

Déglutie par le crocodile

Vivre, manger, mourir avec

Val Plumwood

Val Plumwood

<i>Réanimer la Nature</i> Traduit de l'anglais (Australie) par Laurent Bury Édition établie, présentée et commentée par Diane Linder	Paris, PUF, 2020, 96 p.
<i>L'Œil du crocodile</i> <i>L'humanité comme proie</i> Traduit de l'anglais (Australie) par Pierre Madelin	Marseille, Éditions Wildproject, 2021, 200 p.
<i>La Crise écologique</i> <i>de la raison</i> Traduit de l'anglais (Australie) par Pierre Madelin Préface de Baptiste Morizot	Paris et Marseille, PUF/ Wildproject, 2024, 496 p.

Val Plumwood (1939-2008) est une philosophe éco-féministe, blanche et australienne. Son travail en éthique environnementale et en philosophie écoféministe est marquant, à plus d'un titre, tant du côté de la critique des sciences modernes et de la masculinité que dans sa proposition d'un soi écologique. Ces dernières années ont vu la parution de plusieurs traductions en français de ses ouvrages : *Réanimer la nature* ; *Dans l'œil du crocodile. L'humanité comme proie* ; ainsi que *La Crise écologique*

de la raison¹, son ouvrage majeur, qui vient tout juste de paraître.

Qu'apporte Val Plumwood au champ philosophique? La présentant en 2015 au lectorat francophone, Layla Raïd définissait cet apport comme: 1) une critique de l'idéal moderne de domination de la nature, idéal associé aux valeurs de la masculinité et à la relégation du féminin comme forme de *nature infra-rationnelle*; 2) une critique écologique de la raison des Modernes et des sciences, sources parmi d'autres de la crise environnementale actuelle; 3) une critique du dualisme entre raison et nature, lequel se décline en une série d'oppositions: culture/nature, raison/émotion, raison/corps, raison/matière (physicalité), humain/nature, soi/autre, le premier terme étant toujours compris comme supérieur au second, le féminin étant toujours symboliquement associé à l'infériorité; ces dualismes encouragent et légitiment l'exploitation des femmes, des animaux, des autres humains vus comme radicalement distincts et inférieurs (esclaves, indigènes, migrant·es, racisé·es) et font de la nature un vaste ensemble d'objets sans agentivité, ravalés au statut de ressources.

Dénis en chaîne

Dans *Réanimer la Nature*, le dernier texte qu'elle ait écrit, Val Plumwood dresse un bilan amer de la Modernité et des capacités de la philosophie à relever le «défi suprême de la viabilité humaine: inverser notre tendance à détruire notre habitat planétaire» (RN, p. 21). Sa critique porte tout d'abord sur l'opposition dualiste entre humanité et nature. La philosophe s'en prend à l'«humano-centrisme» («*human-centredness*») qui tient l'humain pour supérieur aux autres vivants en tant qu'il appartiendrait «en son essence à un ordre distinct, fondé sur la raison, l'esprit et la conscience; ordre que [l'histoire occidentale] sépare radicalement d'un autre, qui lui est jugé inférieur et qui comprend le corps, l'animal et tout ce qui est antérieur à l'humain. Certains groupes humains, eux aussi jugés inférieurs, comme les femmes, les esclaves

1. Les titres de ces ouvrages seront, dans les notes, abrégés respectivement en: RN, OEC, CÉR.

ou les Autres qui appartiennent à des ethnies différentes (les prétendus barbares), sont eux aussi associés à cette sphère inférieure» (CEC, p. 38-39). Si cet humano-centrisme, ainsi que la dualité humain/nature, sont au cœur de la critique de Plumwood, c'est qu'ils représentent littéralement, écrit-elle, «un échec de ma culture, de mon époque et de mon histoire» (CEC, p. 38).

Pour le lectorat écologiste et écoféministe, cette critique n'est ni neuve ni originale. Plumwood elle-même le rappelle : «les thèmes du respect de la nature, la critique de l'arrogance des humains et de l'humano-centrisme, le débat sur la valeur intrinsèque et la valeur instrumentale, tout cela est apparu dans des articles publiés au cours des années 1970» (RN, p. 28-29). Il lui apparaît cependant que cette critique n'arrive pas à se faire entendre, ou très peu, et le problème, à ses yeux, réside précisément dans ce *déni* de la crise écologique en cours, indissociable de la constitution de la nature comme décor et d'un sentiment trompeur de supériorité *sur* cette nature dont nous faisons partie, au même titre que les autres vivants. Elle voit un terrible risque de futures destructions dans ce refus «d'admettre que l'être humain fait partie de la nature et qu'il en dépend. Ceci est perceptible dans la façon dont nous réagissons à la crise écologique, mais aussi dans le déni que nous opposons à notre inclusion dans la chaîne alimentaire» (CEC, p. 39).

Ces dénis en chaîne, auxquels vient s'ajouter celui de la mort et des limites de nos corps, ne sont pas sans rappeler le diagnostic posé par Gunther Anders, en 1956, dans *L'Obsolescence de l'homme*, et plus particulièrement dans l'essai «Sur la bombe et les causes de notre aveuglement face à l'apocalypse», dont le §14 s'ouvre ainsi : «*On ne croit pas à l'éventualité d'une fin ; on ne voit d'ailleurs pas de fin. La notion de progrès nous a rendus aveugles à l'apocalypse*².»

Anders, confronté à la menace nucléaire, montre que la croyance dogmatique au progrès façonne un rapport au temps comme éternité, sous la forme d'une «amélioration

2. G. Anders, *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Paris, Éd. de l'Encyclopédie des Nuisances/Éd. Ivrea, 2002, p. 308.

ininterrompue du monde³» qui ne permet plus d'imagination eschatologique. La croyance au progrès se présente comme une «loi fondamentale universellement valable, y compris pour sa propre vie⁴». L'homme devient incapable d'imaginer sa propre mort et la fin de son espèce. Anders y insiste : la mort est littéralement annulée, elle devient impossible à penser – et il en donne deux exemples.

Le premier fait référence aux pratiques d'invisibilisation des morts et de la mort. Anders souligne, à ce propos, que l'expression «partir, c'est mourir un peu» se transforme, symboliquement, en : «mourir, c'est partir un peu»⁵. Il souligne également l'usage consistant à dire, par euphémisme, que le défunt ne disparaît pas vraiment, mais «change de résidence», en poursuivant son existence dans un au-delà, et il y voit l'expression d'un désir d'immortalité. Son deuxième exemple est emprunté au darwinisme qui, à ses yeux, interprète la mort comme le «tamis de la vie», en triant les plus forts et les plus faibles dans le processus de la sélection naturelle. Anders décèle là «une théodicée naturaliste du progrès dans la nature».

Aveuglement face à la catastrophe et refus de la mort, y compris dans le récit des sciences modernes, vont de pair et cimentent les dénis de la modernité. Si rien n'indique que Plumwood ait été une lectrice d'Anders, sur ces points précis, leurs diagnostics se rejoignent. La riposte d'Anders à cet aveuglement collectif s'inscrit dans une tradition critique de la philosophie allemande du XX^e siècle, qui s'efforce «d'élargir délibérément l'horizon de notre présent» de manière à faire surgir *ici et maintenant* la possibilité de la fin. Tâche métaphysique et morale qui, écrit-il, relève d'une «théorie de la connaissance morale⁶». La tâche que s'assigne Val Plumwood est tout aussi métaphysique et morale, nous le verrons, mais emprunte de nouveaux chemins pour penser la destruction, la temporalité et la mort.

Non moins radicale que celle adressée aux sciences, la deuxième critique développée par *Réanimer la Nature*

3. *Ibid.*, p. 311.

4. *Ibid.*, p. 312.

5. *Ibid.*, p. 313, ainsi que les deux citations qui suivent.

6. *Ibid.*, p. 317.

porte sur la philosophie, dont se réclame Val Plumwood qui s'est toujours présentée comme une «philosophe féministe». Alors que la philosophie dispose de tous les outils pour «repenser les choses en profondeur», elle «n'est pas toujours à la hauteur de cet idéal»; elle préfère s'accrocher aux canons et traditions universitaires et «tend elle-même à souffrir d'un déficit d'autoréflexion» (RN., p. 24). Quant aux sciences modernes, elles sont responsables du fantasme de maîtrise scientifique, c'est-à-dire du désir de «remodeler la nature pour la conformer aux exigences de la raison [...] en nous libérant de la mort et des limitations corporelles» (RN, p. 43).

Pour penser et dissiper l'aveuglement moderne face à la destruction et à la mort, il faut donc suppléer au défaut de la discipline philosophique et Plumwood propose d'explorer des voies jamais empruntées jusque-là, mêlant *de facto* philosophie occidentale et philosophie animiste :

Je n'aime pas limiter le mot «philosophie» à la philosophie écrite ou universitaire, comme certains prétendent le faire. La philosophie environnementale n'est pas qu'une invention universitaire récente, mais se trouve au cœur des pratiques quotidiennes des peuples indigènes d'Australie, pour qui le rapport à la terre était au centre de la vie, et non à sa marge (RN, p. 26, note 2).

La perspective de la proie

Son nouveau maître de philosophie, elle le trouve un jour de pluie intense, sur l'East Alligator River, dans le nord de l'Australie: c'est le gigantesque crocodile marin qui, faisant d'elle sa proie, l'entraîne – et nous avec – vers une nouvelle manière d'aborder philosophiquement le problème. L'histoire est connue. Plumwood s'embarque dans son petit canoë rouge pour une promenade sur cette rivière en février 1985. Le saurien la repère, la suit, l'attaque. Happée par les jambes et emmenée dans le fond de la rivière, elle survit miraculeusement. Cette expérience lui fait adopter une nouvelle perspective que définissent l'œil du crocodile et la voix de sa proie. Depuis cette position inédite, peut-être pouvons-nous penser en termes écosystémiques. Car «l'œil du crocodile» extirpe de notre esprit «l'idée selon laquelle nous sommes différents et exceptionnels» (OEC, p. 41).

Tout au long des pages de l'ouvrage qu'elle consacre à cette expérience, Plumwood y insiste : nous sommes aussi des proies et en prendre conscience est une leçon qui nous permet de réexaminer notre incapacité à penser notre propre fin et de commencer à résoudre le problème du « déni » dont Anders avait amorcé l'analyse face à la menace d'anéantissement de la planète par l'arme nucléaire :

Je me suis rendu compte qu'en me préparant pour cette journée sur la rivière, je n'avais pas accordé suffisamment d'attention à cet aspect important de la vie humaine ; j'avais négligé ma propre vulnérabilité en tant qu'animal comestible (OEC, p. 29).

En quoi la conscience d'être une proie bouleverse-t-elle notre manière de penser ?

Tout d'abord, Plumwood est très claire sur le fait qu'il s'agit d'un changement de paradigme dans notre *raison* ; et qu'ensuite, ce changement nous permet d'abandonner tout exceptionnalisme humain de manière à adopter une position « plus écologique et démocratique », dans laquelle aimer les humains n'implique pas d'exploiter les non-humains. Plumwood s'inscrit donc dans une problématique écoféministe, en entrelaçant les objectifs éthiques d'une justice à la fois écologique et féministe. On perçoit en effet, dans sa position, l'écho des raisonnements féministes affirmant que de nouvelles masculinités sont possibles, qui n'impliqueraient pour exister ni dévalorisation du féminin ni violences faites aux femmes⁷. Ensuite, se faire valoir comme proie indique un renversement radical des manières dont la philosophie libérale occidentale pense le sujet. Si la philosophie ou les humanités environnementales n'ont pas trop de difficultés à penser une sortie de l'anthropocentrisme (ou de l'humano-centrisme, pour reprendre le terme utilisé dans la traduction de *Réanimer la Nature*), se penser comme proie a bien d'autres conséquences : c'est renoncer à tout angélisme ou célébration naïve des interdépendances du « vivant », comme à la seule dramatisation de l'exploitation des non-humains,

7. Voir R. Connell, *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie* [1995], éd. établie par M. Hagège et A. Vuattoux, trad. C. Richard, C. Garrot, F. Vörös, M. Duval et M. Cervulle, postface d'É. Fassin, Paris, Amsterdam éditions, 2014.

pour accéder à une conscience lucide de notre appartenance à une chaîne d'obligation alimentaire où la place et le rôle de la subjectivité humaine sont sérieusement remis en question. Être une chair dont peuvent se nourrir d'autres vivants va à l'encontre de la vision occidentale du sujet. Comme le dit Plumwood, nous pensons que « nous possédons nos vies et nos corps. D'un point de vue politique, ils sont une entreprise que nous gérons, et d'un point de vue existentiel, une pièce de théâtre que nous relatons, écrivons, lisons ou jouons selon les contextes » (*ŒC*, p. 46). Nous nous voyons comme des individus qui ne doivent rien à personne, et certainement pas à « une quelconque et vague communauté terrestre » (*ŒC*, p. 46). Tout cet imaginaire se dissipe sous l'œil du crocodile. Si nous sommes aussi, constitutivement, de la nourriture pour d'autres, nous dégringolons du haut de l'échelle des vivants et notre statut d'exceptionnalité disparaît.

Nous pouvons alors envisager un nouveau rapport à la mort, plus humble et plus écosystémique. Plumwood nous l'explique en ces termes : la vision occidentale de la mort nous place devant cette alternative : soit l'éternité dans un royaume de l'esprit (conception monothéiste), soit la fin pure et simple du soi matériel et désincarné (conception matérialiste réductionniste). Aucun des deux termes de cette alternative n'est réjouissant. Car nous voilà ou bien étrangers sur notre propre terre, en attente du Royaume des Cieux, ou bien y menant une existence de peu de sens, puisque tout disparaîtra avec notre enveloppe corporelle. Or Plumwood nous invite à prendre en considération d'autres perspectives, en particulier celles qui pensent la continuité de la vie entre les différents êtres comme un recyclage infini de la mort dans la vie – et réciproquement, puisque « la mort implique un retour à la terre qui nourrit la vie » (*ŒC*, p. 47). Voici un passage où Plumwood détaille avec éloquence ce processus :

Je suis sur le point de me décomposer et de tomber en ruines, de perdre mon individualité et mon organisation, tout en donnant naissance à d'autres formes au cours de ce processus. Pour les mêmes raisons, vous, vous êtres vivants, devez mourir, et puisque la vie se définit par sa tendance à résister à l'inévitable décomposition et à la dissolution des formes, vous devrez finalement vous rendre à quelque chose que vous ne désirez pas, cette chose que vous refusez plus que toute autre : la mort (*ŒC*, p. 71).

Pour Plumwood, quand nous mourons, nous reprenons vie car «la sphère de la nature reprend une nouvelle fois possession de nous, car la mort et la nature ne font qu'un». La mort permet une continuité matérielle avec les autres êtres, humains et non-humains.

Sortir du dualisme et de la naïveté: de Plumwood à Haraway

La perspective de la proie, on le voit, contraint la philosophie et l'éthique environnementale à n'être pas naïves puisqu'elle nous plonge dans la réalité, souvent terrible, des relations entre vivants, qu'elles soient faites de prédation, d'ingestion, de commensalité ou de contamination.

Une autre philosophe écoféministe, Donna Haraway, a elle aussi adopté cette position «non innocente» face aux relations que les humains entretiennent avec les non-humains et il peut être intéressant, pour finir, de montrer certaines convergences ou alliances de pensées possibles entre elle et Plumwood, dont *When Species Meet*, en 2008, soulignait l'apport théorique et éthique: «Il y a de nombreuses années déjà», écrivait alors Donna Haraway, «ce sont d'autres féministes qui ont toutefois pris l'initiative de cohabiter sérieusement avec les animaux et d'envisager la terre avec eux – ou avec les “altérités terrestres”, selon l'expression de Val Plumwood pour désigner la vaste hétérogénéité des présences au-delà des êtres humains⁸.»

Ces «altérités terrestres» de la traduction française, Plumwood les nommait, en version originale, «*earth others*» – je traduirais volontiers par «autres terrien·nes». Donna Haraway, pour sa part, parle d'«espèces compagnes» (*companion species*). Si l'on remonte à l'étymologie des termes anglais et français – *companion*, *compagnon/compagne* –, ce que les perspectives de Haraway et de Plumwood ont en commun apparaît très clairement. Les *companion species*, en effet, ce sont les espèces avec lesquelles on «partage le pain». Pour Haraway, «aucune communauté ne fonctionne sans nourriture, sans manger *ensemble*. Ce n'est pas une

8. D. Haraway, *Quand les espèces se rencontrent* [2008], trad. F. Courtois-L'Heureux, Paris, La Découverte, 2021, p. 124.

constatation morale, c'est une histoire factuelle, sémiotique et matérielle qui a des conséquences⁹. Personne n'est seul durant son repas. Manger nous fabrique tout à la fois comme sujets et « espèce compagne ». C'est un type de relation qui, procédant de l'individuation, montre de manière flagrante l'interdépendance des « espèces compagnes », tout en rendant compte de nos pratiques de vie et de mort.

Plumwood est ici très proche de Haraway, comme l'illustre ce passage : « Une bonne vie humaine nous engage à obtenir notre nourriture d'une façon qui nous oblige à reconnaître notre parenté avec ceux que nous transformons en nourriture, à ne pas oublier que nous sommes tous davantage que de la nourriture et à admettre, suivant un principe de réciprocité, que nous sommes nous aussi de la nourriture pour d'autres » (OEC, p. 153). Exister et vivre ensemble, que ce soit entre *terriens* ou entre *espèces compagnes*, ne s'organise qu'à travers ce type de relation : manger et être mangé.

Plumwood prône donc ce qu'elle appelle un « animalisme écologique » qui défend « l'égalité et la réciprocité des relations entre humains et animaux au sein de la chaîne alimentaire » (OEC, p. 153). Cela ne signifie pas qu'il faille devenir végétarien. À ses yeux, le végétarisme, comme le véganisme, en soutenant que les animaux ne sont pas des êtres comestibles, prolonge le dualisme humain/nature, alors que « tous les êtres inscrits dans une communauté écologique sont des aliments pour d'autres êtres » (OEC, p. 151). L'animalisme écologique s'oppose, concrètement, à l'élevage industriel et souhaite minimiser l'usage alimentaire des êtres sensibles, tout en affirmant que « tous les êtres corporels sont de la nourriture et davantage que de la nourriture » (OEC, p. 168). Haraway ne parle pas, à la lettre, d'animalisme écologique, mais elle en aborde fréquemment les problématiques et le point de vue qu'elle défend est assez proche de celui de Plumwood.

Haraway, en effet, déplace le débat autour des « bonnes raisons » de tuer un animal vers celui, plus controversé, sur les « manières acceptables » de le tuer. Ce faisant, elle modifie considérablement les termes de l'« obligation » morale qui nous incombe : « Hors de l'Eden, je le répète, manger signifier

9. *Ibid.*, p. 456.

aussi tuer, qu'on le fasse de manière directe ou indirecte, et bien tuer est une obligation au même titre que bien manger¹⁰. » « Bien manger » et « bien tuer » sont impérativement liés. Le problème éthique ne réside plus dans la tuerie, mais dans le fait de désigner tel ou tel animal comme « tuable ». Qui décide de qui sera tué ? Comment la catégorie des « tuables » est-elle construite ?

Formuler ainsi la question traduit la volonté de voir les animaux et les humains comme faisant partie d'une même chaîne alimentaire ; et cette chaîne alimentaire, Plumwood et Haraway la pensent de manière à nous sortir de l'innocence stupide du dualisme humain/nature tout en cherchant à lui donner une importance à la mesure des êtres qui la peuplent. Cela signifie respect et responsabilité : Haraway, dans le chapitre « Partager la souffrance » de *Quand les espèces se rencontrent*, nous incite à penser cette « meilleure » manière de tuer sous le signe de la *responsabilité*, c'est-à-dire de la capacité à répondre pour l'être qui va être tué. Les humains doivent donc apprendre à tuer de manière responsable : d'une part, en formulant des raisons (même si l'on sait qu'elles ne seront *jamais* suffisantes) ; d'autre part, en envisageant que nous vivrons mieux une fois que nous saurons mieux comment nous tuons.

Val Plumwood, quant à elle, avait fait le choix de sacraliser « la chaîne alimentaire » elle-même : laquelle, écrivait-elle, « pourrait par exemple être perçue comme un sacrement fondé sur le partage et sur l'échange de la vie, au sein duquel toutes les espèces constituent en dernière instance de la nourriture pour d'autres tout en étant plus que de la nourriture » (OEC, p. 170).

Nathalie GRANDJEAN

10. *Ibid.*, p. 459 ; « Killing well is an obligation akin to eating well » (p. 296 de l'édition originale).