non plus vers notre avenir et les responsabilités qui nous incombent, mais vers notre passé et les facultés humaines dont nous héritons, Naess ajoute : « Notre héritage biologique nous permet de nous réjouir au sein de la diversité vivante et complexe qui nous entoure [37] » En nous exhortant à redécouvrir ou à entretenir notre faculté d'être heureux au sein de ce monde, on voit que Naess est loin de chercher à abaisser la valeur de l'humanité. S'il rappelle à l'homme qu'il doit se soucier du monde dont il est le fruit, il est toutefois loin d'être un ennemi du genre humain. S'il insiste sur notre homogénéité avec le monde, il est toutefois loin de rabattre l'espèce humaine sur les autres espèces.

A la fin du même ouvrage, Naess propose à partir de cette définition générale de la deep ecology (qui est pour lui un courant de pensée général, une sensibilité intellectuelle), sa propre philosophie de l'écologie, son « écosophie » particulière. Or, dans son écosophie, il fonde la valeur de la « diversité » en général sur la valeur première de la « réalisation de soi » (self-realisation). La réalisation de soi passe en effet selon lui par celle « des autres », et ce qu'il entend par « les autres » excède les limites du genre humain. « La réalisation complète de soi pour quiconque dépend de celle de tous [38] » ou « la diversité de la vie augmente les potentiels de réalisation de soi [39]. » Nous réservons à une autre occasion la discussion de ces idées; nous voulons simplement noter que le fondateur de la deep ecology indexe l'écocentrisme sur notre réalisation personnelle en tant qu'êtres humains. Il s'agit bien pour la deep ecology d'élever l'homme, et de l'agrandir - en qualité, pas en quantité.

Notes

[2] Weronika ZARACHOWICZ, « Ecolos cherchent intellos », Télérama, 16 décembre 2006.

[3] Ibid.

[4] Catherine et Raphaël LARRERE, « Du bon usage de la nature » : Pour une philosophie de l'environnement, 1998. Cet ouvrage est la présentation la plus complète du courant intellectuel qui fait l'objet de cet article.

[5] Paul Ehrlich (né en 1932) est un entomologiste et écologue américain connu pour son ouvrage « La Bombe P ». Le texte auquel Edgar Morin fait allusion est plus vraisemblablement la préface de Paul Ehrlich à l'ouvrage de Colin Woodard, *Ocean's end, Travels through endangered seas*, Basic Books, 2000.

[6] Ibid.

[7] « Nicolas Hulot, certainement un démocrate sincère, affirme qu'aucune décision ne doit être prise dans aucun domaine sans être soumise au diktat écologique. Un totalitarisme vert va-t-il apparaître ? Ce n'est pas impossible. » Jacques ATTALI, « La démocratie à l'épreuve du futur », Le Monde du 6 janvier 2007.

[8] Jean-Christophe RUFIN, *Le Parfum d'Adam*, Flammarion, 2007, p. 534. Nous soulignons.

[9] Parmi de nombreuses citations possibles : « L'écologie profonde fera désormais du holisme et de l'antihumanisme des slogans manifestes du combat contre la modernité. » Luc FERRY, *Le Nouvel ordre écologique*, Grasset, 1992. Cette thèse, qui court tout au long du livre, est particulièrement exprimée dans la deuxième partie, chapitre 1 « Penser comme une montagne, le grand dessein de l'écologie profonde », section 2 : « L'antihumanisme ou la préférence naturelle ».

[10] Bruno LATOUR, « Nous n'avons jamais été modernes » : essai d'anthropologie symétrique

[11] John Baird CALLICOTT, « In defense of the land ethic », Introduction, p. 3 (traduction de l'auteur de cet article).

[12] On peut considérer que la publication de « *Silent Spring* », de Rachel Carlson en 1962, auquel va succéder une production importante, marque la naissance du genre « essai environnemental ». C'est d'ailleurs l'avis de l'inventeur de la *deep ecology*, mais c'est « *L'Almanach d'un comté des sables* » d'Aldo Leopold (1948) qui est considéré par certains, comme Callicott, comme la base de l'éthique environnementale qu'il développe et qu'il nomme après lui « éthique de la terre » (« *land ethic* »). Aussi fort et complet que soit cet ouvrage, il demeure une comète isolée.

[13] Cf. Marc AMBROISE-RENDU, *Des Cancreaux à l'Élysée*, Jacob-Duvernet, 2007. Marc Ambroise-Rendu, qui a créé la rubrique « Environnement » au *Monde* dans les années 1970, est l'un des journalistes pionniers de l'écologie en France.

[15] « La haine des artifices liés à notre civilisation du déracinement est aussi haine de l'humain comme tel. Car l'homme est, par excellence, l'être d'ant nature. », Luc FERRY, *Le Nouvel ordre écologique*, p. 33.

[16] Les grands singes (apes en anglais, ainsi distingués des autres, monkeys), orangs-outans, chimpanzés et gorilles, appartiennent comme l'homme, à la famille des hominidés.

[17] Diana Reiss, de l'université Columbia, a identifié cette compétence avec l'éléphant Happy, du zoo du Bronx (New York). Elle l'avait déjà établi en 2001 chez des grands singes.

[18] Luc FERRY, « *Le Nouvel ordre écologique* », 1992, prix Médicis de l'essai.

[19] Les *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* de Newton sont parus en 1687, et Maupertuis publie en 1732 son *Discours sur différentes figures des astres*, mais il faut attendre la publication par Voltaire des « *Éléments de la philosophie de Newton* » en 1738 pour que la pensée de Newton commence à être connue.

[20] « Chemistry, physics and the science of ecology acknowledge only change, not valued change. » (Arne NAESS, *Ecology, community and lifestyle*, p. 24)

[20a] Taper, par exemple, « cancer gaïa » sur Google.

[21] « En 2001, plusieurs sociétés savantes internationales (Diversitas, IGBP, etc.) endossent la théorie, déclarant que "le système Terre se comporte comme un système unitaire autorégulé constitué des composants physiques, chimiques, biologiques et humains". » (Hervé KEMPF, *Le Monde*, 11 février 2006)

[22] La notion de biosphère a été forgée en 1875 par le géologue Edward Suess, et pour désigner « l'endroit sur la surface de la Terre où la vie est présente [where life dwells] ».

[23] « [Ces batteries anaérobies] vivent encore sur toute la surface de la Terre dans les boues, les sédiments et nos intestins - partout où elles sont à l'abri de ce poison mortel qu'est pour elles l'oxygène. » James Lovelock, *Les Âges de Gaïa*, Robert Laffont, 1990, trad. Bernard Sigaud, p. 34. Edition originale : *The Ages of Gaia*, 1988.

[24] *Ibid.*, p. 212.

[25] Ibid., p. 213.

[26] Ibid.

[27] James LOVELOCK, Les Ages de Gaïa, op. cit., p. 17.

[28] « Des milliards de gens vont mourir du fait du changement climatique. Avec le réchauffement, la plus grande partie de la surface du globe va se transformer en désert. Les survivants se grouperont autour de l'Arctique. Mais la place manquera pour tout le monde, alors il y aura des guerres, des populaces déchaînées, des seigneurs de la guerre. Ce n'est pas la Terre qui est menacée, mais la civilisation. » (« James Lovelock, docteur catastrophe », Hervé KEMPF, Le Monde du 11 février 2006.)

[29] Arne NAESS, The shallow and the deep, long-rand ecology movement.

[30] Arne NAESS, Ecology, community and lifestyle, 1989, p. 23. Première phrase du livre.

[31] Voir Catherine et Raphaël LARRERE, Du bon usage de la nature, op. cit., p. 313, note 8.

[32] Voir note 5.

[33] Millenium Ecosystem Assessment, rapport élaboré par 1300 scientifiques du monde entier. Cité par Hervé KEMPF, Comment les riches détruisent la planète, Seuil, 2007.

[34] D'après les chercheurs de Globio. Cité par Hervé KEMPF, ibid.

[35] Alexandra SCHWARTZBROD, « Nourrir un monde à 9 milliards d'habitants », Libération, 14 septembre 2006.

[36] « La première révolution était assez facile, explique Henri Josseran, un des experts de la FAO, car c'était une révolution technique et les Etats n'attendaient que ça. La deuxième doit être une révolution de gouvernance, d'allocation des ressources, de gestion des affaires publiques. Ce sera plus difficile et, surtout, ça demandera plus de temps. » (Ibid.)

[37] Ibid.

[38] Ibid., p. 197.

[39] Ibid., p. 199.