

Préface

Bon nombre des travaux qui croisent innovation et responsabilité¹, sciences et société, voire éthique et technologies nouvelles, émergentes ou controversées, ne prennent pas vraiment au sérieux les techniques elles-mêmes et leurs rapports aux humains et à l'environnement. Pour être plus précis et moins injustes, ils campent encore sur des dualismes : nature/technique, technique/vie, technique/humains, humains/nature, sujet/objet. Ce qui leur manque cruellement est une philosophie de la technique informée, équilibrée, plausible. Or, l'ouvrage très documenté de Xavier Guchet, qui dirige une équipe interdisciplinaire à l'université de technologie de Compiègne, membre de l'alliance Sorbonne Université, offre non seulement une thèse forte mais est aussi appuyé sur un panorama aussi large que convoqué à bon escient. Je souligne le fait que son immersion dans une université d'ingénieurs donne encore plus de crédit et de plausibilité à son travail. Cet ouvrage ne s'adresse pas qu'aux philosophes, mais aux ingénieurs et à toute personne qui tient compte de nos environnements technologiques², tantôt menaces, tantôt sources de révélation et de solutions, mais aussi avec leur part à notre définition comme humains.

Tout d'abord, nous avons ici un état de l'art des approches les plus intéressantes de la philosophie de la technique, en partant des philosophies grecques, surtout celle d'Aristote, aux travaux contemporains. Des configurations du débat héritées de l'Antiquité n'ont en effet pas perdu de leur actualité. Contre les sophistes qui saluaient avec enthousiasme le développement des techniques inscrites dans la perspective d'un progrès infini, la métaphysique platonicienne pointait déjà ce danger de variation illimitée des formes dans la cité, en séparant l'Être et le devenir, en soumettant le second à l'ordre

1. Pour une présentation générale, voir Pellé, S., Reber, B. (2016). *Éthique de la recherche et innovation responsable*. ISTE Editions, Londres.

2. Une approche qui s'efforce de réunir technique et éthique est celle de Khatchatourov, A. (dir.), Chardel, P.-A., Feenberg, A., Périès, G. (2019). *Les identités numériques en tension : entre autonomie et contrôle*. ISTE Editions, Londres.

immuable du premier. Mieux, Aristote avait déjà domestiqué la technique dans un quadruple principe de limitation qui l'empêche de basculer dans la démesure : par la forme (cause formelle), par les formes implicites de la matière (cause matérielle), par la finalité ultime (cause finale) et par les possibilités corporelles du vivant (cause efficiente).

Xavier Guchet présente donc la grande voie de la philosophie biologique des techniques, dont le fil conducteur est le concept d'extériorisation de la vie dans la technique, avec de grands noms comme Ernst Kapp, Alfred Espinas, Henri Bergson, Édouard Le Roy, André Leroi-Gourhan, Georges Canguilhem, et certains moins connus comme William Morris, John Dewey, Lewis Mumford, László Moholy-Nagy, Gilbert Simondon, qui ont en commun d'avoir envisagé la technique du point de vue de ses liens avec la vie, avec la thématique de la projection d'organe ou de l'extériorisation. Il revient également sur René Descartes, Karl Marx, Arnold Gehlen, Helmuth Plessner, José Ortega y Gasset, Paul Alsborg, Francisco Varela, Pietro Montani et Bernard Stiegler. Il faut se réjouir que la collection Innovation et responsabilité consacre plusieurs pages au philosophe des techniques français, Gilbert Simondon, très singulier dans ce champ et peu connu en langue anglaise, au moins dans une forme qui ne soit pas qu'exégétique.

L'une des originalités de ce parcours est la présentation de la conception kantienne de la technique comme une lecture philosophique décisive du divorce de la technique et de la vie tel qu'il se dessine au XVIII^e siècle. Le génie de Kant est d'avoir entériné ce divorce, tout en indiquant, comme en creux, les conditions pour le dépasser. Loin de continuer à concevoir la technique comme elle l'avait été jusqu'à lui comme *organon*, il procède à une scission dans le concept même de technique en écho à une autre, celle entre vie organique et vie singularisante de la personne rationnelle et morale. La technique pointe vers la représentation des fins, mais elle s'enfonce aussi dans les profondeurs du corps jusqu'à se loger dans les automatismes de la machine vivante. Elle est un peu mécanique et un peu finalisée, entre causalité et finalité. On peut comprendre ce « un peu » comme un « à la fois ».

Le compagnonnage avec Kant permet à Xavier Guchet de discuter les travaux de Dewey sur l'expérience esthétique comme perception des relations entre mon action et ses effets dans le monde, entre les choses que je fabrique et les relations que ces choses vont nouer avec d'autres êtres du monde, ou les recherches récentes en bio-esthétique. C'est le cas par exemple avec Montani, qui dessine une troisième voie, celle de la notion d'institution, entre la constitution hétéronome du sujet et des formes de son expérience par la technique et l'autoconstitution absolue du sujet. Le concept d'institution permet de dire que le sujet n'est pas autofondé et que ce qui le fait être n'est pas un ensemble de structures qui lui sont imposées par une autorité étrangère. Le sujet ne s'appartient pas sans faire l'expérience d'une certaine hétéronomie.

De même, l'ouvrage de Xavier Guchet jette un regard critique sur l'entreprise de l'*Encyclopédie*, à la suite du philosophe historien Michel Foucault lors de son cours au

Collège de France (1976), mais qu'aurait aussi pu partager Kant. Loin de n'être qu'une opposition politique ou idéologique à la monarchie et à une forme de catholicisme intransigeant, l'*Encyclopédie* est une opération politique et économique d'homogénéisation des savoirs technologiques selon quatre mécanismes, pour mettre en discipline des savoirs et des savoir-faire techniques : une sélection séparant les savoirs légitimes de ceux qui ne le sont pas, une normalisation et une hiérarchisation des savoirs dispersés et une centralisation pyramidale qui en permet le contrôle. Si les encyclopédistes ne peuvent pas être accusés d'avoir ouvert la voie à la technologie industrielle voire à l'organisation scientifique du travail, Diderot et ses partenaires amorcent déjà, à certains égards, l'expulsion de l'artisan de son savoir-faire d'expérience, par un formalisme qui dessine une organisation des savoirs et des pratiques techniques confiée aux soins d'une nouvelle catégorie d'experts, un certain type de logiciens, écrit Diderot.

Ces conceptions ne sont pas que des traces de l'histoire, des projets comme le suivi à la trace des employés d'Amazon, que Guchet décrit et dénonce avec à-propos, sont de la même veine.

Dans les rapports entre éthique et technique, l'ouvrage est très intéressant, par les reconfigurations auxquelles Xavier Guchet nous invite grâce à sa fréquentation assidue et serrée des philosophes des techniques, notamment le courant « technique anthropologique constitutive/constituante », très bien représenté dans son laboratoire à Compiègne, ainsi que les quatre courants de la philosophie biologique de la technique qu'il discute et distingue.

L'une des thèses principales est la suivante. Il est souvent et trop facilement admis qu'il y aurait, d'un côté, une technique positive, orientée par le soin, et, de l'autre, une technique négative, animée par la visée de maîtrise glissant vers la prédation envers toute forme de vie biologique, aussi bien que sociale et subjective. Or, selon lui, une pensée du soin dans la technique comprend deux exigences fondamentales : comprendre le rapport technique des humains au monde selon la catégorie de l'insertion et non celle de la maîtrise, et ne jamais oublier la capacité d'autonormativité des individus³. Ses intuitions viennent de très loin puisque ce sont les analyses grecques de la médecine, avec leur carré du soin, qui ont vocation à s'imposer comme l'ensemble des principes directeurs de la pratique des ingénieurs et des *designers* aujourd'hui. Ce carré de soin dans la conception de la technique, qu'il détaillera tout en prenant appui sur une grande partie des traditions de la philosophie de la technique, repose sur les principes suivants :

- le soin résulte d'un double mouvement d'incorporation et d'insertion des processus naturels dans la systématique opératoire de l'agir humain ;
- l'humain accomplit sa nature d'être vivant en se faisant technicien. La technique rembourse sa « dette de vie », selon le mot de Simondon, en se laissant orienter par la

3. Dans la série « Innovation et recherche responsables », voir Maesschalck, M. (2017). *Gouvernance réflexive de la recherche et de la connaissance innovante*. ISTE Editions.

visée d'un accomplissement de la vie, c'est-à-dire de l'activité évaluatrice, dès lors que nous reconnaissons la valuation à des vivants non humains. Ce principe est ici notamment redevable à Dagognet, Simondon et Dewey ;

– l'objet technique acquiert une dimension esthétique dès lors qu'il n'est plus l'outil détachable et transportable partout, mais une réalité insérée dans le monde à la fois naturel et humain et qu'il suscite un sentiment de beauté technique ;

– l'impératif de connaissance.

Ces principes pratiques ne permettent pas de déterminer à l'avance ce qui fait soin dans chaque situation. Ils ne sont que régulateurs, pour employer une terminologie kantienne. En effet, une pensée du soin dans la technique relève de la faculté de juger réfléchissante, et non de la faculté de juger déterminante.

Il montre de façon convaincante une grande limite dans les éthiques du *care*⁴. Vouloir mettre du soin dans nos rapports à la nature sans porter la lutte sur le terrain de la conception des techniques et de l'organisation technique des filières de production, c'est fatalement laisser en l'état le partage du sensible qui définit l'ordre social et politique du moment. Pire, c'est laisser s'épanouir le défaut de soin, là où les processus de production sont maintenus invisibles.

Contre des conceptions très superficielles du concept d'innovation responsable qui ne remettent pas en cause le but ultime de ces politiques et se contentent d'encourager et d'accélérer le passage de la recherche fondamentale vers les applications industrielles en s'assurant au préalable de leur bonne « acceptabilité sociale »⁵, cet ouvrage va bien au-delà. Si l'innovation responsable, conçue de façon aussi floue, ne préserve pas contre la fabrique de nouvelles vulnérabilités et si l'humain reste extérieur à la nature, on peut comprendre que certains préconisent de dépasser cette conception par une innovation orientée par le soin. Pourtant, sa critique, inspirée de Dewey, prend en quelque sorte le contre-pied de cette critique : l'humain est un instrument d'amélioration du monde naturel. Le soin consiste alors à agir techniquement, de telle façon que la nature soit accomplie, améliorée, optimisée selon les potentialités qui sont les siennes, et non par référence aux intérêts d'une subjectivité coupée du monde.

Bernard REBER

4. D'une façon complémentaire, voir dans la série « Innovation et recherche responsables » Pellé, S. (2018). *Entreprises, innovation et responsabilité*. ISTE Editions. Elle interrogerait les conceptions de la responsabilité.

5. Pour une critique plus économique de ce travers, voir Blagovesta, N. (2019). *The RRI Challenge. Responsibilization in a State of Tension with Market Regulation*. ISTE Ltd, Londres, Wiley, New York.

Introduction

*L'homme tout seul fait beaucoup de ravages.
Un homme bien technicisé, intelligemment technicisé à travers un réseau, qui a un sens géographique, est beaucoup moins dangereux pour la nature que l'homme tout seul.*

Gilbert Simondon, *Sur la technique*
PUF, Paris, 2014, p. 443

Une question lancinante hante notre époque : pouvons-nous encore éviter les dérèglements écologiques majeurs que plus de deux siècles d'industrialisation à base d'énergies fossiles semblent pourtant avoir rendus inexorables ? Il est en effet de plus en plus largement admis que ces dérèglements, dont il y a tout lieu de penser qu'ils auront des conséquences désastreuses pour l'ensemble des vivants sur Terre (humains compris), se produiront quoi que nous fassions aujourd'hui pour les empêcher : tout au plus pourra-t-on, à la rigueur, en limiter quelque peu l'ampleur, à condition toutefois que les grands pays industrialisés prennent sans tarder des mesures drastiques – ce qui ne semble malheureusement pas être l'option la plus probable, comme en témoigne la tiédeur des avancées, pour le moins modestes, des conférences internationales sur l'environnement qui se succèdent depuis de nombreuses années.

Faut-il considérer la question comme définitivement close, et penser que nos choix techniques nous ont de toute façon engagés de façon irréversible sur le chemin de la catastrophe écologique planétaire ? Faut-il même aller jusqu'à considérer, avec François Jullien par exemple (Jullien 1996), que le rapport technique au monde tel que nous l'avons conçu et développé dans le monde occidental, et dont nous avons hérité le modèle des Grecs anciens, est par essence l'expression d'une volonté de maîtrise de la nature dont l'issue, à mesure que notre agir technique se dotait de moyens d'action de plus en plus puissants, ne pouvait être que le désastre annoncé auquel nous devons faire face aujourd'hui ?

Cet ouvrage entend répondre à ces questions par la négative, en montrant au contraire que la conception occidentale de la technique s'est historiquement articulée à une authentique exigence de soin des choses et des êtres. Il est vrai qu'avec la révolution industrielle, cette exigence semble avoir déserté notre agir technique. Celui-ci paraît depuis lors commandé par la seule puissance du calcul (*metron*) et ne semble plus soumis à ce qui aurait pourtant dû rester le principe directeur de tout agir technique : la faculté du *metrion*, c'est-à-dire de la juste mesure, de la convenance et du soin – laquelle faculté ne se laisse justement pas réduire à la raison calculante. Comment en sommes-nous venus à dissocier aussi radicalement la technique et le soin, le *metron* et le *metrion* – et surtout, comment réintroduire le *metrion*, la justesse et le soin, dans notre agir technique ? Peut-on renouer les fils distendus entre la technique et le soin ?

1.1. Du soin de la nature

La nécessité de concevoir des techniques dites plus respectueuses de la nature s'est imposée très largement dans le grand public mais aussi parmi les ingénieurs et les designers, lesquels se considèrent de plus en plus concernés par les questions environnementales (s'agissant surtout des étudiants qui, en France notamment, ont développé ces dernières années une conscience grandissante de leur responsabilité présente et future en la matière¹). L'effort pour faire pénétrer la visée de protection de la nature dans les activités d'ingénierie et de design technologique a, au demeurant, une longue histoire. Les notions de *green design*, d'*écodesign* ou encore de *sustainable design* attestent ainsi d'une évolution notable de la perméabilité du design technologique aux questions écologiques dans les années 1980 et 1990, témoignant plus exactement du fait que cette perméabilité est allée de pair avec une compréhension de plus en plus radicale et globale de la responsabilité de l'ingénieur et du designer en matière écologique (Madge 1997). Les liens entre design technologique et pensée écologique sont au demeurant plus anciens encore. Ainsi, quelques-unes des grandes figures du Bauhaus, comme Walter Gropius (son fondateur) ou László Moholy-Nagy, nouèrent dans les années 1930, déjà, des contacts avec des représentants des sciences écologiques à Londres, où ils avaient émigré à la suite de la fermeture de leur école en Allemagne par les nazis (Anker 2010). La réflexion sur le design a ainsi très tôt intégré les questions écologiques.

Le contexte actuel est marqué par le succès d'un nouveau mot d'ordre mobilisateur, qui est en train de fédérer un nombre croissant d'initiatives visant à faire adopter aux pays industrialisés un rapport moins destructeur à la nature. Ce mot d'ordre s'exprime dans les termes d'un impératif assez simple : il faut prendre soin de la nature. L'expression « prendre soin de la nature et des hommes [peut en effet apparaître comme]

1. Voir par exemple Pour un réveil écologique (2018). Manifeste étudiant pour un réveil écologique [En ligne]. Disponible à l'adresse : www.pour-un-reveil-ecologique.org [Consulté le 4 février 2020].

un nouveau mot d'ordre de la modernité tardive. Il réplique à une crise sociale [ainsi qu'à] une crise environnementale » sans précédent (Pierron 2013b). Nous serions ainsi en train de passer d'une société dont la priorité est la recherche du bien-être à une société du soin (Rodotà 1995, p. 103). Les entreprises elles-mêmes rivalisent en vue de remporter la palme du soin et, ce, jusqu'aux actes de consommation les plus triviaux – acheter du papier toilette recyclé par exemple (Puig de la Bellacasa 2012) – qui semblent désormais relever du soin de la nature².

Au-delà du fort engouement qu'il suscite chez les publicitaires, le soin de la nature a trouvé d'importants développements théoriques en philosophie morale, plus précisément dans les éthiques dites du *care* (Laugier 2012). En opposition à une longue tradition de philosophie morale pour laquelle le sujet ne peut être moral que s'il est reconnu rationnel, autonome et libre, les éthiques du *care* font valoir que les humains ne se constituent comme sujets moraux que dans l'épreuve de leur vulnérabilité et dans les relations de dépendance qui en découlent. Vulnérabilité et dépendance ne sont donc pas seulement des accidents qui peuvent survenir à certains moments critiques de la vie (petite enfance, grand âge ou maladie) : elles sont notre lot. Notre vie morale repose avant tout sur notre capacité à attirer l'attention sur, et à faire attention à, tout ce qui permet l'ordinaire de nos vies et dont, littéralement, nous nous nourrissons (Pelluchon³ 2015). Les éthiques du *care* mettent ainsi l'accent sur ce que nous ne voyons généralement pas, sur ce qui est rendu invisible par déni d'attention, c'est-à-dire sur tout ce qui rend possible et supporte nos existences au quotidien. Or, comme le fait remarquer Sandra Laugier, l'indifférence, voire la négligence et l'insouciance « par rapport aux conséquences de nos actions quotidiennes sur l'environnement proche » s'expriment de plus en plus aujourd'hui en termes de *carelessness*, c'est-à-dire dans les termes moraux

2. Ce n'est au demeurant pas d'hier que les rapports des humains à la nature, dans les sociétés industrielles, sont envisagés à l'aune du soin, comme en témoignent par exemple les *curricula* d'éducation à la nature dans les écoles élémentaires d'Europe occidentale, qui ont fait coexister au moins deux manières d'enseigner la nature aux enfants tout au long du siècle passé : si la conception scientifique et instrumentale de la nature a massivement irrigué les cursus de l'enseignement secondaire, les écoles primaires n'ont quant à elles jamais vraiment renoncé à amener les enfants, par l'observation, à s'en forger une expérience et une conception orientée par la visée du soin (Postma 2006, p. 3).

3. Corine Pelluchon n'est cependant pas une éthicienne du *care*, elle défend plutôt une éthique fondée sur le concept de considération, laquelle se distingue des éthiques du *care* par deux aspects essentiels : premièrement, contrairement aux éthiques du *care*, elle conserve à l'éthique une portée universalisante, l'éthique de la considération se situe dans l'héritage des Lumières. Deuxièmement, elle souligne la nécessité d'adosser l'éthique à une anthropologie philosophique d'inspiration phénoménologique, mettant au premier plan la corporéité et la matérialité de l'existence ainsi qu'un concept intransitif du « vivre » : vivre, c'est toujours « vivre de » nourritures (non seulement alimentaires, mais aussi culturelles, spirituelles, etc.). Voir aussi (Pelluchon 2020).

du manque de soin (Laugier 2012, 2015). En faisant irruption dans les éthiques environnementales, le *care* ne se limite au fond pas à ajouter, aux éthiques centrées sur la « valeur intrinsèque »⁴ de la nature ou sur le calcul rationnel des conséquences de nos actions sur elle, une attitude généreuse et bienveillante. Le *care* environnemental exprime plus essentiellement la reconnaissance de notre dépendance à l'égard de la nature – dépendance qui, pour la plupart des auteurs, n'a de sens que contextuel⁵, ce qui d'ailleurs n'est en rien une caractéristique propre aux éthiques du *care*.

Faut-il, dans ces conditions, traduire *care* par « soin » en français ? Non, à en croire les traducteurs des travaux importants sur le *care*, comme celui de Carol Gilligan (Gilligan 2008). La première version française de son ouvrage traduisait *care* par « sollicitude », la seconde ne traduit plus du tout et laisse le terme anglais, au motif notamment que le français « soin » est porteur d'une confusion possible entre deux acceptions du terme, le « prendre soin » et le « faire des soins », pour lesquels l'anglais a précisément deux mots : respectivement *care* et *cure*. Traduire *care* par « soin » ferait ainsi perdre ce qu'il y a de spécifique dans le *care*, et que l'on ne saurait comprendre comme le simple fait de prodiguer des soins. Ainsi, tout le monde ou presque semble s'accorder sur le fait que « prendre soin de la nature » ne peut pas se limiter à mettre en œuvre des actions réparatrices – il ne peut s'agir de faire de la remédiation environnementale ou de dépolluer des sites naturels seulement, puisque réparer suppose que le mal est fait et que l'incurie (le contraire du soin) a initialement prévalu. « Considérer le soin de la nature au seul regard des perturbations qui l'affectent est réducteur » (Gens 2013, p. 37). La crise écologique « n'est pas seulement celle d'une atteinte à un environnement auquel il suffirait de prodiguer des soins pour le remettre en état. Elle est malheureusement plus profonde » (Hess 2013, p. 60). En outre, les techniques destinées à réparer la nature des maux que nous lui avons causés peuvent se révéler profondément étrangères aux impératifs de prudence, de vigilance et de modération qui sont attachés au « prendre soin » – les techniques dites de géo-ingénierie, dont il sera question dans le chapitre 1, sont un exemple emblématique de cette situation.

Quant au terme sollicitude, Hervé Maury⁶ fait remarquer qu'il recouvre en français toute une gamme de significations qui correspondent effectivement au *care* – la préoccupation, le souci et l'attention, mais aussi les soins attentifs et affectueux – mais que le sens prédominant du terme est aujourd'hui plus restreint, ce qui le désigne comme

4. Catherine Larrère souligne ainsi l'existence d'une incompatibilité entre, d'un côté, les éthiques environnementales qui se réclament des concepts de valeur intrinsèque et de nature sauvage (*wilderness*), toujours dominantes sur le continent nord-américain, et de l'autre côté les éthiques du soin de la nature (Larrère 2012).

5. « La thématique du *care* permet un traitement pragmatique et particulariste des questions environnementales, au-delà des grands principes et des incitations moralisantes ou (dé)culpabilisantes » (Laugier 2015).

6. Cité dans (Pierron 2019, p. 89).

un mauvais candidat pour recouvrir l'ensemble du spectre des significations du *care*. Ainsi, les différentes phases du *care*, analysées par Joan Tronto (Tronto 2009), sur lesquelles nous reviendrons dans le chapitre 1, ne se laissent pas subsumer sous un concept univoque de « sollicitude ».

Quoi qu'il en soit de ces débats de spécialistes, le terme que nous utiliserons dans la suite de l'ouvrage sera celui de « soin », pour deux raisons : d'une part, il permet justement, par sa polysémie, de ne pas perdre de vue la tension entre les deux acceptions *care* et *cure*. À trop vouloir dissocier le « prendre soin » de la nature (*care*) et le « faire des soins » à la nature (*cure*), on court en effet le risque d'oublier ce qui est pourtant essentiel à tout *care* : à savoir, la mise en œuvre d'une activité effective, voire d'un véritable travail, ainsi que le soutiennent aussi bien Gilligan que Tronto, chacune à sa manière. Traduire *care* par soin, c'est donc maintenir cette dualité de perspectives parfois conflictuelles du prendre soin et du faire des soins, et c'est en somme se prémunir contre la tentation de « céder à l'écartèlement entre une survalorisation éthique, voire métaphysique, du soin dans le *prendre soin* et une série de gestes techniques qui tirent le soignant du côté du soigneux, du soigneur, du méticuleux, voire du scrupuleux » (Pierron 2019, p. 133).

D'autre part, la traduction de *care* par soin fait écho à un courant philosophique récent et en plein essor dit de philosophie du soin, dont le grand intérêt est d'introduire la problématique centrale de cet ouvrage, que les éthiques du *care* minorent le plus souvent, quand elles ne la laissent pas purement et simplement de côté : la problématique des liens entre soin et technique. Les philosophes qui portent aujourd'hui ce courant ont en effet pour ambition d'interroger « quel type d'anthropologie philosophique soutend le discours éthique, invitant à penser le soin dans sa dimension technique, éthique et ontologique » (Pierron 2019, p. 133), ce qui leur confère une portée plus générale que les éthiques du *care*.

Pour autant, la signification et même la pertinence de l'injonction à prendre soin de la nature font débat (Gaille 2013, Hess 2013). Ainsi, peut-on unifier le soin aux humains et le soin à la nature dans un seul et même concept de soin, ou bien y a-t-il plusieurs genres du soin (Pierron 2013b) ? Peut-on exporter « dans les relations à la nature des concepts explorés dans les relations aux hommes » (Pierron 2013a), en faisant dériver le souci de la nature et du monde, dans son extension la plus large, du soin tel qu'il se déploie dans les relations interhumaines, et non l'inverse (Pierron 2019, p.104-105, citant F. Worms) ? Il n'existe aucune réponse univoque et consensuelle à ces questions. Force est de constater au demeurant qu'une extension du soin au-delà des interactions individuelles, vers un soin du monde dans sa globalité, ne conduit pas nécessairement au soin de la nature. Ainsi, dans un ouvrage consacré à examiner les conditions d'un soin du monde, Elena Pulcini (Pulcini 2013) explique que seule une transformation dans notre conception du sujet peut permettre de dépasser les pathologies du monde globalisé (individualisme exacerbé, tentations communautaristes). Il s'agit d'en finir

avec le sujet autoréférentiel et souverain de la modernité, dominé par l'*hybris* prométhéenne et le narcissisme, pour penser un sujet relationnel, vulnérable et dépendant des autres, mais assumant aussi sa responsabilité à l'égard de la vulnérabilité des autres. Or, Pulcini ne dit rien quant aux rapports de ce sujet relationnel avec les êtres naturels non humains, et avec la nature en général. Le soin du monde implique, certes, à titre de condition liminaire la préservation de la vie. Cependant, l'objet du soin n'est pas selon Pulcini la vie en tant que telle, et encore moins la nature, mais le monde de l'intersubjectivité humaine.

Certains tirent argument de ces difficultés pour soutenir que l'idée même d'un soin de la nature est suspecte et qu'à bien y regarder, elle repose sur des bases philosophiques très fragiles. Aliénor Bertrand (Bertrand 2013a, 2013b) pointe ainsi la distorsion principielle qui existe entre « le type d'anthropologie philosophique » qui sous-tend le soin et le « naturalisme » qui oriente le rapport à la nature des sociétés industrielles. Par naturalisme, Bertrand entend ici l'ontologie naturaliste telle que définie par l'anthropologue Philippe Descola (Descola 2005). Il s'agit d'un mode d'identification des existants qui repose sur l'attribution à tous d'une même « physicalité » (c'est-à-dire que tous les êtres du monde, vivants ou non, sont tenus pour tributaires des mêmes lois physico-chimiques, leurs comportements pouvant toujours être, au moins en droit, expliqués en référence aux dites lois) mais sur l'attribution « d'intériorités » différentes : ainsi, dans l'ontologie naturaliste, seuls les humains se voient attribuer une âme, une conscience ou un esprit, tous les autres existants en sont dépourvus. Le concept même de nature est de fait inconnu de tous les groupes humains qui répartissent les attributs ontologiques entre les existants selon d'autres schèmes d'identification (c'est-à-dire, tout ce qui n'est pas l'Européen de la Modernité). Le concept de nature n'a donc de signification qu'en référence à une ontologie particulière, le naturalisme, suspecté d'avoir servi d'assise à la science et à la technique dites modernes, et par voie de conséquence d'avoir ouvert la voie à un mode de développement fondé sur la (dé)prédation des milieux. Comment ce concept de nature pourrait-il, dans ces conditions, devenir le terme de référence d'une attitude de soin à l'égard des vivants et des milieux ? L'ontologie naturaliste nous a conduits, nous Occidentaux de l'ère industrielle, à concevoir de façon très pauvre nos rapports possibles avec la nature ; il est inévitable que le concept d'un soin de la nature hérite de cette pauvreté et ne permette nullement de réorienter notre attitude à son égard.

En somme, « les problèmes soulevés par les ressources naturelles sont subsidiaires par rapport à la question des valeurs [...] Ils ne se posent en fait que de l'intérieur d'une conception généralement anthropocentrée du rapport de l'homme à la nature » ((Pierron 2013c), citant Hess). « Pour opérer tous les changements qui nous mettraient sur la bonne trajectoire, que ce soit sur le plan de la lutte contre le réchauffement climatique ou en ce qui concerne le bien-être animal [...], il importe de changer ses représentations sur les animaux et la place de l'humain dans la nature » (Pelluchon 2019). La conception anthropocentrée situe classiquement l'humain en dehors de la nature et n'attribue à celle-ci qu'une valeur instrumentale, ce qui tend à justifier les comportements d'exploitation

sans limites⁷. Pour que nous puissions faire preuve de davantage de soin à l'égard de la nature, il faudrait d'abord que nous en finissions avec cette conception de l'humain isolé et coupé de ses relations de dépendance à l'égard de ce qui lui permet de vivre, que nous replacions l'humain dans l'ensemble des relations qu'il a avec son environnement, et que nous cessions de considérer la nature comme un simple « décor sur fond duquel nous déployons nos activités » (Pierron 2013a).

Assumer que l'humain n'est pas coupé de la nature équivaut à rappeler que cet être, qui aime à se définir avant tout par sa raison, son intelligence et sa liberté, ne cesse pas pour autant d'être un vivant parmi les vivants. Si les sociétés qui ont fait le choix de l'industrialisation ont saccagé la nature, c'est parce que les humains dans ces sociétés ont cessé de se penser comme des êtres vivants et se sont fait d'eux-mêmes, selon le mot d'André Leroi-Gourhan, une « image dématérialisée » : ils se sont imaginés séparés de la communauté d'êtres qu'ils forment avec l'ensemble des vivants sur Terre, et se sont arrogé le droit d'exercer sur ceux-ci et sur la nature en général une domination sans limites. Comme le disait également Claude Lévi-Strauss, « on a commencé par couper l'homme de la nature, et par le constituer en règne souverain ; on a cru ainsi effacer son caractère le plus irrécusable, à savoir qu'il est d'abord un être vivant. Et, en restant aveugle à cette propriété commune, on a donné champ libre à tous les abus » (Lévi-Strauss 1973, p. 53). Renouer avec une conception de l'humain comme vivant parmi les vivants devrait en somme nous conduire, en quelque sorte logiquement, à remettre du soin dans nos rapports à la nature. La question de savoir comment sortir de l'ontologie naturaliste, si c'est effectivement de cela qu'il s'agit, tout en conservant le terme que celle-ci a posé en vis-à-vis des humains, à savoir la nature, demeure à ce stade entier. La question de savoir comment il est possible, concrètement, de changer d'anthropologie, comme par décret, reste, elle aussi, entièrement ouverte.

Quoi qu'il en soit de ces points épineux, ce changement programmé dans notre conception de l'humain suffirait-il pour autant à rendre plus claire la notion même d'un soin de la nature ? Rien n'est moins sûr.

1.2. Le modèle bicouche du soin

Qu'il y ait un lien étroit entre, d'un côté, le fait que l'humain soit un vivant – ce qui le rend dépendant de conditions diverses pour satisfaire ses besoins vitaux – et, d'autre part, le fait qu'il ait un rapport essentiel au soin mis à l'entretien et à la fourniture de ces conditions, a été largement souligné par les éthiques du *care* et les philosophies du

7. Précisons toutefois que l'anthropocentrisme n'implique pas nécessairement une attitude protectrice à l'égard de la nature. Un anthropocentrisme « faible » peut n'attribuer à la nature qu'une valeur instrumentale, sans pour autant justifier son exploitation à outrance : cette valeur peut être esthétique, cognitive, etc., ce qui exige une attitude protectrice plutôt que destructrice.

soin⁸. Ce lien ressort par ailleurs d'une fable qui nous vient d'un auteur latin nommé Hygin, et que Heidegger rapporte au paragraphe 42 de *Sein un Zeit* (Heidegger 1985) :

« Un jour que le “Souci” [qui est aussi le soin, *Cura*] traversait un fleuve, il aperçut un limon argileux : songeur, il en prit un morceau et se mit à le façonner. Tandis qu’il réfléchissait à ce qu’il avait créé, Jupiter (Jovis) survient. Le “Souci” lui demande de prêter un esprit au morceau d’argile façonné ; il y consent volontiers. Mais lorsque le “Souci” voulut imposer à la créature son propre nom, Jupiter le lui interdit, exigeant que son nom à lui lui fût donné. Tandis qu’ils disputaient de ce nom, la Terre (Tellus) surgit à son tour, désirant que l’image reçût son propre nom, puisqu’elle lui avait prêté une parcelle de son corps. Les querelleurs prirent Saturne [c’est-à-dire le Temps] pour arbitre, qui leur signifia cette décision apparemment équitable : “Toi, Jupiter, qui lui as donné l’esprit, tu dois à sa mort recevoir son esprit ; toi, Terre, qui lui a offert le corps, tu dois recevoir son corps. Mais comme c’est le ‘Souci’ qui a le premier formé cet être, alors, tant qu’il vit, que le ‘Souci’ le possède. Comme cependant il y a litige sur son nom, qu’il se nomme *homo*, puisqu’il est fait d’*humus* (de terre).” »

Commentant brièvement cette fable, Heidegger relève que le souci-soin n’y est pas envisagé seulement comme ce à quoi le Dasein humain reste attaché durant toute sa vie et comme ce qui le constitue, mais qu’il « y apparaît [aussi] en connexion avec la conception bien connue de l’homme comme composé de corps (terre) et d’esprit ».

Le sens de la fable est que l’humain ne sera un composé de corps et d’esprit qu’à sa mort, et à ce moment seulement le partage entre Jovis et Tellus pourra être fait ; avant, ce qui définit l’humain, c’est le fait qu’il vive, qu’il soit un vivant. En tant qu’être vivant, l’humain est un, non clivé, le soin étant précisément ce qui empêche la scission entre sa partie naturelle et sa partie non naturelle. Le soin, quand il s’agit de l’humain, signifie avant toute chose refuser quelque scission que ce soit entre le corps et l’esprit : il n’y a pas, d’un côté, un soin au sens d’un faire des soins purement techniques, d’un soigner autonomisé et ayant pour domaine d’intervention un corps objectif et, de l’autre côté, un soin au sens d’un prendre soin, attentif à l’être humain en tant qu’esprit et volonté libre. Le soin ne peut pas être deux soins, il est tout entier ou pas du tout⁹.

8. Et pas seulement par elles, bien d’autres philosophies ont établi ce lien, notamment celles des Grecs anciens comme nous le verrons dans le chapitre 1.

9. La lecture que Warren T. Reich propose de la fable d’Hygin met certes en avant l’existence d’une tension dans le soin – tension entre le soin comme fardeau et le soin comme sollicitude. Par sa nature matérielle et tellurique, le soin est charge, fardeau ; par sa nature spirituelle, il est sollicitude. Toutefois, cette lecture n’affecte pas l’unité du soin, elle ne signifie pas qu’il y a non pas un mais deux soins : il y a bien un seul et unique soin, cependant tout soin implique cette tension interne (Reich 1995).

Cette exigence d'une unité dans le soin, d'une indissociabilité du faire des soins et du prendre soin, a été particulièrement affirmée dans le champ de l'éthique médicale, à ceci près cependant que ces deux aspects du soin, bien que non séparés, n'en sont pas pour autant fondus dans un soin vraiment unitaire : il y a bien deux couches du soin et elles sont nettement hiérarchisées. C'est en effet devenu un lieu commun de rappeler que l'acte thérapeutique au sens technique du terme, c'est-à-dire le faire des soins (*cure*), est dépourvu de toute valeur morale s'il n'est pas inséré dans une relation de soin plus essentielle qui l'enveloppe (*care*). Le plus grand risque est alors qu'ainsi conçu selon un modèle bicouche, le soin devienne justement deux soins bien distincts, sans rapport entre eux – et même pire, que le soin au sens du faire des soins finisse par l'emporter sur le soin au sens du prendre soin. Comme le déplorait le psychanalyste Donald W. Winnicott au début des années 1970, « *cure*, au sens de traitement, d'éradication de la maladie et de sa cause, tend aujourd'hui à prendre le pas sur le sens de *care* (soin, intérêt, attention) » (Winnicott 2015). Or, ainsi que le soulignent les préfaciers d'un ouvrage collectif italien (Donghi et Preta 1995), le risque de scinder le soin et d'accorder la priorité, comme le déplorait Winnicott, au soin-*cure* sur le soin-*care*, résulte précisément d'une incapacité à bien poser le problème des rapports de l'esprit et du corps, et de leur unité. En d'autres termes, un rapport d'implication réciproque se noue ici entre, d'un côté, la conception de l'humain comme vivant – mais au sens d'un être composé de corps et d'esprit unifié par le soin – et, de l'autre côté, une conception bicouche du soin.

Or cette conception bicouche du soin, bien attestée dans le champ de l'éthique médicale, ne s'y résout pourtant pas : elle se retrouve aussi dans l'invocation d'un soin de la nature et elle finit par en brouiller le message. Non pas, au fond, que toute idée de soin de la nature doive immanquablement trouver son seul modèle possible dans le soin médical (Pierron 2019). Ainsi, van Rensselaer Potter, l'un des théoriciens du concept de bioéthique, considérerait-il que la bioéthique médicale, loin de pouvoir être le point d'appui d'une pensée globale du soin par élargissement du soin dû aux humains au soin dû à la nature, n'était au contraire qu'un rétrécissement d'un concept plus large de bioéthique, associant santé humaine et santé de l'environnement (Gaille 2013). Cela étant dit, la nécessité d'établir une relation hiérarchique entre un soin-*cure* et un soin-*care* s'étend désormais à l'ensemble des activités où un soin est requis. La pénétration des éthiques du *care* dans les éthiques environnementales illustre bien ce phénomène d'extension : nous sommes tenus, non seulement d'interagir de façon précautionneuse et soigneuse avec la nature, mais aussi d'assumer que ces interactions revêtent une portée morale et que, dès lors, nous sommes moralement tenus de nous conformer à des valeurs de prudence et de juste mesure.

Dans son acception la plus générale, l'idée de soin de la nature fait donc signe vers la même conception bicouche du soin qu'en éthique médicale. Il s'agit toujours, ici comme là, de concevoir le soin comme un seul et unique soin, toutefois ce dernier comporte

bel et bien deux couches en relation hiérarchique : il y a, d'une part, la couche proprement technique du soin. Il s'agit du soin que nous devons prendre des choses naturelles si nous voulons réussir dans nos entreprises, et ceci afin d'éviter les déboires de l'homme de Song. Mengzi, philosophe chinois du IV^e siècle avant J.-C., adepte de la pensée confucéenne, raconte en effet « qu'un homme de Song¹⁰, se désolant de ne pas voir ses pousses grandir assez vite, eut l'idée de tirer dessus. Rentré chez lui en toute hâte, il dit à ses gens : "Je suis bien fatigué aujourd'hui, j'ai aidé les germes à pousser." Sur ce, son fils se précipita pour aller voir, mais les pousses avaient déjà séché » (Cheng 1997, p. 173). Voilà donc un acte technique peu judicieux, néfaste par manque d'attention et de soin portés aux besoins propres des végétaux. Il y a aussi, d'autre part, la couche morale du soin, qui doit fournir aux actes techniques du soin leurs valeurs directrices. La conception bicouche du soin s'étend à la nature notamment lorsque celle-ci se voit attribuer une valeur intrinsèque¹¹, et non instrumentale seulement : le respect moral de la nature doit commander aux actes techniques qui s'y déploient.

I.3. La conception intellectualiste de la technique

Il y a, de surcroît, une conception implicite de la technique dans le modèle bicouche du soin. Ce modèle est en effet sous-tendu par trois présupposés touchant les relations entre vie humaine, technique et soin. Le premier présupposé est que la vie humaine se résume à deux dimensions qui peinent en définitive à s'articuler : la vie est comprise, d'une part, selon la dimension de l'être-en-vie et, d'autre part, en tant que vie de l'esprit. Nous sommes « d'abord » des vivants selon Lévi-Strauss, ce qui signifie que nous sommes « ensuite », aussi, autre chose que des vivants. Nous ne sommes pas coupés de la nature, certes, mais cela ne signifie pas pour autant que nous n'avons absolument aucune extériorité par rapport à elle.

Les deux autres présupposés du modèle bicouche du soin portent sur la conception même de la technique. D'une part (deuxième présupposé donc), la technique est définie comme l'ensemble des moyens dont nous disposons pour pouvoir intervenir sur la nature, inerte ou vivante, d'un point de vue extérieur à elle. Cette conception de la technique est intellectualiste. La technique est le truchement par lequel l'intelligence intervient sur la nature comme sur une matière extérieure, réceptrice et passive.

D'autre part (troisième présupposé), la technique en tant que telle, ou du moins un certain type de techniques, est considérée comme incompatible avec le soin. Le modèle

10. L'un des États chinois de la période dite des Printemps et Automnes.

11. Le concept de valeur intrinsèque de la nature, ainsi que son rapport au soin de la nature, seront discutés dans le chapitre 1.

bicouche du soin, affirmant l'unité de tout soin, est certes sans équivoque : aucune relation de soin ne peut se concevoir sans technique. Un geste négligent, accompli sans précaution et dépourvu de toute implication véritable de celui qui l'effectue, n'est pas au service du soin. Le geste qui n'est pas soigneux, c'est-à-dire qui n'est pas exécuté avec la technicité requise (laquelle s'apprend et se travaille), ne peut pas être soignant – tel est l'un des enseignements de la parabole de l'homme de Song. Pour faire soin, il faut de la compétence. Cela étant dit, quand la technique désigne, non plus les savoir-faire modestement outillés, mais les innovations de l'industrie chimique et mécanique par exemple, son rapport au soin apparaît moins évident, plus extérieur et plus conflictuel. En somme, il y aurait deux conceptions des rapports entre soin et technique : un rapport d'implication nécessaire d'une part – il n'y a pas de soin sans la sûreté d'un geste maîtrisé et convenablement équipé, qu'il s'agisse de soin des humains ou de soin de la nature –, un rapport d'extériorité principielle d'autre part, rendant problématique la possibilité de faire soin lorsque le concept de technique fait signe, pour continuer l'exemple, vers les dispositifs de l'industrie mécanique et les produits chimiques.

Le premier présupposé, touchant les deux sens antinomiques du concept de vie, est absolument essentiel et il commande les deux autres. En effet, c'est parce que la vie, chez l'être humain, est considérée comme duale, constituée d'un pôle sujet (l'intelligence, l'esprit) et d'un pôle objet (l'organisme, l'être-en-vie), que la technique doit inévitablement être comprise selon la même distribution : elle est une émanation du pôle sujet et elle s'applique au pôle objet d'un point de vue extérieur à lui. Une conception intellectualiste de la technique découle d'une conception clivée de la vie chez l'humain. Par ailleurs, dans la mesure où son intervention a pour cible le pôle objet, c'est-à-dire la nature en tant que théâtre et support des processus vitaux, la technique a un rapport ambivalent au soin : pas de soin sans technique certes, mais le risque d'une dissociation entre le faire des soins et le prendre soin se creuse à mesure que les techniques deviennent technosciences.

I.4. Du design de la nature au soin de la « nature ordinaire »

Ces trois présupposés constituent ainsi l'impensé du modèle bicouche du soin. Or, au vu des considérations qui précèdent, il apparaît de plus en plus douteux que ce modèle puisse fournir un socle théorique satisfaisant à l'idée d'un soin de la nature. L'exemple de la permaculture illustre en effet assez bien la difficulté à transposer à la nature ce modèle du soin. Les permaculteurs¹² mettent pourtant explicitement le soin

12. La permaculture est une méthode d'agriculture théorisée dans les années 1970 par les Australiens Bill Molisson et David Holmgren. La motivation initiale de Molisson et Holmgren était de proposer une alternative à l'agriculture intensive, dont la recherche de meilleurs rendements par l'artificialisation massive des milieux a eu pour conséquence l'exténuation de la vie microbiologique présente dans les sols et, *in fine*, la baisse parfois dramatique de leur fertilité.

de la nature et des humains au cœur de leur système de valeurs. Ils se réclament d'une conception holistique de l'être humain, refusant de séparer « le corps, la sphère affective et émotionnelle, l'intellect, le spirituel »¹³. Par conséquent, ils semblent dépasser toute vision clivée du soin : le soin des corps est indissociable du soin des esprits, et le soin des humains du soin de la Terre. *Care for the Earth. Care for people. Fair share*¹⁴ : la devise de la permaculture fait signe en direction d'une vision unitaire du soin, et d'une conception non clivée de la vie humaine. Or, ce continuum affiché du soin semble contredit par la mise en avant du concept de design. Les permaculteurs parlent en effet d'un véritable changement de paradigme. Leur analyse est la suivante : historiquement, les groupes humains se sont forgé des habitats extrêmement divers. Cette expérience accumulée est une richesse dont la permaculture entend tirer parti, en s'inspirant des savoirs et des savoir-faire traditionnels.

Dans l'ensemble cependant, le peuplement humain de la Terre a relevé davantage d'une aventure tâtonnante que d'une programmation consciente. À cette expansion humaine globalement aveugle, les permaculteurs entendent substituer une habitation planifiée, étayée sur des connaissances précises relatives aux milieux et aux fonctionnements des vivants. Il s'agit désormais de penser l'habiter sous l'angle du design – de proposer un « design permaculturel ». Or, si l'on peut comprendre de quoi il s'agit à l'échelle de la ferme permaculturelle voire du territoire, que devient cette vocation de designer lorsque l'échelle d'intervention devient la Terre elle-même (*care for the Earth*) ? Faut-il admettre que l'humain doit devenir le designer en chef de la nature globale ? Ce serait là une curieuse manière de défendre l'idée d'un soin de la nature. L'on ne voit pas très bien en tout cas en quoi elle nous ferait échapper à l'ambition d'en devenir les maîtres et possesseurs. « Comment peut-on s'ériger en designer du monde tout en se reconnaissant assujéti à lui ? » demandait Vilém Flusser (Flusser 2002, p. 19).

Les services qui sont normalement rendus par les microorganismes (dégradation de la roche-mère pour fabriquer de l'humus, apport de matière azotée, etc.) ont ainsi dû être assurés par d'autres voies, notamment par l'apport d'intrants chimiques. À rebours de ces approches industrialistes artificialisantes, la permaculture propose de revenir à des pratiques agricoles bio-inspirées, capables de tirer parti des fonctionnements naturels. La nature a en effet donné naissance sur le long terme à des écosystèmes extrêmement complexes et robustes, fondés sur l'existence de relations d'interdépendance multi-échelles entre de nombreux éléments, minéraux aussi bien qu'organiques : une exploitation agricole permaculturelle vise à reproduire ce réseau complexe d'éléments en interaction dans tous les ordres de grandeur. Voir par exemple (Hervé-Gruyer 2018).

13. Voir le site de la ferme permaculturelle du Bec Hellouin. Disponible à l'adresse : www.fermedubec.com/la-permaculture/notre-philosophie [Consulté le 25 novembre 2018].

14. « Prendre soin de la Terre. Prendre soin des humains. Partager équitablement. » Traduction par l'auteur.

Conception duale de l'humain, conception intellectualiste de la technique, idée qu'il y a des techniques qui par essence sont antinomiques du soin (les permaculteurs bannissent ainsi la motorisation et les intrants chimiques de leurs fermes) : la permaculture reste bel et bien tributaire du modèle bicouche du soin et de ses présupposés, ce qui se traduit par une difficulté à rendre robuste la visée d'un soin de la nature ou, dans les termes de la philosophie permaculturelle, d'un *care for the Earth*.

En somme, Aliénor Bertrand voit sans doute juste quand elle souligne combien l'idée d'un prendre soin de la nature risque de reconduire subrepticement une anthropologie dualiste – celle-là même qui, en posant les humains comme des êtres extérieurs à la nature par leur raison ou leur esprit, a conduit aux comportements les plus prédateurs à l'égard du monde naturel. La sincérité des permaculteurs n'est bien sûr pas en cause ici, pas plus d'ailleurs que les modalités réellement soignantes de leurs rapports à la terre cultivée ; cela étant dit, ils semblent continuer à concevoir l'humain selon une dualité de perspectives, comme des êtres vivants appartenant à la nature par l'organisme, mais non par l'intelligence technicienne. Les humains appartiennent à la nature mais ils restent les designers de la nature. Ils doivent simplement en faire un meilleur design.

Comment sortir de cette impasse afin de mieux appréhender les conditions d'un agir technique plus soignant ? De quoi cet agir devrait-il être soignant, si ce n'est de la nature prise globalement ? Une réponse possible est venue d'un courant de l'éthique environnementale, l'éthique de la nature dite « ordinaire », dont le diagnostic est à peu près celui que nous venons d'établir : considérer le tout de la nature comme un objet de soin, notamment en lui conférant une valeur intrinsèque, ne conduit nullement à dépasser le dualisme de l'humain et de la nature ; cela revient au contraire à durcir ce dualisme puisque l'humain, malgré l'affirmation qu'il demeure un vivant parmi les vivants, apparaît engagé dans un face-à-face avec la nature qui n'a rien à voir avec le dialogue du vivant et de son milieu. Ainsi que le souligne Rémi Beau (Beau 2013), l'infléchissement des éthiques environnementales vers la notion d'un soin de la nature ordinaire (c'est-à-dire d'un soin, non de la nature, mais des choses naturelles qui nous environnent au quotidien), pourrait alors permettre d'en finir avec la double conception d'un humain demeurant malgré tout en dehors de la nature, et d'une nature sans les humains.

1.5. La technique, la vie et le soin

Résumons. La conception de l'humain comme composé de corps et d'esprit unifiés par le soin est apparue étroitement liée au modèle bicouche du soin, ainsi qu'à une conception intellectualiste de la technique. Dans ce cadre théorique, l'intelligence technicienne a vocation à reconfigurer le réel – à en faire le design. La seule manière dans ce cas de se prémunir contre les débordements et les ravages de la technique est de lui imposer un cadre limitant, mais de l'extérieur : l'éthique semble avoir aujourd'hui pour fonction de le fournir. La technique est par elle-même étrangère aux valeurs de prudence

et de modestie inhérentes au soin : l'impératif du soin doit nécessairement lui être imposé par une instance extérieure et surplombante.

Quid cependant de la relation entre technique et soin, une fois abandonnées à la fois la conception dualiste de la vie humaine, la conception bicouche du soin et la conception intellectualiste de la technique ? Force est de constater que la littérature philosophique sur le soin est à peu près complètement muette sur ce sujet. Elle procède encore très souvent d'une attitude de forclusion à l'égard des techniques : celles-ci n'y sont pour ainsi dire jamais questionnées dans leur rapport possible au soin, même si les philosophes du soin, nous le verrons, s'orientent à certains égards vers ce questionnement.

La conception intellectualiste de la technique semble faire, aujourd'hui encore, le fonds commun des débats sur les rapports entre soin et technique – et ceci alors même que la définition non intellectualiste, plutôt vitaliste, de la technique comme *organon*, c'est-à-dire comme prolongement d'un corps vivant agissant sur son milieu environnant, était restée globalement inchangée sur une très longue période historique, allant des Grecs anciens (qui avaient rigoureusement établi cette définition) jusqu'au siècle des Lumières. Dans quelles conditions exactement, et pourquoi, le basculement s'est-il produit ? Quelles en ont été les implications pour la pensée de la technique, et pour la conception que nous nous faisons des rapports entre les humains et la nature ? Nous tenterons dans cet ouvrage de mettre au jour, précisément, les mutations historiques ayant conduit à faire de la technique une sorte d'impensé du soin.

Il s'agira aussi de préciser quelle conception de la technique, en rupture avec le cadre intellectualiste dans lequel elle demeure très souvent définie, peut orienter vers une attitude plus soigneuse et soignante à l'égard de la nature. Que signifie penser la technique autrement qu'à partir de l'intelligence, mais comme nous le verrons à partir de la vie ? Cela ne conduit-il pas à une conception contre-intuitive, et même inquiétante, de la technique ? Une conception vitaliste de la technique ne revient-elle pas en effet à défendre une posture purement et simplement antirationaliste ? Il s'agit de montrer que non et de conclure en explicitant les principes directeurs, parfaitement rationnels et susceptibles d'orienter le travail des ingénieurs et des designers, d'une conception de la technique alternative à sa définition intellectualiste.

Ce livre est donc un livre de philosophie de la technique. Plus exactement, il entend démontrer que le problème de savoir comment orienter la conception technique vers le soin des choses, des êtres et du monde ne peut se résoudre uniquement par des choix de matériaux et de procédés plus « respectueux de la nature ». Ce problème engage une réflexion philosophique globale sur la technique, dont le philosophe Jean-Yves Goffi soulignait à la fin des années 1980 (Goffi 1988) qu'elle avait toujours compris, depuis Platon, trois dimensions indissociables : une dimension phénoménologique ou ontologique, consistant en une description de la réalité technique à travers ses manifestations

(outils, instruments, machines, gestes, pratiques, opérations, etc.), une dimension anthropologique faisant signe vers l'idée que toute technique trouve sa véritable raison d'être et sa signification ultime dans la nécessité de satisfaire des besoins vitaux, et enfin une dimension évaluative. Or, « ce qui caractérise les philosophies contemporaines, c'est un relatif éclatement de cette démarche [...] Les approches évaluatives, anthropologiques et ontologiques sont souvent dissociées : rares sont les philosophies unitaires de la technique » (Goffi 1988, p. 52-53). Cette situation pourrait selon Goffi¹⁵ s'expliquer par la montée en puissance progressive de la perspective évaluative, laquelle aurait fait passer au second plan les deux autres dimensions ontologique-phénoménologique et anthropologique. L'actuelle philosophie des artefacts techniques, sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre 1, s'efforce indéniablement de surmonter ce déséquilibre et de retrouver une conception unitaire du fait technique, en intégrant davantage les dimensions ontologiques et évaluatives. Toutefois, la dimension anthropologique reste encore à ce jour le parent pauvre des analyses philosophiques du fait technique contemporain. Le présent ouvrage entend combler cette lacune.

Son objectif est de répondre aux questions suivantes : en quel sens peut-on parler d'un « soin dans la technique » ? Selon quel concept de soin peut-on parler de techniques capables de faire soin en vertu de leur conception même, c'est-à-dire en vertu de leurs caractéristiques matérielles, de leurs fonctionnalités et de l'ensemble du processus ayant conduit à leur mise au point, si c'est bien de cela qu'il s'agit ? Ne faut-il pas, pour qu'il y ait soin, qu'un sujet dispense du soin ? Quelle signification peut revêtir le concept qui semble se dessiner ici et qui semble au mieux aporétique, au pire dépourvu de signification : celui d'un soin objectivé, réifié dans la technique – c'est-à-dire d'un soin qui ne passerait plus par l'activité d'un sujet qui dispense le soin ?

L'on objectera peut-être à cette entreprise sa grande naïveté, voire sa méconnaissance profonde des vrais mécanismes ayant historiquement conduit à la déprédation de la nature. Peut-on réellement croire, dira-t-on par exemple, que c'est en raison de la persistance d'une anthropologie dualiste et d'un modèle bicouche du soin que les déchets de plastique s'accumulent par centaines de milliers de tonnes dans les océans (Eriksen *et al.* 2014), formant ainsi ce qu'il est convenu d'appeler un nouveau continent – un continent de déchets ? Derrière ce phénomène, et bien d'autres du même genre, se trouvent non des postulats anthropologiques ou philosophiques, mais bel et bien des acteurs, notamment industriels, qui ont pris des décisions en fonction de leurs intérêts. Grégoire Chamayou (Chamayou 2019) a récemment mis en évidence le rôle des industriels de la brasserie et du soda dans la promotion des canettes et bouteilles jetables venues remplacer l'ancien système des contenants récupérables et réutilisables (système fondé sur la consigne), dès les années 1930, aux États-Unis. Les lobbies industriels ont très bien fonctionné et ils ne sont certainement pas pour rien dans l'explosion des quantités astronomiques de déchets qu'il faut maintenant, en effet, recycler. Cessons donc de tourner

15. Communication personnelle.

autour du pot et portons le fer là où est le mal – non dans le ciel des idées philosophiques sur l’humain et sur le soin, mais dans les stratégies des grands acteurs industriels.

Cette objection est imparable et il faut être clair : nulle recette miracle ne ressortira de ces analyses et, bien sûr, c’est avant tout par les luttes et les efforts de régulation que les choses changeront. Bergson nous avait avertis : un mode de vie plus frugal et donc moins ravageur pour la nature devrait passer par une réforme morale très profonde. Toutefois, une telle réforme paraissant inatteignable, « il faudra recourir aux expédients, se soumettre à une réglementation de plus en plus envahissante » (Bergson 1982, p. 338).

Il y a toujours un aspect de nos vies quotidiennes par lequel, quelles que soient notre bonne volonté et notre sincérité, nous produisons du défaut de soin. Fabriquer et utiliser un smartphone ou un ordinateur, prendre l’avion, allumer l’électricité se payent inmanquablement d’un défaut de soin, puisque ces objets ou gestes techniques dépendent de filières industrielles délétères pour des milieux naturels et humains parfois très éloignés de nous. Il n’y a pas d’échappatoire, même si par ailleurs nous militons pour la philosophie *low tech* ou pour l’agriculture sans intrants chimiques. Nous avons construit notre habitation du monde sur la (dé)prédation de la nature, nous pouvons sans aucun doute être moins (dé)prédateurs, mais nous pouvons difficilement cesser de l’être tout à fait. Ce constat ne doit cependant pas nous décourager. Il n’empêche nullement de définir les conditions théoriques et les principes pratiques d’un agir technique soignant, à mettre en œuvre autant que possible dans le but de faire régresser la (dé)prédation exercée sur la nature et sur les vivants en général. Ce livre n’a pas d’autre ambition que d’indiquer quels sont ces conditions et ces principes.