



FAUT- IL VRAIMENT RESPECTER LA NATURE ?

Conférence du 11 octobre 2019

Joël GAUBERT

Introduction

“ Il faut respecter la nature ! ” : cette obligation absolue semble bien aller de soi aujourd’hui, à notre époque qui ne supporte plus, pourtant, aucun devoir surtout sous forme d’« impératif catégorique »¹ (Kant) ! N’est-il pas devenu évident, en effet, que la volonté de puissance et de jouissance des hommes, qui s’augmente en un transhumanisme ou post-humanisme débridé (dé-mesuré), met en danger jusqu’à l’existence même de la nature et donc celle de l’humanité elle-même ?

Mais, pour faire face à cette menace ultime, est-il aussi évident qu’il faille (comme on le dit et l’entend dire maintenant partout, donc) “ respecter la nature ”, c’est-à-dire lui reconnaître une valeur et même une dignité égale voire supérieure à celle de l’homme, comme dans l’écologisme profond, au point de faire de la nature la législatrice de l’histoire des hommes, qui devraient alors une obéissance absolue, sans condition et sans délai, à l’ordre naturel (des choses), entendu à la fois comme ordonnancement et commandement ?

À notre époque de dépérissement et même de mort des utopies socio-politiques, l’écologisme naturaliste et le post-humanisme machiniste ne prétendent-ils pas (de façon d’ailleurs plus concourante que concurrente) au statut d’utopies substitutives radicales et, si oui, qu’en découle-t-il pour le projet humaniste des *Lumières* d’éclairement et d’émancipation des hommes ?

I. - Bien plutôt que de “ respecter la nature ”, l’homme n’est-il pas capable matériellement de la maîtriser et même moralement autorisé à la dominer, en vue de fonder la survie, la vie commune et la vie bonne de l’humanité ?

1 - L’homme n’est-il pas, tout d’abord, une “ créature ”, un produit organisé de la nature ?

En effet, en tant qu’être en-soi (corporel, matériel) l’homme (le sujet ou l’agent, sous-entendu ici, du “ respect ” en question) est *une créature de la nature*, dont il est issu et dans laquelle il est situé, comme les autres êtres produits par la nature (animaux, certes, mais aussi végétaux et minéraux), dont notamment les êtres vivants, qui constituent le « genre prochain » auquel l’homme appartient comme espèce, c’est-à-dire un ensemble d’êtres qui se ressemblent plus qu’ils ne diffèrent. L’espèce humaine possède, en effet, les caractéristiques du genre des vivants : elle se compose d’organismes (d’êtres matériels dont les parties – les membres et organes et leurs fonctions – s’intègrent selon un tout harmonieux) qui échangent avec leur milieu de vie, sous la forme notamment – de la nutrition et de la respiration, en vue de leur adaptation maximale, selon l’instinct de survie qui préside à la formation et la reproduction d’êtres de plus en plus complexes structurellement et performants fonctionnellement, jusqu’à leur auto-réparation. Nous nous

¹ E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, I. [1785] : *Fondation*, Deuxième section (pp. 77-130), Paris, GF-Flammarion, Présentation et traduction A. Renaut, 1994.

représentons donc la nature, ici, comme un continuum spatio-temporel (ou encore un vaste contenant homogène), où tout se tient systématiquement selon des lois ou rapports nécessaires et constants entre l'ensemble des êtres et phénomènes matériels (selon le modèle de la physique mécanique moderne fondée au XVII^e siècle par Galilée² puis Newton³, en référence à la seule causalité matérielle et efficiente, en rupture avec la causalité formelle et finale de la physique antique et médiévale).

Mais si l'homme appartient bien ainsi au « genre prochain » du vivant, ne possède-t-il pas une « différence spécifique » (si l'on reprend la théorie aristotélicienne de la définition) : des caractéristiques propres – et si oui lesquelles –, qui en feraient une espèce naturelle, certes, mais radicalement différente des autres ?

2 - En effet, l'observation empirique montre bien que l'homme possède “ en propre ” la station verticale et la spécialisation de la main, et donc de la bouche qui en découle, et, par là, la parole articulée (le *logos*), ainsi qu'une boîte crânienne un peu plus volumineuse que celle de la plupart des autres animaux. Mais ce qui fait la véritable différence spécifique de l'homme comme espèce naturelle comprise dans le genre du vivant n'est-il pas à chercher sur un plan autre que simplement matériel ou physique ? L'homme n'est-il pas aussi et surtout un être pour-soi (psychique ou spirituel), ce qui le distingue “ en plus propre ” comme étant « la seule créature raisonnable... dans le système de la nature »⁴ (Kant), comme en témoignent les définitions les plus antiques et classiques de l'homme comme « animal (certes, mais) doté du langage »⁵ (Aristote), « roseau (certes, mais) pensant »⁶ (Pascal) ou encore « être vivant (certes, mais) doué de conscience », ou « être en-soi (certes) mais, aussi et surtout, pour-soi »⁷ donc.

Mais alors la possession et surtout l'exercice même de sa différence spécifique (sa conscience, sa pensée ou encore sa raison), ne permettraient-ils pas à l'homme (au double sens de : le rendre capable matériellement mais aussi l'autoriser moralement) de s'instituer comme sujet *face* à la nature dès lors conçue et pratiquée comme objet étant à la disposition théorique mais aussi pratique de l'homme pour qu'il l'étudie mais aussi la transforme en fonction de ses propres besoins de survie, désir de vie commune et volonté de vie bonne, par la création d'un monde culturel qui pourrait finalement le libérer de sa dépendance à l'égard de la nature et même lui permettre d'en devenir « comme maître et possesseur »⁸ (Descartes) ?

3 - En effet, le fait même pour l'homme de savoir enfin qu'il est une espèce naturelle (et non pas surnaturelle, comme au temps mythico-religieux révolu d'un obscur âge méta-physique maintenant dépassé par le règne d'une physique naturelle et culturelle positive, qui triomphe aujourd'hui) ne lui permet-il pas de prévoir et donc de pouvoir non seulement prévenir et guérir le mal naturel comme culturel, provenant de sa finitude, de sa vulnérabilité et sa fragilité naturelles, mais aussi et surtout de produire le bien, dans les domaines à la fois naturel et culturel ? Les sciences et techniques de la nature comme de la culture ne doivent-elles pas étudier mais aussi opérer (transformer) les êtres naturels et culturels (dont l'homme lui-même) comme des “ choses ” et des “ objets ” pour s'intégrer toutes ensemble selon une encyclopédie universelle⁹ qui puisse œuvrer à la survie, à la vie commune et à la vie bonne des

² G. Galilée, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* [1632], Paris, Seuil, 2000, traduction R. Fréreau et F. de Gandt.

³ I. Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* [1687], Cambridge University Press, traduction A. Koyré et I. B. Cohen, 1972.

⁴ E. Kant, “ Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique ” [1784], dans *Philosophie de l'histoire* (opuscules), Deuxième Proposition, Paris, Médiations/Gonthier, 1981, p. 28.

⁵ Aristote, *Les politiques*, I., 2, Paris, GF-Flammarion, traduction et présentation P. Pellegrin, pp. 91-92.

⁶ B. Pascal, *Pensées* [1656], Fragment 347.

⁷ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* [1808], Paris, Aubier/Montaigne, 2 vol., 1977, traduction J. Hyppolite ; J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard/Tel, 1943.

⁸ R. Descartes, *Discours de la méthode* [1637], Sixième partie, Paris, Bordas, 1967, p. 146.

⁹ *L'Encyclopédie* [1751-1772], dir. Diderot et d'Alembert.

hommes, par le biais de la maîtrise techno-scientifique des forces de la nature qui menacent son existence individuelle et collective, dont la maîtrise médicale par excellence quant aux maux naturels : maladie, vieillissement, handicap, souffrance physique mais aussi psychique, par des thérapies individuelles, cognitivo-comportementales notamment aujourd'hui, substituant la sécurité mentale à la souffrance morale ? Mais aussi et surtout par le biais de la seule véritable révolution qui reste encore crédible après l'échec de toutes les autres (révolutions socio-politiques) : " la révolution bio-technologique " qui, articulée à " la révolution numérique ", promeut un eugénisme doux par le biais de la neuro-pharmacologie et de l'ingénierie génétique, thérapeutique, préventive mais aussi curative, jusqu'à la pénétration des nano-technologies dans le corps et même l'esprit/cerveau humains, tout cela ouvrant la perspective de la production d'un « homme (comme d'une nature) génétiquement modifié », et potentiellement immortel.¹⁰

La civilisation historique s'accomplit ainsi comme civilisation mécanique en référence au fameux triptyque Science/Progrès/Bonheur, selon une anthropologie et une philosophie de l'histoire qui dominent depuis quatre siècles, depuis « la révolution scientifique et technique » fondatrice des Temps modernes, inaugurée par Galilée et Descartes, donc, et parvenue jusqu'à l'utilitarisme et au pragmatisme aujourd'hui devenus monde dans le néo-libéralisme triomphant, fondé sur l'efficacité ou la puissance obtenue par la voie de l'analyse intellectuelle, d'ordre essentiellement scientifique, qui rend possible la transformation puis la production techniques méthodiques de la nature puis de la culture, et donc du monde et de l'homme lui-même, et cela " pour le meilleur " car en vue d'une mondialisation définitive et donc enfin " heureuse " ¹¹ (A. Minc).

Ainsi, bien plutôt que de " respecter la nature ", c'est-à-dire d'en prendre acte de fait (dans son existence) et de lui accorder de la valeur en droit telle qu'elle est en elle-même (dans son essence) et, surtout, de ne pas lui porter atteinte ou la violenter mais bien plutôt lui obéir impérativement (totalement et sans condition comme à un impératif catégorique), l'homme ne peut et doit-il pas s'arracher progressivement de la nature en l'étudiant comme une chose pour mieux l'opérer et la maîtriser comme un objet, pour lui imposer sa propre loi en fonction de ses propres besoins, désir et volonté subjectifs de survie, de vie commune et de vie bonne (puissante et jouissante ici) en faisant fructifier ce qu'il considère comme sa propriété la plus lucrative (qu'il tiendrait de Dieu lui-même¹²) ?

Soit, mais les intentions généreuses et même les productions bénéfiques (comme en médecine essentiellement) de ce projet moderne de maîtrise de la nature (y compris maintenant de la nature humaine, *en* l'homme donc) ne rencontrent-elles pas des limites et, surtout, ne produisent-elles pas des pathologies (des maux) qui violentent à la fois la nature et l'homme lui-même, dans leur essence voire dans leur existence même ? La maîtrise de l'homme sur la nature ne se révèle-t-elle pas être une domination destructrice, meurtrière voire suicidaire, ce dont la prise de conscience devrait appeler l'homme à plus d'humilité, jusqu'à, effectivement, lui faire " respecter la nature " plutôt que de la violenter ?

¹⁰ Voir J. Habermas, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2002, traduction C. Bouchindhomme.

¹¹ Voir A. Minc, *La mondialisation heureuse*, Paris, Pocket, 1999.

¹² « Remplissez la terre et soumettez-la. » (*Genèse*, 1, 28) ; « ... puis le Seigneur Dieu prit l'homme et le conduisit dans le jardin d'Éden pour qu'il le travaille et le garde. » (*Genèse*, 2, 15).

II. - Les limites et même les pathologies du projet humain de se rendre “ maître et possesseur de la nature ” ne doivent-elles pas conduire l’homme à reconnaître qu’il appartient plus (de fait comme en droit) à la nature que celle-ci ne lui appartient, et donc l’obliger à “ respecter ” la nature jusqu’à obéir catégoriquement à son ordre (comme ordonnancement et commandement), pour “ éviter le pire ” au moins ?

1 - Bien plutôt que de produire “ le meilleur ”, la prétention de l’homme de se rendre “ maître et possesseur ” de la nature ne produit-elle pas, en effet, “ le pire ” (pour la nature mais aussi pour l’homme lui-même) ?

Peut-on, en effet et tout d’abord, réduire ainsi (comme en notre I.) la nature et l’Être en général selon le seul matérialisme mécaniste et atomistique pour faire des êtres de la nature et de la nature elle-même (dans sa globalité) des “ choses ” calculables et des “ objets ” manipulables selon le seul bon (ou mauvais) plaisir de l’homme qui s’en prend alors pour le “ propriétaire ” (de droit, et non le simple “ possesseur ” de fait) ? Peut-on ainsi réduire l’être de l’homme lui-même à son seul intérêt technique pour la puissance (et la jouissance) ? Peut-on, ensuite, réduire, aussi, la connaissance à la seule analyse physicaliste mathématique ? Qu’est-ce que penser : serait-ce seulement calculer et expliquer ou bien aussi comprendre et, surtout, réfléchir ? Enfin, dans le domaine pratique, est-il possible et souhaitable (et surtout légitime) de réduire l’agir de l’homme à la seule production techno-scientifique du monde comme de soi, et ne faut-il pas prendre acte, lorsque cela a prétendu s’effectuer, du tragique renversement du projet émancipateur de la raison techno-scientifique en un devenir-monde dominateur et destructeur¹³ ? Et cela à l’encontre de la nature partielle (vécue comme “ environnement ambiant ”, ou éco-systèmes particuliers) jusqu’à la nature globale (conçue comme totalité : la bio-sphère, et même la planète-Terre tout entière) ; de la maltraitance animale à la destruction d’espèces vivantes et même jusqu’au dérèglement climatique et à l’épuisement des ressources naturelles fossiles, etc., l’homme étant devenu un agent de nuisance globale produisant des effets majeurs dommageables à la structure physico-chimique même de la nature (depuis l’avènement de l’ “ Anthropocène ” – ou : ère de l’homme – au milieu du XX^e siècle). Cela ne conduit-il pas à une utopie (de “ la croissance illimitée ”, notamment) grosse de dys-topie (dysfonctionnement global), dont ladite “ guerre des étoiles ” n’est que l’avatar *high tech* de la guerre de tous contre tous, jusque dans la prétention de manipuler la nature en l’homme lui-même pour produire un homme “ hybride ” (naturel/artificiel : criblé de prothèses industrielles et autres puces électroniques) et qui prétend maintenant dépasser/supprimer la nature en lui, comme dans sa volonté d’abolir la mort elle-même (pour survivre et, surtout, sur-vivre, à tout prix)¹⁴ dans un désir et un délire apocalyptiques qui troublent jusqu’à la conscience morale de soi et d’autrui comme membres d’une même espèce d’êtres libres et égaux (comme dans le trans-humanisme ou le post-humanisme illustré à l’envi par l’inflation actuelle des films-catastrophes de prétendue “ science ”-fiction) ?

Insistons ici sur la dimension proprement éthico-politique du devenir-monde dystopique paradoxalement (et donc tragiquement)¹⁵ issu de la promesse utopique des *Lumières* analytiques d’un progrès infini de l’humanité par la voie techno-scientifique mais aussi l’instruction encyclopédique¹⁶. Si l’éthique du post-humanisme relève bien d’une morale de la première personne (en mode égoïste de l’individu rationnel, du moi *economicus-technicus-juridicus* se prenant pour un dieu, voire pour Dieu lui-même), comment la recherche exclusive de sa propre conservation et “ expansion ” par la puissance et la jouissance toujours plus “ augmentées ”, pourrait-elle ne pas inverser jusqu’à l’aliéner sa promesse politique utopique d’une démocratie libérale/libertaire devenant progressivement totale et “ mondiale ”, en une dystopie historiquement et “ progressivement ” de plus en plus autoritaire, jusqu’à devenir totalitaire ? En

¹³ Voir M. Horkheimer et T. W. Adorno, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques* [1944], Paris, Gallimard/Tel, 1974, traduction É. Kaufholz

¹⁴ Pour un examen critique du “ survivalisme ” voir C. Lasch, *Le moi assiégé. Essai sur l'érosion de la personnalité* [1984], Paris, Climats, 2008, traduction C. Rosson.

¹⁵ Voir M. Horkheimer et T. W. Adorno, *La dialectique de la raison* [1944], op. cit.

¹⁶ M. de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1793], Paris GF-Flammarion, 1988.

effet, qui veut dominer la nature pour la satisfaction de ses besoin de puissance et désir de jouissance, jusqu'à ne plus en mourir du tout ici (en "mettant à mort la mort elle-même"), ne peut que vouloir dominer les autres hommes pour en faire les instruments de sa propre satisfaction (en les traitant comme des moyens, donc, et non pas en les respectant comme des fins)¹⁷, soit sous la figure de la plus libérale des servitudes volontaires soit sous celle de la plus autoritaire voire totalitaire (donc) des dominations politiques sous la forme d'un gouvernement oligo-plouto-techno-cratique d'un "Léviathan"¹⁸ mondial, la minorité des plus riches et puissants (car savants ou "sachants") s'asservissant une "multitude" de sous-hommes, prolétarisés et paupérisés, travaillant pour la minorité au pouvoir, au mieux, ou, au pire, étant reléguée au statut surnuméraire d'une "masse" inutile, coûteuse et même nuisible (comme "classe chômeuse/dangereuse") vivant dans la plus crasse des misères matérielle et intellectuelle et morale, les conduisant inéluctablement, eux, à une mort violente assurée (comme nombre de dystopies littéraires et cinématographiques le mettent violemment en scène maintenant sous le label de science-"fiction", mais pourtant déjà bien en cours de réalisation aujourd'hui même).¹⁹ Cela révèle donc une éthique et politique en troisième personne (en fait), selon des rapports "moi/il" (ou "on") entre des hommes-animaux-machines errant dans une vaste société anonyme (impersonnelle et dé-subjectivée), évoluant dans des friches industrielles ayant dévasté toute nature et dans une atmosphère de fin du monde où règne une froideur de laboratoire expérimental et de bloc opératoire sans cesse en activité dans des urgences surmenées !

2 - Pour éviter une telle issue meurtrière puis, finalement, suicidaire, ne faut-il pas reconnaître que l'homme appartient plus à la nature que celle-ci ne lui appartient, qu'il est lui-même inscrit dans l'ordre des choses naturelles (mais aussi culturelles) et qu'il en dépend, donc, bien loin de lui commander ?

Ne se pourrait-il pas, en effet, que bien plutôt que d'ouvrir la réalité humaine à une quelconque expérience de la liberté, la culturalité même de l'homme provienne de sa naturalité, en ce qu'elle est issue de et même commandée par la nature en lui et hors de lui, comme l'expérience commune mais aussi les sciences de la vie et de l'homme peuvent nous l'apprendre ? Bien loin que la culture puisse et surtout doive commander la nature n'est-ce pas la nature qui commande la culture, de fait comme en droit ? N'est-ce pas la nature qui donne à l'homme jusqu'à sa différence spécifique (la conscience, la pensée, la raison) mais aussi en commande l'exercice culturel ?

En effet, "l'âge de sensibilité" (naturel) ne précède-t-il pas, mais aussi ne règle-t-il ou ne commande-t-il pas "l'âge de raison" (culturel), et cela jusque dans les productions culturelles les plus élevées de l'homme, à l'échelle inter-individuelle comme dans l'amour (qui pourrait bien n'être qu'une ruse de l'instinct de conservation de l'espèce humaine, comme le soutient Schopenhauer²⁰, ou le fruit d'un obscur désir de durer inconscient selon Freud²¹) ? Plus radicalement encore : les « affinités électives »²² (Goethe) qui président aux amours humaines ne seraient-elles pas elles-mêmes de simples variantes du « sentiment océanique »²³ d'un universel amour de toutes choses selon d'infinies et subtiles « correspondances »²⁴ (Baudelaire) que seuls peuvent saisir l'amant et le poète initiés et initiateurs aux secrets de la nature et même de "tout l'univers" ? Tout comme, à l'échelle collective, le contrat social, qui

¹⁷ E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, I., Fondation, op. cit. : « Agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen », p. 108.

¹⁸ T. Hobbes, *Léviathan* [1651], Paris, Sirey, 1971, traduction F. Tricaud.

¹⁹ Voir V. Forester, *L'horreur économique*, Paris, Fayard, 1996 ; L. Ferry, *La révolution transhumaniste*, Comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies, Paris, Plon, 2016.

²⁰ A. Schopenhauer, *Métaphysique de l'amour. Métaphysique de la mort* [1818], Paris, 10/18, 1980, traduction M. Simon.

²¹ S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle* [1905], Paris, Payot, 2014, traduction O. Mannonni, C. Cohen Skalli et A. Weill ; *Introduction à la psychanalyse* [1916], Paris, Payot, traduction S. Jankélévitch, 1979.

²² J. W. Goethe, *Les Affinités électives* [1809], Paris, Gallimard, 1954, Préface M. Tournier, traduction P. de Colombier.

²³ L'expression apparaît dans une lettre du 5 décembre 1927 de Romain Rolland à Sigmund Freud (qui la reprendra dans *Malaise dans la civilisation*, 1929), dans *Un beau visage à tous sens*, Choix de lettres de Romain Rolland (1866-1944), Paris, Albin Michel, 1967, pp. 264-266.

²⁴ C. Baudelaire, *Les Fleurs du mal* [1857], Paris, Gallimard/Poésie, 1972.

pourrait bien ne provenir, lui aussi, que d'un mobile sensible : la peur de la mort violente, comme y insistent Hobbes²⁵ mais aussi Kant, selon qui l'état social juridico-politique est le produit indirect d'un violent affrontement des passions naturelles des hommes qui les fait consentir à les réguler selon des lois communes²⁶. Ainsi les formes les plus sublimes de la culture humaine, dont la religion et la morale elles-mêmes, qui satisfont au besoin de sécurité et au désir d'immortalité, proviendraient (selon Bergson²⁷) de la vie conçue comme « élan vital », « évolution créatrice » dont l'homme lui-même n'est que le produit ou la créature, et dont l'intelligence n'est que l'expression sublimée de l'instinct animal, comme l'entendaient les Anciens, qui se représentaient la nature comme *phusis*, une puissance de création incessante, ou encore énergie vitale entièrement indépendante de l'homme, autonome et même souveraine en toutes choses naturelles et culturelles, et donc jusque dans les affaires humaines elles-mêmes, selon le modèle épistémologique d'une bio-psychologie organiciste, cette fois (comme chez Aristote²⁸) ; élan sympathique spontané susceptible de faire bien vivre ensemble les hommes, comme dans l'amour sociétal ("Faites l'amour et pas la guerre !") et le lien social et politique collectif, qui proviendrait d'un sentiment naturel social et moral bienveillant et bienfaisant pouvant leur permettre ainsi, à la limite, de se passer de tout contrat social, voire de toute institution juridico-politique, leurs rapports étant naturellement inscrits dans l'immense élan de sympathie universelle reliant tous les êtres de la nature (dont l'homme lui-même, donc) dans une vie bonne partagée selon une causalité formelle et finale cette fois (comme le signifie le célèbre slogan écologiste : "Nature is our culture", désormais opposé par un sympathique *homo socius-pragmaticus* à l'antipathique *homo economicus-technicus* de notre I.).

3 - C'est bien, en effet, une telle compréhension du monde et de l'homme, et donc de *la* et *sa* nature, et même de *la* et *sa* culture, issue du Romantisme (allemand surtout) et à l'œuvre jusque dans la phénoménologie "continentale" (européenne) contemporaine²⁹, qui oppose au rationalisme mécaniste des Lumières un puissant sentiment (finaliste, donc) d'appartenance de l'homme à la nature³⁰ alors vécue et pensée comme une totalité vivante, bienveillante et bienfaisante, à laquelle l'homme lui-même appartient et qu'il doit, donc, en retour, reconnaître et respecter comme elle le mérite, ce qui constitue le fondement philosophique anthropologique de l'écologie actuelle (même si celle-ci n'en est pas toujours consciente) et qui anime, plus globalement, l'urgente "demande d'un sens" englobant qui perce aujourd'hui jusque dans l'opinion publique mondiale comme étant la dernière des grandes causes légitimes (comme la lutte pour "la libération animale"³¹ et contre le réchauffement climatique).

Si donc la nature, hors de l'homme et en l'homme lui-même, commande jusqu'à ses créations culturelles les plus sublimes, ne lui faut-il pas absolument et catégoriquement "respecter la nature", c'est-à-dire, pour le moins, en connaître et reconnaître l'existence et la fécondité (la puissance créatrice originelle et perpétuelle, jusque dans la culture donc) et, pour le plus, lui obéir en tout et sans délai ni condition, en lui accordant une valeur et même une dignité propre (intrinsèque) égale, et même supérieure, à celle de l'homme (qui lui doit tout) ? Respect qui doit aller de la "préservation de l'environnement" local à l'acceptation de son ordonnancement global (la planète-Terre, voire au-delà), mais aussi jusqu'à la "soumission à son commandement" donc, comme l'exigent aujourd'hui les écologistes les plus radicaux, qui sacralisent la nature comme totalité antérieure, extérieure et supérieure, et bientôt... postérieure à ses parties,

²⁵ Hobbes, *Le Léviathan* [1651], op. cit.

²⁶ E. Kant : "l'insociable sociabilité" de la nature humaine fait que le premier lien socio-politique (ou "état de culture") est "pathologiquement extorqué", c'est-à-dire soutiré de force à la raison par les passions de l'avoir et du pouvoir, dans *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* [1784], Quatrième Proposition, op. cit., p. 31. Voir plus bas, Conclusion, note 44.

²⁷ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* [1932], Chapitre II. : La religion statique, Paris, P.U.F./Quadrige, 1984, pp. 105-220.

²⁸ Aristote, *Les parties des animaux*, Paris, Les Belles Lettres, 1956 puis 2002, texte établi et traduit par P. Louis.

²⁹ Notamment pour ce qui est de "la question animale" (E. Husserl, M. Merleau-Ponty, J. Derrida).

³⁰ Voir G. Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, Paris, Payot, 1982, Deuxième partie, Chapitre V : Romantisme, Classicisme.

³¹ P. Singer, *La libération animale* [1975], Paris, Payot, 2012, traduction L. Rousselle.

surtout à l'humanité elle-même, désormais considérée comme étant le pire des " parasites ", mais heureusement aussi éphémère que nuisible ?

Soit, mais les intentions généreuses et les promesses sympathiques d'un tel éco-bio-centrisme finaliste holiste (qui s'oppose de front à l'anthropo-centrisme mécaniste atomiste de notre I.) ne comportent-elles pas, elles aussi, des limites et même des pathologies en accordant trop (et même tout !) à la nature et rien (ou presque rien !) à l'homme, ce qui en ferait une conception illusoire qui pourrait bien déboucher, elle aussi, sur des pratiques dangereuses pour les hommes, voire pour la nature elle-même ?

III. - Plutôt que de respecter absolument la nature (sous la forme d'un impératif catégorique et donc inconditionnel) – comme en notre II. –, tout comme de prétendre la dominer totalement – comme en notre I. –, ne faut-il pas tâcher de la préserver, de la protéger et même d'en prendre soin, et donc aussi de la " cultiver " (modifier, humaniser), hors de l'homme et en l'homme, pour permettre la conservation, certes, mais aussi le déploiement au mieux de la nature ainsi que l'accomplissement de l'homme, et " pour le meilleur ", donc, plutôt que " pour le pire " ?

1 - En effet, l' " éco-bio-centrisme vitaliste " (ou l'écologisme profond, radical) ne présenterait-il pas des limites et des pathologies le rendant aussi illusoire (théoriquement) et dangereux (pratiquement) que " l'anthropo-centrisme mécaniste " (de notre I.) ?

Peut-on penser ainsi et à nouveau la nature ou l'Être, dont l'être de l'homme, selon le modèle d'un spiritualisme holistique (totaliste) et finaliste (bienveillant et bienfaisant) sans risquer de revenir aux représentations de l'univers pan-théistes ou animistes (archaïques), d'ordre purement et simplement mythico-religieux, qui mettent l'homme en situation de dépendance absolue (de " soumission " donc) à l'égard d'un Grand-Être prétendument supérieur à tous les êtres naturels et culturels, et donc à l'homme lui-même, qui lui devrait, en retour, un respect qui commanderait jusqu'à une obéissance absolue ? Peut-on, ensuite, réduire la connaissance humaine à la compréhension sentimentale ou même à l'interprétation plus ou moins rationnelle d'un sens déjà-là pour l'essentiel mais " venu d'ailleurs ", d'un " Grand Autre " omnipotent, omniscient et tout bon, la nature étant ainsi divinisée et donc sacralisée comme étant, donc, infiniment respectable et même " adorable " et donc " intouchable " (inopérable et intransformable) ? Sur le plan pratique, de l'action donc, peut-on ainsi valoriser positivement et totalement la nature qui serait le modèle parfait à imiter en tout (jusqu'à vouloir « Penser comme une montagne »³², selon Aldo Léopold) et, surtout, à ne pas opérer/transformer/violenter, par l'intermédiaire de la techno-science humaine qui ne produirait que du mal en introduisant du *chaos* dans le *cosmos*, et donc " laisser-faire " la nature (jusque dans la médecine elle-même qui devrait devenir " douce " pour ne faire qu' " accompagner " la nature, voire ne pas intervenir du tout, comme dans l'interdiction de la transfusion sanguine, par exemple, et bien au-delà) ? N'y aurait-il pas, quand même, des catastrophes naturelles, des virus naturels, qui ne seraient pas tous imputables à l'homme et dont il devrait, quand même, se prémunir en les combattant ? Et jusqu'en politique et en morale, où une telle conception et pratique éco-bio-centriques de la nature et de l'homme pourrait, voire devrait, être autoritairement et même violemment imposée, l'anti-humanisme théorique se radicalisant, logiquement, en un anti-humanisme pratique, puisque la démocratie productiviste, consumériste et hédoniste actuelle serait l'agent socio-politique le plus dangereux pour la Terre-Gaïa ; d'où la sympathie des écologistes profonds pour des formes de gouvernement du passé, paternalistes ou maternalistes, au mieux, et autocratiques car totalistes – comme dans les tribus " premières " sinon " primitives " notamment, ou autres " identités culturelles " ou communautés traditionnelles contemporaines –, voire " totalitaires ", au pire, comme dans l'écologie nazie (la première historiquement à accorder plus de droits aux animaux qu'à des catégories entières d'hommes), et tout cela

³² A. Léopold, *L'Éthique de la terre*, suivi de : *Penser comme une montagne* [1944], Paris, Payot, 2019, traduction A. Oudoul.

selon une critique radicale des droits de l'homme et du citoyen (comme étant anthropocentristes)³³. Un tel éco-bio-centrisme mythico-religieux jusqu'au fondamentalisme et à l'intégrisme, et même au terrorisme (sentimental et doctrinal, mais aussi comportemental, comme dans l'usage d'une violence néo-révolutionnaire contre les hommes au nom de " la préférence naturelle ", des animaux par exemple, par des adeptes d'Aldo Léopold, donc, mais aussi de Peter Singer³⁴), ne constitue-t-il pas une illusion aussi dangereuse que l'anthropo-centrisme techno-scientifique (de notre I.), tous deux se disputant le gouvernement des hommes et du monde aujourd'hui à l'échelle mondiale, puisque l'utopie animaliste (*pré-humaniste*) rejoint aujourd'hui l'utopie trans-humaniste (*post-humaniste*) dans leur commune rupture avec l'humanisme des *Lumières* ?

Insistons-y un peu ici aussi : sous le (double) prétexte d'une lutte légitime contre la maltraitance animale, et donc pour le bien-être de tous les êtres sensibles, qu'ils soient humains ou non-humains (souci de provenance aussi bien empiriste³⁵ que romantique, d'ailleurs), et en référence à une éthique altruiste, en seconde personne cette fois (le " toi " ou le " tu " étant à respecter immédiatement et totalement sans délai ni limite donc) – souci à l'œuvre essentiellement dans les actuelles éthiques et politiques du *care* ou du soin –, on passe d'une politique réformatrice soucieuse de la bienveillance animale (maintenant inscrite, d'ailleurs, dans nombre de législations nationales et internationales) à la revendication (et même l'action) révolutionnaire radicale de l'institution juridico-politique d'une même communauté morale, sociale et politique de tous les êtres sensibles à égalité de droits et de devoirs (en une critique de l'anthropocentrisme de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* – 1948 –, donc, à dépasser par et dans une *Déclaration universelle des droits des animaux* – 1978 –, sémantiquement sur-saturée par " le respect " dû aux animaux). Tous ces êtres sensibles étant désormais appelés à passer un " contrat " – quand on l'estime quand même nécessaire – mais un " contrat naturel " mondial/total pour établir une " sympolitie symbiotique " (" sans frontières " culturelles ni naturelles, dont le " spécisme ", combattu comme un racisme anthropo-centrique, nous y reviendrons), entre " symbiotes " d'égale dignité, donc, car tous doués d'une intériorité subjective leur conférant le statut de " personne " absolument respectable comme telle (M. Serres)³⁶ et donc capables de concevoir, de délibérer et de décider eux-mêmes des institutions nécessaires à leur survie, leur vie commune et, surtout, à leur vie bonne. N'y a-t-il pas là des confusions théoriques lourdes de toutes les aliénations pratiques et donc d'un tragique renversement, là encore, de l'utopie naturaliste " sympathique " (cette fois) en une infernale dystopie éthico-politique n'ayant rien à envier en matière d'horreur à l'antipathique dystopie post-humaniste (de notre I.) ?

Ne faut-il pas alors tâcher d'éviter aussi bien l'éco-bio-centrisme vitaliste (de notre II.) que l'anthropo-centrisme mécaniste (de notre I.), en repensant les rapports des hommes à la nature et donc les rapports des hommes entre eux (en morale et politique notamment), ce qui va de pair ?

2 - Pour cela, il faut donc bien, à l'encontre de l'éco-bio-centrisme radical, commencer par reconnaître à l'homme seul le statut de " sujet ", ou de " personne ", c'est-à-dire d'un être qui peut et doit consciemment et volontairement (librement donc) se distancier *de* et même s'arracher à la nature et à sa culture, liberté qui lui confère une dignité absolument respectable mais aussi, et par là-même, le devoir catégorique à l'égard de lui-même comme des autres hommes de « ne jamais traiter l'humanité en soi-même et chez les autres seulement comme un moyen mais toujours en même temps [la respecter] comme fin »³⁷ (Kant), ce qui est le principe fondateur de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits » (article 1^{er}). Cela devrait permettre d'éviter les confusions théoriques et les dangers pratiques du holisme-totalisme vitaliste qui va de plus en plus

³³ L. Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Deuxième partie, Chapitre II. : L'écologie nazie, Paris, Grasset, 1992, pp. 181-207.

³⁴ P. Singer, *La libération animale* [1975], op. cit.

³⁵ Comme dans l'utilitarisme anglo-saxon (J. Bentham, H. Salt et P. Singer), qui reconnaît les animaux comme des êtres sensibles, doués de la capacité de souffrir et de jouir, pour en faire des sujets de droits à la pitié et à la bienveillance, et même au respect moral.

³⁶ M. Serres, *Le Contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990.

³⁷ E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, I., Fondation, op. cit. (voir, plus haut, notre II. - 1).

aujourd'hui jusqu'à reconnaître à la bio-sphère (et même aux éco-systèmes) des droits supérieurs à ceux de l'humanité, au nom d'un anti-spécisme qui accorde, notamment, plus de valeur à certains animaux qu'à certains hommes (les personnes handicapées, notamment), quand ce n'est pas la supériorité à tous les animaux – et même à tous les végétaux et minéraux – sur tous les hommes, ce qui tend à l'abandon de l'humanisme éthique et politique démocratique moderne issu des *Lumières*.

Mais pour éviter aussi les limites et pathologies de l'anthropo-centrisme mécaniste (de notre I.) qui traite et maltraite la nature et ses êtres minéraux, végétaux, et surtout animaux (jusqu'aux hommes eux-mêmes, car qui prétend dominer la nature ne peut que finir par vouloir dominer les autres hommes aussi), il faut que l'homme reconnaisse (ou plutôt : "accorde") des droits à la nature aussi, notamment aux animaux (dont la sensibilité : la *sentience*, les rend susceptibles d'éprouver eux aussi du plaisir et de la douleur, ce qui doit donc susciter la pitié ou compassion de l'homme), en ce que la nature n'est pas un objet (une chose) inerte opérable et consommable à volonté par l'homme (notamment pour ce qui est de l'animal, qui n'est pas une machine). Mais cela doit être sans les lui accorder – ces droits – à égale dignité avec l'homme, puisque la nature n'est pas non plus un sujet, c'est-à-dire un être conscient et volontaire capable d'être lucide et responsable, comme le sous-entend pourtant, voire l'affirme ouvertement et même violemment, un certain écologisme contemporain qui va jusqu'à exiger la reconnaissance des "droits humains" (sociaux, politiques et même moraux) à tous les êtres de la nature, jusqu'au respect de l'intériorité psychique comme personne singulière à chaque animal, voire chaque végétal et même chaque minéral, selon un anti-spécisme à la fois confus et violent (puisque "la cause animale" supplante alors la cause humaine elle-même), allant jusqu'à culpabiliser et même criminaliser le simple fait de manger de la chair animale (comme dans le végétarisme) ou même toute perspective d'élevage animal, tout comme d'user de ses produits dérivés, en en faisant des interdits moraux catégoriques – comme dans le véganisme – et jugeant et même traitant les hommes qui le font encore comme étant in-humains voire a-humains, en tout cas moins dignes que les animaux qui, eux au moins, n'en viennent pas à de tels comportements violents envers les hommes.

Mais s'il s'agit là de principes théoriques (philosophiques), quelles en sont les conséquences pratiques d'ordre non seulement moral (inter-individuel) mais aussi politique (collectif) puisque les adeptes de "la cause animale", et surtout de "la cause naturelle", veulent non seulement changer radicalement l'homme mais aussi la société voire le monde lui-même (sur un mode néo-révolutionnaire et non pas réformiste qui plus est) ?

3 - Pour dépasser les limites et les pathologies éthiques et politiques de l'anthropo-centrisme mécaniste (les violences faites à la nature, dont les animaux surtout) par le néo-pseudo-libéralisme contemporain (ou le vrai capitalisme techno-oligarchique), les partisans les plus radicaux théoriquement (philosophiquement) et pratiquement (politiquement) de l'éco-bio-centrisme en appellent à l'institution d'un « contrat naturel »³⁸ (Serres) entre les hommes et la nature, ou encore d'une « nouvelle alliance » (comme chez Prigogine et Stengers, qui évoquent de « Nouvelles voies du dialogue [de la science] avec la nature »)³⁹. Mais est-ce bien raisonnable : les notions de « contrat » et d'« alliance » supposent un engagement égal et réciproque entre au moins deux parties également conscientes et soucieuses du respect de leurs droits mais aussi de leurs devoirs envers elles-mêmes et les autres. Si l'on veut (et il le faut) reconnaître ("accorder", plutôt) des droits à la nature (dont les animaux, notamment), ces droits ne peuvent et doivent être pensés et pratiqués que comme des devoirs que les hommes se reconnaissent, se déclarent et se donnent à et entre eux-mêmes à l'égard de la nature, pour distinguer et articuler au mieux, certes, "la préservation de l'environnement ou la protection des espèces en voie de disparition", ou encore le « soin » de la nature et de ses espèces, mais non pas le « respect », donc, que seul un sujet, c'est-à-dire un être conscient et volontaire, peut concevoir et accorder à un autre sujet en en espérant et même appelant la réciprocité. Et cela sans oublier l'accomplissement au mieux des dispositions naturelles et des

³⁸ M. Serres, *Le Contrat naturel*, op. cit.

³⁹ I. Prigogine et I. Stengers, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Appendice II., Paris, Gallimard, Folio/Essais, 1979 et 1986, pp. 415-432.

aspirations culturelles de l'homme (singulier, particulier et générique), comme Kant (notamment) y appelle en tenant que si la nature prépare effectivement l'homme à la liberté en le dotant de la raison (voir notre I.), c'est le libre usage de celle-ci par l'homme qui peut et doit transformer ou sublimer « un accord [juridico-politique] *pathologiquement extorqué* en un tout moral »⁴⁰ éthico-politique de type républicain⁴¹. Il ne saurait donc être question ici, en toute rigueur théorique et éthico-politique, que d'un nouveau contrat social qui comprendrait une charte relative aux droits de la nature (dont particulièrement les animaux), que les hommes et les citoyens, les peuples et le genre humain se donneraient à eux-mêmes comme autant d'obligations, c'est-à-dire de devoirs indirects et non réciproques ici ; ce à quoi la tradition républicaine, française notamment, n'est pas étrangère (de Rousseau⁴² à Clemenceau, en passant par Michelet et Victor Hugo), qui s'oppose ainsi à l'écologisme (dont l'animalisme) radical de la démocratie à l'anglo-saxonne dont l'utilitarisme et le pragmatisme font du bien-être (ou encore du bonheur entendu comme bien-être physique et psychique ou *welfare*) une valeur supérieure à toute autre, y compris à la liberté elle-même.

Cela nécessiterait une refondation républicaine de la démocratie contemporaine tiraillée entre la soif d'utopie techniciste post/supra-humaniste de l'*homo economicus-technicus* (rivé à la puissance pour la conservation et l'augmentation " exclusives " de soi) et la soif d'utopie naturaliste-animaliste (pré/infra-humaniste) de l'*homo socius-pragmaticus* (rivé à la reconnaissance égale de soi et de tous les autres êtres sensibles par une communication " all inclusive "), à intégrer-dépasser, donc, par la soif de connaissance et d'émancipation de l'*homo symbolicus-théorétique* visant à l'élaboration et la transmission de significations et d'institutions d'une vie libre et heureuse car véridique. Ce qui nécessite, enfin, une éthique et une politique en première personne individuelle (Je) et collective (Nous), en mode " Je-je/Nous ", intégrant les éthiques et politiques du seul " moi " (de notre I.) et du seul " tu " (de notre II.), pour en dépasser les limites et combattre les pathologies selon l'élaboration et la juridiction d'un jugement réfléchissant limitant les prétentions respectives et conjointes à la supériorité voire à l'exclusivité de l'entendement calculateur exclusif (de notre I.) et du sentiment empathique inclusif (de notre II.).

Conclusion

Si l'on veut donc vraiment éviter et surtout combattre les violences faites par les hommes aux animaux et, par-delà, à toute la nature (puis, nécessairement, à l'homme et à l'humanité elle-même), jusqu'à l'avènement apocalyptique ultime de leur disparition conjointe, ce n'est pas en " respectant la nature " (en lui accordant une valeur et, surtout, une dignité absolue jusqu'à obéir à ses ordres, comme ordonnancement et commandement) que l'on y parviendra, en voulant imposer, donc, un éco-bio-centrisme vitaliste qui rompt théoriquement avec l'humanisme des *Lumières* et pratiquement avec le contexte démocratique moderne qui en est issu. Ni en s'en remettant à son faux-frère ennemi, le post-humanisme, dont l'on ne peut et doit pas combattre la technophilie par une technophobie obscurantiste et régressiste mais bien plutôt par une techno-critique qui resitue l'essence et la finalité de la techno-science (tout comme celles, d'ailleurs, du sentiment esthétique-néo-mythico-religieux de la nature) dans la totalité des formes culturelles symboliques que l'homme crée pour s'accomplir le plus harmonieusement possible dans ses rapports à la nature, aux autres et à lui-même⁴³, puisque si l'homme se prend lui-même comme *objet* d'étude (ainsi que

⁴⁰ E. Kant, " Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique " [1784], Quatrième Proposition, dans *La philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 32.

⁴¹ Pour plus de précisions concernant les rapports nature/culture, voir J. Gaubert, " L'homme n'est-il qu'une espèce naturelle ? ", résumé de la Conférence à La Société Nantaise de Philosophie du 17 novembre 2011, site électronique snphi.fr, entrée : " Nature " ; et " Faut-il vouloir la paix à tout prix ? " (21 novembre 2003), texte intégral, III., entrée : " Guerre ".

⁴² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1754], Préface, Paris, Gallimard folio/essais, 2003, Introduction et annotation J. Starobinski, p. 56 ; et E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, II., Doctrine de la vertu [1797], §§ 16 et 17, Paris, GF-Flammarion, Présentation et traduction A. Renaut, pp. 300-302.

⁴³ J. Gaubert, *Quelle fondation symbolique pour la culture ?* [2005], Nantes, M-Éditer, 2010.

la nature), c'est dans le cadre du *projet* qu'il forme de s'accomplir comme *sujet* le plus éclairé et émancipé possible *dans et face au monde naturel et culturel et dans et face au tout de l'Être*.

Cela nécessite donc une nouvelle cosmologie qui réarticulerait la matière, la vie et l'esprit, en tâchant d'éviter les deux écueils inverses d'un matérialisme mécaniste (de type analytique) et d'un vitalisme finaliste (de type herméneutique), tous deux dogmatiques, et cela en référence à une connaissance de la vie de type critique et auto-critique, qui ne serait pas aveugle aux marques de finalité interne dans la nature chez les êtres vivants, comme présentant, par analogie, des signes "avant-coureurs" de la liberté humaine et même en la préparant effectivement, sinon, bien entendu, en l'effectuant elle-même⁴⁴. Cette nouvelle cosmologie comprendrait une onto-anthropologie anthropo-nomique⁴⁵, proprement philosophique car réflexive, qui œuvre à la conception et à la réalisation de l'Idée d'une histoire universelle – de l'homme *et* de la nature – d'un point de vue cosmopolitique lui-même "élargi" (plutôt que "augmenté") par la conscience désormais conquise de la destinée commune de l'homme et de la nature, et qui tâcherait d'éviter, lui, les deux écueils adverses (mais complices) d'une simple alliance des peuples ou des nations (virtuellement anarchique) et d'un État mondial (potentiellement impérial), en référence à l'Idée d'une confédération mondiale des États-nations⁴⁶. Et cela, notamment, pour décider et accomplir une "transition écologique" qui serait aussi soucieuse de justice sociale, comme de liberté politique et de lumières symboliques, en faisant sienne une "alerte" écologique réformiste démocratique/républicaine environnementale et non pas, donc, l'écologisme néo-révolutionnaire autocratique total, afin, précisément, d'œuvrer réellement à "la cause animale et naturelle" en l'intégrant au débat et au combat pour "la cause humaine naturelle et culturelle". Cette cosmologie et cette cosmopolitique nouvelles se réinscriraient ainsi, de nouveau mais à nouveaux frais, dans le double projet antique et classique de la sagesse personnelle et de la justice collective, en référence à un intérêt théorétique pour la réflexion et l'action émancipatrices et donc pacificatrices des rapports des hommes entre eux et donc à la nature et leur nature, comme à leur et la culture, ne serait-ce que pour espérer contrebalancer le "principe entropique" cosmologique (chaotisant) par le "principe anthropique"⁴⁷ cosmopolitique (cosmétisant) en conférant une prudence à leur science et limitant leur puissance par quelque sagesse.

Bibliographie

ARISTOTE : Physique ; Les politiques ; De la génération des animaux

ÉPICURE : Lettres (dont celle à Ménécée)

LUCRÈCE : De la nature

ÉPICTÈTE : Manuel ; Entretiens

M. de MONTAIGNE : Essais (1580-1588)

G. GALILÉE : Le Messager des étoiles (1610) ; Dialogue sur les deux grands systèmes du monde (1632).

R. DESCARTES : Discours de la méthode (1637) ; Lettre au Marquis de Newcastle (1646)

B. PASCAL : Préface pour le traité du vide (1647) ; Pensées (1656)

I. NEWTON : Principes mathématiques de la philosophie naturelle (1687)

C. von LINNÉ : Système de la nature (1735)

D. HUME : Enquête sur les principes de la morale (1751)

D. DIDEROT : De l'interprétation de la nature (1754) ; L'Encyclopédie (1751-1772)

J.-J. ROUSSEAU : Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1754) ;

⁴⁴ Voir plus haut, II. - 2, note 26.

⁴⁵ Si l'anthropologie est la discipline théorique selon laquelle l'homme s'étudie lui-même, l'anthroponomie est la discipline pratique dans et par laquelle l'homme tâche de s'accomplir au mieux en se donnant à lui-même ses propres lois.

⁴⁶ Voir J. Gaubert, *L'État-nation, une idée et une réalité dépassées ?*, Nantes, M-Éditer, 2015.

⁴⁷ Voir A. Stanguennec, *L'humanisation de la nature. Les épreuves de l'univers*, Chapitre 3 : Signification et valeur du "principe anthropique", Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014, pp. 61-68.

- L'Émile (1762) ; Rêveries du promeneur solitaire (1776-1778)
 E. B. de CONDILLAC : Traité des animaux (1755)
 E. KANT, Métaphysique des mœurs (1784) ; Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique (1784) ; Critique de la faculté de juger (1790)
 J. BENTHAM : Introduction aux principes de la morale et de la législation (1789)
 A. SCHOPENHAUER : Le monde comme volonté et comme représentation (1818) ; Métaphysique de l'amour et de la mort (1818) ; Le Fondement de la morale (1839)
 K. MARX : Manuscrits philosophiques et politiques(1844)
 J. MICHELET : Journal (1845)
 V. HUGO : La Légende des siècles (1859)
 G. CLEMENCEAU : La main et la patte (1896)
 S. FREUD : Trois essais sur la théorie sexuelle (1905) ; Introduction à la psychanalyse (1916) ; Malaise dans la civilisation (1929)
 H. BERGSON : L'évolution créatrice (1907) ; Les deux sources de la morale et de la religion (1932)
 E. CASSIRER : Forme et technique (1931)
 E. HUSSERL : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, dont : La crise de l'humanité européenne et la philosophie (1935)
 A. LÉOPOLD : L'éthique de la terre, suivi de : Penser comme une montagne (1949)
 M. HEIDEGGER : La question de la technique, Science et méditation, dans Essais et conférences (1954)
 A. KOYRÉ : Du monde clos à l'univers infini (1957)
 S. MOSCOVICI : La société contre nature (1972)
 P. SINGER : La libération animale (1975)
 E. MORIN : La méthode, T. 1 : La nature de la nature (1977) ; T. 5 : L'humanité de l'humanité : L'identité humaine (2001)
 H. JONAS : Le principe responsabilité (1979)
 G. GUSDORF : Fondements du savoir romantique (1982)
 J.-P. CHANGEUX : L'homme neuronal (1983)
 M. HENRY : La Barbarie (1987)
 M. SERRES : Le contrat naturel (1990)
 I. PRIGOGINE et I. STENGERS : La nouvelle alliance (1979 puis 1986)
 L. FERRY : Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme (1992) ; La révolution transhumaniste. Comment la techno-médecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies (2016) ; et, avec C. Germé : Des animaux et des hommes (choix et présentation de textes, du XV^e au XX^e siècles), (1994)
 D. BOURG : Les sentiments de la nature (1993)
 C. et R. LARRÈRE : Du bon usage de la nature : pour une philosophie de l'environnement (1997)
 J. HABERMAS : L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ? (2000)
 T. REGAN : Les droits des animaux (2004)
 P. DESCOLA : Par delà nature et culture (2005)
 É. de FONTENAY : Sans offenser le genre humain : réflexions sur la cause animale (2008)
 P. ARIÈS : La simplicité volontaire contre le mythe de l'abondance (2011) ; Désobéir et grandir. Vers une société de décroissance (2017)
 A. STANGUENNEC : L'humanisation de la nature. Les épreuves de l'univers (2014)
 B. LATOUR : Où atterrir ? Comment s'orienter en politique ? (2017)
 F. LENOIR : Lettre ouverte aux animaux (et à ceux qui les aiment), (2017)
 F. WOLFF : Trois utopies contemporaines (2018)
 J. de ROSNAY : La symphonie du vivant. Comment l'épigénétique va changer votre vie (2019)