

ÉMILIE HACHE ET BRUNO LATOUR

Morale ou moralisme ? Un exercice de sensibilisation*

DEPUIS LE LIVRE DE LUC FERRY sur la philosophie écologique, la cause semble entendue, du moins en France : doter les êtres du monde d'une quelconque dimension éthique ne peut mener qu'à des absurdités conceptuelles et à des monstruosité morales¹. Les questions de moralité ne concernent que les humains et leurs scrupules. On peut certes s'intéresser à la nature, aux écosystèmes, au changement climatique, aux ouragans, aux animaux, mais il conviendra de le faire d'une façon « strictement scientifique et factuelle », jamais d'une façon morale. Pourtant, le développement, depuis une trentaine d'années, de nouvelles manières d'aborder les sciences en train de se faire, ce qu'on appelle les *science studies*, ont sérieusement modifié cette répartition des tâches entre faits et valeurs². En révélant les liens de plus en plus intimes entre humains et non-humains³, les sciences, les technologies, les crises écologiques nous obligent à réviser ce que peut avoir d'étrange la fermeture prématurée de la question morale aux seuls êtres humains. À l'heure où chacun

* Une première version de cet article a été rédigée pour le colloque fêtant les quarante ans du Centre de sociologie de l'innovation de l'École des Mines, en septembre 2007. Nous remercions le lecteur de la revue *Raisons politiques* pour ses utiles remarques.

1. Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique (l'arbre, l'animal et l'homme)*, Paris, Grasset, 1992.
2. Dominique Pestre, *Introduction aux Science Studies*, Paris, La Découverte, 2006.
3. Rappelons que la différence objet/sujet ne recoupe pas la continuité entre humains et non-humains. Cf. Bruno Latour, *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique (traduit par Didier Gille)*, Paris, la Découverte, 2001.

d'entre nous, en prenant l'avion, en allumant sa chaudière, en conduisant sa voiture, en commandant des bois tropicaux ou en mangeant des crevettes, se trouve soudain « pris de scrupule », il nous a paru intéressant d'explorer le mécanisme par lequel se réduit ou s'allonge la liste des êtres capables de nous *obliger* moralement. Autrement dit, nous voudrions procéder à un exercice de sensibilisation et de désensibilisation – au sens immunologique du terme.

Pour suivre notre petite expérience de sensibilisation au scrupule moral, le lecteur doit accepter de suspendre toute répartition *a priori* entre les êtres capables ou non de nous obliger à répondre à leur appel. Il doit se contenter de suivre au plus près l'étymologie du mot *respondeo* : je deviens responsable en *répondant* – par l'action ou par la parole – à l'appel de quelqu'un ou de quelque chose⁴. S'il accepte cette règle du jeu, il lui paraîtra normal de s'intéresser à l'*extension* ou, au contraire, à la *réduction* du type d'êtres dont il se sentira plus ou moins responsable selon sa capacité à comprendre leur appel. Il est clair que l'on peut devenir sensible ou, à l'inverse, devenir de plus en plus insensible à l'appel de certains êtres, humains ou non-humains. C'est même l'expérience la plus quotidienne.

Dans cet article, nous avons imaginé un dispositif qui permette au lecteur d'enregistrer pour lui-même un certain nombre de variations selon deux dimensions que nous voudrions apprendre à distinguer : la première dimension consiste à faire varier la *répartition* des êtres capables de nous interpeller selon le gradient bien connu des humains et des non-humains ; la seconde dimension consiste à faire varier cette fois-ci l'*intensité* des interpellations nécessaires pour produire une réponse *quel que soit le type* d'être considéré. Nous allons nous apercevoir, grâce à cet exercice, que l'on confond trop souvent ces deux dimensions, et qu'un texte apparemment d'une haute tenue morale au premier sens (parce qu'il avive la distinction entre les sujets moraux et les simples objets) peut ne pas l'être du tout au second sens parce qu'il reste tout à fait insensible aux scrupules. C'est souvent le cas du genre littéraire de « la réflexion morale » pour lequel la question semble résolue d'avance : les seuls êtres à l'appel desquels on doit répondre, ce sont évidemment les humains, le visage bouleversant d'une personne saisie dans le face à face, comme Lévinas n'a cessé de l'explorer. Dans ce cas, être moral, c'est, de façon décisive et définitive, *ne pas*

4. Félix Gaffiot, *Dictionnaire abrégé latin/français*, Paris, Hachette, 1936, entrée « respondeo ».

transiger sur cette limite et, par conséquent, ne pas se laisser prendre aux élucubrations de l'écologie qui ne cesse d'ouvrir la question de l'éventail des êtres auxquels on peut être amené à répondre. L'exercice que nous proposons va nous permettre, au contraire, de distinguer le *moralisme*, attentif à la première dimension mais pas à la seconde, de la *morale*, attentive à la seconde beaucoup plus qu'à la première. En introduisant cette distinction, nous allons compliquer quelque peu l'impression d'évidence par laquelle on dénie à toute pensée écologique le caractère de réflexion morale.

Nous avons superposé quatre textes dont les contrastes nous ont paru assez nombreux pour recréer artificiellement une petite expérience de fermeture et d'ouverture du sentiment moral. Comme toute expérience du genre, le choix du corpus demeure limité et partiellement arbitraire.

Le premier extrait (1) écrit par André Comte-Sponville⁵ appartient clairement au genre de la « réflexion morale ». Nous l'avons choisi pour pouvoir définir la relative insensibilité du *moralisme* à la morale. Insensibilité que nous allons entendre par contraste avec le deuxième texte (2), plus classique, d'Emmanuel Kant⁶. En effet, tout ce que le premier texte prend pour acquis (la responsabilité consiste à répondre à nous-mêmes, à écouter la loi morale en nous), le texte de Kant ne peut l'obtenir que par d'immenses efforts. Nous avons ensuite choisi un passage de Michel Serres sur le mythe de Sisyphe (3) qui porte de manière réflexive sur cette surdité de la philosophie à la présence des choses – ici, de la pierre que remonte incessamment Sisyphe⁷. Enfin, le texte (4), lui aussi réflexif, emprunté au scientifique James Lovelock porte sur la façon dont la métaphore de Gaïa permet d'inverser la solution kantienne et de nous remettre à écouter l'appel des êtres auquel le moralisme nous avait appris à ne plus être sensible⁸. C'est comme si l'on pouvait ranger ces extraits, très grossièrement, le long d'une sorte d'histoire du sentiment moral pendant la parenthèse moderniste : celui de Kant (2) inaugure un processus de désensibilisation à l'appel des

5. André Comte-Sponville, « Sur les droits des animaux », *Esprit*, décembre 1995.

6. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. de l'all. par Alexis Philonenko, 1965, § 28, p. 99-100.

7. Michel Serres, *Statues*, Paris, François Bourin, 1987, p. 301.

8. James Lovelock, *La revanche de Gaïa : Pourquoi la Terre riposte-t-elle et comment pouvons-nous encore sauver l'humanité ?*, trad. de l'angl. par Thierry Piélat, Paris, Flammarion, 2007 (*The Revenge of Gaia : Earth's Climate Crisis and the Fate of Humanity*, New York, Basic Books, 2006).

êtres dont celui de Serres (3) marque le retour et celui de Lovelock (4) la re-sensibilisation, le texte de Comte-Sponville (1), servant de point zéro de la sensibilité aux questions morales posées par les non-humains.

Ces quatre extraits, de style et de statut volontairement différents, esquissent une série de variations qui vont nous permettre de redéfinir en conclusion la notion même d'axiologie (voir figure 1). En effet, les quelques interférences entre ces textes que nous aurons la place de développer vont nous permettre de définir le sentiment moral par la *reprise du scrupule* et donc par *l'extension* du type d'êtres auxquels le responsable apprend à répondre ; et, inversement, définir l'immoralité par la *perte de tout scrupule* et la *limitation* progressive de la liste des êtres auxquels on va se sentir obligé de répondre. À condition d'être sensible, non seulement aux idées développées dans ces textes mais aussi à leur matière textuelle, c'est-à-dire aux expressions, aux scènes, aux acteurs choisis par chacun des auteurs (le corpus se trouve en annexe). Cette distance entre les idées et le texte, distance rendue familière depuis longtemps par la sémiotique, nous permettra d'opposer à ce qu'un auteur pense qu'il dit la manière, souvent bien différente, dont il le dit⁹. Comme on va le voir, un philosophe peut avoir l'impression d'écrire un texte qui porte sur un sujet moral alors que ce même texte, considéré dans ce qu'il accepte de faire faire aux êtres qu'il a mobilisés par son écriture, nous semble témoigner, au contraire, d'une certaine absence de scrupule.

Un animal, des « animots » : d'où provient l'immoralisme du moralisme ?

Il y a quelque injustice à prendre un texte de philosophie morale grand public pour caractériser une scénographie aussi importante que celle du moralisme. Mais si nous avons choisi ce texte de Comte-Sponville, c'est parce qu'il représente un bon exemple de ce que le sens commun reconnaît au premier coup d'œil comme un texte portant sur un sujet moral. Dès la première ligne (« Qu'est-ce qui est le plus grave : donner une gifle à un enfant, ou crever un œil à un chat ? »), on se dit que « décidément oui, une

9. Par exemple, la sémiotique va nous permettre de définir le « rôle actantiel » des différents personnages conceptuels du récit.

sérieuse question morale a été posée ». Le contraste apparaît entre l'évidence indiscutable qu'il s'agit bien là de « réflexion morale » et le sentiment, plus diffus mais lui aussi incontestable, que ce texte est indifférent à son « objet », qu'il affiche une légèreté et une froideur dérangeantes à l'égard de la question qu'il pose, qu'il témoigne, autrement dit, d'une relative insensibilité. En considérant la matière textuelle elle-même et non les idées, sentiments ou vertus de l'auteur, d'où peut venir cette contradiction entre une réflexion morale annoncée et cette immoralité manifeste ?

Elle provient d'un trait que la forme nous permet de repérer : dans le texte, les animaux dont on parle ne font rien, ce ne sont que de simples accessoires. Ni les chiens, ni les dauphins ne sont véritablement présents ; quant aux chats, ils n'ont pas la moindre occasion fût-ce de miauler, leur présence dans le texte est entièrement passive : l'auteur sait de source sûre qu'ils ne peuvent intervenir dans ce qu'on dit d'eux. Il affirme, en effet, que son chat n'est pas moral, ne parle pas, et ne se pose que des questions « matérielles ». Or cette exclusion de la sphère morale se lit à la fois dans l'argument et dans le rôle sémiotique qu'il leur offre. Le chat qu'il prend comme exemple, ou plutôt « sur le dos de qui » il réfléchit n'est à aucun moment un acteur¹⁰. L'auteur parle *à la place* de son chat, pas en son nom. Il ne lui prête pas sa voix en tant que porte-parole fidèle d'un minou qu'il connaîtrait bien, mais parle à sa place parce que ce dernier n'aurait rien à dire sur cette question : « ce qui paraît clair, c'est que l'intelligence des bêtes ne porte que sur des faits, pas sur des valeurs ». D'où cette sensation déplaisante d'absence d'hésitation¹¹.

L'exclusion des animaux de la morale renvoie à leur traitement textuel : les chats dont parle Comte-Sponville sont des choses, au sens trivial de quelque chose d'inanimé et d'instrumentalisé. Ils ressemblent fort à des « animots¹² » selon le mot de Derrida, c'est-à-dire à ces animaux de papier mobilisés par la philosophie occidentale pour se penser, et non pour penser et apprendre avec

10. Nous empruntons ici à Cathryn Bailey cette jolie formule. Cf. « On The Backs of Animals, The Valorization of Reason In Contemporary Animal Ethics », *Ethics and the environment*, vol. 10, n° 1, 2005.

11. Sinon par quelques marqueurs, aussitôt balayés : « Qui peut savoir ce qui se passe dans la tête d'un chien ou d'un dauphin ? (...) Je mettrais ma main à couper (ce n'est toutefois qu'une expression : je ne suis pas sûr que j'en prendrai effectivement le risque) qu'ils n'ont pas de morale. »

12. Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 1997.

d'autres qu'eux. La question morale est écartée de ce texte non parce qu'il traite d'un problème de droit, mais parce que l'auteur ne maintient pas *ouverte* la question des moyens et des fins. À cette hésitation, dont on pourrait dire qu'elle constitue la définition de la morale, il lui substitue une *répartition* fixe des compétences de moralité entre humains et non-humains.

On dira que l'absence des animaux dans la discussion de leurs droits est nécessaire « puisque ce sont des objets et pas des humains ». Mais c'est une telle évidence qui donne cette impression d'insensibilité (s'il en doute, que le lecteur remplace « Animal » par « Noir » ou « Femme »). Comte-Sponville prend pour acquis ce qui chez Kant (nous allons le voir dans un instant) est encore matière à scrupule, à crainte et à tremblement. Tout se passe comme s'il existait un lien étroit entre l'absence de scrupules d'un texte et l'absence des acteurs dans la texture même de l'argument. On peut faire l'hypothèse que si un écrit traite les objets comme s'ils n'étaient que des objets sans s'inquiéter de ce qu'ils pourraient ne pas l'être, il est, en ce sens, immoral.

Mais la question se pose alors de comprendre comment Comte-Sponville peut éviter de douter de la répartition entre les sujets moraux et les objets amoraux. En fait, si l'on considère attentivement son texte, on s'aperçoit qu'il ne tire pas cette certitude d'une définition de la morale, mais d'une certaine théorie de la science. On remarque en effet que l'auteur s'abstient de recourir à quelque savoir positif que ce soit. Il le revendique d'ailleurs très explicitement : le « réel » ne peut rien lui apporter puisque « le sens, la valeur, l'idéal » ne vient que par le langage, qui, par malheur, ne vient qu'aux humains et pas aux bêtes ! Comme souvent, c'est l'épistémologie qui contrôle ce que la philosophie s'autorise à penser.

On pourrait objecter qu'il existe bien une autre ressource, un *langage du réel*, la connaissance positive, qui permettrait à l'éthologie, à la biologie, aux neurosciences, d'offrir un riche répertoire de prises pour ouvrir la question que le philosophe croit pouvoir clore. Mais Comte-Sponville rejette cette possibilité d'apprendre des sciences quoi que ce soit car il cherche « un discours qui ne dit pas ce qu'est le réel (en quoi le discours, même vrai, reste inessentiel : le réel prime) mais ce qu'il *doit* être¹³ ». Autrement dit, derrière

13. À condition de ne pas se tromper sur l'expression « Le langage libère le désir du réel » qui ne veut pas dire que le langage permet d'accéder enfin au « désir du réel », mais, au contraire, permet au désir d'échapper à la sinistre factualité du réel...

le moralisme de ce texte – c'est-à-dire l'absence de scrupule sur la répartition des êtres doués de moralité –, se cache une théorie très particulière qui reconnaît aux faits découverts par les sciences une objectivité si totale qu'elles n'ont plus rien à dire sur les valeurs. La science ne peut rien nous apprendre car, s'il s'agit d'un « discours vrai », alors elle bascule tout entière dans le réel, dans le factuel (« le réel prime ») et devient donc « inessentielle » puisque c'est du réel qu'il faut s'échapper pour accéder au « devoir être »... Le réalisme épistémologique de l'auteur est si fort que c'est la vérité du discours savant qui le rend superfétatoire, témoignant ainsi des liens dangereux que le rationalisme le plus extrême peut nouer avec une certaine forme d'obscurantisme. Il faut ne rien savoir de positif pour pouvoir enfin philosopher moralement¹⁴...

Et pourtant, toute lecture un peu savante aurait suspendu cette certitude à l'égard de la bêtise des animaux¹⁵. L'auteur aurait été sûrement plus hésitant s'il avait eu l'occasion d'apprendre, par exemple, que les chats sont peu étudiés par les scientifiques parce qu'ils ne sont pas fiables – c'est-à-dire qu'ils sont très réceptifs aux personnes qui s'intéressent à eux – et ne font donc pas de bons objets de recherche pour les sciences expérimentales¹⁶. Comme ce texte ne s'intéresse pas plus aux droits des animaux qu'aux animaux eux-mêmes mais aux seuls devoirs humains, même la question de leur souffrance n'est pas l'occasion d'ouvrir de nouvelles questions, de s'intéresser autrement à ce chat ou à d'autres animaux, ni de remettre en cause la distribution préliminaire des compétences morales¹⁷. Difficile de trouver meilleur exemple d'un texte aussi

14. On pense ici à la réponse qu'Élisabeth de Fontenay, prise entre la violence de cet obscurantisme moraliste et l'évidence de son aberration, fit à un journaliste taxant son travail de « sous-traitance philosophique » parce qu'elle mobiliserait des savoirs « positifs » : « vous êtes le premier à me le dire et je le prends pour un éloge car cela implique que la réalité sociale n'est pas absente de mon parcours réflexif. Mais j'ai cependant pris soin (...) de ne faire état d'aucun savoir, ni de sociologie, ni d'éthologie, ni de primatologie, ni de neurosciences ». Entretien avec Élisabeth de Fontenay à propos de son livre *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998.

15. Vinciane Despret, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002 ; Donna J. Haraway, *When Species Meet (Posthumanities) (Paperback)*, Minneapolis, Minnesota University Press, 2007.

16. Vicki Hearne, *Adam's Task, Calling Animals By Name*, The Akadine press, 1986, « What it is about cats », citée par D. J. Haraway dans *The Companion Species Manifesto*, Prickly paradigm press, 2003.

17. Voir par exemple, Jocelyne Porcher, *Éleveurs et animaux, réinventer le lien*, Paris, PUF, 2002.

sensible apparemment à la question morale et, en même temps et pour les mêmes raisons, d'une si parfaite insensibilité.

Mais la raison principale qui nous a fait choisir ce texte tient au fait qu'il se réclame de Kant (« un ensemble de prescriptions absolues et inconditionnelles » en provient aussi directement que « l'impératif catégorique » dont les chats seraient privés). Or ce qui n'inquiète plus Comte-Sponville, ce silence des animaux qu'il prend pour une évidence, est encore chez Kant le sujet d'un douloureux travail de séparation, de mise à distance et de lutte contre le bruit¹⁸. C'est ce contraste qui nous intéresse : Kant est encore sensible à ce devant quoi Comte-Sponville reste de marbre.

Comment devenir insensible à l'appel strident de la nature ?

Pour saisir la différence entre l'absence de scrupule, et donc le moralisme, et ce qui reste de morale scrupuleuse au moment de l'invention même de la conception moderne de la morale, il faut considérer l'étonnante scénographie qu'il décrit. Tout ce qui est admis chez Comte-Sponville ne l'est pas encore chez Kant pour qui le problème à résoudre est exactement inverse : la nature fait du bruit, elle nous effraie, elle nous appelle avec une force si formidable que nous nous sentons devant elle impuissants, minuscules et muets. Il faut apprendre à devenir insensible à ses appels.

Pour devenir moral à la façon moderne, il faut *se mettre à l'abri* du monde et regarder les choses *comme un spectacle*¹⁹ : « le spectacle est d'autant plus attrayant qu'il est plus propre à susciter la peur ». Pourquoi est-ce si important que la nature fasse silence et que l'effroi qu'elle suscite ne se sente plus que par un bruit étouffé, outre le besoin de protection vis-à-vis d'une nature dont on n'était pas encore maître ? Parce que c'est le seul moyen d'entendre en nous la voix de la morale, voix sans relation aucune avec celle de la nature. Tout se joue, dans ce texte célèbre, sur une

18. C'est la raison pour laquelle on peut dire que le premier est un philosophe moderne tandis que le second est un moderniste. Rappelons que le moderniste croit être moderne alors que le moderne sait bien qu'il ne l'a jamais été puisqu'il s'efforce de le devenir dans la douleur. Sur ces questions de périodisation, voir B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

19. Sur cet effet lucrécien du spectacle de la souffrance, voir Hans Blumenberg, *Shipwreck with Spectator : Paradigm of a Metaphor for Existence*, Cambridge, MIT Press, 1996.

inversion des rapports de dimension : dehors, la nature est immense, bruyante ; nous, les sujets humains, sommes effarés et petits. À l'intérieur, l'appel de la nature n'est plus grand-chose, en tous les cas nous n'avons plus à nous « incliner » devant elle et « l'humanité en notre personne n'est pas abaissée ». Il y a là comme un effet de bascule : le sentiment de l'humanité en nous s'élève lorsque l'appel de la nature s'abaisse (cette question de préséance sera bientôt renversée par Lovelock). Le caractère étonnant d'un tel texte (nous qui le lisons, évidemment, à un autre moment de l'histoire écologique), c'est que les fleuves, les volcans, les ouragans, les tsunamis, chez Kant, ne nous engagent à rien... et que la morale ne s'entend qu'à condition de ne *pas* ou de ne *plus* les entendre.

Mais l'intérêt du texte vient de ce que, contrairement au chat de Comte-Sponville, la tempête et les éléments qui la composent semblent bien vivants. Pour reprendre le langage de l'analyse littéraire, ce ne sont pas de simples figurants, mais des acteurs de plein exercice. Alors que le chat ne faisait rien, que l'« on » se demandait à son propos s'il était moral de lui crever un œil en s'appuyant sur des certitudes de principe, dans le texte de Kant, les rochers « se détachent audacieusement (...), s'assemblent et s'avancent dans les éclairs et les coups de tonnerre » et peuvent si bien menacer notre sentiment de supériorité qu'ils nous humilient tout à fait. On mesure l'écart qui sépare un tel jeu de bascule du texte précédent : chez Comte-Sponville, le drame avait disparu puisqu'il était évident que la nature, le réel, ne pouvait rien nous dire. Mais ici, le drame est toujours présent : il est même scénarisé de la plus étonnante façon puisque, même si « l'homme succombait devant la puissance de la nature », l'humanité en lui serait sauvegardée...

Sublime philosophie du sublime, certes, mais dont on sent encore l'extrême fragilité : que se passerait-il si l'homme disparaissait pour de bon ? Est-il si sûr que « l'humanité demeurerait » ? L'incertitude de Kant se lit dans son texte, plus précisément dans la réponse qu'il se sent obligé de fournir à cette objection. Devoir se mettre à l'abri de tout appel de la nature pour ressentir l'humanité en nous pourrait en effet être pris pour une faiblesse : qu'est-ce qu'un moraliste qui ne peut entendre l'appel du devoir qu'en se cachant la tête dans le sable ? Kant répond que « l'estime que nous nous portons n'est en rien diminuée ». Certes, mais elle pourrait l'être... et la suite de l'histoire (qu'il ne pouvait évidemment pas imaginer) montre qu'il avait quelque raison de s'inquiéter.

Pour Comte-Sponville, il s'agissait de savoir si malgré le fait

que le chat n'est pas moral, n'est pas intelligent, ne fait rien d'intéressant, il existe tout de même une raison valable de ne pas lui faire de mal. Pour Kant, l'enjeu est de s'obliger, *malgré* la richesse empirique et cognitive de la rencontre avec ces non-humains, *malgré* la promesse de joie intellectuelle et d'admiration mutuelle pour les possibles entrevus, à abandonner tout cela, à se *détourner*, littéralement, de cette tentation, afin de ne pas commettre d'erreur de jugement²⁰. Kant s'emploie à un véritable exercice intellectuel, voire spirituel, de renoncement pour convertir sa manière de penser. L'effort énorme qu'il doit effectuer pour se désensibiliser, se repère à la distance entre ce qu'il dit dans sa philosophie – la nature ne peut plus nous humilier – et ce que cette même nature fait *dans son texte* – elle appelle d'une voix terriblement bruyante et puissante. Or *c'est dans cette hésitation* devant le partage naissant entre les faits et les valeurs, entre des objets d'un côté, amoraux, et des sujets de l'autre, moraux, que réside pour nous la dimension morale de ce texte, et non dans l'affirmation de la supériorité des humains comme êtres moraux.

Comte-Sponville avait oublié de nous dire que pour se poser une question comme la sienne – est-il plus grave de gifler un enfant ou de crever les yeux d'un chat ? – il fallait d'abord s'être mis en retrait du monde derrière une vitre. Mais si la vitre casse, le spectacle redevient un monde, notre monde, et le sentiment de sublime disparaît. Lovelock va bientôt nous dire que la vitre s'est brisée, c'est-à-dire que le sublime s'est évaporé, que le rapport des forces s'est inversé et que la question morale recommence peut être aujourd'hui exactement là où Kant la fait commencer, mais à l'envers : il n'y a plus d'abri, la menace est revenue, Katrina est passée par là... C'est cet engagement que nous allons maintenant suivre en prolongeant la question morale de la *reprise du scrupule* et de *l'attention* portée aux êtres auxquels on répond en devenant responsable. Pour Kant, il fallait être sourd (à la nature) pour pouvoir répondre à la voix de l'humanité en nous ; pour les deux autres textes, ceux de Serres et de Lovelock, c'est cette surdité qui est le signe même de l'immoralité. Par quelle étrange histoire, cette insensibilité est-elle devenue la marque de la sensibilité morale ?

20. Si nous avons pris un autre texte de Kant, le contraste eût été certainement différent, presque inexistant avec les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, peut-être encore plus grand avec les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*.

« Restait l'inexplicable rocher²¹ »

Nous avons choisi le texte de Serres parce qu'il porte de manière réflexive sur la difficulté même de reconnaître dans la discussion morale la présence des choses, de la *chose* même dont on parle. Comme toujours avec Serres, c'est en renouvelant un mythe éculé qu'il tire les concepts les plus frappants : tout le monde connaît le mythe de Sisyphe et pourtant, personne ne parle du rocher ! « Le mythe montre la perpétuelle chute de la pierre » et l'on ne voit que le « héros coupable, malheureux, devenu forçat ». Tout le monde « moralise » à propos de la condamnation de Sisyphe devant un tribunal au point que l'on a fait de Sisyphe la figure de l'absurde, mais personne ne fait tourner son attention sur la pierre elle-même qui pèse de tout son poids dans l'histoire et sur les épaules de Sisyphe.

L'interpréter comme le mythe même de la condition absurde de l'homme moderne ne ferait que redoubler le moralisme. On parle des humains seuls alors qu'il s'agit des choses : pourquoi, demande Serres, ne parvient-on jamais à centrer notre attention sur la chose dont parle pourtant, de façon tellement explicite, le mythe même ? Car enfin, dire que la pierre retombe sans cesse, c'est souligner que c'est *elle qui compte*, et nous ne comprenons pas son rôle tant que nous y voyons une tâche absurdement imposée par un tribunal à un coupable. Elle « a beau revenir, identique à elle-même au même lieu, nul ne parle jamais d'elle ».

Le texte de Serres cherche, textuellement, à nous faire sentir ce que le mythe dit de cette pierre. Ce faisant, le lecteur assiste à ce que ce mythe fait faire à Serres : l'obliger à devenir les yeux et la voix de ce rocher caché par Sisyphe. Si l'on peut dire de ce texte qu'il « monte en intensité morale », c'est parce que Serres ne parvient pas à se satisfaire de voir cette pierre comme un simple « accessoire » aux côtés de Sisyphe. Lui la voit active, pierre qui chute, repoussée mais qui chaque fois revient, et nous, nous voyons un homme seul, accompagné d'un rocher qui ne fait rien, passif, qui est poussé, déplacé... et qui tombe tout seul, sans cause. Dans cette méditation sur les pierres où Serres pense avec elles, le philosophe essaye d'inventer des façons de les faire exister (pour nous). Malgré l'aveuglement général, reste ce rocher, « objet entêté gisant devant ».

21. Franz Kafka, *La muraille de Chine* et autres récits, traduit de l'all. par Jean Carrive et Alexandre Vialatte, « Prométhée », Gallimard, « folio », Paris, 2003 [1975].

Serres ne peut réengager la pierre dans la morale qu'à la condition de revenir sur l'idée même de science à l'origine de la division entre fait et valeur. Encore une fois, c'est l'épistémologie qui commande la question morale. Dans les deux textes précédents, nous avons vu que la voix des faits et la voix des valeurs ne se recoupaient jamais. Pour Serres, au contraire, toute son œuvre le montre, elles sont les harmoniques d'une même musique, d'un même appel. Il doit donc revenir sur la bifurcation entre la *cause* (valeur) au sens juridique et la *cause* (fait) au sens physique. Dans l'interprétation « absurde » du mythe, la pierre est privée de sa cause parce qu'une chose n'est plus une chose/cause²², c'est-à-dire qu'elle ne nous fait plus agir, ne nous fait plus devenir humain. Et personne ne semble voir que l'absurdité réside dans le fait qu'elle « tombe toute seule » ! Tout le monde en revanche voit Sisyphe recommencer et recommencer encore, s'intéresse aux raisons de cette répétition et ne va chercher cette raison que « dans la tête » de Sisyphe. La loi de la pesanteur, le poids des choses ne comptent pas, elles ne sont pas de « vraies » raisons, de vraies causes. « La cause oubliait les choses, la chose laissera les causes, sauf celles à qui succèdent les simples effets ».

Loin de s'abstenir d'aller chercher les sciences positives pour parler de la morale, Serres renoue ici avec l'interférence des différentes causes : le rocher de Sisyphe relève de plusieurs sciences, de la physique et de la géologie entre autres, et « pourtant », ne relève pas que d'une connaissance « froide » (« inessentielle » parce que « réelle » disait Comte-Sponville)²³. Serres invente une écriture qui cherche à sortir de la répartition difforme entre cause scientifique et cause humaine, prenant le contre-pied du mot d'ordre que Kant essayait d'infliger avant tout à lui-même, en se répétant, contre ses propres appétits de connaissance, que pour ressentir le sublime il faut mettre de côté ses connaissances²⁴. Si la pierre a enfin du sens (de la valeur), ce n'est pas *en dépit de* ce qu'en disent les sciences

22. La chose, au sens étymologique, est une affaire qui rassemble *parce qu'elle est disputée*, Yan Thomas, « Res, chose et patrimoine (note sur le rapport sujet-objet en droit romain) », *Archives de philosophie du droit*, vol. 25, 1980, p. 413-426.

23. Seraient-ce à ces pierres qui s'animent sous la plume de Michel Serres que pense Roderick Nash dans son article intitulé « Do Rocks Have Right ? », *Center Magazine*, vol. 10, nov/dec 1977, p. 2-12. Cet article reprend l'argument de Christopher Stone à propos du statut légal des arbres dans « Should Trees Have Standing ? » (*Southern California Law Review*, vol. 59, n° 1, 1972, p. 1-154).

24. « Il n'en va pas autrement avec le spectacle de l'océan qui ne doit pas être vu comme nous le pensons, l'enrichissant de toutes sorte de connaissances, (...) mais il faut

mais *grâce* aux sciences, ces sciences qui nous apprennent que les pierres sont liées à nous dans une histoire autrement complexe et dont *Statues* dresse la « pragmatogonie²⁵ ».

Comment nous apprendre à répondre à Gaïa ?

Si Serres formule la question morale autrement, c'est parce qu'il a rouvert la question des sciences. Les deux sont liées puisque la distinction des faits et des valeurs n'est possible qu'à la condition d'embrasser une certaine conception de la nature qui vide le monde des êtres qui pourraient nous rendre responsables²⁶. On connaît l'objection à cet effort d'ouverture : c'est déjà celle de Kant contre toute « morale naturelle », que l'on retrouve dans toutes les critiques de l'écologie dite profonde sous l'accusation d'anthropomorphisme : puisque seuls les humains sont moraux, si vous prétendez que la nature appelle et qu'il faut lui répondre, c'est que vous l'avez anthropomorphisée²⁷. Pour les humanistes et les moralistes, il n'existe aucune possibilité que les savoirs positifs nous engagent dans une expérience qui nous forcerait à rouvrir la question de la répartition des moyens et des fins.

Et pourtant, c'est bien cette autre échelle de valeurs que nous avons commencée à tracer avec le texte de Serres (3) : l'intensité morale augmente avec les scrupules sur la répartition des acteurs actifs et passifs, des fins et des moyens, des choses et des objets, des non-humains et des humains, de la pierre et de celui qui la pousse. Si vous changez de théorie de la science, alors vous allez pouvoir redevenir sensibles à de tout autre appel.

parvenir à voir l'océan seulement comme le font les poètes, selon le spectacle qu'il donne à l'œil (...) » : E. Kant, *Critique de la faculté de Juger*, § 29, *op. cit.*

25. Pourtant, à peine Serres a-t-il fait tourner l'attention sur la pierre qui pèse sur les épaules de Sisyphe qu'il se détourne du mythe pour se peindre lui, Serres, en Sisyphe, forçat de la connaissance (*Statues, op. cit.*, p. 310 : « Cette œuvre de forçat sourd aux langues dominantes remua sans récompense ni trêve, dans le noir ces pierres pesantes. Philosophe, qui le dira ? Sisyphe en tout cas. »). Par un brusque zigzag sur l'échelle de valeur que nous cherchons à définir, on passe d'une extrémité à une autre : la pierre n'était-elle que l'occasion de faire l'éloge du haïssable moi ? La pierre retombe une fois encore, redevenue invisible. Une fois de plus le texte finit par faire faire à l'auteur tout autre chose que ce que le penseur voulait qu'il fit.

26. Sur les conséquences politiques de cette vidange de la nature après Kant, Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution : Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, Berkeley, University of California Press, 1992.

27. Ce qui autorise au mieux à l'esthétiser, L. Ferry, *Le Nouvel ordre écologique, op. cit.*

C'est pourquoi nous nous tournons à présent vers un dernier texte, écrit par un scientifique quelque peu dissident, qui met en scène un personnage, Gaïa, la Terre saisie comme un tout, dont l'auteur nous dit qu'elle est un être, qui pose des questions et exige des réponses et que, même si nous ne parvenons pas à l'entendre, elle peut devenir – elle est déjà devenue –, un « ennemi » qui pourrait se venger. Se venger de quoi ? De notre désengagement moral à son égard. Toutefois, si Lovelock, ne cherchait qu'à nous faire entendre à nouveau le fracas des volcans, des ouragans, l'immensité des océans déchaînés, toutes ces choses que Kant essayait de nous faire oublier, on le renverrait aussitôt à son anthropomorphisme naïf. Or, Lovelock, sans être aucunement philosophe, n'a rien d'un naïf et réfléchit très explicitement dans ce texte de vulgarisation sur les raisons scientifiques, politiques et morales, qu'il a eu d'inventer ce personnage de fiction : « Vous remarquerez que je continue à utiliser la métaphore de la "Terre vivante" : n'allez pas croire pour autant que j'imagine Gaïa douée de sensations ou que je la conçoive vivante comme un animal ou une bactérie ».

Rappelons-nous que la nature de Kant, saisie comme un spectacle depuis un abri protégé, était, elle aussi, elle surtout, un personnage de fiction introduit avec soin pour produire la scénographie moderne. C'est en toute connaissance de cause que Lovelock utilise une *métaphore* : pour nous transporter où ? Pour rouvrir la question politique et morale des rapports mutuels de taille, de dépendance et de responsabilités entre les humains et ce qui les fait vivre, la Terre.

La métaphore est importante pour appréhender la mauvaise passe dans laquelle nous nous trouvons ; nous ne nous en sortirons qu'en reconnaissant la nature véritable de la Terre, le plus grand être vivant du système solaire, irréductible à un objet inanimé, encore moins à un « vaisseau spatial ». (...) Tant que le caractère vivant de la Terre – sa régulation du climat et de la chimie – nous échappera, nous n'aurons pas la volonté de réformer notre mode de vie, ni ne comprendrons que nous avons fait d'elle notre pire ennemie.

La métaphore est ici convoquée pour rendre compte de la façon la plus correcte possible du caractère vivant de la terre : c'est « seulement » une métaphore, parce que la Terre n'est pas « vivante comme un animal ou une bactérie » (elle n'est qu'un pouvoir de régulation du climat), mais c'est quand même une métaphore parce

que cette forme de vie diffère de celle des animaux et n'est pas réductible à un gros caillou²⁸ ou à un « vaisseau spatial ». L'enjeu est de tenir en équilibre instable cette double négation suspendue de la métaphore, ne basculant ni du côté du simple objet, ni du côté de l'organisme. C'est cette hésitation sur le rapport des moyens et des fins à l'encontre de la Terre, absente du texte (1) et présente encore dans le texte (2), qui donne au texte de Lovelock son intensité morale.

Comme ensemble de rétroactions métaphoriquement groupées par l'auteur, la Terre devient autre chose qu'un objet inerte, elle réagit aux changements que nous lui faisons subir, et en même temps, « elle » n'est pas une personne au sens d'un organisme²⁹. En lui donnant un nom, Gaïa, il ne s'agit pas de jouer la confusion par un rapprochement indu avec un être vivant au sens d'un organisme, mais de jouer l'anthropomorphisme contre l'anthropocentrisme³⁰, comme s'il y avait plusieurs façons de se voir donner la forme d'humain³¹. L'usage de la métaphore invite à traiter l'autre comme s'il s'agissait d'une personne en fabriquant un « malentendu prometteur³² ». Inciter à « la » traiter comme une personne peut donc engager à s'intéresser à elle, à « nous » penser en termes d'interaction, de réactions. Lovelock nous rend à nouveau sensible à la possibilité de redevenir responsable en répondant à l'appel d'êtres que nous pensions muets – alors qu'on les avait fait taire.

La mobilisation de cette figure de style produit une expérience déroutante pour un moderniste et rend cet ouvrage de vulgarisation

-
28. Gros caillou de la philosophie qui n'est pas lui-même réductible aux pierres des pétrologues... voir le dernier chapitre sur la dolomite de Ian Hacking, *Entre science et réalité : la construction sociale de quoi ?*, trad. de l'angl. par Baudouin Jurdant, Paris, La Découverte, 2001. Lorraine Daston (dir.), *Things that Talk : Object Lessons from Art and Science*, New York, Zone Books, 2004.
29. Evelyn Fox-Keller, *Le siècle du gène*, trad. de l'angl. par Stéphane Schmitt, Paris, Gallimard, 2003 et surtout Jean-Jacques Kupiec et Pierre Sonigo, *Ni Dieu ni gène*, Paris, Seuil, coll. « Science ouverte », 2000.
30. É. de Fontenay, *Le silence des bêtes*, op. cit., « L'anthropomorphisme, et généralement l'humanisation des bêtes, constitue un puissant antidote à l'anthropocentrisme et au mauvais humanisme qu'il induit », p. 615.
31. Vinciane Despret souligne que la transformation de l'éthologie est passée, entre autres, par la nécessité ressentie à un moment par les chercheurs de donner des noms à leurs animaux, ayant conclu que pour être compris et connus, ces derniers avaient besoin d'être identifiés et reconnus. Cf. « Portrait de personne avec fourrure », in Pascal Picq, Dominique Lestel, Vinciane Despret, Chris Herzfeld, *Les grands singes. L'humanité au fond des yeux*, Paris, Odile Jacob, 2005.
32. V. Despret, *ibid.*, p. 112.

inclassable. C'est parce qu'il ne s'agit « que » d'une métaphore, que l'hésitation sur le rapport des moyens et des fins se trouve à nouveau ouvert³³. Dès que l'on s'arrête d'hésiter, dès que l'on penche un peu plus d'un côté ou de l'autre, on sort de la métaphore. Et c'est cette exigence qui rend intéressant le fait que l'écriture du texte fasse faire à la Terre autant de choses – elle vieillit, tombe malade, elle a chaud, se régule, s'adapte, elle ressemble à un chameau, etc. Ce « mariage » entre des données scientifiques et la ressource de la métaphore construit donc le problème autrement, en reprenant à nouveaux frais la notion, qu'on croyait résolue pour toujours, des *fins* de la nature.

On se souvient que le texte de Kant montrait l'auteur en train de conditionner notre sentiment moral à la réduction au silence des voix de la nature : nous ne serions moralement sensibles qu'à la condition de devenir insensibles à la nature. Le texte de Lovelock fait le travail en sens inverse : en posant des questions sur ce que « veut » et ce que peut « Gaïa », sur les possibilités d'une cohabitation ; en commençant à construire le problème du partage de la vie entre la population humaine et la survie de « Gaïa », il élabore des questions dans lesquelles les non-humains se trouvent à nouveau inclus. L'usage de la métaphore se révèle ici un moyen pour faire exister le contraste entre le refus de fins « naturelles » de la nature, au sens d'un jugement téléologique sur les intentions de la nature, et la reprise du scrupule à propos des fins morales de la « nature ». Ces nouvelles questions qui viennent conjointement des scientifiques et des rétroactions dérégées – ces tempêtes, ces canicules, ces glaciers qui fondent sous nos yeux – nous obligent à remêler science et politique, et à réassembler politiques, scientifiques, écologistes et moralistes pour discuter de l'articulation de nos différents attachements. La Terre entrerait dans un rapport moral avec nous du fait que nous commençons à nous demander comment bien la traiter. On retrouve le souci pour les conséquences de nos décisions concernant « la Terre ». On (re)commence à avoir peur, à s'inquiéter de n'utiliser « Gaïa » que comme un moyen, cette inquiétude nous amenant à nous intéresser autrement, au cas par cas, à chaque « cause » que l'on achète et qui ne sont plus, de fait, des « objets » mais des *choses*³⁴.

33. Rappelons que la question de savoir si les faits parlent par eux-mêmes ou par d'autres occupe toute l'étude des sciences, voir en particulier B. Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999.

34. Des « matters of concern » par opposition à des « matters of fact », voir Bruno Latour et Peter Weibel (dir.), *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, Cambridge, MIT Press, 2005.

Quelles conséquences résulteront de tel voyage en avion, de la fabrication de telle chaise longue en bois rare, de la pêche au filet à maille large de tel poisson délicieux³⁵ ? Les pratiques scientifiques et l'expérimentation morale se mêlent donc tout autrement que dans la mauvaise division fait/valeur puisque ce sont ici certaines pratiques scientifiques comme la géologie, la biologie ou encore la physique qui nous offrent des prises pour de possibles façons de faire. La Terre n'est plus vue derrière une glace comme un spectacle mais recommence à appartenir à ce qui compte pour nous. La préséance inventée par Kant (la nature diminue pour que nous nous grandissions) se trouve à nouveau renversée : nous sommes devenus les plus forts et c'est elle, au contraire, qui se met à trembler devant nous – nous qui tremblons de nouveau³⁶, nous qui nous retrouvons dépendants d'elle du fait qu'elle est devenue dépendante de nous. On ne peut plus dire « Après moi le déluge ! l'humanité en nous survivra, quand bien même l'homme devrait succomber devant cette puissance ». Conséquence imprévue, l'idée même de sublime paraît déplacée, presque incongrue : il n'y a plus de vitre épaisse qui transforme la nature en spectacle à l'occasion duquel nous pourrions nous rappeler notre dimension morale.

Conclusion : deux axiologies distinctes

Si notre exercice de sensibilisation a bien fonctionné auprès du lecteur, celui-ci a dû sentir, en comparant les quatre textes réunis dans ce corpus, qu'on pouvait introduire une distinction entre deux échelles de valeur – distinction que nous avons résumée dans la figure 1. La première (horizontale), établit une rupture nette entre d'un côté les sujets et de l'autre les objets. Pour attribuer le qualificatif « moral » selon cette échelle de valeur, il faut pouvoir prouver que l'on maintient de façon rigoureuse la séparation des faits et des valeurs et que l'on ne « confond pas » les sujets porteurs de moralité avec de « simples objets ». Les premiers seuls sont des fins et ne doivent jamais servir de moyens ; les seconds seuls peuvent servir de moyens et ne

35. Il serait de peu de profit de souligner l'égoïsme de ces scrupules, puisque c'est la répartition entre ce qui appartient à *ego* et ce qui appartient à *alter* qui se trouve ici justement altéré. Comment dire d'un argument qu'il est égoïste quand on ne sait plus les limites de cet *ego* ?

36. Ce tremblement était le thème de cet autre livre de M. Serres, *Le contrat naturel*, Paris, Bourin, 1990, si mal compris par Luc Ferry.

doivent jamais être pris pour des fins. Cette axiologie diffère de la seconde (verticale dans la figure), qui définit cette fois, non plus une séparation tranchée, mais un gradient qui va, par degrés, de la plus extrême insensibilité à la plus extrême sensibilité. Cette échelle de valeurs se caractérise par l'indifférence relative qu'elle porte à la nature des êtres (humains ou non-humains, peu importe) et par la qualité de l'attention portée à leurs appels, appels auxquels on s'efforce de répondre en devenant par là même responsable d'eux. Il ne nous paraît pas impossible, si l'on fait cette hypothèse, que le sens moral dépende de l'hésitation entre ce qui doit être tenu pour fin et ce qui doit être tenu pour moyen. Nous définirons la première comme l'expression du moralisme (la répartition y est connue), et la seconde comme celle de la morale (la répartition y est inconnue).

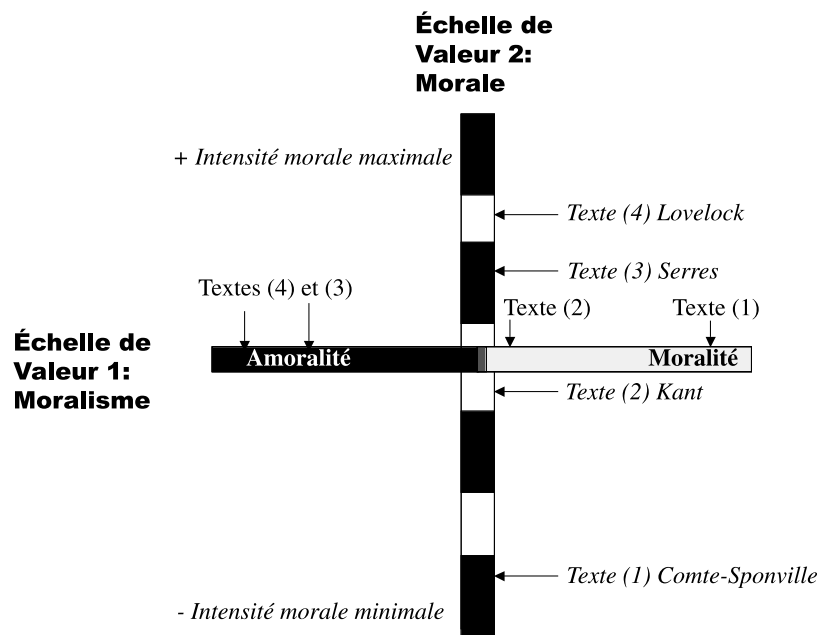


Figure 1 : Résumé des deux échelles de valeurs, des deux axiologies ; la première horizontale s'attache à marquer le chiasme entre moralité et amoralité en répartissant les êtres des deux côtés entre sujet et objet ; la seconde, orthogonale, s'attache à repérer des variations d'intensité dans le scrupule sur la répartition entre humains et non-humains ; notons que les quatre textes sont repérés différemment selon les deux échelles ; notons également que le texte de Kant (2) occupe le centre dans les deux repères, ce qui est normal puisqu'il invente la solution moderne mais qu'il hésite encore sur sa définition.

Sur ces deux échelles, on peut facilement répartir les quatre textes de notre petit corpus. Si l'on choisit la première axiologie, les deux derniers textes sont clairement immoraux, ou du moins font preuve d'un scandaleux anthropomorphisme, ou tout simplement d'une sensiblerie ridicule et niaise. Inversement, le premier texte, celui de Comte-Sponville est impeccablement moral. Chose intéressante celui de Kant, parce qu'il hésite encore, ne l'est pas autant ! Mais si l'on choisit la seconde échelle, le texte de Comte-Sponville paraît exhiber une terrible absence de scrupule et se situe donc presque tout en bas – pas tout à fait puisque, nous l'avons vu, il hésite sur la pleine amoralité des chiens et des dauphins. En revanche, celui de Lovelock, bien qu'il ne soit aucunement écrit par un philosophe moral, monte l'échelle puisqu'il hésite de toutes les façons possibles sur la sensibilité que nous devons avoir pour les êtres les plus divers, et qu'il hésite même, réflexivement, sur la nature de cette hésitation. Le texte de Serres occupant une position intermédiaire. On ne s'étonnera pas de voir que, dans cette échelle de valeur, le texte de Kant occupe aussi la position médiane, et pour la même raison que précédemment puisqu'il demeure tiraillé d'un côté par l'injonction à ne plus hésiter, à ne plus avoir de scrupule dès lors que les acteurs sont des sujets non-humains, alors que de l'autre côté, cette superposition semble encore discutable, hésitante, et surtout, offre la possibilité de *s'engager* dans une tout autre question. Ces voix que l'on prétendait faire taire parce qu'elles nous empêchaient d'entendre la petite musique de la morale en nous, ne faudra-t-il pas, un jour, apprendre à les écouter à nouveau ?

Si l'on admet que cette figure résume l'expérience que nous venons de faire on peut remarquer deux choses qui ne sont pas sans intérêt. La première est qu'il est impossible d'ouvrir à nouveau la question morale sans modifier la théorie de la science. Tant que les non-humains sont pris pour les objets que la tradition épistémologique a fait d'eux, il semblera toujours ridicule d'allonger la liste des êtres à l'appel desquels nous devons répondre. On n'y verra jamais que de l'anthropomorphisme. Ce n'est pas par hasard que chez tous, même chez Comte-Sponville, la position donnée au savoir positif définit la liberté de composer la liste des êtres à prendre en considération. C'est justement parce qu'il est insensible aux savoirs positifs sur les chats, que l'auteur est également insensible à la reprise de la question morale. Belle revanche des sciences qu'on accuse si souvent d'être insensibles aux valeurs. Les oublier c'est être

moral (selon l'axe horizontal) mais c'est abandonner tout sens moral (selon l'axe vertical).

Mais la deuxième leçon à tirer de cet exercice nous paraît plus intrigante encore : on aborde toujours la question de la morale écologique comme s'il s'agissait d'autoriser ou d'interdire l'*extension* de la qualité morale à de *nouveaux êtres*, animaux, fleuves, glaciers ou océans. Or, la situation est exactement inverse : ce qui devrait nous étonner c'est l'étrangeté des opérations par lesquelles nous avons constamment *limité* la liste des êtres à l'appel desquels nous aurions pu répondre. Il n'y a de ce point de vue rien de moins « naturel » que le modernisme³⁷. Tout l'intérêt du texte de Kant vient de ce qu'il manifeste l'extraordinaire difficulté que les philosophes ont dû rencontrer, il n'y a guère plus de deux siècles, pour se mithridatiser contre l'évidence contraire d'une prolifération de voix. Faire taire ses scrupules, rien n'est plus difficile. Ce que l'analyse des textes ne nous aurait pas appris, l'insistance des crises écologiques nous le rappelleraient : le modernisme n'a été qu'une courte parenthèse. C'est sa définition de la morale et du moralisme comme son épistémologie qui nous semblent aujourd'hui, avec le recul, tellement singulières.

Coetzee écrivait que « les animaux n'ont plus que leur silence à nous opposer » et que, « génération après génération (...), ils refusent héroïquement de nous parler »³⁸. À la différence de Comte-Sponville qui croyait savoir qu'il n'y a rien derrière ce silence, celui dont parle Coetzee ne résulte pas ici d'une incapacité intrinsèque, mais il est entendu comme la réponse des animaux à notre comportement vis-à-vis d'eux. Nous aimerions faire le pari selon lequel cette phrase de Coetzee a pu s'écrire, non pas, contrairement à ce que l'auteur affirme, parce que « l'homme aurait gagné cette guerre de façon définitive », mais plutôt parce que quelque chose serait en train de changer qui ferait entendre à nouveau, à un plus grand nombre d'humains, que ce silence est redevenu leur problème. ♦

37. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

38. John Michael Coetzee, *Elisabeth Costello*, trad. de l'angl. (Afrique du Sud) par Catherine Lauga du Plessis, Paris, Seuil, coll. « Points », 2004, p. 98.

ANNEXES

I

Qu'est-ce qui est le plus grave : donner une gifle à un enfant, ou crever un œil à un chat ? Si la question est pertinente, comme je le crois, et quelle que soit d'ailleurs la réponse qu'on lui apporte, les animaux sont au moins objets de la morale – ou objets dans la morale, ou pour la morale – alors qu'ils n'en sont pas, ou n'y sont pas, sujets. Car c'est une question que le chat, lui, ne se pose pas, ni ne peut se poser, ni aucune du même ordre. Par exemple celle-ci : « Qu'est-ce qui est le plus grave, griffer un enfant ou déchiqueter une souris ? » Les chats n'ont pas de morale, ni de mots pour s'en rendre compte. On me dira qu'ils ne peuvent dès lors se poser aucune question, quelle qu'elle soit. À la lettre, cela n'est évidemment pas niable. Quant au fond, je ne suis pas sûr pourtant que l'attitude interrogative ou problématisante ne soit pas à la portée d'une intelligence simplement sensori-motrice, comme est celle de tout petits enfants (avant le langage) ou des mammifères supérieurs. Les bêtes ne sont pas si bêtes qu'elles ne puissent s'étonner et se poser – silencieusement – tel ou tel problème du type « Quand est-ce qu'on mange ? » ou « D'où vient ce bruit ? ». Questions de fait, qui ont certes besoin de mots pour être formulées (pour être des questions, strictement), mais dont rien ne prouve qu'elles soient, sans le langage, purement et simplement impossibles. (...) Ce qui me paraît clair, c'est que l'intelligence des bêtes ne porte que sur des faits, pas sur des valeurs, en tout cas pas sur des valeurs morales, et que toute notion de *devoir*, sinon de faute, leur est étrangère : que leur silence est à l'indicatif, si l'on me passe l'expression, jamais à l'impératif, et que leurs fautes, quand faute il y a, n'offensent que la prudence ou leurs maîtres, ce qui revient sans doute au même et interdit d'y voir une morale ou ce que, à tort ou à raison, nous vivons comme tel (comme un ensemble de prescriptions absolues ou inconditionnelles). Le langage libère le désir du réel, et introduit dans le monde ce qui ne s'y trouve pas, ce qui ne peut pas s'y trouver : le sens, la valeur, l'idéal. Par quoi il permet ceci d'irréductiblement nouveau, et de proprement

humain, qui est le devoir-être ou, disons, l'impératif catégorique de Kant : un discours qui ne dit pas ce qu'est le réel (en quoi le discours, même vrai, reste inessentiel : le réel prime) mais ce qu'il *doit* être (et que le réel ne saurait évidemment, à lui seul, contenir ou impliquer). En vérité je ne suis pas absolument sûr de la clarté de cette idée-là. Qui peut savoir ce qui se passe dans la tête d'un chien ou d'un dauphin ? Je connais mieux les chats, et les deux miens particulièrement. Je mettrais ma main à couper (ce n'est toutefois qu'une expression : je ne suis pas sûr que j'en prendrai effectivement le risque) qu'ils n'ont pas de morale, pas du tout, et c'est ce qu'on peut au moins admettre à titre d'hypothèse. Voilà : supposons, et c'est en effet vraisemblable, que mes chats n'aient pas de morale, qu'ils ne soient les sujets possibles d'aucun devoir, d'aucun impératif catégorique. Je pose la question suivante : ne sont-ils pas pourtant inclus en quelque chose dans la morale, non certes en tant que sujets du devoir, mais en tant qu'objets possibles pour les nôtres et, spécialement, pour les miens ? Je ne vois guère comment on peut le nier, sauf à refuser que ce soit une faute morale que de crever – sans raison, ou sans autre raison que le plaisir qu'on y trouve – un œil, ou les deux yeux, à un chat. Or, si nous avons des devoirs envers les animaux (par exemple le devoir de ne pas les faire souffrir inutilement), comment nier qu'ils aient des droits ?

André Comte-Sponville,
Esprit, décembre 1995.

II

Des rochers se détachant audacieusement et comme une menace sur un ciel où d'orageux nuages s'assemblent et s'avancent dans les éclairs et les coups de tonnerre, des volcans en toute leur puissance dévastatrice, les ouragans que suit la désolation, l'immense océan dans sa fureur, les chutes d'un fleuve puissant, etc., ce sont là choses qui réduisent notre pouvoir de résister à quelque chose de dérisoire en comparaison de la force qui nous appartient. Mais si nous nous trouvons en sécurité, le spectacle est d'autant plus attrayant qu'il est plus propre à susciter la

peur ; et nous nommons volontiers ces objets sublimes, parce qu'ils élèvent les forces de l'âme au-dessus de l'habituelle moyenne et nous font découvrir en nous un pouvoir de résistance d'un tout autre genre, qui nous donne le courage de nous mesurer avec toute l'apparente toute puissance de la nature.

En effet de même que nous avons trouvé notre limite propre en ce qui est incommensurable dans la nature et dans l'incapacité de notre faculté à saisir une mesure proportionnée à l'évaluation esthétique de la grandeur de son *domaine*, et cependant aussi en même temps découvert en notre raison une autre mesure non sensible, qui comprend sous elle comme unité cette infinité, par rapport à laquelle en la nature tout est petit, si bien que nous avons découvert en notre esprit une supériorité sur la nature même en son immensité – tout de même sa force irrésistible nous fait connaître, en tant qu'être de la nature, notre faiblesse physique, mais en même temps elle dévoile une faculté qui nous permet de nous considérer comme indépendants par rapport à elle, et une supériorité sur la nature, sur laquelle se fonde une conservation de soi-même toute différente de celle qui est attaquée de telle sorte que l'humanité en notre personne n'est pas abaissée, même si l'homme devait succomber devant cette puissance. En ce sens la nature n'est pas considérée comme sublime dans notre jugement esthétique dans la mesure où elle engendre la peur, mais parce qu'elle constitue un appel (*aufzufi*) à la force qui est en nous (mais qui n'est pas nature), force qui nous permet de regarder tout ce dont nous nous soucions (les biens, la santé, la vie) comme de petites choses et par conséquent de ne pas voir en celle de la nature (à laquelle nous sommes certes soumis en toutes ces choses) en ce qui nous concerne nous et notre personnalité une puissance devant laquelle nous devrions nous incliner, lorsqu'il s'agit de nos principes suprêmes et de leur maintien ou de leur abandon. La nature est donc dite en ceci sublime, uniquement parce qu'elle élève l'imagination à la présentation de ces situations, en lesquelles l'esprit peut se rendre sensible ce qui est proprement sublime en sa destination et supérieur même à la nature.

L'estime que nous nous portons n'est en rien diminuée, par le fait que nous devons nous voir en sécurité afin d'éprouver cette satisfaction exaltante ; et par conséquent le fait que le danger ne soit pas pris au sérieux n'implique point (comme il le pourrait sembler) que l'on ne prenne pas au sérieux ce qu'il y a de sublime dans notre faculté spirituelle. C'est que la satisfaction ne concerne ici que la *destination* de notre faculté, qui se découvre en une telle situation, en tant que la disposition à celle-ci est en notre nature, tandis que le développement et l'exercice de cette faculté nous sont laissés et que cela demeure une obligation. Et ceci est vrai, quelle que soit la clarté avec laquelle, si sa réflexion s'étend jusque là, l'homme peut avoir conscience de son impuissance actuelle et effective.

Emmanuel Kant,
Critique de la faculté de juger, § 28

III

Or les interprétations du mythe, y compris la mienne propre et le calcul savant, ne parlent que de la scène et du héros [Sisyphé], coupable, malheureux, devenu forçat. Nous ne voyons jamais que nous-mêmes, la parole des hommes débat indéfiniment du crime et du châtement.

Mais, têtue, le mythe montre la perpétuelle chute de la pierre. Elle retombe toujours, elle a chu et cherra. Quelqu'un la remonte, la repousse, la refoule, la rejette, la diffère, l'écarte, la chasse, la déplace, l'éloigne, la voici de retour : elle revient là aussi souvent. Or elle a beau revenir, identique à elle-même au même lieu, nul ne parle jamais d'elle. Mettez n'importe quoi à sa place, statue de dieu, table ou cuvette, les interprétations ne varieront pas. Comment pourtant crier plus fort qu'on en tienne compte que par cette obstination silencieuse ? Peut-on retrouver plus beau cas d'aveuglement ? Du fond des âges, du creux des enfers, d'un abîme de douleur, le récit répète qu'une chose revient là et nous ne parlons que de celui qui l'évacue, narcisses.

Et si pour une fois nous regardions la pierre, invariablement présente sous les yeux, objet entêté, jeté, tombé, gisant devant ? (...)

Nous comprenons enfin pourquoi le mythe de Sisyphe exprime autant de fois le mouvement perpétuel ou l'éternel retour. Le scandale ou l'absurdité d'une reprise sans fin vient toujours de ce qu'il existe, là où elle se représente, un effet sans cause factuelle. Comment cela se peut-il ?

Parce que la cause passe tout entière du côté du tribunal, de la morale, de l'éthique, du crime, de l'arbitrage, des sciences humaines, jusqu'à épuisement, jusqu'à ce qu'il n'en reste plus pour les choses comme telles ; tout entière sur la tête de cet accusé qu'elle charge de toutes ses fautes ainsi que de celles de l'histoire passée comme si la pierre n'avait par elle-même nul poids ni la terre de pente ni de pesanteur. La loi d'après laquelle tombent les corps lourds, méconnue, s'efface pour ne laisser de place qu'à celle qui passe par la bouche des jurés ou l'arrêt du tribunal.

Ainsi la langue latine appelait *res*, la chose, d'où nous tirons la réalité, l'objet de la procédure judiciaire ou la cause elle-même, de sorte que, pour les Anciens, l'accusé portait le nom de *reus* parce que les magistrats le citaient. Comme si la seule réalité humaine venait des seuls tribunaux. Le réel ne pèse sur Sisyphe que par l'instance qui le condamne. La loi positive interdit ou cache la loi naturelle. La pierre tombe parce que l'arrêté tomba.

Et cependant elle tourne. Giordano Bruno, Galilée, bien d'autres encore dans l'histoire, forcent le passage des causes aux choses, justement devant et malgré les tribunaux, contre les assemblées. Ils substituent la loi de physique aux règles du prétoire et du droit. Au roi coupable et condamné aux enfers une boule qui roule sur un plan incliné de manière légale. La cause oublie les choses, la chose laissera les causes, sauf celles à qui succèdent les simples effets.

Le mythe de Sisyphe, sage ou savant au nom vilipendé, met en scène l'archéologie de la chute des corps. La pierre tombe toute seule, plus de coupable.

Michel Serres, *Statues*

IV

Vous remarquerez que je continue à utiliser la métaphore de la « Terre

vivante » ; n'allez pas croire pour autant que j'imagine Gaïa douée de sensations ou que je la conçoive vivante comme un animal ou une bactérie. Je pense qu'il est grand temps d'élargir la notion quelque peu dogmatique et limitée de la vie considérée comme organisme reproductible et déterminée par la sélection naturelle.

Si j'ai jugé utile de concevoir la Terre comme un animal, c'est peut-être parce que mes premiers pas de scientifique se sont faits sur le terrain de la physiologie. Cela n'a jamais été davantage qu'une métaphore, un *aide-pensée*, pas plus sérieux que le « elle » du marin personnifiant sa goélette. L'animal qui me venait à l'esprit était proche de l'éléphant ou de la baleine. Ces derniers temps, je pencherais plutôt pour le chameau. Contrairement à la plupart des animaux, les chameaux régulent leur température à deux niveaux différents mais stables. Durant la journée, quand la chaleur atteint son maximum, ils la maintiennent autour de 40 °C, soit assez proches de la température de l'air, afin de ne pas avoir à la faire descendre par sudation et gaspiller ainsi une eau précieuse. La nuit, il fait si froid dans le désert qu'il peut même geler ; le chameau perdrait beaucoup d'énergie calorique en maintenant sa température à 40 ° : il l'abaisse donc à 34 °, ce qui reste suffisamment chaud. À l'instar du chameau, Gaïa présente plusieurs états stables permettant l'adaptation aux variations interne et externe du milieu. La plupart du temps, il existe un état stable : les quelques millénaires antérieurs au 20^e siècle l'ont d'ailleurs connu. Lorsque la tendance au réchauffement ou au refroidissement est trop forte, Gaïa comme un chameau, évolue vers un état stable plus facile à conserver. C'est ce qu'elle s'appête à faire aujourd'hui.

La métaphore est importante pour appréhender la mauvaise passe dans laquelle nous nous trouvons : nous ne nous en sortirons qu'en reconnaissant la nature véritable de la Terre, le plus grand être vivant du système solaire, irréductible à un objet inanimé, encore moins à un « vaisseau spatial ». Tant que nous ne l'aurons pas senti en notre âme et conscience, nous n'éprouverons pas d'instinct que nous vivons sur une planète vivante, capable de