



**HAL**  
open science

# Je sais donc je fais. Des différentes considérations éthiques développées depuis l'apparition de la crise environnementale

Guenièvre Midon

## ► To cite this version:

Guenièvre Midon. Je sais donc je fais. Des différentes considérations éthiques développées depuis l'apparition de la crise environnementale. Sciences de l'Homme et Société. 2015. dumas-01773932

**HAL Id: dumas-01773932**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01773932>**

Submitted on 23 Apr 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Guenièvre MIDON

## **JE SAIS DONC JE FUIS.**

*Des différentes considérations éthiques développées depuis l'apparition de la crise  
environnementale.*

**Projet de mémoire de master 1 « Sciences humaines et sociales ».**

Mention : Philosophie.

Spécialité : Histoire de la philosophie et philosophie du langage.

Parcours : Histoire de la philosophie et philosophie du langage.

**Sous la direction de Mme Marlène JOUAN, Maître de conférence à l'Université Pierre  
Mendès-France,  
Monsieur Olivier RAZAC, Maître de conférence à l'Université Pierre Mendès-France,  
membre du jury.**

**Année universitaire 2014-2015.**





Guenièvre MIDON

## **JE SAIS DONC JE FUIS.**

*Des différentes considérations éthiques développées depuis l'apparition de la crise  
environnementale.*

**Projet de mémoire de master 1 « Sciences humaines et sociales ».**

Mention : Philosophie.

Spécialité : Histoire de la philosophie et philosophie du langage.

Parcours : Histoire de la philosophie et philosophie du langage.

*Sous la direction de Mme Marlène JOUAN, Maître de conférence à l'Université Pierre  
Mendès-France,  
Monsieur Olivier Razac, Maître de conférence à l'Université Pierre Mendès-France,  
membre du jury.*

**Année universitaire 2014-2015.**



## **Remerciements.**

Je tiens sincèrement à remercier Madame Marlène Jouan pour sa disponibilité, son aide incommensurable et ses encouragements constants lors de l'élaboration de ce projet de mémoire.

Je remercie aussi Monsieur Olivier Razac pour sa présence à la soutenance de ce projet de mémoire, ainsi que pour les indications bibliographiques spécifiques au développement durable qu'il m'a fourni.

En outre je remercie mes parents Lydie et Carlos, ma sœur Aliénor, TOUTE ma famille (je dis bien TOUTE donc pas de polémique, merci!), ainsi que TOUS mes amis (voir ci-dessus topo sur la famille).

Un grand merci, aussi, à Marine Aznar sans qui certains passages de ce projet de mémoire ressembleraient plus à une déclaration d'après-match de Franck Ribery qu'à un travail universitaire.

En dernier lieu je remercie Yann Blanco, dit le pourfendeur de mouches, pour sa patience et son soutien, et enfin mon fils Caïn qui est, en toute objectivité, le plus beau bébé du monde.

## Sommaire.

INTRODUCTION : « NOTRE MAISON BRÛLE ».....	p. 7
CHAPITRE I : PRISE DE CONSCIENCE DE LA CRISE ÉCOLOGIQUE.....	p. 12
1. Le livre fondateur : <i>Printemps silencieux</i> .....	p. 12
2. Les conséquences politiques de cette parution.....	p. 18
CHAPITRE II : « COMME MAÎTRES ET POSSESSEURS DE LA NATURE » ET LA CRITIQUE DE LA DÉMESURE SCIENTIFIQUE PAR HANS JONAS.....	p. 24
1. Descartes et la matière.....	p. 24
2. L'oubli du comme.....	p. 27
3. La responsabilité comme moteur de la critique de la toute puissance techno-scientifique.....	p. 29
CHAPITRE III : LES ÉTHIQUES ENVIRONNEMENTALES.....	p. 36
1. Routley et le dernier homme.....	p. 37
2. Biocentrisme et écocentrisme.....	p. 39
3. L'anthropocentrisme faible.....	p. 43
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	p. 48

## Introduction : « Notre maison brûle ».

En 2002, lors du Sommet de la Terre de Johannesburg, Jacques Chirac a déclaré : « Notre maison brûle et nous regardons ailleurs. ». Ces quelques mots restés célèbres mettent en évidence à la fois la dégradation de l'environnement et notre indifférence face à la catastrophe. Or aujourd'hui détourner le regard n'est plus possible, voire intolérable.

La crise environnementale est un sujet de préoccupation devenu familier: les catastrophes naturelles, sécheresses, canicules, pollution à l'ozone ayant une incidence sur l'air que nous respirons, marées noires, changements climatiques, mais aussi culture d'organismes génétiquement modifiés, « ferme aux mille vaches », famine, gestion des déchets radioactifs des centrales nucléaires, *etc*, sont le sujet privilégié des médias. Cette crise environnementale trouve également un écho mondial avec, par exemple, le prix Nobel de la paix décerné en 2007 à Al Gore et aux scientifiques du GIEC<sup>1</sup> pour leurs contributions au sujet du changement climatique. On peut citer également deux événements internationaux ayant lieu en 2015, pour le moins imposants : l'exposition universelle de Milan dont le thème cette année est « Nourrir la planète », et la COP21 de décembre qui aura lieu à Paris et qui a pour ambition de trouver une solution politique pour le climat<sup>2</sup>.

Cependant confiner la gestion de la crise environnementale à la sphère politique serait réducteur : les politiciens sont-ils les seuls à pouvoir prendre en charge sa résolution par des discussions internationales ou l'élaboration de contraintes légales nationales en faveur de l'environnement ? D'autres prismes sont envisageables pour traiter la question de la crise environnementale (l'individu, la culture, la consommation, *etc.*). D'un point de vue individuel, par exemple, le plus simple consiste dans un premier temps à s'informer sur cette crise, sur ses manifestations, ses conséquences mais aussi sur sa genèse. Dans un deuxième temps, on peut en arriver à se poser la question : « que puis-je faire ? ». Nous pouvons aussi interroger la sphère scientifique afin de comprendre quel est son rôle dans cette crise : d'où vient-elle ? Quelles solutions sont envisageables ? Cette crise – et c'est ce qui nous intéresse le plus – interroge aussi la philosophie : quelle considération pour cette nature dite *en crise* ? Quelle est sa valeur ? Est-elle un simple instrument au service des hommes ? Ou bien peut-elle se voir attribuer une valeur morale spécifique ? D'ailleurs, quel est notre rapport à la nature ?

La première difficulté est de définir convenablement ce que nous entendons par *nature*. Il

---

<sup>1</sup>GIEC : Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat, fondé en 1988 et mandaté par l'ONU « en vue de fournir des évaluations détaillées de l'état des connaissances scientifiques, techniques et socio-économiques sur les changements climatiques, leurs causes, leurs répercussions potentielles et les stratégies de parade ». Site internet du GIEC : [https://www.ipcc.ch/home\\_languages\\_main\\_french.shtml](https://www.ipcc.ch/home_languages_main_french.shtml) .

<sup>2</sup>Nous reparlerons de ces deux événements dans le premier chapitre de ce projet de mémoire.

convient pour nous de distinguer trois acceptions. Tout d'abord, la nature désigne l'essence d'une chose ou d'un être, ce que cette chose (ou cet être) sont en leur for intérieur, le « principe universel qui fait exister les êtres et les choses comme ils sont »<sup>3</sup>. Le deuxième sens que nous pouvons attribuer au mot nature désigne la totalité de ce qui est, soit « la totalité du réel »<sup>4</sup>, toutes les entités qui composent le monde. Enfin, la troisième signification évoque les paysages, la nature romantique chère au Rousseau des *Rêveries du promeneur solitaire*<sup>5</sup>. Cette dernière nature s'oppose à la culture, à ce qui est grâce à l'intervention des hommes, ce qui est construit, artificiel, fruit de la *tekhnê*. Elle est assimilée au sauvage, aux plaines et forêts qui n'ont jamais connu l'homme. Cette vision de la nature est rendue par la notion américaine de *wilderness*, terme intraduisible dans nos contrées mais que l'on pourrait apparenter à la nature hostile, primitive, vierge de toute domination humaine. Cette nature grandiose est celle des grands parc nationaux américains, des grandes étendues sauvages où les hommes ne font que passer.

Par ailleurs, la nature « sauvage » se distingue de l'environnement, terme venant du vieux français *viron* signifiant « faire le tour », et qui désigne l'espace qui nous *entoure*, espace humanisé, sur lequel les hommes apposent leurs empreintes, leurs marques. L'environnement est un lieu anthropisé, familier, une structure, un cadre de vie pour les individus. Il est intéressant de constater que les notions de nature et d'environnement sont souvent confondues. Ainsi, il convient de remarquer que la nature n'est jamais totalement étrangère aux hommes et que ces derniers peuvent toujours en user à leur guise. Par ailleurs, il convient de noter que la confusion des deux termes semble être une tendance occidentale. En effet, en Europe par exemple nous ne disposons plus d'espaces livrés à la *wilderness* : tout est environnement. Construite et reconstruite en vertu des usages humains, la nature se confond ainsi facilement avec la notion d'environnement. Ce projet de mémoire ne cherche pas à séparer ces deux termes en établissant une frontière infranchissable entre ce qui relève du *sauvage* et ce qui relève de la nature *influencée* mais plutôt à mettre en évidence notre rapport à la nature sous toutes ses formes. Il ne nous semble pas pertinent, en effet, de borner notre réflexion soit à la nature *wilderness*, soit à l'environnement, mais bien de prendre en compte ces deux dimensions qui sont par ailleurs très difficiles à délimiter de façon tranchée. Ainsi, lorsqu'il sera question de nature, d'environnement, et même de crise environnementale, il faut comprendre la nature en générale, aussi sauvage que anthropisée.

Apparaît alors une seconde difficulté : la confrontation à une nature dite *en crise*. Pour en revenir aux propos de Jacques Chirac, notre maison, notre planète, est en mauvais état. Le terme crise vient du grec *krinein* signifiant « juger », « séparer », manifeste un état inhabituel, anormal. Dans le

---

<sup>3</sup>Christian Godin, art. « Nature », *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Fayart/Éditions du temps, 2004, p. 853-855.

<sup>4</sup>*Id.*

<sup>5</sup>Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries d'un promeneur solitaire* (1782), Paris, Flammarion, 2006.

dictionnaire de philosophie de Christian Godin, la crise est un « [m]oment d'incertitude dans l'existence d'un sujet, personnelle ou collective, qui peut basculer soit d'un côté (le pire), soit de l'autre (le meilleur) »<sup>6</sup>. La crise est une forme de bouleversement auquel nous nous devons de répondre. Dans le sujet qui nous occupe la crise est dite *environnementale* : cela signifie que ce qui nous entoure subit des perturbations telles que les conditions de vie des hommes sont en péril. Cependant, ce qui est inédit avec cette crise relève de son origine humaine. En effet, il apparaît pour bon nombre de scientifiques que les activités humaines sont à la source des perturbations environnementales. Nous souhaitons, dans ce travail, aller plus loin dans la réflexion en avançant l'hypothèse qu'au-delà des seules conditions de vie des hommes, la crise environnementale est une crise de la nature dans son ensemble, nature sauvage *et* anthropisée. Pour ne prendre qu'un exemple, le réchauffement climatique pose des problèmes de sécheresse dans les plantations humaines (ce qui a pour conséquence des récoltes moins fructueuses), mais aussi des problèmes quant à la fonte des calottes polaires où pourtant aucun humain ne vit en permanence mais qui a une influence sur l'élévation du niveau des mers et océans (et qui peuvent recouvrir des régions côtières entières). Dans cette perspective il semble très important de replacer notre problématique dans des logiques macrostructurelles soumises à des dynamiques d'interdépendance : il nous semble, en effet, que cette crise amène à interroger la place des hommes dans un contexte beaucoup plus large que leur seul point de vue, en intégrant les conditions de leur existence et de leur survie à la pérennité des écosystèmes auxquels ils appartiennent.

D'un point de vue philosophique, la crise environnementale ouvre des perspectives de recherche : le monde qui nous entoure est vulnérable et cela nous affecte. Ainsi, depuis les années soixante-dix tout un pan de l'éthique se consacre à l'environnement en interrogeant principalement la pertinence du point de vue anthropocentriste dans notre façon d'appréhender cette crise, et par extension dans notre façon d'appréhender notre relation avec la nature.

Face à une telle crise nous sommes interpellés par l'inertie des individus : nous savons qu'il y a des problèmes environnementaux, que ceux-ci sont dus aux activités humaines et à nos comportements et pourtant peu de choses sont entreprises pour changer ces activités ou ces comportements. Pourquoi ? Les problèmes sont-ils insurmontables ? Ou bien la crise ne nous semble-t-elle pas si effrayante que cela ? Ou alors le problème se trouve-t-il du côté de la motivation morale des individus ? Adopter les bons gestes et les bons comportements est-il par ailleurs suffisant ?

Pour cette première approche de notre problématique nous avons choisi de travailler un corpus touchant l'éthique environnementale. Les textes en éthique environnementale sont nombreux mais

---

<sup>6</sup>Christian Godin, art. « Crise », *Dictionnaire de philosophie, op.cit.*, p. 285.

récents : de ce fait pour ce projet de mémoire nous avons décidé d'examiner les textes canoniques ainsi que les plus représentatifs des courants moraux étudiés. Ces textes permettent une première approche de l'éthique environnementale, éthique qui s'appuie par ailleurs comme nous allons le voir sur des écrits ne portant pas nécessairement sur l'environnement à proprement parler. Cependant il nous a paru important de solliciter ces textes afin de mieux rendre compte du contenu des débats.

Pour répondre à nos différentes hypothèses et interrogations, il convient d'étudier l'émergence de la crise environnementale comme nouveau sujet de préoccupation philosophique en s'intéressant, premièrement, à l'apparition de la crise environnementale sur la scène publique par la prise de conscience de son existence. Pour ce faire, nous appuyons notre analyse sur l'ouvrage de Rachel Carson, *Printemps silencieux*, paru en 1962, ainsi que sur les répercussions de cette publication dans la sphère onusienne, notamment par l'invention d'un nouveau concept politique fort – le développement durable – qui, nous le verrons, semble passer à côté d'un questionnement sur notre rapport à la nature en se justifiant comme étant l'héritier de la conception cartésienne de la nature.

Dans un deuxième temps, il convient pour nous d'analyser la lecture biaisée de l'adage cartésien « comme maîtres et possesseurs de la nature » qui semble être à l'origine d'une expansion de la main mise de l'homme sur la nature, suite à quoi nous nous intéressons à la critique de la toute puissance techno-scientifique entreprise en 1979 par Hans Jonas dans son *Principe responsabilité*, ainsi qu'aux critiques émises sur cet ouvrage.

Cependant, une critique des dérives scientifiques et techniques n'est pas suffisante pour sonder les problèmes environnementaux. Ainsi, le dernier chapitre de notre projet de mémoire aborde plus spécifiquement les débats en éthique environnementale : tout d'abord, la source de ces débats qui interrogent la pertinence d'une éthique spécifiquement environnementale, puis les débats à proprement parler – tournant principalement autour de la question de l'anthropocentrisme – et enfin, les critiques internes à ces débats et l'émergence d'une vision *anthropocentrique faible*.



## Chapitre I : Prise de conscience de la crise écologique.

Dans ce premier chapitre, il s'agit pour nous de traiter la question de la crise environnementale comme nouveau sujet de préoccupation philosophique, en nous intéressant au moment de rupture que constitue la prise de conscience de l'existence de la crise écologique. L'analyse suivante se compose d'une exposition de l'ouvrage de Rachel Carson, *Printemps silencieux*, paru en 1962, et des répercussions concrètes et politiques de cette publication dans la sphère publique et institutionnelle. À partir des années 1960 la crise environnementale entre en scène officiellement : création des grandes ONG (comme WWF en 1961 ou Greenpeace en 1971), d'agences gouvernementales de protection de l'environnement, ou encore des sommets internationaux pour l'environnement. Par exemple les rendez-vous majeurs internationaux de l'année 2015 sont d'une part l'exposition universelle de Milan<sup>7</sup> qui propose une réflexion sur le thème « Nourrir la planète, énergie pour la vie », en présentant les différents saveurs et traditions dans le monde ainsi que les recherches scientifiques en cours sur les modes de production alimentaire ; et d'autre part la COP 21<sup>8</sup> qui se déroulera en France en décembre prochain. Cette conférence internationale est présentée comme le sommet de la dernière chance : « il s'agit d'aboutir, pour la première fois, à un accord universel et contraignant permettant de lutter efficacement contre le dérèglement climatique et d'impulser/d'accélérer la transition vers des sociétés et des économies résilientes et sobres en carbone ». Gageons que les discussions risquent fort d'être houleuses : conclure un « accord universel » avec plus de quarante milles participants relève du miracle. Dans ce chapitre nous nous intéressons aussi à l'invention d'un nouveau concept politique fort : le développement durable.

### 1. Le livre fondateur : *Printemps silencieux*.

L'année 1962 marque un tournant dans la conscience collective : la nature est en crise, et nous en sommes responsables. Cette prise de conscience est en partie le fait de la parution du livre de Rachel Carson, *Printemps silencieux*<sup>9</sup>, publié en France l'année suivant sa parution originale, ce qui est suffisamment remarquable pour être noté dans la mesure où les traductions des autres textes de référence en éthique environnementale nous parviennent maintenant, alors qu'ils datent d'une trentaine d'années. Nous consacrons cette première partie à l'analyse de cet ouvrage car il est

---

<sup>7</sup>Site officiel de l'exposition : <http://www.expo2015.org/fr/index.html> .

<sup>8</sup>Site officiel de la COP 21 : <http://www.cop21.gouv.fr/fr> .

<sup>9</sup>Rachel Carson, *Printemps silencieux* (1962), trad. fr. J-F. Gravrand, Paris, Plon, 1963 ; rééd. Marseille, Wildproject, 2014.

fondateur de la pensée de la crise écologique.

Rachel Carson (1907-1964), biologiste et zoologiste américaine, se consacre à partir des années 1950 à la protection de l'environnement. Son ouvrage *Printemps silencieux* s'intéresse aux effets néfastes de l'emploi des pesticides<sup>10</sup>, notamment du DDT<sup>11</sup>, sur l'environnement et sur les hommes. *Printemps silencieux* est avant tout un examen scientifique ayant pour but d'informer le public des effets perniciose de l'emploi des pesticides, et des risques qui y sont liés, aussi bien pour la santé de la planète que pour celle des plantes, des animaux et des hommes. Le titre de son ouvrage est saisissant, il évoque la possibilité d'un mutisme printanier, c'est-à-dire que le chant des oiseaux ne se fasse plus entendre car ils ne sont plus là. L'absence des oiseaux peut alors se comprendre de plusieurs façons, toutes en lien avec l'utilisation des pesticides et la mutation de l'agriculture traditionnelle en monoculture. Tout d'abord les oiseaux ne reviennent plus faute de nourriture, les pesticides ayant détruit les petits insectes dont se nourrissent ces oiseaux. Nous pouvons aussi avancer que faute de nourriture, les oiseaux meurent de faim. Les pesticides contaminent la chaîne alimentaire des oiseaux qui sont dès lors empoisonnés, ce qui entraîne des effets nocifs sur la reproduction des oiseaux, voire leur mort. À cela s'ajoute l'effet dévastateur de la monoculture qui détruit l'habitat naturel des oiseaux<sup>12</sup>.

Carson emploie un vocabulaire très négatif vis-à-vis de la situation qu'elle décrit ; il s'agit en effet d'une « guerre chimique »<sup>13</sup> que les produits de synthèse livrent contre la nature, la persistance des insecticides est un « empoisonnement chronique du sol »<sup>14</sup>, les campagnes d'épandages sont comparées à des « pluies de mort »<sup>15</sup>, et ainsi de suite tout au long du texte. Corrélié à ce vocabulaire, nous retrouvons un champ lexical plus objectif, scientifique, mais aussi très froid, relevant de l'industrie agroalimentaire. Il faut aussi pointer la mise en évidence de la méconnaissance du sujet par le grand public.

Nous pouvons dégager trois axes de lecture de ce texte ; l'axe scientifique, l'axe critique et

---

<sup>10</sup>Pesticide est un terme générique regroupant des produits chimiques utilisés pour protéger ou traiter les végétaux. Les trois grandes catégories de pesticides sont les insecticides, les herbicides et les fongicides.

<sup>11</sup>DDT : dichlorodiphényltrichloroéthane, substance chimique synthétisée à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle par le chimiste autrichien Othmar Zeidler, mais dont les propriétés insecticides n'ont été découvertes qu'en 1939 par le chimiste suisse Paul Hermann Müller, prix Nobel de médecine en 1948. Le DDT est initialement utilisé contre les moustiques afin de combattre des maladies comme la malaria ou le typhus, mais est aussi utilisé comme insecticide contre le Doryphore, coléoptère amateur de légumes tels que la pomme de terre. Aujourd'hui l'emploi du DDT est interdit par l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) sauf pour le contrôle de l'épidémie de malaria. Pour plus d'informations sur l'histoire du DDT, voir <http://www2.epa.gov/ingredients-used-pesticide-products/ddt-brief-history-and-status> .

<sup>12</sup>Nous nous appuyons à la fois sur les informations délivrées par le Comité français de l'Union Internationale pour la conservation de la Nature (UICN), plus spécifiquement « La liste rouge des espèces menacées en France. Oiseaux de métropole » : [http://www.uicn.fr/IMG/pdf/Liste\\_rouge\\_France\\_Oiseaux\\_de\\_metropole.pdf](http://www.uicn.fr/IMG/pdf/Liste_rouge_France_Oiseaux_de_metropole.pdf) , et Richard Ingers *et al.*, « Common European birds are declining rapidly while less abundant species' numbers are rising », *Ecology Letters*, vol. 18, 2015, p. 28-36: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/ele.12387/full> .

<sup>13</sup>Carson, *op.cit.*, p. 29.

<sup>14</sup>*Ibid*, p. 74.

<sup>15</sup>*Ibid*, p. 157.

enfin l'axe « réformiste » (au sens où Carson ne nous laisse pas dans le désespoir le plus total, mais propose une autre voie).

Rachel Carson se pose avant tout comme une scientifique nous informant des effets de l'utilisation des pesticides dans l'agriculture depuis l'essor de la chimie de synthèse après la fin de la seconde guerre mondiale. Elle effectue une analyse scientifique des effets de l'emploi des pesticides sur les différents milieux naturels, travaux de recherche à l'appui. Notons que tous les travaux scientifiques qu'elle mentionne sont contemporains de la date d'écriture de son texte, ce qui prouve son intention d'alerter le public sur un phénomène concret et pleinement actuel. Ces travaux s'intéressent aux effets des pesticides sur les milieux naturels, s'attardant sur la pollution des eaux et des sols qui altère et modifie les chaînes alimentaires, entraînant un déséquilibre de la nature<sup>16</sup>. Ces derniers n'empoisonnent pas seulement les sols et les eaux mais bien toutes les communautés biotiques<sup>17</sup>, *i.e* tous les écosystèmes naturels. L'on se retrouve alors avec une contamination de toute la communauté biotique, y compris des hommes. Ces derniers sont à la fois les bourreaux et les victimes de leurs actions. Pour Carson les produits chimiques sont dangereux pour la santé des hommes : ils ont en effet un impact sur le métabolisme, ce qui entraîne certaines dégénérescences au niveau des cellules, du cerveau et du système reproducteur. L'auteur avance plusieurs exemples de personnes ayant été en contact avec des pesticides et qui ont développé certaines maladies graves, voire mortelles. Elle référence ainsi des cas d'apparitions de troubles mentaux, de paralysies, et formule l'hypothèse que les pesticides attaqueraient, à long terme, la moelle épinière, entraînant des formes de leucémies<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup>Carson parle de la nature comme d'une « harmonie » (p. 27), or il nous semble emportant de préciser que de récents travaux scientifiques tendent à montrer que la nature relève plus d'un chaos organisé que du lieu de l'harmonie entre les êtres. Nous pensons par exemple aux différents travaux scientifiques faisant suite à l'hypothèse Gaïa : cette dernière est un modèle scientifique qui considère que l'ensemble des êtres biotiques et abiotiques de la planète constitue un macro-organisme. Cette biosphère, la Terre, s'auto-régule et est auto-suffisante, ce qui a permis l'apparition et le maintien de la vie. Cette hypothèse est soutenue par James Lovelock dans *La Terre est un être vivant : l'hypothèse Gaïa* (1979), trad.fr. P. Couturiau et C. Rollinat, Paris, Flammarion, 1993.

<sup>17</sup>L'inventeur de l'expression « communauté biotique » est Aldo Leopold qui publia en 1949 son célèbre *Almanach d'un comté des sables*, proposant une nouvelle approche éthique appelée *land ethics* : « L'éthique de la terre élargit simplement les frontières de la communauté de manière à y inclure le sol, l'eau, les plantes et les animaux ou, collectivement, la terre. ».

<sup>18</sup>Aucune étude scientifique n'a établi le lien entre utilisation des pesticides et pathologies. Néanmoins nous pouvons nous appuyer sur le document « Phytosanitaires et pratiques agricoles : Phyt'attitude au cœur de la prévention » de la Mutualité Sociale Agricole (MSA) qui détaille les circonstances des intoxications des agriculteurs dans l'exercice de leur métier entre 1997 et 2007, ainsi que les différents symptômes liés à ces intoxications. Document disponible sur [http://www.msa.fr/lfr/documents/21447876/0/11155\\_PHYTOSANITAIRES+ET+PRATIQUES+AGRICOLES\\_PHYT+ATTITUDE.pdf](http://www.msa.fr/lfr/documents/21447876/0/11155_PHYTOSANITAIRES+ET+PRATIQUES+AGRICOLES_PHYT+ATTITUDE.pdf). Par ailleurs de nombreux travaux récents corroborent certaines hypothèses de Carson, ainsi nous pouvons lire sur la fiche internationale de sécurité chimique du DDT datant de 2004 la liste des effets nocifs du pesticide lors d'expositions de courtes durées : « Peut provoquer une irritation mécanique. La substance peut avoir des effets sur le système nerveux central, entraînant des convulsions et une respiration affaiblie. L'exposition à des concentrations élevées peut entraîner la mort. L'observation médicale est conseillée. », et pour des expositions prolongées : « La substance peut avoir des effets sur le système nerveux central et le foie. Cette substance est peut-être cancérigène pour l'homme. Les tests chez l'animal montrent que cette substance peut entraîner des effets toxiques sur la reproduction ou le développement chez l'homme. ». Fiche disponible sur <http://www.cdc.gov/niosh/ipcsnfrn/nfrn0034.html>. Nous nous appuyons aussi sur le dossier « Pesticides » du site

Cependant, les perspectives critiques de l'auteur dénoncent les hommes comme étant tout aussi responsables de ce phénomène dans le sens où ce sont eux qui utilisent les pesticides. Par « les hommes », ici, il convient de comprendre les acteurs de l'agriculture et les institutions à l'origine des nomenclatures agricoles. Cependant, on pourrait également prendre en compte les consommateurs, plus ou moins acteurs passifs de la dynamique dénoncée par l'auteur. Acteurs *passifs* car entre désinformation et déni de la situation la frontière est très mince et très difficile à cerner. Il conviendra de s'interroger sur l'implication morale de ces derniers dans le processus de crise<sup>19</sup>. Toutefois, selon l'auteur, les hommes sont acteurs de leur propre malheur. En transformant l'agriculture traditionnelle en monoculture intensive ils appauvrissent la composition des sols et dégradent la qualité des eaux.

Les hommes se rendent coupables d'anthropocentrisme, c'est-à-dire qu'ils se considèrent comme ayant une place privilégiée dans le monde, comme la valeur de référence de toute considération, le *reste* ne relevant que de l'instrumental. En d'autres termes, le monde tourne autour des hommes au même titre que la Terre autour du Soleil. Le problème se situe alors dans ladite considération : qu'est ce qui est digne d'intérêt pour l'homme ? Qu'est ce qui doit être pris en compte et valorisé ? L'anthropocentrisme pose le problème de l'étroitesse du point de vue humain : ce dernier englobe l'humanité dans son ensemble de façon individualiste. En ramenant tout à soi l'homme, comme espèce dominante, oublie, ou nie, ce qui est autre, y compris cet ensemble dans lequel il vit, la nature : « [n]otre époque est celle de la spécialisation ; chacun ne voit que son petit domaine, et ignore ou méprise l'ensemble plus large où cependant il vit. »<sup>20</sup>. L'anthropocentrisme semble d'autant plus problématique que l'essor des sciences modernes, la progression rapide de la technique et de l'innovation depuis le 19<sup>ème</sup> siècle, ont accru le pouvoir et l'influence des hommes sur leur environnement. Au second plan des écrits de Carson, nous sentons une certaine critique de la modernité, notamment lorsqu'elle note à propos de la transformation de l'agriculture que « [l]a monoculture s'écarte des lois de la nature ; c'est la monoculture telle que la concevrait un industriel »<sup>21</sup>, ou que les méthodes chimiques à l'œuvre dans l'agriculture intensive sont des périls créés par « nos façons de vivre modernes »<sup>22</sup>. Il est important de préciser que Carson ne *creuse* pas la critique de la modernité au-delà de l'emploi de ces termes. En effet, en tant que philosophe nous serions en droit de questionner l'auteur sur la définition de la *modernité* et de préciser ses critiques ; cependant, il ne faut pas oublier que Carson ne présente pas un travail pour débattre de métaphysique mais pour présenter des faits scientifiques alarmants. C'est pourquoi la critique de la modernité est

---

internet de l'association Générations futures, URL :<http://www.generations-futures.fr/sinformer/pesticides/> .

<sup>19</sup>Cette problématique sera abordée dans le mémoire de M2.

<sup>20</sup>*Ibid*, p. 34.

<sup>21</sup>*Ibid*, p. 31.

<sup>22</sup>*Ibid*, p. 184.

seulement sous-jacente<sup>23</sup> dans cet ouvrage.

Elle avance le fait que le calcul utilitariste coûts/bénéfices de l'utilisation des pesticides est bancal: cette utilisation s'avère – en plus d'être polluante – complètement inefficace. Pire, elle envenime une situation à laquelle elle était censée apporter une réponse. En effet on a pu remarquer que dans certains cas les insecticides réussissent plutôt bien aux insectes qu'ils sont censés éliminer. Ceci semble être dû au mode opératoire des pesticides : ces derniers ne détruisent pas seulement les insectes visés, mais bien *tout* ce qui *environne* les plantes traitées, c'est-à-dire insectes et animaux n'ayant rien à voir avec le traitement en question<sup>24</sup>. De fait, en éliminant tous les prédateurs naturels possibles, il arrive que certaines espèces effectivement nuisibles pour les cultures ne voient plus leur expansion dévastatrice limitée par un quelconque prédateur naturel. Selon l'auteur, l'utilisation des pesticides devient alors absurde et illogique, et pourtant les campagnes d'épandage se sont multipliées malgré des résultats catastrophiques, autant sur les récoltes que sur la santé des plantations et des hommes. Toutefois, Carson va plus loin en soulignant explicitement le rôle de l'industrie agroalimentaire dans cette catastrophe annoncée. Non – contrairement à ce que peuvent annoncer les industriels – la fin ne justifie pas les moyens, et ce d'autant plus que ces mêmes industriels semblent avoir pipé les dés en fournissant des rapports biaisés, pour ne pas dire mensongers, avec de faux arguments et surtout inventant de faux problèmes<sup>25</sup>. Il y a surtout une rétention d'informations pour les consommateurs qui, en définitive, consomment sans se poser plus de questions des produits parfois lourdement contaminés par des résidus pesticides, éventuellement avec l'aval (ou l'inertie) des autorités<sup>26</sup>.

Mais tout n'est pas perdu pour autant : le dernier axe selon lequel nous souhaitons lire le *Printemps silencieux* se veut plus optimiste. Certes, Carson en est déjà consciente, il existe un lobby chimique dans l'agroalimentaire qui (r)épand ses pesticides à tour de bras. Mais il existe aussi des alternatives scientifiques. Carson fait référence aux travaux d'Allison Deforest Pickett, un entomologiste américain spécialiste de « méthodes saines » dans les luttes insecticides. Ce dernier utilise au maximum les ressources naturelles pour lutter contre la prolifération d'insectes nuisibles, par exemple en répandant des coccinelles dans les champs de salades pour qu'elles se nourrissent de

---

<sup>23</sup>La critique de la *modernité* sera abordée plus tard dans ce travail, notamment lorsque nous nous attarderons sur la pensée de Hans Jonas au chapitre II.

<sup>24</sup>« En moyenne, 0,1% seulement de la quantité de pesticides utilisée affecte les parasites. Le reste contamine l'écosystème », in Joni Seager, *Atlas de la Terre. Le coût écologique de nos modes de vie, la politique des États : une vision d'ensemble.*, Paris, éditions Autrement, 1995, p. 58.

<sup>25</sup>Voir Carson, *Printemps silencieux*, *op.cit.*, p. 163-173 sur des traitements phytosanitaires anti-foumis au beau milieu de l'Amazonie...traitements absurdes et inefficaces cela va sans dire. Encore aujourd'hui les rapports scientifiques fournis par les multinationales de l'agro-alimentaires sont contestés par de nombreuses recherches, pour exemple voir le documentaire de Andreas Rummel, « Pesticide et santé : l'équation sans solution », Allemagne, 2015, 45 minutes, diffusé sur Arte le 31 mars 2015.

<sup>26</sup>Voir à ce sujet le cas de la vente de lait contaminé au DDT alors même que les services de santé étaient informés, Carson, *Printemps silencieux*, *op. cit.*, p. 163.

puçerons, ce qui est triplement bénéfique : pour l'agriculteur (cela lui coûte moins cher que des litres et des litres de pesticides), pour le consommateur (les pesticides contenus dans les salades traitées ne partent pas avec du vinaigre) et pour la planète (les équilibres et communautés biotiques sont maintenues en pleine santé). L'auteur fait aussi référence à l'émergence d'une nouvelle science des « méthodes biotiques »<sup>27</sup>, comme l'utilisation de leurres sensitifs (olfactifs ou auditifs), ou encore la méthode expérimentale de Knipling qui consiste en la stérilisation des insectes. Cependant Carson reste très mitigée sur l'efficacité de telles méthodes et rappelle qu'elles ne sont, à son époque, qu'expérimentales. Elle semble tout de même assez enthousiaste quant à ces nouvelles méthodes, notamment pour l'utilisation d'intermédiaires naturels tels que les microbes ou les virus comme agents pesticides. Ces nouvelles méthodes, aussi appelées *bio-pesticides*<sup>28</sup>, consistent à lutter contre les parasites agricoles en utilisant des organismes naturels<sup>29</sup>. Bien qu'étant à l'évidence plus *naturelles* que des produits chimiques de synthèse, ces méthodes ne posent pas moins question : n'y a-t-il pas de risque de propagation des organismes de bio-contrôle ? Ces méthodes sont-elles parfaitement fiables ? L'utilisation de micro-organismes est-elle sans danger ? Il y a peu de réponses claires à ce sujet, l'INRA et la mission parlementaire s'intéressant davantage aux possibles débouchés scientifiques et économiques de ces méthodes. Et pourtant la manipulation du vivant, que ce soit d'une coccinelle ou d'un virus, n'est pas anodine. Peut-être la question est-elle mal posée ? Peut-être ne s'agit-il plus d'analyser comment l'homme se réapproprie la nature, comment il tire avantage de sa manipulation et de sa modification, mais bien plutôt de savoir *pourquoi* il en est ainsi. Le niveau d'analyse n'est plus le même : il ne s'agit plus de comprendre les effets de ces manipulations mais bien les principes qui les autorisent. La question de fond devient alors : *quel est notre rapport à la nature*<sup>30</sup> ?

Pour sa décharge nous dirons que cet ouvrage n'a été écrit *qu'en* 1962, c'est à dire moins de vingt ans après le *boom* des pesticides chimiques. De plus, c'est un ouvrage qui se veut avant tout scientifique, et Carson fait appel à de nombreuses études scientifiques de son époque (en effet, l'étude scientifique la plus *ancienne* citée dans son livre ne date que de trois ans avant sa parution, ce qui est très peu). Ce qui nous intéresse avant tout de montrer avec ce livre, indépendamment de son actualité encore vivace, est l'impact global qu'a provoqué sa parution. Il s'agit pour nous de pointer ses effets

---

<sup>27</sup>*Ibid*, p. 263.

<sup>28</sup>Voir Arnaud Ridet et Brenda Pierucci, dossier « Biocontrôle » (2014) sur le site internet de l'INRA, URL :<http://www.spe.inra.fr/Le-departement/biocontrole>, et Antoine Herth, « le *bio-contrôle* pour la protection des cultures. 15 recommandations pour soutenir les technologies vertes », rapport de mission parlementaire soumis le 20 avril 2011, URL :[http://agriculture.gouv.fr/IMG/pdf/le\\_biocontrole\\_Rapport\\_Herth\\_web\\_mail.pdf](http://agriculture.gouv.fr/IMG/pdf/le_biocontrole_Rapport_Herth_web_mail.pdf).

<sup>29</sup>Il y a quatre types d'agents naturels de bio-contrôle : les macro-organismes ( *i.e* les insectes ou les acariens ), les micro-organismes ( champignons, bactéries ou virus ), les médiateurs chimiques (comme les phéromones, ce sont des méthodes de confusion sexuelle ou d'appât pour piéger les parasites), et enfin les substances naturelle présentes dans la nature (produits agissant sur la stimulation des défenses naturelles des plantes).

<sup>30</sup>La problématique du rapport des hommes à la nature sera abordée au chapitre III sur les éthiques environnementales.

dans la prise de conscience que notre rapport à la nature est problématique, et que ce problème appelle une réponse. Il convient à présent de nous pencher sur les différentes réponses.

## 2. Les conséquences politiques de cette parution.

La parution de ce livre conduira aux États-Unis à l'interdiction du DDT comme pesticide en 1972 suite aux publications et recommandations de l'EPA (Agence de protection de l'environnement des États-Unis créée en décembre 1970 suite à la première journée de la Terre instaurée par le sénateur du Wisconsin Gaylord Nelson)<sup>31</sup>. Mais au-delà de ce seul pays et des pesticides, la nature en crise devient un objet d'inquiétude internationale. OGM, engrais, nucléaire, gaz à effet de serre, raréfaction des ressources naturelles : la liste des sujets de préoccupation pour la planète est longue. Nous allons dès lors nous intéresser à l'émergence de cette conscience au niveau international, en nous intéressant plus particulièrement aux différentes actions mises en place par l'ONU depuis 1969.

En juin 1972 se tient la première Conférence des Nations Unies sur l'Environnement humain à Stockholm aux Pays-Bas. Ce sommet eût pour conséquence notable la création du Programme des Nations Unies pour l'Environnement (PNUE) qui depuis a pour mission d' « assurer une direction et d'encourager la coopération pour la protection de l'environnement en inspirant, en informant et en permettant aux nations et aux peuples d'améliorer leur qualité de vie sans compromettre celle des générations futures »<sup>32</sup>, en articulant environnement et développement. Les domaines de recherche et d'implication prioritaires de ce programme sont le changement climatique, la gestion des écosystèmes, ou encore l'utilisation des ressources naturelles. De la conférence internationale sur l'environnement naît aussi la *Déclaration de Stockholm* qui énonce 26 principes fondamentaux sur l'environnement<sup>33</sup>. Dans les grandes lignes, ces derniers affirment que les progrès techniques et scientifiques de l'homme en font le gardien de la nature, « [l]a protection et l'amélioration de l'environnement [étant] une question d'importance majeure affectant le bien-être des populations et le développement économique dans le monde entier »<sup>34</sup>. Cette déclaration est le premier pas vers une considération internationale et globale de la crise environnementale, cependant nous pouvons constater qu'elle n'interroge pas le *pourquoi* de cette crise, ni le *comment*. Le progrès technique est

---

<sup>31</sup>Voir site de l'EPA, notamment <http://www2.epa.gov/aboutepa/epa-history-ddt-dichloro-diphenyl-trichloroethane>. Notons que l'EPA mentionne le rôle crucial de Rachel Carson dans l'interdiction du DDT.

<sup>32</sup>PNUE, source internet, <http://www.unep.org/about/About/Mission/tabid/129645/Default.aspx#Mandate> (nous traduisons).

<sup>33</sup>Conférence des Nations Unies sur l'Environnement humain, « *Déclaration de Stockholm* », 1972 ; URL : [http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/sites/odyssee-developpement-durable/files/1/Declaration\\_finale\\_conference\\_stockholm\\_1972.pdf](http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/sites/odyssee-developpement-durable/files/1/Declaration_finale_conference_stockholm_1972.pdf).

<sup>34</sup>*Id.*

une aptitude de l'homme qu'il peut utiliser à bon ou à mauvais escient, pour son bonheur ou pour son malheur, mais toujours dans l'optique du bien-être de l'humanité tout entière, bien-être « axiomatiquement »<sup>35</sup> lié au développement économique et social du monde entier. En 1992 lors du Sommet de la Terre de Rio de Janeiro les participants adoptent la Convention-Cadre des Nations Unies sur les Changements Climatiques :

La Convention-Cadre des Nations Unies sur les Changements Climatiques (CCNUCC) met en place un cadre global de l'effort intergouvernemental pour faire face au défi posé par les changements climatiques. Elle reconnaît que le système climatique est une ressource partagée dont la stabilité peut être affectée par les émissions industrielles de CO<sub>2</sub> ainsi que les autres gaz à effet de serre.

Selon la Convention, les gouvernements : rassemblent et diffusent les informations sur les gaz à effet de serre, sur les différentes politiques nationales et sur les meilleures mises en pratique ; mettent en oeuvre les stratégies nationales pour faire face aux émissions de gaz à effet de serre et s'adapter aux impacts prévus, y compris la mise à disposition de soutien financier et technologique aux pays en voie de développement ; coopèrent pour se préparer à l'adaptation aux impacts des changements climatiques.<sup>36</sup>

Il s'agit d'instituer un dialogue entre les pays au sujet du changement climatique et d'inciter les politiques nationales à réduire autant que faire se peut leur impact sur le réchauffement climatique<sup>37</sup>. L'article 7 de cette convention marque aussi le début de la COP, la Conférence des Parties, organe suprême de la Convention se réunissant chaque année pour faire le point sur l'application des directives et l'évolution du climat terrestre. En 2010 lors de la COP 16 de Cancun « les gouvernements se sont mis d'accord sur le fait que les émissions doivent diminuer afin que l'augmentation de la température globale ne dépasse pas 2 degrés Celsius »<sup>38</sup>. L'augmentation de la température moyenne de la surface du globe est en effet un problème :

Le réchauffement global [...] entraînera une hausse du niveau de la mer, une amplitude accrue des marées et des orages plus violents ; ce qui risque d'affecter les réserves d'eau potable, l'agriculture, la faune, la flore, et de provoquer la submersion d'îles entières.<sup>39</sup>

Si l'augmentation n'est pas contenue, la hausse du niveau de la mer inondera les îles Galapagos et la hausse des températures perturbera la végétation du monde entier. Cela entraînerait une réadaptation globale de nos manières de vivre dans le monde entier. Cependant, en lisant la déclaration de Cancun

---

<sup>35</sup>« Axiomatiquement » au sens où ce sont des « faits » que l'on tient pour principes indémontrables, ou plutôt que l'on ne cherche pas à démontrer.

<sup>36</sup>United Nations Framework Convention on Climate Change, « La Convention-Cadre des Nations Unies sur les Changements Climatiques (CCNUCC) » ; URL :[http://unfccc.int/portal\\_francophone/essential\\_background/convention/items/3270.php](http://unfccc.int/portal_francophone/essential_background/convention/items/3270.php)

<sup>37</sup> La convention s'applique aux pays l'ayant signé, soit 166 pays.

<sup>38</sup> Historique de la Convention-cadre sur : [http://unfccc.int/portal\\_francophone/historique/items/3293.php](http://unfccc.int/portal_francophone/historique/items/3293.php) .

<sup>39</sup>Joni Seager, *op.cit.*, p. 115 ; voir aussi la planche n°18 de son ouvrage, p. 50-51.

une question nous vient à l'esprit : avons-nous *vraiment* besoin de réunir tous les ans une ribambelle de politiciens du monde entier pour qu'ils s'entendent sur « le fait » qu'il faut limiter l'augmentation de la température de la planète ? Ce « fait » n'est-il pas par ailleurs avéré par de nombreuses recherches *scientifiques* depuis un certain temps ? N'oublions pas que la convention-cadre a créé en 1988 le groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat, le célèbre GIEC, qui deux ans plus tard a remis son premier rapport d'évaluation dans lequel le groupe avait déjà la « certitude que [...] [l]es émissions dues aux activités humaines accroissent sensiblement la concentration dans l'atmosphère des gaz à effet de serre » et que « [c]ette augmentation renforcera l'effet de serre, intensifiant le réchauffement général de la surface terrestre »<sup>40</sup>. Ainsi, il fallut vingt ans pour que les parties de le COP se mettent d'accord sur ce fait ; mais qui dit accord sur un fait, ne dit pas accord sur les directives à appliquer pour réduire effectivement les émissions de gaz à effet de serre de toutes les parties, et ce sans compromettre ni la croissance économique ni le développement de chacune des parties. Ces notions de croissance et de développement ajoutent un niveau de complexification à la problématique environnementale : comment continuer à *croître* tout en réduisant son impact sur la planète ? Pour répondre à cette question les institutions politiques ont été forcées de s'intéresser à cette problématique de façon publique. C'est ainsi qu'est née la notion de développement durable, à laquelle il convient à présent de nous intéresser.

Ce concept entre en scène officiellement en 1987 lors de la publication par la Commission mondiale sur l'environnement et le développement (CMED) du rapport *Notre Avenir à tous*, le fameux rapport Brundtland<sup>41</sup>. Le concept est défini ainsi :

Le développement durable est un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs.<sup>42</sup>

Analysons la définition mot à mot :

- développement : « action de donner toute son étendue à quelque chose »<sup>43</sup>.
- durable : « de nature à durer longtemps »<sup>44</sup>.
- besoin : « exigence née de la nature ou de la vie sociale ».
- génération future : ensemble des êtres qui appartiennent à l'avenir.

---

<sup>40</sup>Préface de l'aperçu du rapport 1990-1992 du GIEC: [https://www.ipcc.ch/ipccreports/1992%20IPCC%20Supplement/IPCC\\_1990\\_and\\_1992\\_Assessments/French/ipcc\\_90\\_92\\_assessments\\_far\\_overview\\_fr.pdf](https://www.ipcc.ch/ipccreports/1992%20IPCC%20Supplement/IPCC_1990_and_1992_Assessments/French/ipcc_90_92_assessments_far_overview_fr.pdf).

<sup>41</sup>Du nom de la ministre norvégienne Gro Harlem Brundtland, alors présidente de la commission.

<sup>42</sup>Brundtland G.H. (dir.), *Rapport Brundtland. Notre avenir à tous*, Montréal, Commission mondiale sur l'environnement et le développement, 1987, chapitre 2 « Vers un développement durable », URL :[http://fr.wikisource.org/wiki/Notre\\_avenir\\_à\\_tous\\_-\\_Rapport\\_Brundtland/Chapitre\\_2](http://fr.wikisource.org/wiki/Notre_avenir_à_tous_-_Rapport_Brundtland/Chapitre_2).

<sup>43</sup>Entrée « développement » dans *Le petit Robert de la langue française 2006*.

<sup>44</sup>Entrée « durable » dans *Le petit Robert de la langue française 2006*.

Finalement, le concept de développement durable est vague, flou et ré-appropriable selon les besoins. Il s'agirait de se développer (entendons économiquement) de façon à subvenir aux « besoins » actuels (entendons ici toit/travail/nourriture/vêtements) et en laissant aux générations futures de quoi satisfaire aux leurs. Certes, quoi de plus louable que de vouloir que le monde entier soit « développé » et que nos petits-enfants puissent jouir eux aussi d'un certain *confort* de vie ? Toutefois, non seulement l'objectif semble irréalizable, mais de nouvelles questions apparaissent : développement jusqu'où ? Dans quelles *limites* ? Qu'en est-il de la prise en compte des *ressources finies* de la planète ? Qu'en est-il de la *croissance* économique ? Le rapport Brundtland n'avance pas de réponses claires et précises, mais pointe certaines dimensions devant être prises en compte. Tout d'abord développement et croissance économique sont liés :

Un monde où la pauvreté et l'injustice sont endémiques sera toujours sujet aux crises écologiques et autres.[...] Pour répondre aux besoins essentiels, il faut réaliser tout le potentiel de croissance ; le développement durable nécessite de toute évidence la croissance économique là où ces besoins ne sont pas satisfaits.<sup>45</sup>

D'après ces quelques lignes, un pays ne peut faire face aux crises environnementales s'il n'entre pas dans le jeu de la croissance économique, il ne pourra satisfaire « aux besoins essentiels » de son peuple s'il ne met pas en place une économie de marché. Or, pour en revenir aux questions posées un peu plus haut, *comment* croître, se développer, en se fondant sur une logique économique et progressiste alors même que nous sommes face à un problème *écologique*, un problème relatif aux ressources concrètement tarissables de la planète ? Pour Franck-Dominique Vivien la notion de développement durable est une notion économique tributaire d'une vision dynamique de nos sociétés, une vision évolutionniste : « [i]l s'agit de la transposition analogique à la société humaine de la marche vers la maturité d'un organisme biologique [...] selon une ou des lois de la nature.[...] Utilisée sans précaution particulière, la notion de développement devient ainsi une simple figure de l'évolutionnisme social et acquiert un caractère naturel et non obligatoire »<sup>46</sup>. La croissance et le développement semblent pris dans une vision dynamique et progressiste, c'est-à-dire que l'on impute à l'histoire une évolution, un but, un *telos*, une marche en avant vers le mieux, vers une vie meilleure. Or, et il semble bien que ce soit le problème : quel est ce but ? Quelles sont ses limites ? Rien n'est dit à son propos et l'on peut penser à raison qu'il n'y en a pas. Le meilleur est ailleurs et c'est tout ce que nous savons, ou du moins c'est tout ce que nous croyons savoir. Mais dans ce cas, à qui profite alors la notion de développement durable ? À l'origine du concept se trouve une autre notion, l'

---

<sup>45</sup>Brundtland G.H. (dir.), *Rapport Brundtland. Notre avenir à tous*, op. cit., chapitre 2 « Vers un développement durable », URL :[http://fr.wikisource.org/wiki/Notre\\_avenir\\_à\\_tous\\_-\\_Rapport\\_Brundtland/Chapitre\\_2](http://fr.wikisource.org/wiki/Notre_avenir_à_tous_-_Rapport_Brundtland/Chapitre_2) .

<sup>46</sup>Vivien F-D., « Jalons pour une histoire de la notion de développement durable », dans *Mondes en développement*, 1, n°121, 2003, p. 1-21, § 9, URL : <http://www.cairn.info/revue-mondes-en-developpement-2003-1.htm> .

« écodéveloppement »<sup>47</sup>, rapidement abandonnée à cause de son caractère profondément écologique et pas assez consensuel d'un point de vue politique. L'écodéveloppement est une notion que l'on doit à Ignacy Sachs dès les années 1970. Ce dernier la définit comme :

une stratégie de développement rural dans le Tiers Monde, fondée sur l'utilisation ingénieuse des ressources locales et du savoir-faire paysan. Mais cette formulation a vite été dépassée : l'écodéveloppement est devenu le synonyme d'un développement socio-économique endogène, reposant sur des forces vives et organisées de la société, conscientes de la dimension écologique et recherchant une symbiose entre l'homme et la nature.<sup>48</sup>

De fait l'écodéveloppement, se définissant comme une stratégie de développement systémique et local, met plus en valeur l'aspect humain de la dynamique générale de production ; or, les institutions politiques semblent avoir préféré, dans les années 1980 – et encore aujourd'hui –, mettre l'accent sur le développement économique de cette dynamique. En ce sens, la notion de développement durable apparaît bien ambiguë, car qu'est-ce qui est, ou doit être durable ? De prime abord la notion de durabilité implique une temporalité autre que *l'ici et maintenant*, une vision à long terme (et ce d'autant plus que ce développement doit prendre en compte les *générations futures*). Durer signifie se durcir, tenir, ne pas changer, alors que la notion de développement, au contraire, focalise un changement d'état. C'est pourquoi, selon Serge Latouche, le concept de développement durable est un oxymore, un procédé rhétorique consistant en la juxtaposition de deux notions contradictoires. En effet, comment changer d'état tout en restant constant ? Pour l'économiste, la contradiction est inhérente à une erreur de traduction : le terme « développement durable » vient de l'anglais *sustainable development* que Latouche préfère traduire par « développement soutenable ». Dans « soutenable » il existe une nuance qui semble mobiliser, en termes de représentations, des moyens et une viabilité du projet inhérente aux acteurs. Ce qui n'est pas le cas dans la notion de « durabilité » qui ne questionne pas la viabilité du développement, ce dernier est imposé comme durable. Une autre question, corollaire, se pose alors : comment peut-on concilier respect de l'environnement et développement économique, intérêts écologiques et intérêts économiques ? Toujours pour Latouche, « [l]e développement soutenable est comme l'enfer, il est pavé de bonnes intentions. »<sup>49</sup>, c'est-à-dire que la juxtaposition de ces deux notions n'est rien d'autre qu'une façade, un arbre qui cache la forêt ; et ce n'est pas la forêt de la biodiversité, de la préservation des écosystèmes mais bien celle de la croissance économique continue. Ainsi, le terme « développement durable » est prétexte à valoriser une représentation économiste de l'écologie. Ce qui est en jeu dans le rapport Brundtland n'est pas – contrairement à ce qu'il laisse entendre – la préservation des ressources naturelles et la responsabilité

---

<sup>47</sup>Sachs I., *Stratégies de l'écodéveloppement*, Paris, Économie et Humanisme, Ed. Ouvrières, 1980.

<sup>48</sup>Sachs I., « Ecodéveloppement : une approche de planification », dans *Économie rurale*. n°124, 1978, p. 16-22.

<sup>49</sup>Latouche S., « L'imposture du développement durable ou les habits neufs du développement », dans *Mondes en développement*, 1, n°121, 2003, p. 23-30, p. 26.

vis-à-vis des générations futures, mais bien le développement pour le développement, et donc, de façon *durable*. Il faut que le développement puisse *durer*. Ici encore se posent plusieurs questions que nous avons déjà rencontrées : qu'en est-il des limites ? Développement jusqu'où ? Ce que nous souhaitons souligner est que sous couvert d'une notion *passé-partout* les questions pertinentes sont étouffées. Il semble que nous en restions encore et toujours au même point : les hommes restent *maîtres et possesseurs de la nature* tout en « préservant » l'impératif de croissance économique.

Ainsi, nous venons de voir la généalogie de la prise de conscience de la crise environnementale et les principales réponses apportées par les institutions internationales. Même si nous ne pouvons que saluer des avancées notoires, comme l'interdiction du DDT aux États-Unis dès les années 70, nous ne pouvons pas ne pas nous interroger sur le pourquoi du comment de cette crise et la tournure que la problématique prend à l'aune de la notion de développement durable. La préservation de notre environnement à l'égard des générations futures – et à l'égard des nôtres – dans un contexte de crise globale (à la fois environnementale, sociale et économique) pose plusieurs questions. La première, et celle qui nous semble la plus fondamentale, concerne notre rapport à la nature : comment nous situons-nous par rapport à notre propre environnement ? La seconde concerne l'impact de nos actions présentes sur la vie des générations futures et donc la question de notre responsabilité.

## Chapitre II : « Comme maîtres et possesseurs de la nature » et la critique de la démesure scientifique par Hans Jonas.

Dans le premier chapitre nous nous sommes intéressés à l'émergence de la prise de conscience de la crise environnementale par le grand public et par les institutions internationales. Nous avons remarqué que les approches avancées ne s'interrogent pas systématiquement, ou suffisamment, sur ce qui semble pourtant être au cœur de la crise environnementale : notre rapport à la nature. Aussi nous semble-t-il nécessaire de questionner la modernité en tant qu'instigation d'un nouveau rapport à la nature et dont nous sommes, aujourd'hui, les héritiers. Nous nous intéresserons, dans le dernier chapitre de ce projet de mémoire, aux débats philosophiques spécifiques à la crise environnementale.

Dans la mesure où nous souhaitons questionner le nouveau rapport à la nature mis en évidence par la modernité il s'agit pour nous d'étudier la genèse de ce rapport. Nous considérons que, dans la mesure où le point de départ de la modernité en philosophie est attribué à Descartes, il convient pour nous d'interroger son adage « comme maîtres et possesseurs de la nature ». Par la suite, nous nous pencherons sur la critique de la toute puissance techno-scientifique formulée par Hans Jonas.

### 1. Descartes et la matière.

Comme nous le disions en introduction, le point de départ de la modernité philosophique est souvent attribué à Descartes, notamment avec l'invention du « dualisme ». Son principe fondamental consiste en la dissociation de la pensée et de la matière. L'esprit et l'étendue sont deux choses différentes, *claires et distinctes*, c'est-à-dire deux substances pures que l'on peut concevoir indépendantes l'une de l'autre. La *mens* est le principe de connaissance de toute chose. Nous ne pouvons connaître que si nous possédons un esprit capable d'examiner et de comprendre. À l'opposé se trouve l'étendue, matière régie par les lois de la physique mathématique. Ainsi, l'explication du vivant est-elle mécanique, matérielle : le vivant n'est *que* du processus dynamique, processus qui s'applique aussi à l'artificiel, c'est-à-dire à ce que les hommes peuvent créer de leurs mains.

En 1637 est publié *Le Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, premier ouvrage de Descartes. Il y développe sa méthode pour fonder des jugements vrais, grâce aux vérités et démonstrations scientifiques. Ce qui nous intéresse ici est la dernière partie de son discours : dans sa sixième section, Descartes avance que grâce aux sciences, en particulier la physique mathématique, nous sommes en mesure de comprendre la nature du monde, les lois qui le régissent et le meuvent. Cette connaissance des lois de la nature nous rend ainsi « comme maîtres et possesseurs de la nature »<sup>50</sup>. Alors qu'une thèse ontologique nous indiquerait ce

---

<sup>50</sup>Descartes, *Le Discours de la méthode* (1637), Paris, Librio, 2005, p. 65.

qu'est le vivant, Descartes énonce ici une thèse praxéologique, c'est-à-dire une thèse qui nous indique comment traiter l'étendue<sup>51</sup>. Cette dernière devient un objet régi par les lois mécaniques physiques. Et dans la mesure où sans pensée nous ne pouvons savoir ce qu'est l'étendue, elle est inférieure à la pensée. Nous pouvons objecter que les hommes, eux, sont à la fois matière(s) et pensée(s), ce à quoi Descartes réplique que l'homme est doté de *l'ingenium*, c'est-à-dire qu'il est le lieu de rencontre de l'entendement et de la sensibilité. En somme, l'homme n'est pas clair et distinct. Mais Descartes va plus loin car il affirme que l'homme est le seul être de la création dont il est *certain* qu'il possède à la fois la pensée et l'étendue. Nous souhaitons ici éclaircir un point controversé : Descartes affirme nullement que les bêtes sont sans raison, pour reprendre le titre de l'article d'Élisabeth de Fontenay<sup>52</sup>, mais qu'il n'en a pas la connaissance, ce qui ne veut pas dire pour autant qu'elles sont intelligentes, ni simplement un corps. Le rapport à la matière est très complexe chez Descartes car nous ne pouvons nier le dualisme inhérent à ses propos philosophiques, la dichotomie entre matière et pensée et la supériorité de cette dernière. Néanmoins, nous ne pouvons affirmer non plus, de manière tout à fait certaine, que sa thèse est une réification pure et simple de toute chose, excepté de l'homme. La position de Descartes n'est pas aussi tranchée et il est intéressant de se pencher, alors, sur la célèbre phrase citée en partie plus haut :

Mais sitôt que j'ai eu acquis quelques notions de physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusques présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, *le bien général de tous les hommes* : car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on peut trouver une pratique par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi, *nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature*.<sup>53</sup>

Cette citation nous intéresse doublement. Tout d'abord, en ce qui concerne l'importance accordée à la physique, et par extension aux sciences. Le développement des sciences physiques est salvateur pour les hommes car il permet une meilleure compréhension du monde mais aussi une meilleure utilisation des forces de ce dernier par les hommes. Il en va du « bien général de tous les hommes », d'une utilisation des lois de la nature qui rende leur vie plus « facile », plus aisée, moins pénible<sup>54</sup>. Nous ne pouvons expliquer cet enthousiasme pour la physique et ses applications sans le mettre en rapport avec les grands changements scientifiques qui ont lieu au siècle de Descartes. La physique

---

<sup>51</sup>Catherine Larrère, « Des animaux-machines aux machines animales », dans J. Birnbaum (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Gallimard, 2010, p. 88-109.

<sup>52</sup>Élisabeth de Fontenay, « La bête est sans raison », *Critique*, n°375-376, *L'animalité*, 1978, p. 707-729.

<sup>53</sup>René Descartes, *Discours de la méthode*, *op.cit.*, p. 65-66, nous soulignons.

<sup>54</sup>Moins proches de la nature ?

aristotélicienne s'effondre pour laisser place à la physique newtonienne, les scientifiques de l'époque font face à ce que Thomas Kuhn<sup>55</sup> nomme un *changement de paradigme*, une révolution quant aux hypothèses et théories scientifiques qui tentent d'expliquer le monde, sa structure, mais aussi une révolution en ce qui concerne la façon dont les scientifiques conçoivent ce monde. Il ne s'agit pas de simplement de réajuster les hypothèses et théories au fil des résultats des différentes expériences, mais bien de changer sa façon de voir le monde. Le fait est qu'il y a révolution scientifique lorsque la science elle-même est en crise, lorsqu'elle ne parvient plus à rendre compte des anomalies finissant par s'accumuler. En science, la modernité commence avec la révolution copernicienne qui, au XVI<sup>e</sup> siècle, propose une nouvelle vision du monde, non plus géocentrique, où la Terre est au centre de l'univers, mais héliocentrique, c'est-à-dire que l'on considère le Soleil comme étant au centre de l'univers. Cette révolution se poursuit avec la condamnation de Galilée, en 1633, pour avoir assuré, à la suite de Copernic, que la Terre tourne bien autour du Soleil. Elle s'achève, enfin, avec l'avènement de la physique newtonienne au XVIII<sup>e</sup> siècle qui permet d'expliquer le mouvement des planètes. Nous souhaitons mettre en évidence que le changement de paradigme est un véritable bouleversement pour les esprits scientifiques qui voient toutes leurs croyances remises en causes. De fait, il doivent nécessairement faire face à l'émergence d'une nouvelle appréhension de leur discipline<sup>56</sup>. Aussi Descartes est-il au cœur d'une telle révolution de la compréhension physique du monde, ainsi que d'une remise en cause de la *doxa* théologique<sup>57</sup>. De plus, au-delà de la simple compréhension des lois de la nature, il est question de poser les fondements d'une action de l'homme sur ce monde. L'homme, et qui plus est le scientifique, n'est pas un simple spectateur de ce qui est, il est aussi acteur car en comprenant le monde il lui est aussi possible d'agir sur ce dernier – d'où le sens de la célèbre phrase de Descartes, « comme maîtres et possesseurs de la nature ». Nous arrivons, ainsi, au second point qui nous intéresse concernant cette citation. Descartes, dans sa grande clairvoyance, ne dit pas que nous devenons *maîtres et possesseurs de la nature* mais bien « *comme* maîtres et possesseurs de la nature ». Le *comme* est le mot important de la phrase que nous avons tendance à oublier. Descartes n'affirme nullement que la connaissance permet d'agir comme bon nous semble sur la nature, sur la matière, tels des divinités humaines. L'emploi du *comme* implique une certaine *mesure*, une certaine responsabilité vis-à-vis de notre agir sur la nature. Le fait d'être doté d'un tel pouvoir d'action ne veut pas dire que nous sommes libres de faire n'importe quoi, d'agir comme bon nous semble. Mais alors comment expliquer que la modernité soit synonyme de toute puissance humaine, de la mainmise de l'homme sur toute chose ?

---

<sup>55</sup>Thomas Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques* (1962), trad. fr. L. Meyer, Paris, Flammarion, 2014.

<sup>56</sup>À ce sujet voir le chapitre 11 « Résorption des révolutions » de l'ouvrage de Kuhn lorsque ce dernier compare le changement de paradigme à une conversion religieuse ; Thomas Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, *op.cit.*

<sup>57</sup>Notre auteur décide de ne pas publier son traité de physique intitulé *Le Monde* suite à la condamnation de Galilée évoquée plus haut.

## 2. L'oubli du *comme*.

Notre hypothèse concernant la modernité et la toute puissance de l'homme est celle de l'oubli du *comme*, c'est-à-dire d'une lecture biaisée de Descartes. Certes, nous ne pouvons nier que l'homme est au centre des préoccupations cartésiennes, ni que le dualisme est une objectivation de tout ce qui n'est pas un sujet humain. Cependant, nous ne pouvons davantage affirmer que Descartes fonde la toute-puissance illimitée de l'homme sur toute chose. L'injonction de la maîtrise de l'étendue devient une injonction à la domination de l'homme sur ce qui est *autre*. Or, il aurait pu en être autrement si l'adage cartésien avait été considéré pour ce qu'il est, c'est-à-dire avant tout comme la négation d'une identité : les hommes sont « comme maîtres et possesseurs de la nature » et non pas « maîtres et possesseurs ». Le rapport ainsi mis en avant par Descartes est loin de la pure et simple manipulation de l'étendue, bien au contraire : en niant l'identification de l'homme à Dieu, seul maître et possesseur de ce qui est, il signifie aux hommes l'intendance de cette nature, une prise en charge de la nature comme le ferait Dieu sans pour autant leur donner la toute-puissance divine. Cette prise en charge aurait pu être synonyme de responsabilité vis-à-vis de la matière, obligeant ainsi les hommes à une certaine retenue, à la modération quant à leur emprise sur la nature. Toutefois, l'oubli du « comme », adjoint à l'humanisme comme attitude philosophique faisant de l'homme l'être privilégié de la création, a troublé les frontières entre une gestion de la nature et sa prétentieuse domination, tout en en édifiant une nouvelle entre l'homme et le reste du monde. Ce dernier devient ce qui est *autre*, non-humain, en définitive *que* de la matière, un monde composé d'objets manipulables à notre guise. Bien que cela ne soit pas notre sujet de préoccupation ici, il nous semble important de noter que ce qui est *autre* inclus aussi les populations et cultures distinctes de l'Europe. L'une des caractéristiques de l'humanisme est de valoriser l'homme, pour autant que celui-ci soit un mâle, blanc et européen. Nous pensons, par exemple, à la définition critique du concept par 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 champs libre à tous les abus. Jamais mieux qu'au terme des quatre derniers siècles de son histoire, l'homme occidental ne put-il comprendre qu'en s'arrogeant le droit de séparer radicalement l'humanité de l'animalité, en accordant à l'une tout ce qu'il retirait à l'autre, il ouvrait un cycle maudit, et que la même frontière, constamment reculée, servirait à écarter des hommes d'autres hommes, et à revendiquer, au profit de minorités toujours plus restreintes, le privilège d'un humanisme, corrompu aussitôt né pour avoir emprunté à l'amour-propre son principe et sa notion.<sup>58</sup>

En niant son appartenance à la communauté des vivants, un nouveau monde de domination s'ouvre

---

<sup>58</sup>Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme » (1962), dans *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 45-56.

aux hommes, notamment grâce aux innovations techniques et aux progrès scientifiques. Par ses découvertes, il a la possibilité d'utiliser les choses, objets, la matière à son avantage.

Ainsi, le rapport au monde change : les modernes comprennent que les dieux ne vont pas leur tomber sur la tête, bien au contraire, ils peuvent même s'élever à leur niveau et modeler le monde et la nature à leur goût. Les hommes changent de dimension : ils ne sont plus à l'image de Dieu mais fabriquent le monde comme ils l'entendent. Ils deviennent, littéralement, le centre du monde – alors même que la Terre n'est plus au centre de l'univers – ce qui n'est pas sans conséquences sur leur façon d'appréhender le rapport à ce qui n'est pas humain. Les progrès techniques et scientifiques ouvrent un nouveau champ d'investigation de la nature, celui de l'utilisation à outrance. Finalement, le problème n'est pas tant que les hommes fassent preuve d'intelligence, voire de génie quand il s'agit d'innover, le problème vient plutôt du fait qu'ils innovent et étendent leur domination sans une véritable prise en compte des enjeux *globaux* de leurs actions. Il ne suffit pas de « prédire » les coûts et retombées sonnantes et trébuchantes d'une action pour en déduire son bien-fondé ou son utilité, il faut aussi envisager ses conséquences sur le long terme, que ce soit en matière de préservation ou de gestion des ressources, ou encore d'utilité sociale. Il semble que les hommes aient tout simplement oublié qu'ils ne sont pas omnipotents, et que même si leur intelligence peut tout envisager en ce qui concerne l'exploitation de la nature ils omettent de considérer une limite potentielle, inhérente à leurs capacités, voire à leur condition humaine. Il ne s'agit pas pour nous de dire qu'ils sont foncièrement finis et limités – à vrai dire nous n'en savons rien – mais il convient de souligner que nous ne pouvons pas non plus faire comme si nous pouvions tout, maintenant ou dans un avenir certain. L'exploitation massive des ressources de la planète combinée à une fuite en avant scientifique (les problèmes que nous posons aujourd'hui seront résolus demain grâce aux progrès de la science) nous met face à une situation délicate qui impose une réflexion sur les *présupposés* modernes que sont la toute puissance techno-scientifique et l'exploitation des objets. C'est ce que nous allons étudier à présent avec Hans Jonas en nous appuyant sur deux de ses écrits, *Le principe responsabilité*, et *Pour une éthique du futur*.

### **3. La responsabilité comme moteur de la critique de la toute puissance techno-scientifique.**

Paru en 1979, *Le principe responsabilité*<sup>59</sup> de Hans Jonas ne laisse pas indifférent. Cet ouvrage, réponse au fameux *Principe espérance* de Ernst Bloch<sup>60</sup>, définit la science et le rôle de l'homme de manière inédite. Dès la préface, Jonas annonce cette première comme un « Prométhée

---

<sup>59</sup>Hans Jonas, *Le principe responsabilité* (1979), trad. fr. J. Greisch, Paris, Cerf, 1997.

<sup>60</sup>Ernst Bloch, *Le principe espérance*, trad.fr. F. Wuilmart, Paris, Gallimard, 1977. Cet ouvrage de l'auteur allemand est une analyse de la notion d'utopie.

définitivement déchaîné »<sup>61</sup> imposant par sa puissance à la fois créatrice et destructrice, une nouvelle définition de la responsabilité. Le constat de Jonas est que les hommes ont perdu la maîtrise de leur propre technique, de leur propre pouvoir sur le monde : « [l]a thèse liminaire de ce livre est que la promesse de la technique moderne s'est inversée en menace, ou bien que celle-ci s'est indissolublement alliée à celle-là. »<sup>62</sup>. La toute puissance scientifique semble mise à mal par sa capacité à provoquer de nouveaux problèmes, des dommages mettant en péril les équilibres naturels, et à ne pas pouvoir apporter de solution valable quant à leur résolution. La démesure scientifique devrait se voir limitée, contrainte, et ce grâce à la formulation d'une nouvelle éthique mettant l'accent sur la responsabilité des hommes vis-à-vis d'eux-mêmes, du monde, mais aussi vis-à-vis de ce qui n'est pas encore. Il s'agit pour nous d'étudier toutes ces dimensions de la responsabilité, ainsi que les différentes conséquences qui en découlent.

Le concept de responsabilité de Jonas prend place dans une nouvelle dimension de l'action : il n'est plus question de répondre de sa responsabilité personnelle, devoirs et obligations d'un tiers<sup>63</sup>, face aux conséquences d'actions toutes aussi personnelles, mais d'interroger les nouvelles dimensions de l'agir humain – nouvelles dimensions impliquant de nouveaux objets de responsabilité. De prime abord, la responsabilité pour les hommes et pour la nature semble aisée à comprendre : les hommes font partie de la nature, font partie du monde et s'ils finissent par le perturber, sinon le détruire, c'est leur propre vie qu'ils mettent en jeu. Ici se pose une première question : de quoi parle Jonas lorsqu'il avance la possibilité d'une catastrophe ? Nous pensons, à l'instar de Jean-Yves Goffi<sup>64</sup>, qu'il n'est pas question dans les écrits de Jonas d'un cataclysme à grande échelle (par exemple une catastrophe entraînant une extinction expéditive de l'humanité), mais davantage d'une préoccupation touchant la possibilité d'une perte progressive des conditions de vie décente de l'humanité, voire sa disparition pure et simple sur le long terme. Pour preuve le principe éthique : « jamais l'existence ou l'essence de l'homme dans son intégralité ne doivent être mises en jeu dans les paris de l'agir »<sup>65</sup>. Ce principe éthique peut d'ailleurs être assimilé à un impératif catégorique kantien nous enjoignant à préserver la possibilité « d'une vie authentiquement humaine »<sup>66</sup>. Il convient de noter que deux notions importantes sont formulées dans ce principe : tout d'abord, la notion d'« homme » (existence et essence), ensuite la notion de « pari sur l'agir ». Traditionnellement, les concepts d'essence et d'existence sont distincts. L'essence se définit comme étant « la nature propre et nécessaire qui fait

---

<sup>61</sup>Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, *op.cit.*, p. 13.

<sup>62</sup>*Id.*

<sup>63</sup>Marc Neuberger, entrée « Responsabilité » in Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4ème ed., Paris, PUF, 2004, p. 1385-1391.

<sup>64</sup>Jean-Yves Goffi, entrée « Hans Jonas » in Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, *op.cit.*, p. 819-820.

<sup>65</sup>Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, *op.cit.* p. 62.

<sup>66</sup>Émilie Hache, *Ce à quoi nous tenons*, Paris, La Découverte, 2011, p. 212. (version ebook)

qu'une chose (ou un être) est ce qu'elle est ou ce qu'il est. Ensemble des caractères constitutifs d'un être ou d'une chose. »<sup>67</sup>. Le concept d'existence renvoie, quant à lui, au fait d'être, le fait qu'il y a quelque chose ou quelqu'un qui soit ici. Or, les concepts d'essence et d'existence de l'homme sont difficiles à distinguer chez Jonas : l'essence de l'humanité n'est autre que la responsabilité elle-même et l'existence de l'homme se trouve autant dans la capacité à répondre de ses actes qu'à anticiper les conséquences de ces derniers (ce qui implique d'une certaine manière savoir quand ne pas entreprendre une action)<sup>68</sup>. La notion de responsabilité semble donc étroitement liée à l'humanité, à cette forme de vie qui a la capacité de se préoccuper de son prochain et de ce qui est autre. Le principe de Jonas semble donc valoriser la préservation d'une telle attitude, responsable, à l'égard des hommes sous la forme d'un impératif catégorique de type kantien: la responsabilité est nécessaire à l'essence et à l'existence de l'homme, de fait elle est absolue sans quoi nous ne serions plus des hommes. Par ailleurs, la notion de « pari sur l'agir » est liée à ce que nous venons de voir sur la possibilité de ne pas agir au vu des conséquences *possibles*. Jonas avance l'idée que nous ne pouvons savoir avec certitude de quoi sera fait la science de demain et qu'il est déraisonnable, voire irresponsable, de gager que les découvertes futures répareront nos erreurs passées et présentes. Il est tout à fait envisageable que nos actes entrepris aujourd'hui causent des dommages auxquels la science de demain ne saura pas répondre. Le problème principal mis en évidence par Jonas est que la science a une vision d'elle-même potentiellement biaisée : elle se voit comme une discipline toujours en devenir et dont les lendemains seront nécessairement meilleurs. Or, le futur étant imprévisible, rien ne garantit qu'une telle affirmation soit effective. *De facto*, rien ne garantit que les questions que les scientifiques se posent en ce moment même trouveront une réponse à plus ou moins court terme suivant l'état d'avancement de la science.

Ainsi Jonas condamne le caractère démesuré et cumulatif de la science, son absence de pondération : « [l]'entreprise à grande échelle de la technologie moderne qui n'est ni patiente ni lente, comprime – en sa totalité et en de nombreux projets particuliers – les nombreux pas infimes de l'évolution naturelle en quelques pas colossaux et sacrifie ainsi l'avantage, garantissant la vie, du tâtonnement de la nature. »<sup>69</sup> L'auteur met en lumière la dynamique de la science selon laquelle elle finit par échapper aux hommes et pose le problème de l'irréversibilité des dommages qu'elle peut provoquer, à la fois par sa portée démesurée (c'est-à-dire que son absence de mesure couvre toutes les dimensions de notre vie) mais aussi par sa portée cumulative (c'est-à-dire que tous les dommages s'additionnent les uns aux autres). Par ailleurs, il est aussi question de la notion de progrès scientifique.

---

<sup>67</sup>Christian Godin, art. « Essence », *Dictionnaire de philosophie, op.cit.*, p. 439.

<sup>68</sup>Voir la présentation de *Pour une éthique du futur* par Philippe Ivernel.

<sup>69</sup>Hans Jonas, *Le Principe responsabilité, op.cit.*, p. 55.

Le progrès se définit comme un « mouvement en avant », une « évolution » ou encore comme un « processus » orienté vers un but idéal. En ce qui concerne la science, il s'agit d'un accroissement des connaissances qui peuvent se révéler utiles à l'homme. Cependant, ici encore, il est difficile de distinguer clairement entre accroissement des connaissances et accroissement des techniques. Pour Jonas le progrès des techniques et des technologies employées par les scientifiques sert à la découverte, à l'accroissement des connaissances. Il critique cette *foi* utopique en la science, cette idée que celle-ci finira bien par découvrir, *via* les nouvelles technologies, les moyens de nous sauver si nous nous mettons gravement en danger. Pour Jonas il ne peut en être ainsi : la responsabilité nous impose de ne pas entreprendre de pari périlleux. Dans le doute, il semble *nécessaire* de s'abstenir. L'auteur avance l'idée d'une *heuristique de la peur*, ou *prophétie de malheur*, et dont la caractéristique principale est de s'appuyer sur la crainte comme critère de décision. La crainte permet d'avoir une vision claire de ce qui est à préserver : « [n]ous savons *ce qui* est en jeu lorsque nous savons *que* cela est en jeu. »<sup>70</sup>. Autrement dit, quand je sais ce qui est bien ou bon je me mets à craindre pour ce bien. Mais nous nous retrouvons dès lors confrontés à un paradoxe : comment lier la crainte inhérente de la prophétie de malheur à son *telos* qui est justement d'empêcher ce malheur ? Comment une prophétie peut-elle avoir pour seul et unique but de ne pas se voir réalisée ?

C'est là tout le problème du catastrophisme, de cette perspective qui ne doit pas laisser indifférent et mobiliser suffisamment pour ne pas se concrétiser<sup>71</sup>. Le catastrophisme est édifié sur une auto-contradiction : ne pas voir se réaliser l'avenir qu'il prophétise. De fait un prophète de malheur est efficace lorsqu'il parvient à mobiliser suffisamment la foule pour qu'elle lui donne tort. Dans le cas de Jonas, nous pouvons nous demander si nous ne sommes pas face à un principe d'inaction. Si les conséquences de tels actes nous font craindre pour l'avenir, alors nous ne devons pas rendre effectif ces actes. Cela nous amène donc à discuter une des conséquences de l'heuristique de la peur : l'émergence du principe de précaution. Catherine Larrère le définit comme suit :

Le principe de précaution est un principe d'action publique qui autorise les pouvoirs publics à prendre les mesures nécessaires pour faire face à des risques éventuels, alors même que l'on ne dispose pas encore des connaissances scientifiques nécessaires pour établir l'existence de ces risques.<sup>72</sup>

Le principe de précaution serait donc un instrument pour la gestion des risques ayant un caractère bien particulier puisque, à la différence de la prévention qui est liée à des risques *certain*s, la précaution à affaire à des risques *potentiels*, « à des risques éventuels [...] sur laquelle l'enquête

---

<sup>70</sup>Hans Jonas, *Principe responsabilité*, *op.cit.*, p. 49.

<sup>71</sup>Voir Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil, 2002, p. 93.

<sup>72</sup>Catherine Larrère, entrée « Précaution » dans Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2004, p. 1259-1262.

scientifique ne peut se prononcer »<sup>73</sup>. Se pose alors la question des implications d'un tel principe. Appliquer le principe de précaution est-ce interdire toute science ? Car si on applique *stricto sensu* ce principe, alors toute recherche scientifique deviendrait douteuse quant à ses répercussions : aucune science ne peut affirmer être *absolument* sans risque. De fait, le principe de précaution serait un principe d'abstention qui, en prônant le risque zéro, empêcherait toute action et tout progrès des connaissances scientifiques. D'un autre point de vue, si l'on choisit de mettre en balance la question du risque avec d'autres critères de décision, le principe de précaution deviendrait dès lors une question de « risque acceptable » et ouvrirait le débat non plus sur les possibles dommages scientifiques mais bien sur la notion d'acceptabilité<sup>74</sup> (cela reviendrait à se demander quels risques sont acceptables au vu des autres critères de décision). Cette version du principe de précaution, en étant plus souple quant à la potentialité du risque, permettrait à la science de continuer à progresser. Cependant, des critiques s'élèvent quant à ce principe : quels sont les autres critères rentrant en compte dans la prise de décision ? Ces critères ne peuvent-ils pas être potentiellement biaisés<sup>75</sup>? De plus, en envisageant le principe de précaution comme un critère parmi d'autres, relevant de l'évaluation de l'acceptabilité du risque, ne tombons-nous pas dans un biais autrement plus puissant – et déjà rencontré plus haut –, celui d'une vision de la science comme perpétuel accroissement de connaissances ? C'est la critique avancée par Jean-Pierre Dupuy lorsqu'il assimile le principe de précaution à une « imposture parce qu'il est ainsi sous-entendu qu'un effort de la recherche scientifique pourrait venir à bout de l'incertitude en question, qui ne serait là que de façon purement contingente »<sup>76</sup>. L'auteur expose le problème de la croyance en la connaissance infinie des hommes : ces derniers pensent pouvoir tout savoir, tout connaître, l'état actuel de leur science, incomplète, n'étant qu'un stade à dépasser. La connaissance scientifique n'admet pas la possibilité d'une limite de sa portée, aussi bien pour la connaissance elle-même que pour les objets qu'elle étudie. Les scientifiques n'admettent pas que, *peut-être*, notre cerveau n'a pas les capacités pour tout savoir et tout comprendre, c'est-à-dire que l'incertitude scientifique n'est pas nécessairement un défaut de connaissance mais, *peut-être*, l'un des symptômes de notre finitude. De plus, en inscrivant la connaissance scientifique dans la dynamique temporelle du devenir, les savants laissent le soin aux futurs chercheurs de répondre aux problèmes soulevés par l'état actuel de la science, de trouver les solutions aux dommages qu'elle peut engendrer. C'est dans cette perspective que nous allons à présent nous intéresser à l'autre problématique soulevée

---

<sup>73</sup>*Id.*

<sup>74</sup>Sur ces deux versions du principe de précaution voir Olivier Godard, *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, Paris, La Maison des Sciences Humaines, 1997 (cité par Larrère) et, toujours du même auteur, « Le principe de précaution, une nouvelle logique de l'action entre science et démocratie », *Philosophie politique*, Paris, Mai 2000, [http://www.estig.ipbeja.pt/~ac\\_direito/526.pdf](http://www.estig.ipbeja.pt/~ac_direito/526.pdf).

<sup>75</sup>Les autres critères comptant sont multiples : critères sociaux, culturels, environnementaux. Cependant le critère dominant dans la prise de décision est le critère économique : les projets sont souvent examinés en termes d'emplois créés et de retombées économiques.

<sup>76</sup>Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible devient certain*, *op.cit.*, p. 135.

par Jonas dans son *Principe responsabilité*, celle des générations futures.

Nous l'avons vu, la responsabilité chez Jonas concerne la nature mais aussi les hommes d'aujourd'hui et de demain : elle doit aussi prendre en compte les générations futures, ces hommes qui ne sont pas encore nés. Pour Jonas, la responsabilité est une éthique de l'avenir, une éthique pour ce(ux) qui n'existe(nt) pas encore<sup>77</sup>. Nous ne pouvons pas nous permettre de jouer avec l'avenir de l'humanité. Et pourtant il n'est pas aisé de concevoir une telle approche de la responsabilité : en effet, étant en faveur d'un futur qui n'existe pas encore, l'éthique de l'avenir se fonde sur une absence de réciprocité, c'est-à-dire que les devoirs que nous avons envers les générations futures n'engagent aucun retour mutuel de leur part : les générations futures, dans cette perspective déontologique n'ont que des droits. Il ne s'agit pas non plus de poser les fondement éthiques futurs de ce que seront les rapports moraux des hommes entre-eux et avec le reste du monde, mais bien de préserver la possibilité d'un avenir : « "L'éthique du futur" ne désigne pas l'éthique *dans* l'avenir – une éthique future conçue aujourd'hui pour nos descendants futurs –, mais une éthique d'aujourd'hui qui se soucie *de* l'avenir et entend le protéger pour nos descendants des conséquences de notre action présente. »<sup>78</sup>. Cette responsabilité relève du bon-sens pour Jonas qui va jusqu'à faire le parallèle avec la responsabilité parentale<sup>79</sup>. Il s'agit en effet d'une responsabilité inconditionnelle, c'est-à-dire qui ne relève pas d'une décision purement rationnelle, et désintéressée, sans réciproque au sens mentionné plus haut. Le fait est que l'appel aux générations futures peut sembler paradoxal puisqu'il faut faire une place à ce qui n'est pas encore, en tout cas en 1979.

Les interrogations suscitées par cet ouvrage sont nombreuses, notamment parce que l'éthique du futur de Jonas reste anthropocentrique : la prise en compte de l'environnement importe pour autant qu'il est nécessaire à la vie des hommes. Jonas s'intéresse exclusivement à la sauvegarde de l'espèce humaine lorsqu'il met en garde contre la dégradation de nos conditions de vie. Émilie Hache, dans son ouvrage *Ce à quoi nous tenons*<sup>80</sup>, voit dans l'éthique de Jonas une critique de la notion moderne de progrès, c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà vu, une éthique qui prône la croyance en des lendemains meilleurs, au profit du réinvestissement d'un souci pour l'avenir. Hache montre bien que ce qui était un souci pour l'avenir en 1979, un appel aux générations futures, est devenu presque quarante ans plus tard un souci bien actuel. Les générations futures de 1979 sont les enfants et petits-enfants d'aujourd'hui. Néanmoins certaines critiques avancent que fonder un devoir moral pour ce qui

---

<sup>77</sup>Hans Jonas, *Principe responsabilité*, *op.cit.*, p. 64-65.

<sup>78</sup>Hans Jonas, « Sur le fondement ontologique d'une éthique du futur », dans *Pour une éthique du futur* (1992) trad. fr. Ph. Ivernel, Paris, Payot, 1999, p. 69.

<sup>79</sup>Il est en effet rare d'entendre un parent expliquer que s'il est responsable de ses enfants et qu'il prend soin d'eux ce n'est qu'en vue de ses vieux jours lorsqu'ils devront à leur tour lui « rendre la pareille ».

<sup>80</sup>Émilie Hache, *Ce à quoi nous tenons*, *op.cit.*

n'est pas encore et qui peut ne pas être est paradoxal. Fonder une éthique limitant la prise de risque scientifique (ce qui inclut autant la possibilité du dommage irréversible que la réussite) au nom d'une humanité future pose question, et ce d'autant plus que Jonas la fonde de manière axiomatique<sup>81</sup>. La « futurologie »<sup>82</sup> que Jonas appelle de ses vœux, prend source dans sa croyance métaphysique qui est celle de la nécessité absolue et non circonstanciée de l'Être<sup>83</sup>. Nous terminons cette partie sur l'auteur et sa critique de la toute puissance techno-scientifique en soulignant que nous pensons qu'il avance certaines idées que nous retrouverons par la suite dans les éthiques du *care*. À titre propédeutique<sup>84</sup> nous pouvons dire que ces éthiques se fondent non pas sur la seule et unique raison, sur la seule rationalité mais qu'elles prennent le parti du sentiment, de l'attention portée à autrui, de « ce à quoi nous tenons » pour reprendre le titre de Émilie Hache. Il s'agit d'une éthique de la relation ordinaire ayant pour principe les rapports que nous entretenons avec autrui mais aussi avec le monde, ancrée dans le concret, le quotidien et l'interdépendance, bien loin des spéculations sur les idées pures et autres notions métaphysiques. Notre position est que Jonas, sans en avoir véritablement conscience et ce d'autant plus qu'il s'appuie sur un impératif moral de type kantien met en avant la relation avec ce qui est autre pour fonder son éthique. Sa position éthique étant paradoxale, il ne peut se baser sur la seule rationalité et prend donc pour exemple, à valeur d'argument en faveur de son concept central, la responsabilité parentale, paradigme du lien affectif s'il en est. La morale de Jonas nous apparaît donc comme étant à la limite de la morale catégorique kantienne et la morale fondée sur le lien. L'auteur semble même aller plus loin en postulant un devoir moral en vue de limiter la démesure, *l'hubris* humaine matérialisée par la science, dans le but de préserver la possibilité de l'avenir des hommes.

Dans ce chapitre, il nous incombait de mettre en avant la pertinence d'une critique de *l'hubris* moderne au vu des problèmes environnementaux provoqués par la science des hommes. Ces derniers, s'affranchissant de la nature, s'affranchissent aussi de leur responsabilité. En assimilant la connaissance au pouvoir sur la nature, la connaissance à la maîtrise de la matière, ils manipulent les objets et modèlent le monde à leur guise. En outre, le problème n'est pas tant la connaissance et la manipulation des objets en eux-mêmes que l'absence de responsabilisation quant aux actions des

---

<sup>81</sup>Axiomatique au sens évoqué précédemment dans ce devoir, voir *supra* p. 19.

<sup>82</sup>La « futurologie » est une « projection au loin, selon une méthode scientifique, de ce à quoi notre agir d'aujourd'hui peut conduire par un enchaînement de cause à effet – , pour s'occuper de l'avenir non pas en aveugle, mais en gardant les yeux ouverts », Jonas, « Sur le fondement ontologique d'une éthique du futur », *op.cit.*, p. 71.

<sup>83</sup>*Ibid.* p. 73. Nous n'en dirons pas plus sur la métaphysique de Jonas, premièrement parce que cette dernière est un peu floue, intimement liée à l'étude de la gnose, mais aussi parce que cela nous éloignerait de notre ambition première qui est de montrer en quoi Jonas critique la démesure de la science moderne et en quoi cela sert ce que nous étudierons dans le chapitre 3, les débats en éthique environnementale.

<sup>84</sup>Les théories du *care* seront abordées en conclusion de ce projet de mémoire et de façon beaucoup plus poussée en M2.

hommes, ainsi que leur absence de limite. En se rendant *maîtres et possesseurs de la nature*, ils se sont assimilés à un Dieu créateur et infini. Or, même si le monde et la nature peuvent apparaître comme infinis du point de vue des connaissances qu'ils ont à apporter aux hommes, rien ne peut prouver que les hommes ont eux-mêmes des capacités illimitées. De plus, la matière est certes manipulable, mais la science semble également avoir *oublié* que nos ressources ne sont pas infinies. Cela nous met face à un problème de temporalité : les hommes ont pillé les ressources de la planète en pensant soit que ces dernières étaient illimitées, soit qu'ils finiraient bien par trouver une solution. Or, ce problème de temporalité nous met face à une problématique bien réelle et actuelle : que faire avant qu'il ne soit trop tard ? Ce tourment est probablement la question sous-jacente de la pensée de Jonas. Elle a donc une importance fondamentale dans la problématique actuelle de la crise environnementale. Il semble que ce soit pourquoi les débats en éthique environnementale questionnent en permanence notre rapport à la nature, à la science et aux hommes. Il s'agit pour nous à présent d'explorer ces différents débats qui agitent les éthiciens de l'environnement depuis les années soixante-dix.

### CHAPITRE III : LES ÉTHIQUES ENVIRONNEMENTALES.

Comme nous avons pu le voir dans les deux premiers chapitres, la crise environnementale est liée à la prise de conscience des conséquences des actions humaines sur les perturbations environnementales, à l'intuition que quelque chose dysfonctionne dans notre rapport à la nature, et plus largement dans notre rapport à ce qui est autre. Nous avons vu, dans un premier temps, les conséquences de cette prise de conscience dans la sphère politique internationale, et dans un deuxième temps les liens qu'il y a entre critique de la modernité en tant qu'avènement de la puissance technoscientifique et nouvelle place de l'homme. Dans ce dernier chapitre il s'agit pour nous de nous intéresser à la crise environnementale du point de vue des philosophes, en nous penchant sur les différentes éthiques environnementales que ces derniers ont élaboré au cours du dernier siècle. Nous concentrons notre analyse plus particulièrement sur les pays anglo-saxons car les éthiques environnementales se sont très peu développées en France, du moins jusque très récemment avec la mise au jour des enjeux pragmatiques et pragmatistes de la crise. Ce peu d'engouement notable pour l'environnement peut aussi s'expliquer par une « mauvaise publicité », notamment par les critiques de Luc Ferry à l'égard des préoccupations environnementales, faisant preuve de ce que l'on nomme aujourd'hui un climato-scepticisme<sup>85</sup>. Dans son ouvrage paru en 1993, le philosophe critique les positions avancées en éthique environnementale, comparant leur questionnement sur la place de l'homme au sein de la nature et les considérations non-anthropocentristes à un fondamentalisme assimilant l'humanité à un parasite qu'il est préférable d'éliminer. Pour Ferry, l'éthique environnementale est dangereuse et seuls l'humanisme et l'universalisme républicain sont à même de préserver l'humanité contre les extrémistes environnementaux les plus cruels. Or, nous allons le voir plus bas, les éthiques environnementales questionnent certes la pertinence d'un rapport de l'homme à la nature d'un point de vue non-anthropocentrique, mais n'oublie pas pour autant qu'en sauvant la planète les hommes se sauvent eux-mêmes.

Les enjeux liant hommes et environnement sont nombreux : économiques, politiques, techniques, religieux<sup>86</sup>, etc. Les éthiciens attribuent à la crise environnementale un champ de réflexion autonome qui questionne avant tout le statut de la nature et le rapport que les hommes entretiennent avec leur environnement. Comme nous allons le voir, l'éthique environnementale n'est pas une pensée homogène : il se peut d'ailleurs que nous devions en réalité parler *des éthiques environnementales*. Les débats font rage encore aujourd'hui quand il est question de savoir quelle est la valeur de la nature

---

<sup>85</sup>Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1993. Les climato-sceptiques remettent en cause la réalité du changement climatique et/ou n'admettent tout simplement pas l'implication des activités humaines dans ce changement planétaire.

<sup>86</sup>Pour une approche à la fois simple et complète des différents enjeux écologiques, voir Dominique Bourg et Augustin Fragnière, *La pensée écologique. Une anthologie*, Paris, PUF, 2014.

et quelle est la place de l'homme au sein de cette nature.

## 1. Routley et le dernier homme.

Les éthiques que nous allons étudier s'accordent toutes sur un point fondamental en dénonçant « l'attitude égocentrique de l'homme »<sup>87</sup> : il semble que notre rapport à la nature, notre rapport à l'environnement et plus largement à ce qui est *autre*, soit fondamentalement biaisé par l'anthropocentrisme. L'anthropocentrisme est l'attitude philosophique qui considère l'homme comme le centre de l'univers, la mesure de toute chose, y compris des considérations morales. L'homme est cet être particulier de la création tenu pour être une fin en soi, le reste n'étant que matière malléable, objet, *instrument* à notre service. Les débats éthiques partent donc d'une critique de la modernité appréhendée comme avènement de la pensée anthropocentrée. Selon le philosophe néo-zélandais Richard Sylvan Routley, dans son article paru en 1973 « A-t-on besoin d'une nouvelle éthique, d'une éthique environnementale ? »<sup>88</sup>, les éthiques contemporaines occidentales fondent la relation homme/nature sur la domination et la possession de la nature. Il parle, alors, de « chauvinisme humain »<sup>89</sup> pour décrire l'anthropocentrisme latent des positions morales contemporaines qui placent l'homme en haut de la pyramide des valeurs, seul être digne d'être une fin en soi, le reste tout en bas et n'ayant qu'une valeur instrumentale, c'est-à-dire que leur valeur dépend de l'utilité que les hommes voudront bien leur concéder. Le chauvinisme humain est d'autant plus anthropocentré que les hommes sont eux-même juges et parties de l'entreprise de valorisation : ce sont les hommes qui créent les valeurs, pour eux et par rapport à eux. Ils sont au centre des relations qu'ils entretiennent avec le reste du monde et ne considèrent pas que les choses entre elles puissent établir une relation quelconque. Pour marquer les limites d'une telle éthique anthropocentriste, Routley élabore l'expérience de pensée du *dernier homme* :

Le dernier homme (ou la dernière personne) est le seul survivant d'une catastrophe mondiale, et il entreprend d'éliminer, autant que faire se peut, tous les êtres vivants, qu'il s'agisse d'animaux ou de plantes (à contrecœur, si vous y tenez, comme dans les meilleurs abattoirs). Selon le chauvinisme humain fondamental, ce qu'il fait est tout à fait permis, mais d'un point de vue environnemental ce qu'il fait est mal.<sup>90</sup>

Bien que la morale classique n'envisage le mal moral que dans la mesure où celui-ci est infligé à un autre homme, à une autre *fin en soi*, nous avons *l'intuition*, nous *sentons* que détruire toutes les vies – quand bien même ces dernières ne sont pas humaines – n'est pas *bien*. Certes dans l'hypothèse

---

<sup>87</sup>Dominique Bourg et Augustin Fragnière, *La pensée écologique, op.cit.*, p. 593.

<sup>88</sup>Richard Sylvan Routley, « A-t-on besoin d'une nouvelle éthique, d'une éthique environnementale ? » (1973), trad.fr. H.-S. Afeissa, dans H.-S. Afeissa, *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, 2007, p. 31-49.

<sup>89</sup>*Ibid.* p. 39. Dans son article Routley s'attaque avant tout aux éthiques de « la civilisation occidentale » (p. 31).

<sup>90</sup>*Ibid.*, p. 40-41.

imaginée par Routley il n'y aura plus d'humains pour apprécier la vie, pour se poser et contempler le monde, pour en jouir, mais la disparition des êtres capables de valorisation de la surface de la Terre en fait-elle du même coup une planète sans valeur ? Routley met en évidence notre ambivalence vis-à-vis de ce qui est digne d'intérêt : il est évident qu'en détruisant toute chose le dernier homme ne fait de mal à *personne*, mais il ne prend en compte que sa propre personne, éventuellement son espèce – éteinte –, et refuse ainsi de considérer l'ensemble plus grand dans lequel il a vécu et qui a la possibilité de survivre à sa propre perte, s'il le veut bien. Alors même que dans la vie ordinaire la plupart des personnes considèrent leur environnement seulement dans la mesure où il leur est favorable et utile, l'expérience de pensée du dernier homme nous met face à un paradoxe moral : si la nature ainsi que les autres êtres vivants ne sont pas dignes de considération morale, ce n'est pas pour autant que nous souhaitons leur perte irréversible, quand bien même il n'y aurait plus *personne* pour en jouir. Ce que fait le dernier homme est mal, cela nous choque et nous met dans l'embarras, nous ne pouvons comprendre un tel geste même s'il est parfaitement rationnel lorsque l'on se réfère aux seules éthiques anthropocentrées contemporaines. C'est pourquoi l'auteur insiste sur le fait qu'une « [une] nouvelle éthique *est* requise »<sup>91</sup>. Cette nouvelle éthique doit opérer une critique profonde du chauvinisme humain, une critique radicale qui ne peut se contenter d'un simple ré-examen des concepts moraux, sans quoi nous resterions dans un schéma anthropocentré. L'article de Routley ouvre ainsi la voie aux débats environnementaux sur l'établissement de nouveaux principes moraux qui ne *doivent* pas se construire sur les schémas antérieurs de la moralité : « [les] intérêts et les préférences des hommes sont bien trop sectaires pour pouvoir fournir une base satisfaisante permettant de décider de ce qui est désirable d'un point de vue environnemental »<sup>92</sup>. Nous pouvons ici faire le parallèle avec les mouvements de défense ou de libération des animaux animés de la même dynamique contradictoire : lorsque les penseurs prônaient un élargissement des sphères du droit ou des considérations morales pour y inclure les animaux, alors même qu'ils restaient dans un schéma anthropocentré – schéma pourtant critiqué, mais non assumé<sup>93</sup> – ils se sont contentés d'ouvrir la sphère de la moralité à visage humain pour y inclure un nouvel être digne d'intérêt sans interroger la légitimité d'une telle sphère d'un point de vue global. Or, qu'il s'agisse des animaux ou de la nature en général, une telle démarche n'est pas suffisante. La position de Routley est qu'il est nécessaire de critiquer et pointer les limites des principes moraux existants et ne s'appliquant qu'aux êtres humains afin de *construire* une nouvelle éthique prenant en compte la valeur intrinsèque de la nature, une considération de la nature pour elle-même.

---

<sup>91</sup>*Ibid.*, p. 37.

<sup>92</sup>*Ibid.*, p. 49.

<sup>93</sup>Voir à cet égard l'article de Marlène Jouan, « Quand le mauvais anthropocentrisme chasse le bon...ou une étrange amnésie dans les revendications antispécistes », dans M. Jouan et J.-Y. Goffi (dir.), *L'animal, Recherche sur la philosophie et le langage*, n°32, 2016.

Notre auteur pose ainsi les premières bases sur lesquelles se développeront les éthiques environnementales par la suite. Il convient à présent d'étudier les deux principaux courants à l'oeuvre dans les débats de l'éthique environnementale : le biocentrisme et l'écocentrisme.

## 2. Biocentrisme et écocentrisme.

Nous allons à présent étudier les deux principaux courants de l'éthique environnementale, le biocentrisme et l'écocentrisme, et plus particulièrement par le prisme de l'attribution de la valeur. En effet ces deux courants se fondent sur une critique de l'anthropocentrisme en remettant en cause la place privilégiée de l'homme, mais se différencient quant à la nouvelle attribution de la valeur : avons-nous affaire à une valorisation individualiste ou holiste ? La partie vaut-elle plus que le tout ? Est-ce l'individu ou l'écosystème dans lequel il s'inscrit qui doit se voir valorisé ?

L'éthique biocentrée confère à la vie, la *bios*, une valeur morale contraignante. Son représentant le plus fameux, Paul W. Taylor, la développe dans l'article « L'éthique du respect de la nature »<sup>94</sup> : tout organisme vivant est un « centre téléologique de vie, poursuivant son propre bien d'une manière qui lui est propre »<sup>95</sup> et doit se voir attribuer une valeur inhérente<sup>96</sup>. Autrement dit toute vie a une valeur indépassable quelle que soit la considération que les hommes peuvent avoir à son égard. La thèse de Taylor nous fait penser à la démarche de Tom Regan sur les droits des animaux<sup>97</sup> : ces deux philosophes ont pour ambition de créer une nouvelle éthique non anthropocentrée à partir de principes moraux humains, plus précisément en s'inspirant de la déontologie kantienne. Alors que le philosophe allemand attribue le statut de fin en soi aux seuls êtres raisonnables<sup>98</sup>, Taylor plaide pour la considération morale de tout être vivant, quelle que soit sa forme, plaçant ainsi la détermination de sa valeur non plus dans la possession de la raison mais dans celle de la *vie*. En effet, peu importe la valeur que les hommes attribuent aux êtres vivants car toute forme de vie est digne de respect, digne d'être reconnue comme ayant son importance en tant que telle. Mais, en conséquence, les hommes ont le *devoir* de les respecter, c'est-à-dire que de cette valeur intrinsèque de tous les êtres de la nature découle des principes normatifs à l'égard de toute la nature. Les devoirs ne se limitent

---

<sup>94</sup>Paul W. Taylor, « L'éthique du respect de la nature » (1981), trad.fr. H.-S. Afeissa, dans H.-S. Afeissa, *Éthique de l'environnement, op.cit.*, p. 111-152.

<sup>95</sup>*Ibid.*, p. 129.

<sup>96</sup>Taylor identifie la valeur inhérente, c'est-à-dire la valeur d'un être tel qu'il est (existence), à la valeur intrinsèque, soit la valeur d'un être en tant que tel (essence).

<sup>97</sup>Tom Regan, *Les droits des animaux* (1983), trad.fr. E. Utria, Paris, Hermann, 2013.

<sup>98</sup>Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. fr. v. Delbos revue par A. Philonenko, Paris, Vrin, 2004, 2ème section, AK IV:428: « Or je dis : l'homme, et en général tout être raisonnable, *existe* comme fin en soi, et *non pas simplement comme moyen* dont telle volonté puisse user à son gré ».

plus aux seuls hommes mais bien à toute entité possédant la vie. Cette thèse place l'homme dans une posture inconfortable : toute vie devant être respectée, la sienne ne vaut pas plus que celle des autres. D'ailleurs Taylor avance très clairement que l'homme n'est qu'une espèce parmi d'autres. Loin de nous l'idée de réfuter une telle évidence : nous ne sommes que des centres téléologiques de vies comme il en existe des milliards d'autres. Cependant ce point de vue est critiquable, comme l'écrit Hicham-Stéphane Afeissa dans sa présentation du biocentrisme :

L'indéniable mérite du biocentrisme est que, d'un point de vue pratique, il a pour effet de renverser la charge de la preuve en matière de protection de l'environnement : reconnaître une valeur intrinsèque à chaque entité vivante contraint pratiquement à ne plus pouvoir en disposer de façon arbitraire [...]. Mais au-delà de cette règle générale toute négative de non-intervention (qui ne signifie pas « maintient de la vie à tout prix »), le biocentrisme se montre incapable de transformer la valeur intrinsèque en norme environnementale (quelle différence peut-il y avoir, de ce point de vue, entre un champ de blé et un champ de fleurs sauvages ? Quelle valeur reconnaître à la biodiversité comme telle?) et de fournir des critères de décision.<sup>99</sup>

Certes le biocentrisme permet de guider les actions de protection de la nature : chaque projet, chaque action humaine supposant aussi une intervention sur la nature, doit présenter de façon précise son impact sur l'environnement et démontrer ses bénéfices en cas d'impacts négatifs, sans quoi il n'est pas légitime qu'il se concrétise. Mais ceci étant dit, le biocentrisme ne peut exprimer une norme concrète à suivre : entre sauver un enfant ou un chien de la noyade, le choix est vite fait. À vrai dire dans un cas aussi extrême, à moins d'être un écofasciste particulièrement radical, la question ne se pose pas. Cependant cela pointe aussi un autre problème lié à nos modes de pensée moderne : le dualisme version « tout ou rien ». Nous pourrions très bien avancer comme réponse à ce dilemme le fait qu'il y a peut-être des alternatives à un tel choix drastique et ainsi *marchander* sur sa résolution. Mais la question se pose néanmoins lorsque, par exemple, est proposé un projet de nouvelle centrale nucléaire sur un site naturel ayant, ou pas d'ailleurs, une grande valeur pour la biodiversité : détruire un site naturel pour fournir les hommes en électricité est-il justifié ? N'y-a-t-il pas d'autres alternatives moins destructrices pour l'environnement ? Quels sont les bénéfices réels sachant que l'énergie nucléaire repose sur une ressource épuisable et particulièrement polluante ?<sup>100</sup> La vie ne peut nous fournir un critère de décision quant à la marche à suivre pour être moral au sens de l'éthique biocentrée sans tomber dans des considérations misanthropes contre-intuitives.

De son côté l'éthique écocentrée, se basant sur les liens d'interdépendance des êtres nécessaires à la nature, se veut holiste : *tout* l'écosystème doit être pris en compte dans nos évaluations morales. À partir de la lecture de l'*Almanach d'un comté des sables* d'Aldo Leopold qui préconise une éthique

---

<sup>99</sup>Hicham-Stéphane Afeissa, *Éthique de l'environnement*, *op.cit.*, p. 100-101.

<sup>100</sup>Hubert Reeves, Frédéric Lenoir, *Mal de Terre*, *op.cit.*, p. 75-82. Notons que la question se pose aussi en ce qui concerne les énergies renouvelables : un champ d'éoliennes génère certes moins de déchets qu'une centrale à charbon mais pose aussi problème quant à son implantation « esthétique » et son impact sur la migration de certains oiseaux.

de la terre, ou *land ethic*, en incluant dans la sphère morale toute la communauté biotique<sup>101</sup>, l'écocentrisme pose la valeur intrinsèque du tout, de la communauté dans son ensemble et non plus des individualités, qu'elles soient simplement vivantes mais aussi humaines. Cette éthique a été principalement théorisée par les philosophes de l'environnement Holmes Rolston III et John Baird Callicott. Ces deux penseurs ont pour point commun de se réclamer de Leopold et de vouloir « sortir de la modernité, en refusant de répéter le geste d'exclusion de l'homme défini comme un être extérieur à la nature, où la nature elle-même est réduite au statut d'objet faisant face à un sujet, comme tel essentiellement à la disposition d'un sujet »<sup>102</sup>. Rolston<sup>103</sup> développe son éthique en défendant l'idée que les « choses » auxquelles l'homme ne prête pas attention ne sont pas pour autant dépourvues de valeur : chaque niveau d'inter-relation, c'est-à-dire chaque agrandissement de l'échelle des interdépendances, détient sa propre valeur<sup>104</sup>. Il s'agit davantage pour Rolston de pointer les limites de la morale moderne et de questionner notre rapport borné à la nature que de construire une éthique normative en bonne et due forme. L'éthique développée par Callicott affirme aussi la nécessité d'une critique de la modernité et de mettre en avant dans toute nouvelle éthique l'environnement dans sa totalité, les écosystèmes étant plus importants que les individus. À la différence du biocentrisme qui ne se base que sur la vie, l'écocentrisme prend aussi en compte les formes inanimées comme le sol ou l'eau en tant que tels. Tout cet ensemble d'entités concourt à ce que Catherine Larrère nomme la « solidarité des vivants »<sup>105</sup>, les relations d'inter-dépendance qui lient les êtres vivants à leur milieu naturel. Dans cette perspective, les êtres vivants « n'ont pas de valeur en eux-mêmes, indépendamment de la place qu'ils occupent dans l'ensemble et qui leur assigne leur valeur »<sup>106</sup> : il s'agit donc d'une valeur relationnelle, d'une valeur qui se définit suivant l'appartenance au tout, ici à l'écosystème. L'éthique écocentrique de Callicott est conséquentialiste, c'est-à-dire que la légitimité d'un acte se mesure suivant ses effets sur la communauté toute entière : de ce fait si l'on suit au pied de la lettre l'éthique écocentrée le sacrifice d'une partie au bénéfice du tout est possible.

---

<sup>101</sup> Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables* (1949), trad.fr A. Gibson, Paris, Flammarion, 2000. Aldo Leopold est un environnementaliste américain de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Son livre relate son expérience en tant que forestier dans la nature et illustre l'interdépendance des êtres au sein des écosystèmes par le concept de communauté biotique. La maxime de sa *land ethic* est « Une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est injuste lorsqu'elle tend à l'inverse. » (*Almanach d'un comté des sables*, *op.cit.* p. 283). Pour une présentation de Leopold voir Dominique Bourg et Augustin Fragnière, *La pensée écologique*, *op.cit.*, p. 594.

<sup>102</sup> Hicham-Stéphane Afeissa, *Éthique de l'environnement*, *op.cit.*, p. 102.

<sup>103</sup> Holmes Rolston III, « La valeur de la nature et la nature de la valeur » (1994), trad.fr. H.-S. Afeissa, dans H.-S. Afeissa, *Éthique de l'environnement*, *op.cit.*, p. 153-186.

<sup>104</sup> Passage de l'individu à l'espèce, de l'espèce à la communauté biotique dans laquelle elle s'inscrit *etc.*

<sup>105</sup> Catherine Larrère, « Les éthiques environnementales », *Natures, Sciences, Sociétés*, n°18, avril 2010, p. 405-413, §16.

<sup>106</sup> *Id.*

Le biocentrisme et l'écocentrisme ont l'avantage de pointer le fait que nos éthiques contemporaines sont dans le déni total en ce qui concerne notre relation à la nature et à l'interdépendance des êtres de la nature. En effet, comme nous avons pu le voir précédemment, les éthiques contemporaines anthropocentrée, qu'elles soient déontologiste ou utilitariste, séparent l'homme de son environnement et des relations qu'il entretient avec celui-ci. Tout se passe comme si l'homme était dans l'incapacité d'admettre son statut de partie non privilégiée d'un tout, remettant en cause son indépendance vis-à-vis de la nature. Cette question du déni est fondamentale en ce qui concerne nos interrogations car elle engage une perception négative de l'éthique environnementale comme remise en cause de nos considérations morales ordinaires.

Ainsi, comme pour le biocentrisme, les éthiques écocentrées peinent à mettre en place une norme de décision qui ne soit pas perçue comme une forme de radicalisme environnemental. En effet, si tant est que l'écosystème dans son ensemble devienne la norme morale, l'ultime critère de décision serait la pérennité de l'ensemble. Ainsi, si l'on suit cette logique nous pouvons tomber dans des dérives écofascistes prônant l'extinction pure et simple des hommes<sup>107</sup>. À défaut de prendre au pied de la lettre ces éthiques, nous retiendrons qu'elles ont pour vertu d'affaiblir la distinction radicale entre l'homme et la nature, ainsi que de mettre en avant que nous ne sommes pas seuls au monde. Et pourtant force est de constater que les débats sur la valeur intrinsèque de la nature et les critique pourtant fort pertinentes de la modernité n'ont pas apporté de solutions adéquates quant à la résolution de la crise environnementale. Pis, l'état de la planète ne cesse d'empirer. C'est dans ce contexte que depuis les années 1980 les philosophes de l'environnement s'interrogent sur la pertinence de l'élaboration d'éthiques normatives non anthropocentriques ainsi que sur la portée pratique de leur discipline.

### 3. L'anthropocentrisme faible.

Les débats sur la valeur intrinsèque de la nature tirent en longueur, s'enlisant dans des préoccupations métaphysiques et n'énonçant en définitive aucun principe d'action concret, alors que la crise environnementale est de plus en plus préoccupante. Hicham-Stéphane Afeissa critique ces débats à l'aune du pragmatisme environnemental<sup>108</sup>: « l'éthique environnementale est

---

<sup>107</sup> Les dérives écofascistes ne sont pas souhaitées par les penseurs cités ci-dessus. Pour Callicott, par exemple, la valorisation des écosystèmes n'annule en rien les devoirs que nous avons envers les autres êtres humains. Les dérives écofascistes ne sont pas non plus l'apanage de la *deep ecology*, philosophie développée par le norvégien Arne Naess mettant en avant une cohabitation harmonieuse entre l'homme et la nature. À ce propos voir Arne Naess, « Le mouvement d'écologie superficielle et le mouvement d'écologie profonde de longue portée. Une présentation. », trad. fr. H.-S. Afeissa, dans H.-S. Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement, op. cit.*, p. 51-60.

<sup>108</sup> Le pragmatisme environnemental sera l'un des objets de notre M2. Néanmoins nous pouvons avancer que ce courant se veut plus *méthodologique* que métaphysique car il se base sur « l'élaboration de schémas rationnels d'aide à la décision qui permettent aux différents acteurs de s'entendre sur ce qui doit être fait », Hicham-Stéphane Afeissa,

remarquablement inefficace », et la compare à des « disputes sur le sexe des anges »<sup>109</sup>. C'est dans cette optique critique que paraît en 1984 l'article de Bryan Norton « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible »<sup>110</sup>. Philosophe de l'environnement américain, Norton défend une éthique concrète basée sur ce qu'il nomme « l'anthropocentrisme faible » : c'est cette notion que nous allons à présent étudier.

La question inaugurale de son article de 1984 et qui sera le fil conducteur de cette section est : « est-il nécessaire de considérer l'éthique environnementale comme une éthique d'un genre distinct ? »<sup>111</sup>. En premier lieu, Norton répond par la négative : si en effet l'éthique environnementale n'est pas une éthique distincte, avec une structure et des concepts d'évaluation normative qui lui sont propres alors les morales « ordinaires », les « catégories standards de droits, d'intérêts et de devoirs [...] sont adéquates »<sup>112</sup>, elles sont capables de répondre concrètement aux problèmes posés par la crise environnementale. Or, nous l'avons vu précédemment, une conception éthique « ordinaire » déontologiste ou utilitariste appliquée à la crise environnementale ne peut convenir : ces conceptions sont bien trop centrées sur les seules considérations humaines pour pouvoir prendre en charge une tentative de résolution de la crise environnementale sans questionner notre rapport à la nature. La seconde réponse évoquée par Norton présente l'éthique environnementale comme distincte : celle-ci doit nécessairement se poser comme une éthique de la valeur intrinsèque de la nature, c'est-à-dire une considération de la nature pour ce qu'elle est et non plus par rapport aux services rendus pour les hommes. Concernant le biocentrisme et l'écocentrisme, nous avons vu que selon certains chercheurs comme Catherine Larrère<sup>113</sup>, ces éthiques pouvaient se révéler sectaires. La position adoptée par Norton est plus souple : en effet selon notre philosophe il n'est pas nécessaire de considérer la nature comme une fin en soi pour être moral à son égard et une condamnation trop rapide de l'anthropocentrisme préserve le schéma dualiste dans lequel valeur intrinsèque et valeur instrumentale sont en totale opposition, ce qui n'est pas non plus souhaitable. Pour Norton, l'anthropocentrisme faible est une vision particulière du monde qui prend en compte les relations que l'espèce humaine a avec son environnement. Par « vision du monde » l'auteur entend « un ensemble de théories scientifiques pleinement fondées et un modèle d'interprétation métaphysique qui leur confère un sens, mais aussi des idéaux esthétiques et moraux rationnellement justifiés »<sup>114</sup>. En somme,

---

*Éthique de l'environnement*, *op.cit.*, p. 231.

<sup>109</sup> Hicham-Stéphane Afeissa, *Éthique de l'environnement*, *op.cit.*, p. 230-231. Nous retrouvons une critique similaire chez Dominique Bourg et Augustin Fragnière, *La pensée écologique*, *op.cit.*, p. 600.

<sup>110</sup> Bryan G. Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », trad.fr H.-S. Afeissa, dans Hicham-Stéphane Afeissa, *Éthique de l'environnement*, *op.cit.*, p. 249-283.

<sup>111</sup> *Ibid.* p. 249.

<sup>112</sup> *Ibid.* p. 250.

<sup>113</sup> Catherine Larrère, « Les éthiques environnementales », *op.cit.*

<sup>114</sup> Bryan G. Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », *op.cit.*, p. 254.

l'anthropocentrisme faible est une vision du monde qui considère que les hommes ont une valeur qui leur est propre, mais que pour autant cela ne fait pas d'eux des êtres privilégiés : cette vision du monde, justement, ne perd pas de vue que l'espèce humaine fait partie d'un ensemble beaucoup plus vaste et que cela l'oblige à proscrire certains comportements contraires à cette vision du monde. Par ailleurs l'anthropocentrisme faible présenté par Norton ne dit en rien en quoi consiste justement cette vision du monde, bien au contraire, cette dernière est plurielle : Norton avance comme exemple de visions du monde faiblement anthropocentrées la religion hindoue qui proscrie le meurtre des insectes ou encore les considérations environnementales de type spiritualistes que l'on retrouve chez Thoreau<sup>115</sup>. Peu importe le « prétexte », qu'il soit rationnel, spirituel, esthétique ou encore religieux, pourvu que la vision du monde dans laquelle nous « baignons » ne perde pas de vue les liens que nous entretenons avec le reste du monde.

Dans le cadre d'une éthique environnementale, l'anthropocentrisme faible a l'avantage d'être pratique, et ce à deux égards. Premièrement il appelle à un changement de comportement vis-à-vis de notre environnement : le but de l'anthropocentrisme faible est concret et Norton cherche avant tout à mobiliser les individus de façon efficace. Deuxièmement l'anthropocentrisme faible se définit comme une méthodologie du dialogue :

Je fais l'hypothèse que les individus qui sont sensibles aux questions d'environnement croient en l'existence d'un ensemble de comportements causant ou susceptibles de causer des dommages à l'environnement. Je fais également l'hypothèse d'un accord très large entre ces individus quant aux comportements qui doivent être inclus dans cet ensemble.<sup>116</sup>

Pour être efficace cette éthique doit être consensuelle, c'est-à-dire qu'elle doit recevoir l'approbation des collaborateurs participant au dialogue mis en place. Dans cette optique dialogique, peu importe les considérations concrètes que chaque participant adopte à propos de la nature tant que sa vision du monde est *a minima* faiblement anthropocentrée. Ceci nous amène à un autre point important évoqué par Norton : l'anthropocentrisme faible propose une éthique environnementale *adéquate*. Comme il l'explique :

Mon but est seulement de clarifier les principes qui sont à la base du consensus assez large qui s'est formé autour de la condamnation d'un ensemble de comportements dont le caractère nuisible pour l'environnement n'est pas sujet à discussion. Dans cette perspective, une éthique sera dite adéquate si ses principes suffisent à fonder les règles qui prohibent les comportements qui font partie de l'ensemble de ceux dont le caractère nuisible n'est pas sujet à controverse. Mais mon propos ne vise donc pas à déterminer quels sont les *vrais* principes, mais quels sont les principes *adéquats* pour fonder

---

<sup>115</sup> Henry David Thoreau, naturaliste du XIX<sup>e</sup> siècle est considéré comme l'un des pionniers de l'environnementalisme américain du XIX<sup>e</sup>. Il est connu entre autre pour avoir vécu deux années au bord du lac Walden, menant une existence solitaire en toute simplicité. Cette expérience est restituée dans son œuvre *Walden, ou la vie dans les bois* (1854), trad.fr. L. Fabulet, Paris, Gallimard, 2008.

<sup>116</sup> Bryan G. Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », *op.cit.*, p. 251.

certaines intuitions partagées.<sup>117</sup>

Ainsi par éthique « adéquate » nous devons entendre « malléable », « souple » s'adaptant au contexte donné, c'est-à-dire à la situation ou au problème auquel les participants choisissent de se confronter, mais aussi en s'adaptant aux participants eux-mêmes présents lors des discussions, chacun n'ayant pas nécessairement la même « vision du monde » que son voisin. Cette éthique est d'autant plus adéquate qu'elle est adaptée à la réalité de la crise environnementale qui, bien que globale au sens où elle touche la planète entière, s'éprouve de manière totalement différente suivant les régions du globe : la crise ne revêt pas les mêmes habits pour un américain que pour un saoudien, elle est polymorphe. Ses manifestations sont locales et plurielles : un ouragan du nom de Katrina à La Nouvelle-Orléans, la fonte de la banquise au pôle Nord, ou encore des sécheresses sans précédent au Sahel. Contrairement à une éthique normative figée qui ne pourrait répondre correctement au défi de la crise environnementale se manifestant différemment suivant la partie du globe où l'on se trouve, l'éthique environnementale avancée par Norton est beaucoup plus réaliste, et réalisable.

L'anthropocentrisme faible nous apparaît donc beaucoup plus constructif que les considérations métaphysiques sur la valeur intrinsèque de la nature. Comme l'explique une fois de plus Norton :

[...] l'anthropocentrisme faible définit une position séduisante pour les environnementalistes. Elle n'exige aucune proposition radicale, difficile à justifier, concernant la valeur intrinsèque des objets non humains et, dans le même temps, elle fournit le cadre théorique permettant d'élaborer des obligations qui portent au-delà de la satisfaction des préférences humaines.<sup>118</sup>

Comme nous l'avons vu plus haut, une vision faiblement anthropocentrée s'appuie sur la fait que « valoriser l'homme n'implique pas nécessairement de dévaloriser la nature »<sup>119</sup> ; elle implique même des comportements pro-environnementaux. Norton termine son article en répondant à la question préliminaire qui était « est-il nécessaire de considérer l'éthique environnementale comme une éthique d'un genre distinct ? »<sup>120</sup> en concluant :

[...] le point qu'a voulu mettre en évidence cet article est qu'il n'est nullement nécessaire de reprendre à son compte les thèses ontologiques fort discutables que présuppose l'attribution d'une valeur intrinsèque à la nature, dans la mesure où l'anthropocentrisme faible fournit un cadre théorique adéquat permettant de soumettre à la critique les pratiques actuelles responsables des détériorations de l'environnement, et de prendre en compte les idées qui font valoir l'existence d'une affinité de l'être humain avec la nature – moyennant quoi il est possible de reconnaître à l'éthique environnementale le statut d'une éthique distincte.<sup>121</sup>

---

<sup>117</sup> *Ibid.* p. 252.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>119</sup> Catherine Larrère, « Les éthiques environnementales », *op.cit.*, §23.

<sup>120</sup> Bryan G. Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », *op.cit.*, p. 249.

<sup>121</sup> *Ibid.* p. 282-283.

L'anthropocentrisme faible peut s'appréhender comme une stratégie d'ensemble, une méthode discursive s'adaptant à la spécificité de chaque contexte et dont le but est d'orienter l'action, le comportement de chacun tout en fournissant une base de principes à l'aune desquels nous puissions critiquer tout comportement nuisible pour la nature. De plus en multipliant les points de vue lors des débats, l'anthropocentrisme faible multiplie les chances d'établir un compromis le plus large possible, un accord du plus grand nombre sur ce qui doit être entrepris en matière environnementale.

Nous venons de voir que les philosophes se sont appropriés les problématiques liées à la crise environnementale en menant une réflexion sur les rapports que les hommes entretiennent avec la nature, et en critiquant fortement la place qu'ils se sont octroyés au sommet de la pyramide des êtres. Les éthiques environnementales pointent le rapport biaisé que les hommes entretiennent avec ce qui les entoure et remettent en cause l'anthropocentrisme en dénonçant la frontière qui sépare les hommes du reste du monde. Cependant nous avons aussi souligné les limites des conceptions purement non-anthropocentristes qui, prises au pied de la lettre, mènent tout droit à des dérives écofascistes prônant l'extinction pure et simple du « parasite humain ». Toutefois les éthiciens partisans du non-anthropocentrisme ne sont pas tous des extrémistes et souhaitent avant tout mettre en évidence que les hommes ne sont pas seuls sur terre. Conscients de ce fait mais aussi de l'importance de maintenir un visage humain aux éthiques de l'environnement, certains philosophes ont mis en avant l'efficacité d'une conception faiblement anthropocentrique capable d'orienter les actes des hommes. Par ailleurs l'anthropocentrisme faible ne se définit pas comme un principe ontologique mais bien plus comme une base méthodologique à l'édification de débats liés aux problématiques environnementales.



## Conclusion générale.

Nous avons mis en évidence avec ce projet de mémoire l'ossature de l'éthique environnementale, depuis l'arrivée de la crise environnementale comme nouveau sujet de préoccupation depuis les années 1960 jusqu'à l'édification d'éthiques proprement environnementales dans les pays anglo-saxons. Nous avons montré par ailleurs que les éthiques non-anthropocentristes ont une portée limitée quand il s'agit de se confronter à la réalité de la crise qui réclame de plus en plus une prise en charge concrète. En effet, comme nous l'avons vu au chapitre III ces éthiques sont nécessaires mais pas suffisantes lorsqu'il est question d'arrêter le massacre environnemental. Cependant nous avons aussi étudié l'émergence d'une éthique environnementale pratique se fondant sur la constatation que l'homme peut très bien avoir de la considération pour son environnement sans pour autant s'effacer de l'équation. Cette éthique inaugure ce que nous souhaitons étudier plus en détail en M2, à savoir la prise en charge concrète de la crise environnementale. Nous projetons ainsi de nous intéresser à l'éthique pragmatiste mais aussi à la problématique de la motivation morale et aux apports que les éthiques du *care* sont susceptibles de fournir aux éthiques environnementales.

De plus en plus de penseurs de la crise environnementale se réclament d'obédience pragmatique et/ou pragmatiste en élaborant des éthiques proposant une approche dialogique et démocratique pour parvenir à mettre en place des solutions concrètes pro-environnementales. Il s'agit alors de prendre en compte l'effectivité de la crise et de mettre en place des dialogues citoyens ayant pour but d'orienter l'action de chacun. Ces derniers se basent sur une analyse scientifique du problème abordé, ainsi qu'une analyse des termes employés afin que tout soit le plus clair possible pour les citoyens qui seraient alors en mesure de discuter, dialoguer tous ensemble et en mesure de chercher ensemble des solutions concrètes tenant compte des conséquences de leurs actions pour l'environnement. Le rôle du philosophe serait de mettre en place les débats, d'aider les citoyens à démêler les termes des discussions et dans un dernier temps d'orienter ces réunions vers la prise de décision concrète. Nous souhaitons ainsi étudier cette approche qui au premier abord est tentante mais qui se révèle assez vague ; en effet, pragmatique et pragmatisme ne sont pas la même chose et il nous semble qu'il peut y avoir confusion sur les termes employés, obscurcissant ainsi notre compréhension des tenants et aboutissants de cette approche. Sommes-nous dans le domaine de la philosophie du langage ? De la philosophie de l'action ? Probablement un hybride des deux.

Dans un deuxième temps nous souhaitons interroger les agents moraux en nous penchant sur les questions de motivation morale. En effet, ce qui nous interpelle face à cette crise environnementale est l'inertie des individus. Nous savons qu'il y a une crise, que celle-ci est grave et met nos propres

vies en péril, mais à l'évidence cela n'ameute pas les foules plus que cela. Non pas que nous soyons à la veille d'une catastrophe gigantesque mais la crise environnementale, si elle n'est pas résolue, promet des lendemains difficiles pour nous ainsi que pour nos descendants. Face à ce constat nous souhaitons interroger la motivation morale des individus, en cherchant à définir à la fois ce qui les entrave mais aussi ce qui les pousse à agir. Il nous apparaît évident que la seule énonciation d'un impératif moral, en plus d'être difficile à concevoir<sup>122</sup>, n'aura que très peu d'effets sur les agents moraux tant que ceux-ci considéreront leur environnement exclusivement comme un objet ayant une quelconque utilité pour leur vie de tous les jours. Nous pourrions aussi avancer que la mise en place d'une politique contraignante de protection la nature, voire de droits de cette dernière, serait un moyen efficace de lutter contre les « incivilités ». Mais ici encore il semble assez difficile de justifier une telle démarche tant que les individus ne considéreront pas l'environnement comme une entité digne de considération morale. L'autre point qui nous semble important à aborder dans cette partie est le fait que la morale est souvent envisagée comme une contrainte, un conflit avec ses propres passions. Or il nous apparaît essentiel d'envisager la morale comme pouvant être porteuse de positif, voire d'optimisme : considérer la nature comme une entité digne de considération morale peut être très constructif. C'est pourquoi nous souhaitons nous intéresser à toute la dimension psychologique de la morale en parcourant les écrits des philosophes en la matière, depuis la distinction entre internalisme et externalisme, en passant par la théorie des sentiments moraux de Hume ou encore par la métaéthique, domaine philosophique s'intéressant sources de la normativité. Nous souhaitons ainsi déceler quelles sont les conditions qui font que les agents moraux agissent, ou pas, en toute connaissance de cause.

Le dernier point que nous souhaitons étudier est l'apport des éthiques du *care* dans la prise en charge de la crise environnementale. Nous l'avons déjà vu très rapidement dans ce projet de mémoire, les éthiques du *care* se proposent d'élaborer leur réflexion morale non plus à partir de la seule rationalité mais par le réinvestissement du relationnel, par les liens qui unissent les personnes entre elles mais aussi qui les lient aux choses, à leur(s) environnement(s). Il ne s'agit pas de faire appel à la seule raison mais bien de prendre en compte toute la personne, avec ses préférences rationnelles et ses préférences senties. Les apports des éthiques du *care* semblent d'autant plus intéressants et pertinents au vu de notre travail sur la crise environnementale que ces éthiques ont elles aussi une dimension holiste au sens où elles ne se focalisent pas sur la seule moralité mais échafaudent des systèmes trouvant écho dans les domaines sociaux et politiques. Nous pouvons en effet mettre à profit ces éthiques pour à la fois justifier le fait que nous nous intéressions à la crise environnementale et mettre en avant l'intuition que le pluralisme éthique peut être une issue de secours pour les hommes.

---

<sup>122</sup>Ne serait-ce que sur la façon d'appréhender l'environnement et la nature : devons-nous les protéger ? Les conserver ? Empêcher toute mutilation ? Et sur quels critères ?

Par ailleurs nous pensons que notre travail sur les trois parties évoquées nous amènera à nous interroger sur la gouvernance des biens communs ainsi que sur la décroissance et la sobriété volontaire.

## Bibliographie.

### Textes officiels :

BRUNDTLAND G.H. (dir.), *Notre avenir à tous*, Montréal, Commission mondiale sur l'environnement et le développement, 1987, URL : [http://fr.wikisource.org/wiki/Notre\\_avenir\\_à\\_tous\\_-\\_Rapport\\_Brundtland](http://fr.wikisource.org/wiki/Notre_avenir_à_tous_-_Rapport_Brundtland) .

CONFÉRENCE DES NATIONS UNIES SUR L'ENVIRONNEMENT HUMAIN, « *Déclaration de Stockholm* », ONU, 1972, URL : [http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/sites/odyssee-developpement-durable/files/1/Declaration\\_finale\\_conference\\_stockholm\\_1972.pdf](http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/sites/odyssee-developpement-durable/files/1/Declaration_finale_conference_stockholm_1972.pdf) .

GIEC, « Aperçu général », *Premier Rapport d'Évaluation du GIEC*, ONU, 1990, URL : [HTTPS://WWW.IPCC.CH/IPCCREPORTS/1992%20IPCC%20SUPPLEMENT/IPCC\\_1990\\_AND\\_1992\\_ASSESSMENTS/FRENCH/IPCC\\_90\\_92\\_ASSESSMENTS\\_FAR\\_OVERVIEW\\_FR.PDF](https://www.ipcc.ch/ipccreports/1992%20IPCC%20SUPPLEMENT/IPCC_1990_AND_1992_ASSESSMENTS/FRENCH/IPCC_90_92_ASSESSMENTS_FAR_OVERVIEW_FR.PDF) .

GIEC, « Résumé à l'intention des décideurs », dans T.F Stocker et *al.*, *Changements climatiques 2013: Les éléments scientifiques. Contribution du Groupe de travail I au cinquième Rapport d'évaluation du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 3-32.

HERTH A., « Le *bio-contrôle* pour la protection des cultures. 15 recommandations pour soutenir les technologies vertes », Rapport de mission parlementaire soumis le 20 avril 2011, URL : [http://agriculture.gouv.fr/IMG/pdf/le\\_biocontrole\\_Rapport\\_Herth\\_web\\_mail.pdf](http://agriculture.gouv.fr/IMG/pdf/le_biocontrole_Rapport_Herth_web_mail.pdf) .

UNITED NATIONS FRAMEWORK CONVENTION ON CLIMATE CHANGE, « La Convention-Cadre des Nations Unies sur les Changements Climatiques (CCNUCC) »; URL: [http://unfccc.int/portal\\_francophone/essential\\_background/convention/items/3270.php](http://unfccc.int/portal_francophone/essential_background/convention/items/3270.php) .

### Ouvrages et articles de sciences empiriques.

CARSON R., *Printemps silencieux* (1962), trad.fr. J-F. Gravrand, préface de Al Gore, Marseille, Wildproject, 2009.

INGERS R. et *al.*, « Common European birds are declining rapidly while less abundant species' numbers are rising », *Ecology Letters*, 2015, vol. 18, p. 28-36, URL: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/ele.12387/full> .

REEVES H., LENOIR F., *Mal de Terre*, Paris, Seuil, 2003.

RIDEL A. et PIERUCCI B., dossier « Biocontrôle », INRA, 2014, URL: [http://www.spe.inra.fr/ Le departement/biocontrole](http://www.spe.inra.fr/Le_departement/biocontrole).

SEAGER J., *Atlas de la Terre. Le coût écologique de nos modes de vie, la politique des États : une vision d'ensemble*, trad.fr. S. Reungoat, Paris, éditions Autrement, 1995.

## Ouvrages et articles de philosophie.

- **Usuels et histoire de la philosophie.**

CANTO-SPERBER M., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 4<sup>ème</sup> éd., 2004.

DESCARTES R., *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637), Paris, Folio, 2004.

GODIN C., *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Fayart/Éditions du temps, 2004.

KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. fr. v. Delbos revue par A. Philonenko, Paris, Vrin, 2004

KUHN T. *La Structure des révolutions scientifiques* (1962), trad. fr. L. Meyer, Paris, Flammarion, 2014.

LÉVI-STRAUSS C., « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme » (1962), dans *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 45-56.

REY-DEBOVE J., REY A. (dir.), *Le petit Robert de la langue française 2006*, Paris, Le Robert, 2005.

ROUSSEAU J-J., *Les rêveries du promeneur solitaire* (1782), Paris, Flammarion, 2006.

- **Éthique de l'environnement.**

AFEISSA H-S.(dir), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, « textes clés », 2007.

— (dir), *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Paris, éditions M..F, 2009.

— et al., *La nature et son souci : philosophie et écologie*, Paris, L'art du comprendre, 2012.

BOURG D., FRAGNIÈRE A., *La pensée écologique. Une anthologie*, Paris, PUF, 2014.

CALLICOTT J.B., « De la *land ethic* à l'éthique de la terre. Aldo Leopold à l'époque du changement climatique global », dans H.-S. Afeissa (dir.), *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Paris, éditions M..F, 2009, p. 55-79.

FERRY L., *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1993.

HACHE É., *Ce à quoi nous tenons*, Paris, La Découverte, 2011.

LARRÈRE C., « Les éthiques environnementales », *Natures Sciences Sociétés*, n°18, 4/2010, p. 405-413.

LARRÈRE C., LARRÈRE R., *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*

(1997), Paris, Flammarion, 2009.

LEOPOLD A., *Almanach d'un comté des sables*, Paris, Aubier, 1995.

LOVELOCK J.E., *La terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*, trad.fr. P. Couturiau et C. Rollinat, Paris, Flammarion, 1997.

NAESS A., « Le mouvement d'écologie superficielle et le mouvement d'écologie profonde de longue portée. Une présentation. », trad. fr. H.-S. Afeissa, dans H.-S. Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, « textes clés », 2007, p. 51-60.

NORTON B.G., « L'Éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible » (1984), trad. fr. H.-S. Afeissa, dans H.-S. Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, « textes clés », 2007, p. 249-283.

ROLSTON H., « La valeur de la nature et la nature de la valeur » (1994), trad.fr. H.-S. Afeissa, dans H.-S. Afeissa, *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, « textes clés », 2007, p. 153-186.

ROUTLEY (SYLVAN) R., « A-t-on besoin d'une nouvelle éthique, d'une éthique environnementale ? » (1973), trad. fr. H.-S. Afeissa, dans H.-S. Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, « textes clés », 2007, p.31-49.

ROUX-ROSIER A., *L'homme a faux. Les enjeux éthiques de l'appropriation technique de la nature à travers le cas de l'agriculture*, mémoire de master, Grenoble, Université Pierre Mendès-France, 2014, 236 p.

STONE C.D., « Le pluralisme moral et le développement d'une éthique environnementale » (1988), trad. fr. H.-S. Afeissa, dans H.-S. Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, « textes clés », 2007, p. 286-315.

TAYLOR P. W. , « L'éthique du respect de la nature » (1981), trad.fr. H.-S. Afeissa, dans H.-S. Afeissa, *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, « textes clés », 2007, p. 111-152.

THOREAU H.-D., *Walden, ou la vie dans les bois* (1854), trad.fr. L. Fabulet, Paris, Gallimard, 2008.

- **Nature, technologie et générations futures.**

DE FONTENAY É., « La bête est sans raison », *Critique*, n°375-376, *L'animalité*, 1978, p. 707-729.

DUPUY J-P., *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil, 2002.

GODARD O., *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, Paris, La Maison des Sciences Humaines, 1997.

— « Le principe de précaution, une nouvelle logique de l'action entre science et démocratie », *Philosophie politique*, Paris, Mai 2000, URL: [http://www.estig.ipbeja.pt/~ac\\_direito/526.pdf](http://www.estig.ipbeja.pt/~ac_direito/526.pdf) .

GOFFI J-Y., art. « Jonas Hans », dans M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie*

*morale*, Paris, PUF, 4<sup>ème</sup> éd., 2004, p. 819-820.

HACHE E., « Re-expérimenter un souci pour l'avenir, répondre aux générations futures ? Une récréation de " faitiche " », dans H.-S. Afeissa (dir.), *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Paris, éditions M..F, 2009, p.245-260.

JONAS H., *Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), trad.fr. J. Greisch, Paris, Flammarion, 2009.

— *Pour une éthique du futur* (1992), trad. fr. S. Cornille et P. Ivenel, Paris, Payot, 1999.

JOUAN M., « Quand le mauvais anthropocentrisme chasse le bon...ou une étrange amnésie dans les revendications antispécistes », dans M. Jouan et J.-Y. Goffi (dir.), *L'animal. Recherche sur la philosophie et le langage*, n°32, 2016.

LARRÈRE C., art. « Précaution », dans M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 4<sup>ème</sup> éd., 2004, p. 1259-1262.

— « Des animaux-machines aux machines animales », dans J. Birnbaum (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Gallimard, 2010, p. 88-109.

NEUBERG M., art. « Responsabilité », dans M.Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4<sup>ème</sup> ed., Paris, PUF, 2004, p. 1385-1391.

REGAN T., *Les droits des animaux* (1983), trad.fr. E. Utria, Paris, Hermann, 2012.

- **Développement durable.**

AUBERTIN C., « Le Sommet de Johannesburg : pauvreté contre environnement ? », dans *Nature, Sciences, Sociétés*, 10, 3, 5, 2002, URL :<http://www.nss-journal.org/articles/nss/pdf/2002/04/nss20021003p5.pdf>.

CHARLES L., KALAORA B., « De la protection de la nature au développement durable : vers un nouveau cadre de savoir et d'action? », *Espaces et sociétés*, n°130, 2007, p. 121-133.

JUBAN J.-Y. *et al.*, Mooc « Développement et durabilité », *France Université Numérique*, Grenoble, Université Pierre Mendès-France, du 1er juin au 12 juillet 2015.

LATOUCHE S., « L'imposture du développement durable ou les habits neufs du développement », dans *Mondes en développement*, 1, n°121, 2003, p. 23-30.

SACHS I., « Écodéveloppement : une approche de planification », dans *Économie rurale*. n°124, 1978, p. 16-22.

— *Stratégies de l'écodéveloppement*, Paris, Economie et Humanisme, Ed. Ouvrières, 1980.

VIVIEN F.-D., « Jalons pour une histoire de la notion de développement durable », dans *Mondes en développement*, 1, n°121, 2003, p. 1-21.

### **Documentaire télévisuel.**

RUMMEL Andreas, « Pesticide et santé : l'équation sans solution », Allemagne, 2015, 45 minutes, diffusé sur Arte le 31 mars 2015.

### **Sources internet.**

Agence de protection de l'environnement des États-Unis ( US Environmental Agency) :

URL : <http://www.epa.gov> .

Association Générations Futures :

URL : <http://www.generations-futures.fr> .

Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) :

URL : <http://www.cnrtl.fr> .

Exposition Universelle Milan 2015, *Nourrir la planète, énergie pour le vie* :

URL : <http://www.expo2015.org/fr/index.html> .

Fondation Nicolas Hulot pour la nature et l'homme :

URL : <http://www.fondation-nicolas-hulot.org> .

Groupe d'experts Intergouvernemental sur l'Evolution du Climat (GIEC) :

URL: [https://www.ipcc.ch/home\\_languages\\_main\\_french.shtml](https://www.ipcc.ch/home_languages_main_french.shtml) .

Institut National de la Recherche Agronomique (INRA) :

URL : <http://www.inra.fr> .

Mutualité Sociale Agricole (MSA) :

URL : <http://www.msa.fr/lfr> .

Organisation des Nations-Unies :

URL : <http://www.un.org/fr/index.html> .

Programme des Nations-Unies pour l'Environnement (PNUE) :

URL : <http://www.unep.org/french/> .

## Bibliographie prospective :

- Pragmatique et pragmatisme.

HOOKWAY C., art. « Pragmatism », dans E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), URL : <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/pragmatism/>.

JENKINS W., « Environmental Pragmatism, Adaptative Management, and Cultural Reforms », dans *Ethics and the Environment*, vol.16, n°1, Spring 2011, p. 51-74.

KATZ E., LIGHT A., *Environmental Pragmatism*, New-York, Routledge, 1995.

LIGHT A., « Pragmatisme méthodologique, pluralisme et éthique de l'environnement. » dans H.S. Afeissa (dir.), *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Paris, éditions M..F, 2009, p. 207- 228.

MARIS V., « Protection de la biodiversité et pragmatisme : pour une philosophie de terrain », dans H.-S. Afeissa (dir.), *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Paris, éditions M..F, 2009, p.167- 181.

STONE C.D., « Le pluralisme moral et le développement d'une éthique environnementale », dans H.-S. Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, « textes clés », 2007, p. 286-315.

ZASK J., « Questions environnementales et participation démocratique », *Raison Publique*, n°8, avril 2008, p. 43-55.

- Motivation morale.

BARNETT C., LAND D., « Geographies of Generosity : Beyond the "moral turn" », *Geoforum*, vol. 38, 2007, p. 1065-1075.

HUME D., *Enquête sur les principes de la morale* (1751), trad.fr. M. Malherbe, Paris, Vrin 2002.

JOUAN M. (dir.), *Psychologie morale. Autonomie, responsabilité et rationalité pratique*, Paris, Vrin, 2008.

LORENZONI I., PIDGEON N.F, « Public Views on Climate Change : European and USA », *Perspectives Climate Change*, vol. 77, 2006, p. 75-95.

NORGAARD K.M., « People Want Protect Themselves a Little Bit : Emotions, Denial, and Social Movement Non Participation », *Sociological Inquiry*, vol. 76, 2006, p. 372-396.

ROESER S., « Risk Communication, Public Engagement, and Climate Change : A Role for Emotions », *Risk Analysis*, Vol. 32, No. 6, 2012, p. 1033-1040.

ROSATI C.S., art. « Moral Motivation », dans E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), URL : <http://plato.stanford.edu/entries/moral-motivation/> .

ZIELINSKA A.C. (dir.), *Métaéthique. Connaissance morale, scepticismes et réalismes*, Paris, Vrin, 2013.

- **Éthiques du *care*.**

LAUGIER S. (dir), *Tous vulnérables ? Le care, les animaux, l'environnement*, Paris, Payot et Rivages, 2012.

LARRÈRE C., « *Care* et environnement : la montagne ou le jardin ? », dans Laugier S. (dir), *Tous vulnérables ? Le care, les animaux, l'environnement*, Paris, Payot et Rivages, 2012, p. 233-262.

PETIT E., « Éthique du *care* et comportement pro-environnemental », *Revue d'économie politique*, vol.124, n°2, 2014, p. 243-257.

RAÏD L., « De la *land ethic* aux éthiques du *care* », dans Laugier S.(dir), *Tous vulnérables ? Le care, les animaux, l'environnement*, Paris, Payot et Rivages, 2012.

TRONTO J., *Caring Democracy – Markets, Equality and Justice*, New-York, N-Y University Press, 2013.

- **Gouvernance des biens communs et décroissance.**

ARIÈS P., *La simplicité volontaire contre le mythe de l'abondance* (2010), Paris, La Découverte, 2011.

GEORGESCU-ROEGEN N., *Demain la décroissance. Entropie, écologie, économie* (1979), trad.fr. J. Grinevald et I. Rens, Paris, Sang de la Terre, 2006.

ILLICH I., *La Convivialité* (1973), Paris, Points, 2014.

LATOUCHE S., HARPAGÈS D., *Le Temps de la décroissance*, Lormont, Le bord de L'eau, 2012.

OSTROM É., *Gouvernance des biens communs : pour une nouvelle approche des ressources naturelles* (1990), révision scientifique de L. Baechler, Bruxelles, De Boeck, 2010.

RIFKIN J., *La nouvelle société du coût marginal zéro : l'internet des objets, l'émergence des communaux collaboratifs et l'éclipse du capitalisme*, trad.fr. P. et F. Chemla, Paris, Les Liens qui libèrent, 2014.

## TABLE DES MATIÈRES.

REMERCIEMENTS.....	p. 5
SOMMAIRE.....	p. 6
INTRODUCTION : « NOTRE MAISON BRÛLE ».....	p. 7
CHAPITRE I : PRISE DE CONSCIENCE DE LA CRISE ÉCOLOGIQUE.....	p. 12
1. Le livre fondateur : <i>Printemps silencieux</i> .....	p. 12
2. Les conséquences politiques de cette parution.....	p. 18
CHAPITRE II : « COMME MAÎTRES ET POSSESSEURS DE LA NATURE » ET LA CRITIQUE DE LA DÉMESURE SCIENTIFIQUE PAR HANS JONAS.....	p. 24
1. Descartes et la matière.....	p. 24
2. L'oubli du comme.....	p. 27
3. La responsabilité comme moteur de la critique de la toute puissance techno-scientifique.....	p. 29
CHAPITRE III : LES ÉTHIQUES ENVIRONNEMENTALES.....	p. 36
1. Routley et le dernier homme.....	p. 37
2. Biocentrisme et écocentrisme.....	p. 39
3. L'anthropocentrisme faible.....	p. 43
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	p. 48
BIBLIOGRAPHIE.....	p. 50
BIBLIOGRAPHIE PROSPECTIVE.....	p. 56
TABLE DES MATIÈRES.....	p. 59