

4 | DONNER UNE DIGNITÉ MORALE À LA NATURE POUR MIEUX HABITER LA TERRE

Article scientifique issu de l'appel à contribution des *Rencontres de l'écologie politique*

[SAMY BOUNOUA | Professeur agrégé d'histoire, lycée Jules Mousseron de Denain et université Polytechnique Hauts-de-France (Valenciennes)]

Introduction : le constat d'une habitation déterrestre

Dans sa conférence « Bâtir, habiter, penser », Martin Heidegger affirme : « habiter est la manière dont les mortels sont sur terre¹. » Le concept d'habiter ne désigne pas ici un simple acte fonctionnel, celui de se loger, mais une relation fondamentale, intime, avec des lieux et des espaces. Pour Heidegger, habiter, c'est être et se sentir chez soi, se trouver à sa place dans un environnement familial. L'habitat ne se réduit donc pas à son infrastructure matérielle : c'est un « domaine qui dépasse les constructions et qui ne se limite pas non plus au logement². » C'est l'endroit où s'exprime un sentiment d'attachement instinctif. Dans *l'Odyssée*, c'est l'*oikos* chéri vers lequel tous les espoirs d'Ulysse se tournent quand, s'adressant aux Phéaciens, il déclare : « vous, dès que poindra l'aurore, hâtez-vous pour me permettre, à moi malheureux, de fouler ma terre paternelle après tant d'épreuves subies. »

Le concept d'habiter n'est pas l'apanage de la philosophie heideggérienne. Il s'agit aujourd'hui d'un concept important des sciences humaines et sociales. Géographes, historiens, sociologues, anthropologues ou encore urbanistes s'attachent à montrer comment les êtres humains s'approprient les lieux et les espaces, et comment en retour ils sont influencés par eux. Cependant, nombreux sont les chercheurs à avoir fait un pas de côté par rapport au penseur de

1 HEIDEGGER Martin, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 175.

2 *Ibid.*, p. 171.

Messkirch. Ils ont ainsi eu tendance à s'éloigner de la vision terrienne – ou *terrestre* – de ce dernier : plutôt que la Terre, nous habiterions le « monde », soit l'espace de l'humanité³. Dans cette communication, nous souhaitons précisément approfondir l'idée heideggérienne selon laquelle c'est bien la Terre que nous devons habiter, et que celle-ci n'est pas réductible à la sphère des activités et des relations humaines. Selon Heidegger, la Terre est tout ce qui est sous le ciel : elle est « celle qui porte et qui sert, elle fleurit et fructifie, étendue comme roche et comme eau, s'ouvrant comme plante et comme animal⁴. » Elle est cette totalité que l'humanité se doit de ménager, c'est-à-dire de mettre en sûreté pour se sauvegarder elle-même. « Le trait fondamental de l'habitation est le ménagement », dit encore Heidegger⁵.

Si l'on s'accorde avec cette conception des choses, force est de constater qu'une large partie de l'humanité n'habite pas la Terre. Nous voulons parler ici de l'humanité intégrée au monde du développement, du capitalisme, de l'industrie, de la croissance indéfinie de l'économie ; ce monde qui prétend être le seul monde possible et qui en colonisant les imaginaires et les territoires tend à devenir un « unimonde », selon l'expression de l'anthropologue Arturo Escobar⁶. Le réchauffement du climat, la multiplication des feux de forêt, l'effondrement du vivant ou encore la pollution de plus en plus massive des espaces naturels sont autant de signes que ce monde a exclu la Terre de son habitation. Il n'habite qu'avec lui-même, psychologiquement séparé de l'*oïkos* terrestre. Pire encore, il aurait acquis la puissance d'une force géologique, ouvrant une nouvelle époque dans l'histoire de la Terre : l'Anthropocène. Cette époque, antithétique du ménagement heideggérien, révèle jusque dans son nom l'arrogance d'une « vision « déterrestre » de la Terre », une vision « abolissant la Terre comme altérité naturelle, pour l'investir entièrement et la transformer en une technonature⁷. » Heidegger parlait d'un « déracinement de l'homme ».

3 GRATALOUP Christian, Géohistoire de la mondialisation. Le temps long du monde, Paris, Armand Colin, 2015, p. 12.

4 HEIDEGGER Martin, op. cit., p. 176.

5 Ibid., p. 171.

6 ESCOBAR Arturo, Sentir-penser avec la Terre. L'écologie au-delà de l'Occident, Paris, Seuil, 2018.

7 BONNEUIL Christophe, FRESSOZ Jean-Baptiste, L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous, Paris, Seuil, 2016, p. 78. Voir également : MARIS Virginie, La part sauvage du monde. Penser la nature dans l'anthropocène, Paris, Seuil, 2018, p. 117-200.

Nous parlerons quant à nous d'une « habitation déterrestrée »⁸.

Cela étant dit, ce mode d'habitation n'est ni universel ni irréfragable. Des alternatives existent et peuvent permettre à ceux qui habitent le « monde déterrestré » de devenir d'authentiques habitants de la Terre. Mais il faut pour cela changer d'ontologie⁹, donner une dignité morale à la nature et non plus dominer un « environnement » extérieur. Dès lors se posent des interrogations nouvelles : faut-il reconnaître une intériorité et une valeur intrinsèque aux entités et aux êtres non-humains ? Faut-il, en vertu de ces attributs, leur accorder des droits spécifiques ? Comment faire respecter de tels droits contre ceux qui les violeraient et qui ainsi empêcheraient toute habitation, tout ménagement de ce qui n'est pas « nous » ? Pour ébaucher des réponses à ces questions, nous rappellerons en premier lieu que notre déterrestration provient essentiellement de l'ontologie occidentale moderne. Nous verrons ensuite comment certaines communautés élaborent de nouvelles pratiques, à partir d'ontologies non-occidentales, afin de redevenir terrestres. Enfin, nous proposerons le concept de « droit ontologique » : nous défendrons l'idée que le droit, en abandonnant l'ontologie occidentale et en donnant à la nature la personnalité juridique, peut être littéralement subverti afin de lutter contre l'écocide et nous reterrestrer collectivement.

Les origines ontologiques de la déterrestration : le naturalisme occidental face aux ontologies relationnelles

Comme l'a montré Philippe Descola, l'opposition entre la nature et la culture, entre l'humain et la Terre, est typiquement moderne et occidentale. Cette opposition constitue l'essence de l'ontologie

8 Ce concept s'inspire également des réflexions de Michel Deguy, qui lui-même a repris à Jean-François Lyotard le néologisme « déterrestration ». Cependant, Michel Deguy emploie ce terme pour désigner notre arrachement concret à la Terre réalisée par la conquête spatiale. Voir : DEGUY Michel, « La nature et la Terre », *Po&sie*, n° 145-146, mars-avril 2013, p. 179-182.

9 Philippe Descola définit l'ontologie comme un système de propriétés des existants, « lesquels servent de points d'ancrage à des formes contrastées de cosmologies, de modèles du lien social et de théories de l'identité et de l'altérité. » Voir : DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 176.

« naturaliste » qui s’est progressivement imposée en Occident et dans le monde développé. Une telle conception fut portée par le dualisme cartésien selon lequel la *res extensa*, pure matérialité, et la *res cogitans*, expression d’une intériorité proprement humaine, forment deux substances séparées. Elle fut appuyée par la physique moderne qui avec la révolution newtonienne substitua à la nature réelle une seconde nature mathématisée et désacralisée. Enfin, l’opposition entre la nature et la culture fut renforcée par l’idéologie industrielle au XIX^e siècle, puis développementiste au XX^e siècle. La Terre devint ainsi un magasin inépuisable de ressources gratuites¹⁰, en même temps qu’une chose dont il fallait – seulement parce qu’on le pouvait – expliquer le fonctionnement mécanique comme on explique celui d’une horloge¹¹.

Le chemin de l’ontologie naturaliste est celui qui a conduit le plus directement une part croissante de l’humanité à habiter de manière déterrestree, comme si la nature n’existait pas ou comme si elle ne devait être qu’un simple stock ou un bien de propriété. Cependant, il y a d’autres chemins ontologiques : « l’opposition entre la nature et la culture ne possède pas l’universalité qu’on lui prête [...] »¹², dit Philippe Descola. Approfondissant l’anthropologie descolienne, Arturo Escobar oppose au naturalisme occidental des « ontologies non-dualistes ou relationnelles » pour lesquelles « il n’existe pas d’entités séparées [...] ». Une autre manière de comprendre le relationnel est l’absence de division entre nature et culture ou entre individu et communauté [...]. En fait, dans ces sociétés, il n’y a pas d’«individus», mais des personnes en relation continue avec l’ensemble du monde humain et non-humain¹³. »

Les chemins de l’ontologie relationnelle ont été explorés en Occident même. Dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, aux États-Unis, Henry David Thoreau a exprimé dans *The Main Woods* la fraternité entre tous les êtres, humains ou non, et a dénoncé la réification généralisée de la nature. L’écrivain romantique avait conscience de la nécessité

10 Voir : BEDNIK Anna, *Extractivisme. Exploitation industrielle de la nature : logiques, conséquences, résistances*, Paris, Le passager clandestin, 2016.

11 Voir : REY Olivier, *Itinéraire de l’égarement. Du rôle de la science dans l’absurdité contemporaine*, Paris, Seuil, 2003.

12 DESCOLA Philippe, op. cit., p. 13.

13 ESCOBAR Arturo, op. cit., p. 121-122.

pour l'homme de vivre auprès des entités naturelles et de les considérer comme des fins en soi : « Je voudrais parler de l'homme comme un habitant faisant corps avec la Nature plutôt que comme un membre de la société »¹⁴, écrit-il en 1862. La pensée de Thoreau inspira le préservationnisme américain et notamment l'une de ses figures les plus importantes : John Muir. Celui-ci prônait une morale résolument biocentrique en accordant une valeur intrinsèque à tous les êtres vivants. Après Muir, l'écologue américain Aldo Leopold élargit la considération morale aux milieux dans lesquels la vie se déploie, ouvrant la voie à une éthique écocentriste, qui concerne toute une « communauté biotique »¹⁵. Toutes ces pensées sont autant de brèches dans le naturalisme et sa morale anthropocentrique. Avec les visions du monde relationnelles des sociétés non-occidentales, elles sont des ressources pour nous permettre d'inventer une nouvelle forme d'habitation¹⁶.

Mener des « politiques ontologiques » pour redevenir terrestre

De prime abord, le naturalisme occidental peut apparaître comme un sentier de dépendance : une fois qu'il a été emprunté, il serait impossible d'en sortir. Il faudrait même dans un esprit spenglerien aller jusqu'au bout de ce chemin pour espérer, vainement, échapper aux catastrophes. « La lutte contre la Nature est sans espoir. Et pourtant elle sera poursuivie jusqu'à la fin¹⁷. » Bien des éléments vont dans le sens du pessimisme d'Oswald Spengler : des projets de géo-ingénierie visant à manipuler le climat aux fantasmes d'immortalité en vogue dans la Silicon Valley, de l'idéologie de la dé-extinction censée apporter une réponse technologique à l'extermination du vivant à l'utopie

14 THOREAU Henry David, « Walking », Dodo Press, 1962.

15 Sur le préservationnisme et l'éthique environnementale américains, voir : COLLOMB Jean-Daniel, Une histoire de la radicalité environnementale aux États-Unis, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2018.

16 Voir : AFEISSA Hicham-Stéphane, La communauté des êtres de nature, Paris, Éditions MF, 2010 ; Id. (dir.), Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect, Paris, Vrin, 2007 ; LARRÈRE Catherine, HURAND Bérengère, Y a-t-il du sacré dans la nature ?, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2014.

17 SPENGLER Oswald, L'homme et la technique, Paris, Gallimard, 1958, p. 83.

transhumaniste, le naturalisme occidental a conduit à la plus folle des démiurgies.

Peut-être le monde est-il effectivement devenu « dépendant au sentier » naturaliste. Mais l'incertitude demeure. Et l'incertitude, aussi grande soit-elle, est la mère de l'action. Contre la déterrestation globale, il nous incombe de repenser radicalement notre rapport à la nature. Nous partageons ici le point de vue de Bruno Latour, qui propose de penser en tant que terrestres afin d'accueillir « Gaïa » dans nos vies : « si l'on a longtemps prétendu qu'il fallait sortir de la Nature pour s'émanciper comme Humain, c'est devant Gaïa que les Terrestres cherchent l'émancipation. » Selon Bruno Latour, un tel retournement dans notre ontologie implique une « inversion des titres de propriété¹⁸ » : la Terre n'appartiendrait plus aux humains, ce sont les humains qui appartiendraient à la Terre. Les noms de terrestres et d'humains deviendraient ainsi parfaitement équivalents : *homo* vient de *humus*, la terre.

Des groupes, parmi lesquels des communautés autochtones, s'engagent et combattent déjà pour pouvoir habiter en terrestres. Ceux-ci mènent de véritables « politiques ontologiques ». Selon Arturo Escobar, l'ontologie n'informe pas seulement les imaginaires : elle institue également des pratiques, des modes d'habiter spécifiques, des « façons de faire monde¹⁹ ». Elle a donc une réelle dimension politique, car un « monde » ne se constitue pas sans négociation ni sans rapport de force, surtout s'il doit faire face à l'« unimonde » du développement. Par exemple, dans le Pacifique Sud colombien, le conseil communautaire du territoire de Yurumanguí a obtenu le 24 novembre 1999 un titre de propriété collective sur plus de 52 000 hectares de terre²⁰. Cette autonomisation, fruit d'une lutte de trois décennies, est allée de pair avec la défense d'une ontologie relationnelle dans laquelle le ménagement des sols, du fleuve et de la forêt est une fin morale. Les Yurumanguíreños ont ainsi mené une véritable « politique ontologique » : d'une part, ils ont défendu politiquement leur vision du monde relationnelle ; d'autre part, cette vision du monde inspire leur engagement politique.

18 LATOUR Bruno, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, Éditions La Découverte, 2015, p. 362.

19 ESCOBAR Arturo, *op. cit.*, p. 32.

20 *Ibid.*, p. 87.

Des politiques ontologiques sont également menées par des groupes sociaux dissidents dans les pays développés. En France, la zone à défendre de Notre-Dame-des-Landes fait figure de modèle. Elle est le terrain d'une contestation radicale du monde produit par le naturalisme occidental. « Contre l'aéroport et son monde » est en effet l'un des principaux slogans des zadistes. Un autre de leurs slogans, repris par de très nombreux manifestants et militants écologistes, contredit frontalement l'idée d'une séparation entre la nature et la culture : « nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend. » Ce mot d'ordre est l'expression d'une politique ontologique qui, non seulement a fait échouer le projet d'aéroport du Grand Ouest, mais qui par ailleurs renouvelle les formes de l'habiter. Les zadistes « habitent en lutte » ; ils se sont appropriés un territoire, y tissent des solidarités multiples et y expérimentent des pratiques écologiques en dehors du monde du développement²¹. Ils font sécession en ayant « recours aux forêts », tel le rebelle d'Ernst Jünger. Par leur ontologie, ils sont eux-mêmes une partie intégrante de la forêt selon le philosophe Jean-Baptiste Vidalou²². « Ils ont aussi «semé la ZAD» », souligne Anna Bednik : à Sivens, des zadistes protègent la rivière de Tescou de la construction d'un barrage géant ; à Bure, ils s'opposent à l'enfouissement des déchets nucléaires ; à Roybon, ils empêchent l'établissement d'un *center park* dans la forêt de Chambaran ; à Gonesse, ils combattent le projet *Europacity* pour sauvegarder les terres agricoles. Dans ces territoires et dans bien d'autres, des groupes entendent créer des mondes autres, des mondes terrestres où se déploient des politiques ontologiques relationnelles²³.

Ces initiatives doivent nous encourager à tracer un nouveau chemin hors du sentier de dépendance dans lequel le naturalisme occidental *et son monde* semblent nous avoir enfermés. Du reste, si des politiques ontologiques peuvent conduire à fragmenter ce monde qui nous a déterrestre²⁴, elles peuvent aussi le subvertir : les actions menées pour donner des droits à la nature afin de combattre l'écocide sont l'un des

21 Voir : Collectif Comm'un, ZAD de Notre-Dame-des-Landes. Quarante ans de résistance, Paris, Le Passager clandestin, 2019.

22 VIDALOU Jean-Baptiste, Être forêts. Habiter des territoires en lutte, Paris, La Découverte, 2017, p. 145-151.

23 BEDNIK Anna, in ESCOBAR Arturo, op. cit., p. 177.

24 Voir : RAFANNELL I ORRA Josep, Fragmenter le monde. Contribution à la commune en cours, Paris, Divergence, 2018.

principaux moyens mis en œuvre pour briser l'ontologie dominante de l'intérieur.

Subvertir le monde déterrestre : un nouveau « droit ontologique » pour une nouvelle habitation de la Terre

Le 15 mars 2017, le fleuve Whanganui s'est vu reconnaître la personnalité juridique par le Parlement néo-zélandais. Depuis, ses droits et ses intérêts peuvent être défendus par des « gardiens » humains : des membres des tribus riveraines issus de la communauté maorie. Selon eux, Whanganui est une « entité vivante à part entière » (« *te awa Tupua* »), un espace sacré qui ne peut être impunément exploité ou approprié par des personnes privées. Cette croyance, élément de leur ontologie relationnelle, est maintenant un acquis du droit néo-zélandais. Les Maoris qui ont défendu Whanganui sont ainsi parvenus à subvertir un droit d'origine occidentale. Leur combat a abouti à la définition d'un nouveau « droit ontologique » fondé sur la relationnalité et non sur la dualité. De la même manière qu'Arturo Escobar a parlé de « politique ontologique » pour souligner les enjeux de pouvoir qui sous-tendent les visions du monde et de la nature, nous parlerons de « droit ontologique » pour caractériser l'influence de ces visions sur les codes juridiques nationaux, internationaux et infranationaux. Comme la politique, le droit est ontologique.

Le cas du fleuve Whanganui n'est pas isolé. Depuis 2006, les droits de la nature progressent : cette année-là, les communes de Tamaqua en Pennsylvanie et de Barnstead dans le New Hampshire ont reconnu aux « communautés naturelles et écosystèmes » des droits inaliénables et fondamentaux. En novembre 2010, Pittsburgh en Pennsylvanie fut la première grande ville américaine à permettre à la nature de se défendre en justice. Aujourd'hui, aux États-Unis, une trentaine de villes ont accordé la personnalité juridique aux entités naturelles²⁵. Ces exemples témoignent d'un changement progressif de vision

25 Global Alliance for the Rights of Nature, « Premiers cas de jurisprudence donnant des droits à la nature », in *Des droits pour la nature*, Paris, Les éditions Utopia, 2016, p. 72-73.

du monde : le naturalisme occidental est battu en brèche par une ontologie relationnelle qui subvertit le droit à l'échelle locale.

Le droit constitutionnel est lui aussi concerné. Depuis septembre 2008, la Constitution équatorienne donne à *Pachamama*, la Terre Mère, quatre droits essentiels : le droit à l'existence, à la régénération, au maintien de ses cycles vitaux et à la restauration. Selon l'activiste Natalia Greene, « ce texte est clairement la combinaison du flux indigène et du courant juridique²⁶. » Le « flux indigène » n'est autre que celui de l'ontologie relationnelle des communautés autochtones. C'est au nom de cette ontologie, désormais renforcée par le droit, que le tribunal de Lago Agrio a condamné Chevron, le 24 février 2011, à payer une amende de 9,5 milliards de dollars pour réparer les dégâts écologiques dont il est coupable. Entre 1962 et 1990, Texaco, filiale de Chevron depuis 2001, exploitait les gisements pétroliers du nord-est de l'Équateur. De cette exploitation a résulté une intense pollution : 60 millions de litres de pétrole brut et 70 millions de litres de déchets toxiques furent déversés dans la forêt et dans les eaux de la région. Tout un habitat faunistique, floristique, mais aussi humain (en 2003, plus de 87 % des habitants vivaient à moins de 500 mètres des installations pétrolières) a été dévasté. L'affaire Texaco-Chevron, toujours en cours car l'entreprise refuse de reconnaître sa culpabilité, illustre de manière emblématique comment un droit ontologique relationnel peut servir de référence dans la lutte contre l'écocide.

Cependant, la nature outrepassé les frontières et les cadres nationaux. Valérie Cabanes, juriste et représentante du mouvement *End Ecocide on Earth*, en tire les conséquences : « il nous faut enfin reconnaître l'écosystème Terre comme un sujet de Droit [...]»²⁷. » Une telle reconnaissance ne peut avoir lieu qu'à l'échelle mondiale. Précisément, le droit international est le principal terrain d'action pour les promoteurs d'un droit ontologique relationnel. L'ONU a déjà intégré des éléments de relationnalité dans sa vision du monde. La déclaration de Rio sur l'environnement et le développement, rédigée à la suite du Sommet de la Terre de 1992, rappelle que la Terre est à la fois « le foyer de

26 GREENE Natalia, « Le cas des constitutions équatorienne et bolivienne », in op. cit., p. 74.

27 CABANES Valérie, *Un nouveau droit pour la Terre. Pour en finir avec l'écocide*, Paris, Seuil, 2016, p. 279.

l'humanité » et « un tout marqué par l'interdépendance²⁸. » Dix ans plus tard, la déclaration produite par le sommet de Johannesburg affirme : « nous nous déclarons responsables les uns envers les autres, responsables envers la communauté des êtres vivants en général et responsables envers nos enfants²⁹. » Ces deux déclarations rompent avec l'ontologie naturaliste en mettant en exergue l'existence de liens inextricables entre humains et non-humains, mais aussi entre générations présentes et futures : dans les deux cas, l'individualisme est récusé ; il y a cohabitation interspécifique et intergénérationnelle.

Malgré tout, l'ONU n'adjoint pas à ses déclarations des actions juridiques concrètes. Elle n'a pris que des mesures non-contraignantes et n'a proposé que des recommandations pour protéger ce qu'elle appelle encore, de manière typiquement dualiste et anthropocentrique, l'environnement. Bien qu'elle ait lancé en 2009 l'initiative « Harmonie avec la Nature », et qu'elle note dans la déclaration de Rio de 2012 que certains territoires ont accordé des droits à des entités et des êtres non-humains, l'ONU peine à reconnaître ceux-ci comme sujets de droits. Cormac Cullinan, avocat en droit de l'environnement et membre de l'UICN le rappelle de manière incisive mais juste : « le système de gouvernance mondiale [...] ainsi que les systèmes de gouvernance juridiques et institutionnels, ont été conçus pour servir un projet impérial : l'extension du contrôle humain sur tous les aspects de la planète [...]»³⁰.

Bref, au-delà des déclarations de principes, le droit international reste, comme notre monde et notre habitation, déterréstré. Il devient dès lors impératif de l'imprégner de relationalité concrète. Comme le proposent Valérie Cabanes et *End Ecocide on Earth*, le droit international doit intégrer le respect des limites planétaires dont le dépassement compromet l'existence d'une vie authentiquement humaine sur Terre : le réchauffement du climat, l'érosion de la biodiversité et la perturbation des cycles de l'azote et du phosphore sont des limites

28 Déclaration de Rio sur l'environnement et le développement : <https://www.un.org/french/events/rio92/rio-fp.htm>

29 Déclaration de Johannesburg sur le développement durable : <http://www.ielrc.org/content/e0228.pdf>

30 CULLINAN Cormac, « De l'importance d'un tribunal pour la Terre », in *Des droits pour la nature*, Paris, Les éditions Utopia, 2016, p. 142-143.

déjà franchies et d'autres encore pourraient l'être³¹. Le droit ne peut se dérober à ces limites. Il ne peut duper la nature. Or, l'ontologie naturaliste qui continue de l'informer ne connaît pas de bornes : elle est *fons et origo* de la toute-puissance démiurgique de l'« unimonde » déterrestre. L'ontologie relationnelle qui doit subvertir ce droit doit au contraire s'ériger en rempart contre toute dynamique d'illimitation : illimitation du capital, de la production, de l'appropriation territoriale, de la maîtrise technologique³².

Pour faire respecter les limites planétaires, il convient de protéger les communs naturels que sont les écosystèmes et leurs sous-ensembles écologiques. Ceux-ci ne sont pas « biens communs », car, précise Valérie Cabanes, « il ne peut y avoir de volonté d'appropriation d'usage des systèmes vitaux de la Terre³³. » Dans une logique relationnelle, en effet, on ne saurait s'approprier des *personnes morales*. Car c'est ainsi qu'il faudrait considérer les communs naturels : en fonction de leur valeur intrinsèque qui leur confère des droits qui sont pour nous des devoirs. La personnalité juridique doit donc leur être octroyée. C'est seulement par ce biais que le droit international peut devenir ontologiquement relationnel et servir de cadre protecteur contre l'écocide résultant de notre déterrestation.

À l'heure actuelle, le crime d'écocide n'est pas pris en compte par la Cour pénale internationale. Il reste donc à donner à la nature les moyens de se défendre. Des acteurs de la société civile y travaillent déjà. En 2014, la *Global Alliance for the Rights of Nature* a créé le Tribunal international des Droits de la Nature, lequel s'appuie sur un texte de référence : la Déclaration universelle des droits de la Terre

Mère, proclamée le 22 avril 2010 à Cochabamba, en Bolivie, lors de la conférence mondiale des peuples sur le changement climatique. Ce tribunal a depuis lors tenu quatre audiences. La dernière a eu lieu à Bonn, en novembre 2017 : il a alors jugé 12 dossiers dont le projet minier « Montagne d'Or » en Guyane française. Cependant,

31 La raréfaction de l'eau, la fragilisation de la couche d'ozone stratosphérique et l'acidification des océans sont d'autres limites en voie de dépassement. Voir : ROCKSTÖM Johan et alii, « Planetary Boundaries : Guiding human development on a changing planet », *Science*, 13 février 2015.

32 Voir : LATOUCHE Serge, *L'âge des limites*, Paris, Mille et une nuits, 2012.

33 CABANES Valérie, *op. cit.*, p. 276.

il n'a pas d'autorité légale exécutoire et ne peut que recommander des mesures de réparation et de prévention. Il n'a pas la possibilité de faire appliquer directement une justice restaurative (compensation financière, restauration des milieux dégradés), transitionnelle (inciter l'accusé à avouer sa faute et à s'engager auprès des victimes humaines et non-humaines) ou punitive (peine d'emprisonnement, interdiction de mener certaines activités)³⁴. N'étant pas assez outillé pour défendre la nature, son action demeure limitée. Pourtant, elle est essentielle : participant au changement des consciences, le Tribunal international des Droits de la Nature est déjà un instrument de subversion de l'ontologie occidentale³⁵. Du reste, il inspire des projets allant dans le sens d'un droit ontologique relationnel, notamment celui d'instaurer un tribunal international de justice climatique pour juger les infractions aux accords sur le climat³⁶.

Conclusion

Il nous faut désormais ramasser notre pensée pour tirer les conséquences de notre déterrestation. La première d'entre elles est que, en nous engageant dans la voie du naturalisme occidental, nous avons rendu le monde inhospitalier. Certes, nous ne nions pas les progrès matériels considérables que le développement a apportés. L'ingratitude et le ressentiment n'ont jamais fait de bonnes politiques. Mais le monde du développement est aussi en train de saper les conditions de la vie sur Terre : la tempête du progrès, sous l'angle de l'histoire, continue d'accumuler les ruines dans un anthropocène écocidaire³⁷.

La deuxième conséquence de la déterrestation est que nous sommes devenus incapables de comprendre le monde que nous habitons.

34 Sur les sanctions des crimes environnementaux, voir : NEYRET Laurent (dir.), *Des écocrimés à l'écocide. Le droit pénal au secours de l'environnement*, Bruxelles, Bruylant, 2015.

35 Voir : CULLINAN Cormac, *op. cit.*, p. 141-156.

36 Voir : MENAHEM George, « Prolonger l'histoire de la justice internationale avec un tribunal international de justice climatique ? », in *Des droits pour la nature*, *op. cit.*, p. 156-164.

37 L'image est de Walter Benjamin (elle est tirée de la neuvième thèse de son ouvrage intitulé *Sur le concept d'histoire*, écrit en 1940).

Ce qui caractérise le monde du développement, c'est sa croissance perpétuelle au détriment de la nature. Ce monde est maintenant si vaste, en raison de son impérialisme total, que nul ne peut en saisir le fonctionnement et donc espérer le contrôler. C'est une « méga-machine » qui impose à tous, comme s'ils étaient des naufragés venus d'une autre planète, l'impératif de l'adaptation³⁸. De fait, la déterrestre implique une « extraterrestre » pour reprendre le mot de Michel Deguy : « cet éloignement, ce quitter le terrestre sans vaisseau spatial », ce remplacement de l'ancienne habitation « en *habitacles* divers (*tours* de 800 mètres ou scaphandre hôtelier au Japon, «barres» HLM de banlieues ou yachts de milliardaires, etc.)³⁹ »

Le monde du naturalisme occidental n'est pourtant pas le seul possible. D'autres mondes existent et peuvent refaire de nous des terrestres, s'ils sont défendus politiquement et juridiquement. Mais notre reterrestre suppose de descendre de notre piédestal ontologique pour nouer une relation horizontale avec le reste de la nature. Nul n'est tenu de croire que des entités naturelles ou la Terre elle-même sont au sens strict des êtres vivants. Mais se convaincre que la Terre est plus qu'un simple « astre errant » (*planêtês* en grec ancien), qu'elle est notre foyer originel et la matrice de toute vie, c'est se donner la possibilité de vivre une relation sacrée avec le sol qui nous porte, une relation aussi sacrée que celle que nous vivons quotidiennement avec nos proches. C'est retrouver le sens de l'habitation, c'est-à-dire du ménage. « L'homme habite la terre et, en habitant, laisse la terre être comme terre⁴⁰. »

38 Voir : ANDERS Günthers, *Nous, fils d'Eichmann*, Paris, Rivages, 1999 ; LATOUCHE Serge, *La Méga-machine. Raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès*, Paris, La Découverte, 2004 ; REY Olivier, *Une question de taille*, Paris, Stock, 2015.

39 DEGUY Michel, op. cit.

40 HEIDEGGER Martin, op. cit., p. 242.