

DOCUMENTO

FRANCISCO BRAVO

L'ESPECE HUMAINE COMME "CONCESSIONNAIRE"
DE NOTRE PLANETE ¹

Bien que j'ai conservé le titre que le comité scientifique (des Entretiens de Paris, septembre 2010) a assigné à ma communication, je ne voudrais pas m'occuper de l'espèce humaine en premier lieu, qu'elle soit "reine de la création" ou "cessionnaire de notre planète", comme semble le penser Cournot², mais tout d'abord de la planète. Et je ne voudrais pas la considérer comme un simple objet de droits, ainsi que le suggère la disjonction cournotienne, mais –si paradoxal que ceci puisse paraître de prime abord– comme sujet de droits, ainsi que postule la nouvelle Constitution de l'Équateur (NCE), approuvée par référendum en 2008. L'arrière-plan de mes considérations ne sera d'ailleurs pas seulement le danger d'extinction des forêts, qui menaçait la France du XVIII^e siècle et qui faisait dire à Réaumur en 1721: "l'inquiétude est générale sur le dépérissement des bois du Royaume et peut-être cette inquiétude n'est-elle que trop fondée".³ Mes considérations auront comme arrière-plan la menace d'altération de la planète dans son ensemble. En réalité, le phénomène du réchauffement global, accompagné du changement climatique et de toutes les mutations qui s'en suivent, ne sont plus une simple menace, mais un processus en marche subi partout sur Terre. Devant l'inquiétant

¹ Conferencia leída en el Congreso del Instituto Internacional de Filosofía, celebrado en París, del 14 al 18 de septiembre de 2010. Está siendo editada por la *Livrerie Philosophique J. Vrin*, Paris, como parte de una obra colectiva de miembros del IIP. Nuestro agradecimiento a la Ed. J. Vrin.

² Cournot, A.A., *Considerations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Paris, Vrin, 1872, p. 422.

³ De Réaumur, A., *Réflexions sur l'état des bois du royaume et sur les précautions qu'on pourrait prendre pour en empêcher le dépérissement et les mettre en valeur. Histoire de l'Académie royale des sciences*, 1721, pp. 284-285.

panorama qui nous entoure, les paroles de Jean-Baptiste Say prononcées en 1828, rattrapent l'actualité: "Il y a des gens qui craignent que le monde ne finisse par le feu; on doit plutôt craindre qu'il ne finisse faute de feu".⁴ Les deux craintes produisent, notamment chez ceux qui sont chargés de guider les autres, un sentiment d'étonnement parfois paralysant. Il serait souhaitable que cet étonnement (τὸ θαυμάζειν) surmonte son étape d'engourdissement et parvienne au rôle d' "origine de la philosophie" (ἀρχὴ φιλοσοφίας⁵), c'est-à-dire d'une nouvelle vision des choses, que Platon et Aristote lui assignent.⁶ C'est ce qui semble avoir eu lieu chez les auteurs de la NCE, qui reconnaissent pour la première fois dans l'histoire universelle, au niveau constitutionnel, les droits de la nature. Sans prétendre être un bon connaisseur de ce document très récent, j'oserai analyser très brièvement les articles qui lui ont valu le titre de "la Constitution la plus verte du monde".⁷ Mon analyse un tant soit peu hardie ne sera certainement pas une leçon, mais un témoignage très modeste et très partiel des attitudes de quelques pays latino-américains devant l'impasse actuelle de notre planète. Dans cet examen, j'essayerai d'établir quelques connexions qui pourraient éventuellement aider à comprendre l'esprit du texte constitutionnel; je signalerai aussi quelques problèmes qu'il soulève et je mettrai en relief sa contribution pour mieux aborder, non pour le résoudre, le problème des rapports entre l'homme et sa demeure.

1. *La nouvelle constitution de l'Équateur: du droit de bien vivre (sumak kausai) aux droits de la Terre*

Dès son préambule, la NCE déclare "être en train de célébrer la nature, la *Pacha Mama*, dont nous faisons partie et qui est vitale pour notre existence". En vue de ce fait originaire, elle se propose de "construire pour les citoyens une nouvelle forme de vivre ensemble, en diversité et en harmonie avec la nature, de façon à atteindre le bien vivre, le *sumak kausai*". Et elle énonce à la suite un bon nombre d'articles concernant l'environnement. Ceux-ci sont structurés autour de deux axes fondamentaux: d'un côté, les "droits du bien

⁴ Say, J.B., *Cours d'économie politique pratique (1828-1829)*, Bruxelles, Hauman, 1840, p. 122, cité par Vatin, F., *Aménagement forestier et métaphysique économique (XVIII^e-XIX^e siècles). Le premier débat sur le développement durable*.

⁵ *Teet.* 155 d3.

⁶ *Met.* 982 b 17. Cf. Heidegger, M., *Was ist das – die Philosophie*, trad. Kostas Axelos et J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1968, p. 32.

⁷ Cf. BBC, Mundo.com, 7.10.2008.

L'espèce humaine comme "Concessionnaire" de notre planète

vivre ” ou du *sumak kausai*⁸; d'un autre côté, comme condition de possibilité des premiers, les “droits de la nature ou *Pacha Mama*”⁹

1.1. *Les droits du bien vivre ou sumak kausay*

Cet arrangement structurel des articles concernés montre que, pour la NCE, les “droits du bien vivre”, propres à l'homme, ne sont pas indépendants des droits de la nature, mais une espèce de fonction de ceux-ci. Tel paraît être aussi le sens de l'article 14, qui représente la première prise de position écologique de ce document: “on reconnaît le droit de la population à vivre dans un milieu sain et écologiquement équilibré, qui puisse garantir ce qui est durable et le bien vivre ou *sumak kausai*”¹⁰ Le caractère durable de la Terre et le bien vivre ou *sumak kausai* sont donc strictement corrélatifs.

Pour mieux comprendre cette corrélativité, il faut déterminer le sens des mots *sumak kausay*, qui reviennent comme un leitmotiv tout au long des articles de la NCE. C'est en fait une des expressions les plus emblématiques de la culture *kichua*, pratiquement coextensive avec *l'inca*. Ainsi donc, pour la comprendre, “il faut commencer par récupérer la *cosmovisión* des peuples et des nations indigènes”¹¹ Il est évident que je ne peux pas le faire ici. Je me bornerai à enregistrer l'interprétation qu'en donne le ministère de la Santé de l'Équateur.¹² Pour lui, le *sumak kausai* représente ce qui est Beau, la vie en harmonie avec soi-même et avec la famille élargie (*l'ayllu*); il est, en d'autres termes, “l'intégration du *sumak allpa*, la bonne Terre, avec le *runa yachay*, la sagesse ancestrale des guérisseurs indiens ”. Ainsi caractérisé, le *sumak kausai* ne semble pas étranger au τὸ εὖ ζῆν ou vie bonne des Grecs, notamment d'Aristote¹³, déterminée elle aussi par la sagesse du σοφόνιος¹⁴ ou homme prudent. Il n'est donc pas difficile de retrouver dans l'expression *kichua sumak kausai*

⁸ NCE, Titre II, chap. II, section 2.

⁹ NCE, Titre II, cap. VII.

¹⁰ NCE, Titre II, cap. II, Section 2, art. 14.

¹¹ Acosta, A., *El buen vivir, una oportunidad para construir*, Portal de economía solidaria. Cf. Aguirre, R., *Cosmovisión andina: el paradigma de los opuestos complementarios*, in <http://galeon.hispavista.com/literaturarica/cosmoandina.htm>; Elvira Luna, M., *Cosmovisión andina en el relato Warma Kuyay de José María Arguedas*, Georgetown University, Sincronía Primavera, 2002 (on line).

¹² Ce ministère appuie sa proposition de médecine traditionnelle sur le concept de *sumak kausai* ou bien vivre ou vie bonne ou vie digne.

¹³ Cf. Aristote, *Étique à Nicomaque* I, 4, 1095 a 20.

¹⁴ Cf. *ÉN*, II, 6, 1107 a 1-2.

l'idée aristotélicienne d'εὐδαιμονία...a (bonheur) comme souverain bien de l'homme. Il est particulièrement significatif que la reconnaissance de ce souverain bien de l'homme individuel et social est le but fondamental de la NCE; un but dont la déclaration est, dans l'esprit des législateurs, une récupération des idéaux ancestraux de la culture aborigène. L'écrivain uruguayen Édouard Galeano a remarqué opportunément que "ce n'est pas par hasard que l'Assemblée Constituante a commencé par identifier ses objectifs de renaissance nationale avec l'idéal de vie du *sumak kausai*"¹⁵ Au nom de cet idéal, "elle déclare d'intérêt public la préservation de l'environnement, la conservation des écosystèmes, la biodiversité et l'intégrité du patrimoine génétique du pays, la prévention du dommage environnemental et la récupération des espaces naturels dégradés".¹⁶ Elle inaugure ainsi une écologie politique et exige une éthique de l'environnement comme voie d'accès au *sumak kausai*, que l'homme du XXI^e siècle ne peut atteindre qu'en communion avec la Terre, sa mère. Elle établit donc comme but (chapitre II du titre II), les "droits du bien vivre": entre autres, l'eau et la nourriture (art. 12 et 13), dans le cadre d'un milieu sain (art. 14 et 15). D'après l'article 14 en particulier, "on reconnaît le droit de la population à vivre dans un milieu sain et écologiquement équilibré qui puisse garantir la durabilité et le bien vivre, *sumak kausai*". Le "régime du bien vivre" est établi *in extenso* dans le titre VII de la NCE, notamment dans le chapitre II de ce titre intitulé "Bio-diversité et ressources naturelles" (art. 395-415).

1.2. Les droits de la nature

1.2.1. Nature ou Pacha Mama

Or, les droits du bien vivre sont, jusqu'à un certain point, une fonction des droits de la nature ou *Pacha Mama*. Depuis le chapitre I du titre II, consacré aux "Principes d'application des droits", les législateurs établissent, dans l'article 10, que "la nature sera sujet des droits que la Constitution lui aura reconnus". Les commentateurs ont souligné que "c'est la première fois dans l'histoire universelle¹⁷" que les droits de la nature ont été reconnus en tant que tels. Considérée jusqu'à présent comme "pure source de ressources

¹⁵ Galeano, E., *La naturaleza no es muda*, Hebdomadaire, Brecha de Uruguay, 21.4.2008.

¹⁶ NCE, art. 14.

¹⁷ Galeano, E., article cité. Cf. aussi Natalichio, R., *La Naturaleza y sus derechos en la nueva Constitución de Ecuador. Un ejemplo a seguir*, Ambiente y Sociedad N° 399, 6.8.2009.

naturelles et de bonnes affaires –écrit E. Galeano– elle peut, suivant la loi, être grièvement blessée et même exterminée, sans que ses plaintes soient écoutées et sans que les normes juridiques empêchent l'impunité de ses criminels. Ce sont les victimes humaines qui, dans le meilleur des cas, peuvent exiger une indemnisation plus ou moins symbolique, et ceci toujours après que l'endommagement a été fait; mais les lois n'évitent et n'arrêtent pas les attentats contre la Terre, l'eau ou l'air". S'opposant à cette histoire d'oublis, d'omissions et de méconnaissances, la NCE établit les droits de la nature notamment dans trois de ses articles. D'après l'article 71, "la nature ou *Pacha Mama*, où la vie se reproduit et s'accomplit, a le droit à ce qu'on respecte intégralement son existence aussi bien que l'entretien et la régénération de ses cycles vitaux, sa structure, ses fonctions et ses processus évolutifs".¹⁸

Le fondement de cette reconnaissance semble être que la nature est mère (*Pacha Mama*), et qu'elle est mère parce qu'en elle "la vie se reproduit et s'accomplit". En tant que mère, on lui reconnaît deux droits fondamentaux: (1) le droit à l'existence; (2) (quand celui-ci a été affecté) le droit à "la régénération de ses cycles vitaux". L'article 72 insiste sur le second de ces droits, en soutenant que celui-ci est "indépendant de l'obligation que l'État et les personnes naturelles ou juridiques ont d'indemniser les individus ou les collectivités dépendant des systèmes naturels affectés". L'article 73 apporte les moyens pour l'accomplissement des droits (1) et (2): "L'État appliquera des mesures de précaution et de restriction pour les activités pouvant conduire à l'extinction des espèces, la destruction des écosystèmes ou l'altération permanente des cycles naturels".

L'aspect le plus important, dans la reconnaissance de ces droits, c'est, sans doute, qu'elle inaugure un évident "tournant vers le biocentrisme".¹⁹ Grâce à elle, en effet, la vie –non seulement la vie humaine, mais la vie tout court– devient le nouveau centre de l'univers. L'homme comme tel perd son titre de "roi de la création" et on ne lui accorde même pas l'autre un tant soit peu ambigu de "concessionnaire d'une planète". Sa vie, en effet, n'est qu'une partie de la vie. Autrement dit, dans l'esprit des législateurs équatoriens, l'anthropocentrisme occidental qui, ainsi que l'a signalé Marija Gimbutas, a souvent été un pur "androcentrisme",²⁰ est remplacé par un "biocentrisme"

¹⁸ Constitution 2008, Titre II (Droits), Chapitre VII (Droits de la Nature).

¹⁹ Gudyna, E., *La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución del Ecuador*, Revista de Estudios Sociales, N° 32, Bogota, abril 2009, p. 35.

²⁰ Cf. Gimbutas, M., *The Language of the Goddess*, San Francisco, Harper, 1995.

qui ouvre les portes, non seulement à de nouvelles formes d'évaluation de l'environnement, mais aussi à une nouvelle vision des rapports entre l'espèce humaine et notre planète. Il reste à déterminer le fondement de ce biocentrisme, récemment débattu par des auteurs comme Paul Davies.²¹ L'une des réponses qui pourrait appuyer la position des législateurs équatoriens est celle de Christian de Duve, qui conçoit la vie "*as a cosmic imperative*",²² suggérant par là que le statut de "centre" dont la vie jouit ne tient pas d'une divinité extérieure, mais des lois physiques de la nature.

Voyons, en effet, comment les législateurs équatoriens conçoivent le nouveau centre de l'univers. Ils commencent en lui donnant le nom de "nature", un nom historiquement et philosophiquement lié à la *physis* grecque, qui est, d'après Platon, "le principe générateur des choses primordiales (γένησθαι τὴν περὶ τὰ πρῶτα)".²³ Mais tout de suite après, ils introduisent le nom kichua-aimara correspondant, à savoir *Pacha Mama*. Ce nom est traduit d'habitude par "Terre mère"²⁴, une expression qui peut évoquer celle de "la Terre notre mère" employée par Platon dans les *Lois*.²⁵ Elle rappelle, d'un autre côté, bon nombre d'usages mythologiques, qui l'apparentent avec d'autres traditions et lui prêtent un cadre plus large. Dans la mythologie inca, *Pacha Mama*²⁶ est la déesse de la fertilité et préside les semailles et les récoltes. C'est une divinité immédiate et quotidienne, qui agit directement et par présence, et avec qui on dialogue en permanence, en lui demandant le soutien et en lui offrant des excuses de fautes commises envers elle, c'est-à-dire envers la Terre. Elle n'est donc pas une divinité créatrice, mais pourvoyeuse et protectrice. Après la conquête de l'Amérique par l'Espagne catholique, *Pacha Mama* fut remplacée par la Vierge Marie, sans que les conquérants aient pu voir l'incompatibilité entre ces deux personnages. La valeur de la virginité, privilégiée avec zèle par le catholicisme, n'a en effet aucune signification pour la culture kichua, qui reconnaît des institutions antérieures au mariage formel comme l'*Irpa-Sirse* ou mariage à l'essai, méconnaissant ainsi la valeur de la virginité. Le fait est

²¹ Davies, P., *Cosmic Jackpot: Why Our Universe Is Just Right for Life*, New York, Houghton Mifflin, 2007, pp. 261-262.

²² De Duve, C., *Vital Dust. Life as a Cosmic Imperative*, New York, Basic Books, 1995, p. 300. (Prix Nobel de biologie et de médecine en 1974),

²³ Platon, *Lois*, 892c2-4.

²⁴ Cf. Lira, J.A., *Diccionario Kechwa-Español*, Tucumán, Argentina.

²⁵ Platon, *Lois* 958e3: μήτηρ οὐσα ἢ γᾶ.

²⁶ Cf. *Diccionario de mitos y leyendas*, une production de l'équipe NAYA (www.naya.org.ar).

L'espece humaine comme "Concessionnaire" de notre planète

que, dans les célébrations actuelles à la Vierge Marie, se cache toujours, d'une manière ou d'une autre, la présence de la *Pacha Mama*²⁷, donnant lieu à un syncrétisme dissimulé par les uns et les autres.²⁸ En nommant la Terre de son nom ancestral, la NCE essaie de surmonter ce syncrétisme et de récupérer les traditions populaires dans toute leur pureté.

1.2.2. Pacha Mama et autres traditions concernant la Terre

Un aspect intéressant de cette tradition kichua-aimara est sa ressemblance avec d'autres traditions mythologiques dans le monde. Et tout d'abord avec celle qui se rapporte au culte de la déesse grecque Géo ou Gaya. Hésiode a décrit cette déesse comme l'"assise sûre à jamais offerte à tous les vivants".²⁹ Certains anthropologues ont identifié Gaia avec la Terre Mère et l'ont considérée comme une évolution de la Grande Mère de l'ère pré-indo-européenne, de la "Vieille Europe", comme l'appelle Marija Gimbutas.³⁰ En Anatolie (Turquie actuelle), elle correspond à Cybèle, en Grèce à Déméter et à Rome aux déesses Tellus, la *Magna Mater*, identifiée avec la grecque Gaia, et Cérés, identifiée avec Déméter. Il ne serait pas inintéressant de chercher s'il y a une relation historique entre ces traditions et celle de la *Pacha Mama*, présente au Chili, en Bolivie, au Pérou, en Équateur et au Nord de l'Argentine.³¹ On pourrait dire dès maintenant qu'il y a une ressemblance structurelle entre elles. La littérature philosophique, en tout cas, n'a pas été indifférente à une espèce d'élément commun aux différentes visions des peuples. Platon, en particulier, en jetant les bases de son État idéal, parle de la nécessité de convaincre les citoyens qu'ils ont été "formés et élevés dans le sein de la Terre" et qu'"après les avoir entièrement formés, la Terre, leur mère (ἡ γὰρ αὐτοῦς μήτηρ), les a mis au jour"; que donc "à présent ils doivent regarder la Terre qu'ils habitent comme leur mère et leur nourrice (καὶ νῦν δεῖ ὡς περὶ μητρὸς καὶ τροφῶν τὰς γῶρας), la défendre si on l'attaque, et considérer les autres citoyens comme des

²⁷ Cf. Merlino, R., Rabey, M., *Resistencia y hegemonía: cultos locales y religión centralizada en los Andes del Sur*, Rev. Allpanchis, N° 40, 1992, pp. 173-200.

²⁸ L'équivalent mapuche de *Pacha Mama* est *Nuke Mapu* (terre mère), bien que celle-ci ne soit pas considérée comme une déité, mais comme une représentation du monde mapuche. Cf. Chihua-Ilaf, A., *Los mapuches en la sociedad chilena*, Comité extérieur mapuche, France, 1982.

²⁹ Cf. Hesíodo, *Théogonie*, 116: πάντων ἔδος ἀσφαλες αἰεί.

³⁰ Gimbutas, M., *The Language of the Goddess*, San Francisco, Harper, 1995.

³¹ Au Mexique, elle semble correspondre à la déesse aztèque Coatlicue.

frères, sortis comme eux du sein de la Terre”.³² C. G. Jung a essayé d’expliquer l’universalité de cet imaginaire au moyen de sa théorie de la mère-archétype, qui serait, d’après lui, une partie de l’inconscient collectif des êtres humains.³³

2. *Un fondement possible de la NCE: la Terre est-elle un organisme vivant?*

Plus récemment, dans le monde scientifique, le terme mythologique Gaïa, correspondant à l’expression kichua-aimara *Pacha Mama*, a été adopté comme nom d’une hypothèse écologique, l’hypothèse Gaïa, créée comme réponse aux problèmes de l’environnement. Il est probable que cette hypothèse ait eu une influence sur l’esprit des législateurs équatoriens. Elle semble, en tout cas, un bon instrument pour expliquer aussi bien la tradition mythologique de la “Terre mère” que les articles écologiques de la NCE, surtout l’article 71 selon lequel *Pacha Mama* (Gaïa) est l’être “où la vie se produit et s’accomplit”. L’hypothèse Gaïa (HG) a été formulée par le savant britannique James Lovelock dans les années 1960, lors de ses recherches, sollicitées par la NASA, concernant les méthodes pour détecter la vie sur Mars.³⁴ Pendant ses recherches, il porta son attention sur les différences fondamentales entre les conditions atmosphériques de la Terre et celles des planètes qui lui sont le plus proches: d’une part, une atmosphère terrestre avec un taux constant de 21% d’oxygène, 78% de nitrogène et 0,03% de dioxyde de carbone (CO₂); d’autre part, une atmosphère martienne avec 95% de CO₂ et à peine 0,13% d’oxygène. Comment expliquer ces différences? La réponse de Lovelock a été l’HG.³⁵ D’après celle-ci, la biosphère et les composants physiques de la Terre (atmosphère, criosphère, hydrosphère et lithosphère) se comportent comme un tout systématique où la vie, son composant caractéristique, auto-régularise les conditions qui lui sont propres et fait qu’elles se maintiennent en constante homéostasie.³⁶ L’hypothèse initiale, à tendance téléologique, a été que l’atmosphère se tient en homéostasie par et en vue de la biosphère. Celle-ci exerce,

³² République 414 d6- e6.

³³ Cf. J. Galdós, S., *et alii*, *De Moscovici a Jung: el arquetipo femenino y su iconografía*, Madrid, Université Complutense.

³⁴ Lovelock, J., *A Physical Basis for Life Detection Experiments*, Nature, N° 7, 1965, pp. 568-570.

³⁵ Lovelock lui donna ce nom par suggestion de William Holding, prix Nobel de littérature en 1983.

³⁶ Ensemble de phénomènes d’auto-régulation conduisant au maintien de la constance dans la composition et dans les propriétés du milieu interne d’un organisme.

L'espece humaine comme "Concessionnaire" de notre planète

en effet, un contrôle d'ensemble sur la composition de l'atmosphère, la température de la surface terrestre et la salinité des océans, nécessaires pour son existence. Ainsi le montrent d'après Lovelock: (1) la constance de la température globale de la surface terrestre, malgré l'accroissement de l'énergie solaire; (2) la stabilité de la composition atmosphérique, en dépit des agents qui pourraient détruire son équilibre; (3) la consistance de la salinité de océans.³⁷ Lovelock définit donc Gaia comme "une entité complexe qui enveloppe la biosphère, l'atmosphère, les océans et le sol, en faisant de leur ensemble un système cybernétique en quête d'un environnement physico-chimique optimal pour la vie". Le savant britannique publia son hypothèse au début des années 1970. Depuis 1971, la biologiste nord-américaine Lynn Margulis³⁸ a été sa plus importante collaboratrice dans l'effort de prouver l'HG. Pour expliquer comment la vie peut maintenir ses conditions chimiques, par exemple, elle a démontré la capacité des micro-organismes pour transformer des gaz contenant du nitrogène, du soufre et du carbone. Pourtant, malgré les efforts de ces auteurs pour la faire connaître, l'hypothèse Gaia est passée presque totalement inaperçue jusqu'en 1975. Cette année-là, grâce à un livre destiné à la faire connaître³⁹, elle commença à attirer l'attention des scientifiques et des critiques. On critiqua tout d'abord son langage.⁴⁰ Richard Dawkins, entre autres, s'attaqua au premier paragraphe de *Gaia: A New Look at Life on Earth*, où Lovelock prétend que "la quête de Gaia est le dessein de trouver l'être vivant le plus grand sur Terre". Des prétentions de la sorte permettent de comprendre les railleries de bon nombre de savants à son égard. Lovelock reconnaît, de son côté, que même le nom grec de son hypothèse a pu faire croire qu'elle faisait partie d'une religion néo-païenne. Mais une des principales critiques vise sa tendance téléologique. Son auteur semble avoir accepté cette objection et il a fait des efforts pour écarter tout semblant de téléologie. "Dans aucun de nos écrits –se défend-il– nous n'exprimons l'idée que l'auto-régulation planétaire est préméditée (*purposeful*) ou implique une prévision ou

³⁷ Autour de 3,4 % pendant très long temps. Cf. Volk, T., *Toward a Future for Gaia Theory*, *Climatic Change* 52, 2002, pp. 423-430.

³⁸ Cf. Margulis, L., *Symbiotic Planet: A New Look At Evolution*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1988; Houston, Basic Book, 1999; *Una revolución en la evolución*, Valencia, Universidad de Valencia, 2003; Lovelock, J., Margulis, L., *et al.*, *Implicaciones de la nueva biología*, Ed. Cairo, 1989.

³⁹ Lovelock, J., *Gaia: A New Look at Life in Earth*, Oxford, OUP, 3a. 1979.

⁴⁰ Cf. Rockets, R., *Going Gaga over Gaia*, *Science A Gogo*, 02. 02. 2007, 24. 02. 2010.

un plan de la part de la biota”.⁴¹ D’autres critiques lui reprochent son langage éminemment métaphorique⁴² et réclament, entre autres choses, que soient signalés les mécanismes par lesquels l’homéostasie du biome se produit. La réponse de Lovelock a été que de tels mécanismes ne seront jamais connus, que cette impossibilité arrivait aussi dans d’autres domaines de la biologie et que les exigences particulières adressées à son hypothèse avaient des raisons politiques. Une autre des critiques a été que, si Gaïa était un “organisme vivant”, elle devrait pouvoir se reproduire. Lovelock répond que ceci n’est pas le seul critère de vie et il propose qu’on révise le concept de vie. Il ne s’empêche pourtant pas de signaler que l’exploration de l’espace avancée par l’homme et l’intérêt de celui-ci pour coloniser et même pour transformer d’autres planètes prêtent quelque plausibilité à l’idée que Gaïa peut se reproduire.⁴³ Les critiques, en tout cas, n’ont pas découragé Lovelock et ses collaborateurs, qui ont riposté en développant la simulation mathématique *Daisyworld* (le monde des marguerites⁴⁴) et en proposant une série de congrès destinés à réviser l’HG. Lors du premier de ces congrès, organisé par le climatologue Stephen Schneider⁴⁵, James Kirchner critiqua l’imprécision de l’hypothèse, soutenant que Lovelock n’avait pas présenté une, mais quatre hypothèses Gaïa. Comme résultat de sa critique, on commença à distinguer une Gaïa “faible”, éloignée de toute téléologie, et une Gaïa “forte”, à tendance téléologique. La première est compatible avec la théorie darwinienne de l’évolution, soutenant que Gaïa est co-évolutive: “les biota, écrit Lovelock, influencent leur environnement abiotique, et celui-ci à son tour influence les biota par un processus ajusté aux exigences darwiniennes”.⁴⁶ Cette nouvelle version de l’hypothèse a été appelée *influential Gaia* (“Gaïa influante”): d’après elle, “toutes les formes de vie font partie d’un seul être planétaire vivant”. Gaïa forte, appelée aussi *optimizing Gaia*, d’après laquelle la biota manipule l’environnement en vue de créer des

⁴¹ Lovelock, J., *Scientists on Gaia*, Cambridge, Mass., 1991.

⁴² Gould, S.J., *Kropotkin was not crackpot*, *Natural History* 106, pp. 12-21.

⁴³ L’astronome Carl Sagan remarquait, de son côté, que, du point de vue cosmique, la planète a l’air de quelqu’un qui s’apprête à semer. Cf. Sagan, C., Agel, J., *Cosmic Connection: an Extraterrestrial Perspective*, Anchor Press, 1973, (données empruntées à *Wikipedia, the Free Encyclopedia*).

⁴⁴ Cf. A. Watson, A., Lovelock, J., *Biological Homeostasis of the Global Environment: The Parable of Daisyworld*, *Tellus* 35B, p. 286-289.

⁴⁵ Cf. Turner, J., *Lovelock and Gaia: Sings of Life*, Incon Books, 2003.

⁴⁶ Lovelock, J., *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth*, New York, Norton, 1995.

conditions qui lui soient favorables et même optimales⁴⁷, s'écarte de cette version. Il y a en fait plusieurs versions de Gaya forte. Par exemple, celle avant la lettre de Teilhard de Chardin, selon laquelle l'univers est le résultat d'un processus dont les grandes étapes –cosmogénèse, biogénèse, anthropogénèse, noogénèse, christogénèse– ont comme but dernier ce qu'il appelle le point oméga.⁴⁸ Ce sont des versions spéculatives (souvent mystiques) que Lovelock et ses collaborateurs séparent de Gaya "faible", aspirant de plus en plus à donner à celle-ci le *status* de théorie scientifique.⁴⁹ Lynn Margulis lui consacre les huit derniers chapitres de *Symbiotic Planet*⁵⁰, soulignant que Gaia "n'est pas un organisme", mais "une propriété issue de l'interaction des organismes". Elle définit donc Gaia comme "une série d'écosystèmes qui agissent entre eux et constituent un seul écosystème géant". Pour elle, "la surface de la Terre se comporte, avec certaines limitations, comme un système physiologique". Elle accepte donc, avec Lovelock, que la Terre "*is best regarded as alive*".

Les réussites de l'hypothèse ont été analysées au deuxième congrès Gaia, tenu à l'Université de Valencia (Espagne), en juin de l'an 2000, et au troisième congrès Gaia, qui a eu lieu à l'Université George Masson (Arlington). Lors de ce dernier, on l'aborda comme une voie pour faire face aux problèmes du changement climatique et de la destruction de l'environnement. Elle fut considérée alors comme une "géo-physiologie" ou aussi comme une "science du système Terre". Pour appuyer ses objectifs, la "société Gaya pour la recherche et l'éducation dans la science du système Terre" a été fondée. Enfin, la Déclaration d'Amsterdam a constitué un nouveau signe de son acceptabilité scientifique. En effet, les sociétés scientifiques qui y sont représentées ont reconnu: (1) que le système Terre, composé d'éléments physiques, chimiques, biologiques et humains, se comporte comme un système individuel et auto-régulateur; (2) que les activités humaines influent de manières diverses et significatives. Dans son livre *The Revenge of Gaia*, J. Lovelock affirme que le manque de respect des hommes vis-à-vis de Gaya, lorsqu'ils détruisent les forêts et la biodiversité planétaire, met en évidence sa capacité à minimiser, malgré

⁴⁷ Lovelock, J., Margulis, L., *Atmospheric Homeostasis by and for the biosphere. The Gaia Hypothesis*, Tellus 26 (1974), pp. 2-10.

⁴⁸ Cf. Bravo, F., *La vision de l'histoire chez Teilhard de Chardin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1970.

⁴⁹ Cf. Turner, J., Schwartzman, D., *Life, Temperature, and the Earth: The Selforganizing Biosphere*, New York, Columbia U.P., 2002.

⁵⁰ Margulis, L., *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1998.

tout, les effets de l'augmentation des gaz à effet de serre que ces activités entraînent.⁵¹ Son ouvrage conclut sur un pronostic assez optimiste: "Nous sommes sur le point de faire un saut évolutif et mon espoir est que notre espèce émerge plus forte qu'auparavant. Mais il serait un signe d'*hybris* que d'imaginer l'espèce humaine telle qu'on la voit encore: comme si elle était la race élue de Dieu".⁵² Le recours âprement débattu à l'énergie nucléaire serait, d'après lui, un des moyens pour éviter la catastrophe: selon Lovelock, "*only nuclear power can now halt global warming*" (2004).⁵³

3. *La Terre peut-elle avoir des droits?*

La Terre, qu'elle soit un organisme vivant ou un écosystème géant, peut-elle avoir des droits, c'est-à-dire des capacités et des privilèges pour faire ou exiger quelque chose, ainsi que le suppose la NCE? Commençons par rappeler avec M. L. Pintos⁵⁴ qu'en matière de droit, la culture occidentale a beaucoup changé. Il y a eu des époques où les droits étaient réservés seulement à certains individus (le roi, les aristocrates). Ce n'est qu'au XVIII^e siècle que ces droits ont été étendus à tous les hommes. Même ainsi, il a fallu attendre un siècle pour que les femmes aient les mêmes droits que les hommes. Et beaucoup plus encore pour que les Noirs aient les mêmes droits que les Blancs. Le philosophe espagnol Jesús Mosterín a donc raison quand il affirme que les droits ne sont pas quelque chose de donné que nous nous limitons à découvrir. Au contraire, ce sont les peuples qui les créent, ayant recours à certaines conventions. Il y a pourtant certains critères pour le faire. Quels ont été les critères des législateurs équatoriens pour reconnaître des droits à la Terre? Le fait qu'ils aient proclamé ceux-ci juste après avoir établi les "droits du bien vivre" ou *sumak kausai* permet de penser qu'ils ont été inspirés par le principe utilitariste selon lequel il faut éviter la douleur et chercher le plaisir dans la mesure du possible, ou au moins qu'ils n'y ont pas été étrangers. Dans le cadre de ce principe, la question à poser pour savoir si x a des droits n'est pas s'il peut raisonner ou parler, mais s'il peut souffrir et donc sentir, ce qui est impossible sans être

⁵¹ Lovelock, J., *The Revenge of Gaia: Why the Earth Is Fighting Back, and How We Can Still Save Humanity*, Santa Barbara, California, Allen Lane, 2007.

⁵² Une extension de l'hypothèse Gaïa en Amérique latine se trouve dans la Fondation Gaïa, instituée en 1987 par le brésilien de famille allemande Jose Lutzenberger.

⁵³ Lovelock fait partie du group "Environmentalists for Nuclear Energy".

⁵⁴ Pintos, M., *Los derechos de todos los seres vivos a la luz de la fenomenología*, Investigaciones Fenomenológicas IV, p. 101.

L'espece humaine comme "Concessionnaire" de notre planète

vivant. La présence de la vie devrait donc être, selon Bentham et ceux qui sont d'accord avec lui, le critère dernier pour décider si x a des droits. Or, d'après la NCE, la Terre ou *Pacha Mama* est le lieu "où la vie se produit et s'accomplit". Elle est donc vie et source de vie et, en tant que telle, elle constitue la racine de tout droit.

Voici donc, en peu de mots, ce qui semble être le fondement⁵⁵ des droits de la Terre, reconnus par la NCE et appuyés d'une certaine manière par l'hypothèse Gaia. C'est aussi le fondement du biocentrisme inauguré par celle-ci, qui viendrait remplacer l'anthropocentrisme androcentriste de la culture occidentale. Ce biocentrisme prône, pour ceux qui sont sujets de droits, un fond pré-rationnel qui est commun aux plantes, aux animaux et aux êtres humains. Ce fond commun n'est autre que la vie, dont la caractéristique fondamentale à tous les niveaux est l'auto-dynamisme, exercé à partir d'un corps et donc en contact permanent avec l'entourage. Ainsi donc, dans cette nouvelle perspective, sujet de droit est tout ce qui vit. Autrement dit, être sujet de droit c'est essentiellement "vivre (...) à partir d'un corps et en contact permanent avec le monde vivant environnant, ayant à son égard un comportement réceptif et actif".⁵⁶ La Terre est-elle sujet de droits dans ce sens? C'est ce que semblent supposer les auteurs de la NCE et seraient portés à croire les défenseurs de l'hypothèse Gaia. C'est ce que semblent croire aussi les organisateurs de la "Conférence mondiale des peuples sur le changement climatique et les droits de la Terre notre mère", qui eut lieu en Bolivie du 20 au 22 avril 2010. Une des propositions de cette conférence a été la "Déclaration des droits universels de la Terre Mère". Le président de ce pays a déclaré à cette occasion qu' "il est à présent plus important de défendre les droits de la Terre Mère que de défendre les droits de l'homme, puisqu'en défendant les droits de la Terre Mère nous défendons en même temps les droits de l'homme".⁵⁷ En cette même occasion, on parla aussi, en invoquant la NCE, de la possibilité de constituer un tribunal international pour juger "des délits contre la Terre Mère".⁵⁸ On dirait donc que le XXI^e

⁵⁵ Fondement dans le sens de " ce qui donne à quelque chose son existence ou sa raison d'être " (A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1968, p. 364).

⁵⁶ Pintos, M., *Los derechos de...cit.*, p. 111.

⁵⁷ Journal *La Jornada*, 22.4.2010, p. 24. Interview de Naomi Klein à Evo Morales, 23.4.10.

⁵⁸ Quelques jours après la communication de ce texte, lors des Entretiens de Paris, le gouvernement de l'Équateur s'apprêtait à créer, aux Îles Galápagos, le pre-

siècle sera “marqué par la découverte et la revendication des droits des êtres vivants non humains”.⁵⁹

4. *Des nouveaux rapports entre l'espèce humaine et notre planète?*

De ce qui précède paraît s'ensuivre, en tout cas au moins dans l'esprit de la NCE, que la Terre n'est plus un simple objet, mais un vrai sujet de droits. Il se produit en conséquence un changement dans les termes des rapports entre l'Homme et la Terre, et les rapports mêmes cessent d'être une relation asymétrique entre un sujet dominant et un objet dominé, et devient une corrélation entre deux types de sujets. C'est sans doute en vue de ce changement crucial que le penseur brésilien Léonard Boff a récemment proposé au président de l'Organisation de Nations Unies, le nicaraguayen Michel D'Escoto, qu'on reconnaisse un “bien commun de l'humanité et de la Terre”, semblable au bien commun d'un État ou d'une nation. Homme et Terre constituent, en effet, “une seule et grande unité” fondée sur une communauté de vie. Il s'agit donc de leur “garantir une destinée commune” et d'éviter que la crise qui les affecte à présent “se transforme en tragédie”. Boff rappelle, à ce propos, en concordance avec la NCE, que “la quête fondamentale de l'être humain est celle de la vie heureuse”. Et il énonce ensuite le postulat le plus important de ce “contrat social planétaire”: “produire durablement, distribuer équitablement, consommer solidairement, conserver jalousement”.

Ce postulat impose le défi éthique de “réinventer des nouvelles relations alternatives”⁶⁰ entre l'Homme et la Terre. La première d'entre elles doit être un rapport de respect à la Terre Mère et à chacun des membres du système, car tous ont une valeur intrinsèque. C'est la première exigence de la “Lettre de la Terre”⁶¹: “Respecter la Terre et la vie dans toute sa diversité”. Le deuxième rapport exigé est une relation de souci, née d' “une attitude amoureuse envers la réalité”. C'est aussi la deuxième exigence de la “Lettre de

mier tribunal des droits de la nature, ainsi que l'annonça PROJUSTICIA, une unité exécutive adjointe au Ministère de la Justice et des Droits Humains (Cf. *Diacrítico Ecuador*, 28.09.10).

⁵⁹ Pintos, M., *Los derechos de...cit.*, p. 103.

⁶⁰ Boff, L., *Derechos de la Tierra y Teología de la Liberación*, Conférence prononcée à Madrid, 29.5.2007 (On line).

⁶¹ The Earth Charter (www.earthcharter.org) est un document produit par le Earth Council (P.O. Box 319-6100, San José, Costa Rica) et signé par quelques hautes personnalités scientifiques, artistiques et politiques. Elle met en relief les valeurs et les principes pour un futur durable (Cf. version du 24.03.2000).

L'espece humaine comme "Concessionnaire" de notre planète

la Terre": "Avoir soin de la communauté de la vie avec entendement, compassion et amour".⁶² Ce souci peut être éclairé par la *Sorge* de Heidegger, conçue par le philosophe allemand, tout d'abord comme la disposition intrinsèque du *Dasein* ou existant humain concret⁶³, et ensuite comme le lien entre celui-ci et le monde. Les attitudes qui composent cette disposition fondamentale sont, avant tout, la préoccupation pour la préservation de la vie, de l'humanité et de la Terre, suivie d'une responsabilité universelle pour son accomplissement. Elles ont comme but dernier le "bien vivre" ou *sumak kausai* de la NCE et exigent: (1) une éthique de la vie bonne, qui a sa source d'inspiration la plus ancienne, en Occident, dans la philosophie morale de Platon et d'Aristote; (2) une éthique du souci, qui va, d'après la NCE, au-delà de la ἐπιμέλεια τῆς ψυχᾶς socratico-platonicienne⁶⁴ et devient une ἐπιμέλεια τοῦ βίου, ou souci de la vie. Se plaçant dans cette ligne de pensée, Léonard Boff croit qu' "il est urgent de passer du paradigme de la conquête [de la Terre] au paradigme du souci". Ce nouveau paradigme est en fait "aussi ancestral que l'univers lui-même". Il a gagné en puissance lorsque la vie fit son apparition sur la Terre, et encore plus quand la vie humaine en surgit. Heidegger l'a abordé sur le plan ontologique, le définissant comme "l'être de l'être-là"⁶⁵ et comme le lien fondamental de l'homme avec le monde. Pour éviter que cette définition puisse paraître "étrange", il l'a introduite à l'aide d'un témoignage "pré-ontologique" pris de la fable 220 de l'esclave-philosophe Hygin⁶⁶. Selon ce témoignage, analysé en détail par l'auteur de *Sein und Zeit*, le premier à agir dans la formation de l'homme a été Souci (*cura, Sorge*), un dieu qui partagea cette tâche avec Jupiter et Tellus. Ainsi donc, le *Dasein* a pris l'origine de son être du Souci, et par ce fait, il est lui-même souci aussi bien dans son essence que dans son existence. Il doit en conséquence assumer cette "éthique minimale et universelle" du souci comme principe de solution de l'*impasse* du changement climatique et ses conséquences. Cette "éthique minimale" du souci sera consolidée par (3)

⁶² Cf. Boff, L., *Learning How to Care: Human Ethics and Compassion for Earth*, 2000; *Essential Care: An Ethics of Human Nature*, Trad. Guilherme, A., 2008.

⁶³ La *Sorge* est, d'après Heidegger, *Das Sein des Daseins*. Cf. *Sein und Zeit*, 1927, Tópico 41.

⁶⁴ Cf. Platón, *Apologie*, 29e3, 30b1, 36c6.

⁶⁵ Cf. trad. franç. de Boehm R., y de Waelhens, A., Paris, Gallimard, 1964, pp. 222 ss.

⁶⁶ Heidegger signale que ce témoignage, traditionnellement répertorié comme la fable 220 d'Hygin, a été emprunté par lui d'un ouvrage de Burdach, K., *Faust und die Sorge*, 1923.

une éthique de la responsabilité, qui aidera les gouvernants et les gouvernés à faire du souci de la Terre Mère (*Pacha Mama*) leur tâche fondamentale. L'adhésion à une éthique du souci unie à une éthique de la responsabilité devrait être reconnue désormais comme la condition de possibilité.

Universidad Central de Venezuela