

**Pour citer cet article :** Rimbault, Olivier, « Éthiques de l'environnement : Le choix nécessaire d'une nouvelle vision de l'homme », Via Neolatina, juillet 2019 (<http://www.via-neolatina.fr/commentaria/ethica.html>)

## **ÉTHIQUES DE L'ENVIRONNEMENT : Le choix nécessaire d'une nouvelle vision de l'homme**

En réfléchissant à l'intérêt spécifique, aux atouts et aux faiblesses d'une éthique de l'environnement, nous tenons une occasion de réfléchir à des sujets qui débordent celui de l'éthique autant que celui de l'écologie, et sans lesquels, cependant, non seulement nous risquerions de ne pas penser correctement ces deux sujets, mais nous risquerions aussi de donner au concept d'*éthique de l'environnement* son sens le plus étroit, et le plus contestable. Il est en effet significatif, avant même d'y réfléchir de près, que l'on veuille parler d'*éthique* de l'environnement, non de *morale* (et nous devons éclaircir ce point.) Par ailleurs, la complémentation du mot *éthique* par le mot *environnement* interroge tout autant. On comprend, même sans bien connaître le sujet, que l'on veut parler de l'environnement naturel, de ce que l'on a coutume d'appeler « la nature » dans les grands débats sur l'écologie qui font l'actualité depuis quelques décennies<sup>1</sup>. Avec une *éthique de l'environnement*, veut-on parler d'une branche nouvelle de l'éthique comme discipline traditionnelle et même cardinale de la philosophie, ou veut-on que l'éthique de l'environnement soit une refonte complète de toute la philosophie morale jusqu'à elle, le nom d'une architecture inédite de la morale ? Au nom de quoi dans ce cas ? De l'urgence écologique ? Veut-on dire que la philosophie, dans ce domaine, doit suivre et commenter en quelque sorte les données des sciences de la nature et leur interprétation non-philosophique ? Ou bien cette « urgence » serait-elle l'occasion de repenser le rapport de l'homme à son environnement naturel, et l'éthique de l'environnement une manière de repenser l'humain dans sa totalité ? Quels présupposés métaphysiques et peut-être même anthropologiques remet-elle alors en question ou ranime-t-elle sous une forme nouvelle ? Quelle conception de l'homme, en somme, à l'échelle individuelle comme à l'échelle collective, propose ou impose une éthique de l'environnement ?

On le comprend par toutes ces questions, une telle éthique révèle tout son intérêt quand on n'en fait pas un nouveau dogme, mais une nouvelle problématisation philosophique. Car il s'agit d'une éthique où se rejoignent la philosophie, l'anthropologie et les sciences de la nature. L'intérêt et la légitimité même de l'*éthique de l'environnement* s'impose par son nom : comme nous l'avons déjà dit, on n'a jamais autant parlé d'environnement que de nos jours<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Le besoin d'une éthique de l'environnement est daté : il est apparu dans le monde académique anglo-saxon « au début des années 1970 » En 1997, Catherine Larrère pouvait encore écrire en introduction à son ouvrage sur le sujet : « La France, jusqu'à présent, est très largement restée à l'écart » (*Les philosophies de l'environnement*, Paris, PUF, 1997, p. 5.) L'écart s'est considérablement réduit depuis.

<sup>2</sup> D'abord dans les médias bien sûr, dont voici trois exemples publiés peu avant l'écriture de cet article, sur des sites en ligne, et très représentatifs du ton catastrophiste qu'ont pris les débats écologiques : Lamy, Guillaume, « Collapsologie : requiem pour l'espèce humaine », extrait du dossier « Lyon 2050 – Faut-il changer notre mode de vie ? » publié dans *Lyon Capitale* n°786, mars 2019 ; Vinçotte, Aliénor, « Greta Thunberg, l'adolescente suédoise qui met les pieds dans le plat pour sauver le climat », publié le 22/02/2019 sur [www.francetv.info](http://www.francetv.info), mis à jour le 15/03/2019 ; « Blocages à Londres pour un "état d'urgence écologique" », publié par l'AFP le 15/04/2019

Mais la notion d'*urgence écologique* reste en débat, malgré les chiffres et les faits, de sorte qu'une éthique de l'environnement le sera tout autant si l'«urgence» est son fondement *principal*. Non que les critiques de l'urgence écologique refusent de croire les images prouvant le réchauffement climatique, qu'elles viennent de l'Arctique ou de la Mer de Glace. Les motivations de ces critiques (elles sont variées) viennent d'ailleurs, et l'on ne peut réduire le problème à celui que pose Jean-Pierre Dupuy : « *Nous ne croyons pas ce que nous savons* » puisque cet axiome semble donner la solution avant même d'étudier les termes explicites et implicites du débat<sup>3</sup>. Sans évoquer les réponses données par les économistes et les experts en tous genres, dont Jean-Pierre Dupuy montre brillamment les insuffisances<sup>4</sup>, nous pouvons formuler après lui des réponses *philosophiques* qui se trouvent justement impliquées dans la notion d'*éthique*. On désigne en effet par ce mot une branche de la philosophie ayant une longue histoire, remontant à l'Antiquité, et au terme de laquelle l'éthique de l'environnement semble une reformulation nouvelle de problèmes connotés avec les notions de *politique*, de *morale*, et de *moralisme*.

Nous allons donc d'abord revenir brièvement sur cette longue histoire, en remontant essentiellement jusqu'à Kant, pour définir la spécificité des éthiques contemporaines de l'environnement en même temps que leurs liens avec les éthiques précédentes et les notions que nous venons d'évoquer. Puis nous nous interrogerons sur les apports conceptuels de toute éthique de l'environnement, et sur leurs limites.

\*

La première contribution qu'un philosophe peut apporter aux débats d'actualité, internationaux et éminemment politiques qui concernent notre rapport à l'environnement, est l'explicitation des fondements de l'éthique grâce à laquelle ce rapport peut être rationnellement pensé - il serait prématuré, à ce stade, de parler d'*améliorer* ce rapport, même si cela semble a priori la visée. Tout d'abord, on peut se demander pourquoi l'on parle d'*éthique* et non de *morale* ? Et pourquoi préfère-t-on le mot d'*environnement* à celui de *nature* ? Qu'est-ce que ces préférences notionnelles disent implicitement ?

On répondra à la première question en revenant à cette borne incontestable de toute l'histoire de la philosophie morale qu'est la pensée de Kant en la matière. Toute philosophie morale aujourd'hui se positionne par rapport au kantisme, et l'éthique de l'environnement plus qu'aucune autre<sup>5</sup>. Car cette éthique postule (par induction ou déduction, mais c'est là un problème à traiter à part) que l'obligation pouvant orienter mon action ne se trouve pas en moi. Pour l'éthique de l'environnement, je ne suis pas ce sujet transcendantal pensé par Kant comme s'il était isolable du monde, et dans lequel le philosophe de Königsberg cherche la

---

et relayé par le site du journal *Le Point*. De plus, à en croire une étude publiée par *Le Parisien* du 15/04/2019 (d'après 523 réponses), l'environnement serait le premier sujet de conversation des Français (on le retrouve dans 35% de leurs conversations, que ce soit pour parler des dérèglements climatiques, de la nourriture, des pesticides ou autre.)

<sup>3</sup> Voir Dupuy, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé : Quand l'impossible est certain*, Paris, Le Seuil, 2002, p. 142.

<sup>4</sup> Voir *ibid.*, en particulier p. 17-23.

<sup>5</sup> Il est significatif qu'un kantien, Luc Ferry, ait critiqué les éthiques environnementales dans *Le nouvel ordre écologique* (Paris, 1992), jugeant, comme le résume Catherine Larrère, « que les problèmes écologiques relèvent entièrement de la compétence technique », non d'une éthique (*Les philosophies de l'environnement...*, p. 6, n. 1.) Mais une éthique de l'environnement peut se développer aussi en référence à la morale déontologique et non-eudémoniste de Kant : les œuvres de Hans Jonas et de Jean-Pierre Dupuy en sont de très bons exemples, comme nous allons le rappeler.

source indubitable de l'obligation morale. L'éthique de l'environnement postule que cette source est à chercher dans le *rapport* de ce sujet avec l'environnement – et pas même avec *son* environnement, mais avec l'environnement défini comme biotope terrestre commun à tous les hommes. L'obligation morale selon Hans Jonas est même un peu plus complexe : elle réside moins dans le devoir que nous avons vis-à-vis de la nature (qui n'est pas un sujet moral) que dans celui que nous avons vis-à-vis de nos enfants, à qui nous léguons le monde que nous transformons, et l'homme que nous transformons avec lui<sup>6</sup>. L'éthique de l'environnement est donc difficilement compatible avec deux assertions de Kant : « *Nous ne sommes contraints à l'action par aucun principe de détermination sensible*<sup>7</sup> » ; « *C'est moi seul qui détiens le pouvoir de me proposer quelque chose comme fin*<sup>8</sup>. » Que cette liberté soit psychologique et « négative », ou qu'elle soit « positive » et transcendante (comme l'explique la Troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*), la liberté du sujet humain reste pour le philosophe des Lumières un principe cardinal de la morale. On peut donc se demander si l'éthique de l'environnement, en déplaçant la source de la décision morale, du sujet au rapport de ce sujet avec son milieu naturel (ou/et ses descendants), n'annulerait pas cette liberté, ou si l'éthique de l'environnement permettrait de révéler un faux problème (ou bien un problème daté), pour mieux redéfinir la liberté humaine (s'il y en a une.)

Par ailleurs, le fondement a priori de la décision morale chez Kant a renforcé en philosophie une distinction entre *éthique* et *morale* – distinction qui avait commencé à se concrétiser dans les différences de perspective entre les éthiques gréco-romaines païennes et la morale chrétienne. La question du bonheur comme fin ne fut pas la seule à créer cette ligne de partage. Il y a aussi celle de la prise en compte ou non du monde empirique (la morale chrétienne pensant l'acte moral et sa récompense en vue de l'autre monde, elle tend à séparer la notion de bonheur des conditions que pourrait offrir à celui-ci le monde présent.) Or l'éthique de l'environnement, jusque dans la perspective eschatologique qui la caractérise, postule la nécessité de prendre en compte la totalité de ce monde et les générations à venir. Mais (premier paradoxe) cette éthique serait tentée de faire de cette nécessité vitale un nouvel impératif catégorique – un point sur lequel nous reviendrons.

Cependant, il s'agit bien d'une éthique, non d'une morale, dans la mesure où une éthique se constitue non pas sur l'autonomie du sujet moral mais sur ses relations avec le monde environnant, ce qu'on appelle les *mœurs* (qui peuvent varier diachroniquement et synchroniquement à l'échelle de l'humanité.) L'éthique de l'environnement prolonge ainsi, indirectement, la critique hégélienne de la vision morale du monde : celle d'une morale normative, incapable d'être une pensée objective et véritablement globale du monde. Il est tentant depuis cette critique de suspecter derrière toute morale un moralisme (défini comme un système de règles rigides, comme une morale dégradée en légalisme éventuellement prosélyte et autoritaire.) Mais (second paradoxe) le moralisme de la norme n'est-il pas aussi le piège où pourrait s'enfermer une éthique de l'environnement - quand bien même elle se présente comme une éthique, non comme une morale ? L'éthique de l'environnement serait-elle une nouvelle *morale*, appuyée sur une vision eschatologique du monde, faussement qualifiée d'*éthique* ?

---

<sup>6</sup> Voir Jonas, Hans, *Le Principe responsabilité : Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Champs-essais, 2013, en particulier chap. IV, 7 (« L'enfant – l'objet élémentaire de la responsabilité ») et chap. VI, 3, 3 (« L'utopie non éthique de la responsabilité »).

<sup>7</sup> *Métaphysique des mœurs (Première partie : doctrine du droit)*, traduction d'Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1993, Introduction générale, p. 101.

<sup>8</sup> *Doctrine de la vertu (Métaphysique des mœurs : Deuxième partie)*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1996, p. 51.

Rappeler à présent les deux formes majeures d'interprétation critique du kantisme va nous permettre de comprendre les paradoxes que nous venons de relever, et plus encore de comprendre ce qu'a de spécifique l'éthique de l'environnement par rapport aux morales et aux éthiques existantes (dans ses apports positifs comme dans ses dérives possibles.)

La première interprétation critique de la morale kantienne est celle qui l'oppose à l'éthique d'Aristote<sup>9</sup>. Celui-ci défend en effet deux principes auxquels on peut être rationnellement attaché : le principe de la prise en compte du monde concret, des conditions empiriques de l'action pour viser et s'entraîner à viser l'action juste, et le principe (qui va de pair) de la diversité des formes de perfection définissant la « vertu » (l'*arété*, l'excellence de l'action et du sujet agissant.) Aristote pense donc toujours l'éthique dans la perspective du politique (il le dit souvent, aussi bien dans l'*Éthique à Nicomaque* que dans les *Politiques*), et la communauté politique doit elle-même être pensée selon lui en fonction de son histoire et de son environnement naturel – les conditions climatiques et géographiques influant sur les caractères et les mœurs des hommes<sup>10</sup>. Cette préférence accordée aux situations concrètes, à la politique et à l'environnement naturel, et même la notion grecque d'autarcie dans la définition de l'excellence politique rapprochent indéniablement toute éthique de l'environnement de la philosophie d'Aristote plus que de celle de Kant. Mais le contexte a évidemment changé en plus de deux millénaires, et l'on notera de suite ici la spécificité de la situation historique où se développent les éthiques de l'environnement : la mondialisation de l'économie humaine (qu'Aristote fut d'ailleurs le premier à pressentir et à penser), et la mondialisation concomitante des problèmes écologiques que la révolution industrielle a entraînés. Ce double phénomène (troisième paradoxe) tend à rendre caduque l'importance aristotélicienne de la diversité des situations : l'action morale selon toute éthique de l'environnement pourrait être plus kantienne qu'il n'y paraît, tout en conservant la référence aristotélicienne à la nature comme modèle et garant a priori d'harmonie.

On retrouve un semblable paradoxe, ou plutôt la nouveauté de l'éthique de l'environnement, quand on fait un parallèle entre elle et la seconde forme de critique de la morale kantienne, celle de Nietzsche. L'auteur de la *Généalogie de la morale* défend l'individu et ses forces vives contre la « mystification » de l'instance morale traditionnelle. Nietzsche le fait au nom d'une redécouverte de la totalité de l'individu qui n'est pas sans évoquer le « retour à la nature » défendu sous diverses formes par les éthiques de l'environnement : la nature qui intéresse Nietzsche, c'est le corps et sa sensibilité, ce qu'il appelle « *la capacité intelligente de tout l'organisme* <sup>11</sup> », que l'ascétisme moral voudrait étouffer par « *souffrance et impuissance* <sup>12</sup> ». De plus, toute instance autoritaire est l'objet de « l'accusation » nietzschéenne, et celle-ci, renforcée par celle de la philosophie marxiste, a ouvert la voie aux critiques postmodernes des systèmes économiques et politiques. Certaines éthiques de l'environnement se proposent à leur tour de « libérer » l'individu, réduit par le capitalisme libéral à n'être essentiellement qu'un travailleur-consommateur ayant perdu jusqu'à son instinct naturel, ainsi que le sens de la nature (et non celui du corps seulement) que cet instinct implique. Pourtant (quatrième paradoxe), toute éthique de l'environnement propose en plus

---

<sup>9</sup> La pensée du philosophe du droit Michel Villey (1914-1988) illustre cette interprétation.

<sup>10</sup> Voir *Les Politiques*, VII, 7 (dans l'édition bilingue des Belles Lettres, *Politique*, tome III : 1<sup>ère</sup> partie, Livre VII, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, Paris, 1986, p. 75-77.)

<sup>11</sup> *La Volonté de Puissance*, 1885-1888, tome II, livre III, § 606, traduction de G. Bianquis, Paris, Gallimard-Tel, 1995, p. 223.

<sup>12</sup> Voir *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De ceux des arrière-mondes » (dans l'édition des *Œuvres complètes* de G. Colli et M. Montinari et la traduction de Maurice de Gandillac, tome VI, Paris, Gallimard-Nrf, 1971, p. 43.)

une morale qui n'a plus rien de nietzschéen : au nom de « l'objectivité scientifique », cette éthique ou ses formes les plus simplistes pourraient en effet chercher à imposer à l'individualité sensible des normes dictées par les besoins prioritaires ou exclusifs de l'environnement. L'éthique de l'environnement devient alors une morale si ce n'est un moralisme, tendant à supprimer la liberté d'appréciation et de délibération de l'individu dans ses liens personnels avec la nature, ainsi que ses liens en tant que citoyen<sup>13</sup>.

Après avoir éclairé quelque peu la distinction de l'éthique et de la morale, reposons la question : pourquoi préfère-t-on le mot d'*environnement* à celui de *nature* ? L'environnement dont il s'agit ne désigne pas particulièrement ce qui entoure *immédiatement* la grande majorité de la population mondiale, à savoir le monde urbain. Le mot ne désigne pas plus spécialement l'espace naturel entourant le monde des villes – un espace dont la naturalité, on le sait, porte depuis des siècles et de plus en plus, pour le meilleur et pour le pire, la marque de l'homme. Une éthique de l'environnement est une éthique des rapports que l'homme devrait idéalement entretenir avec la nature, une nature pensée comme milieu, donc comme monde extérieur et englobant. Le sens donné à cette nature n'est donc pas tout à fait le même que celui qu'avaient les mots *physis* et *natura* pour un stoïcien grec ou romain. Descartes est passé par là, ou pour être plus exact (en reprenant les concepts très éclairants de l'anthropologue Philippe Descola), la mentalité dominante en Europe latine est passée peu à peu d'une *ontologie analogique* (héritée des Anciens) à une *ontologie naturaliste* (à partir de l'époque de Descartes<sup>14</sup>.) La première, dont l'idée de la « chaîne de l'être » était une typique expression philosophique, permettait de penser la nature comme un tout dans lequel le macrocosme et le microcosme, le fonctionnement du tout et celui de ses parties (et celui des parties des parties : les organes d'un être vivant ou les groupes sociaux composant un État) entretenaient des rapports de « sympathie » manifestés dans toutes sortes de correspondances. Pourtant, ces manières de voir anciennes, souvent d'inspiration stoïcienne en Occident, taoïste ou shintoïste en Extrême-Orient, convergent vers certains concepts ou certaines perspectives encore peu théorisées des philosophies de l'environnement.

Les éthiques de l'environnement visent en effet à restaurer quelque chose comme l'harmonie de cette vision générale et commune du *cosmos* du monde gréco-romain et du monde chrétien jusqu'à la fin de la Renaissance<sup>15</sup>. Mais la vision de l'homme dans une civilisation donnée ne « rétrograde » pas, comme le dit Rousseau de la nature humaine : une éthique de l'environne-

---

<sup>13</sup> C'est là la critique majeure que l'on peut faire à la thèse de Hans Jonas dans *Le Principe responsabilité*, quand il conclut en la supériorité d'un régime autoritaire comme le communisme sur celui des démocraties libérales dans la réponse qu'exigerait la catastrophe écologique que Jonas pressent, après avoir vécu celle de la Shoah - cf. *ibid.*, en particulier la 3<sup>e</sup> partie du chap. V (« Évaluation des chances de maîtriser le danger technologique ») où l'auteur, prenant le contrepoint de Karl Popper dans *La Société ouverte et ses ennemis* (1945), non seulement défend la supériorité du marxisme, mais évoque aussi de manière significative le « noble mensonge » des dirigeants de la cité platonicienne (p. 284), puis la nécessité d'un « nouveau Machiavel » (*ibid.*), si l'humanité veut espérer éviter la catastrophe écologique globale où mène « l'hédonisme de la vie en abondance » (p. 283) entretenue par le capitalisme libéral et garantie par la technologie du « Prométhée définitivement déchaîné » (p. 15). D'ailleurs, tout au long de son ouvrage, Hans Jonas répond lui-même aux critiques qu'on peut faire à ses thèses pragmatiques, sans nécessairement toujours convaincre, et pour des raisons éthiques plus que politiques. Sur toutes les critiques qu'appelle *Le Principe responsabilité* paru en 1979, voir l'excellente synthèse de Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature : Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier, 1997, p. 235-246.

<sup>14</sup> Voir Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard-Folio, 2005.

<sup>15</sup> Aldo Leopold, l'un des premiers grands inspirateurs de la philosophie de l'environnement, le dit clairement et simplement en 1948 : « La conservation de la nature vise un état d'harmonie entre les hommes et la terre » (*Almanach d'un comté des sables, suivi de quelques croquis*, traduit de l'américain par Anna Gibson, préface de J.M.G. Le Clézio, Paris, GF-Flammarion, 2000, p. 262.)

ment ne se propose pas de restaurer, s'il était seulement possible, cette ontologie des siècles passés. Une ontologie (au sens que Descola donne à ce mot) est une certaine identification collective et inconsciente au monde englobant une culture humaine quelconque. Si, dans l'Europe moderne, comme le fait remarquer Philippe Descola, l'ancienne ontologie (analogique) « affleure occasionnellement » dans la nouvelle mentalité et les nouveaux usages du monde (« sous les dehors anciens de l'astrologie, de la numérogie, des médecines alternatives et de toutes ces techniques de déchiffrement des similitudes<sup>16</sup> »), il ne peut en résulter qu'une sorte de syncrétisme ou de synthèse ontologique, nullement une régression pure et simple<sup>17</sup>. Cette sorte de loi anthropologique sera à considérer dans le cas d'une éthique de l'environnement, et pourra peut-être répondre à la question de Jean-Pierre Dupuy (*Pourquoi ne croyons-nous pas ce que nous savons ?*) Tout comme l'Émile de Rousseau, devenu artificiellement par son éducation un « sauvage fait pour habiter les villes », l'homme moderne ne peut renier le dualisme de type cartésien et avec lui cette science fondée sur l'expérimentation, les mathématiques et le criticisme, dont les inventions matérielles et immatérielles font tellement partie de son monde. L'habitant des villes de notre temps peut être tenté par la vulgate du rousseauisme, ce retour à « l'état de nature » contre lequel Rousseau lui-même s'était élevé<sup>18</sup>. Mais l'homme moderne ne peut vouloir devenir (autrement que dans la projection d'une fiction romanesque ou cinématographique) un aborigène totémiste d'Australie ou bien un indien animiste d'Amazonie.

Telles sont les équivoques que le choix du mot *environnement* permet d'éviter, mais c'est là à la fois un atout et une faiblesse de cette éthique moderne, comme nous l'expliquerons. La grande différence entre les interprétations non-naturalistes de la nature et la vision moderne de l'environnement est en effet que toute religiosité, tout imaginaire mystique, est évacué de cette vision dans les discours académiques traitant de l'écologie. Ce que nous appelons « nature » était vu avec d'autres yeux par les Anciens<sup>19</sup>. Qu'elle fût le *locus horridus* (« le lieu repoussant ») des sommets montagneux ou des autres déserts caractérisés par leur sauvagerie, ou bien le *locus amoenus* (« le lieu agréable à vivre ») entretenu par les hommes, depuis les zones de pacages qui le limitaient jusqu'à la nature la plus proche, celles des jardins ou « paradis » domestiques, dans les deux cas la nature était un espace peuplé de dieux, ou de la puissance sacrée du dieu unique (la montagne du Sinaï<sup>20</sup>.) L'environnement dont traite aujourd'hui l'éthique est vide de toute divinité, partant de toute transcendance, mais par trop rempli d'une influence humaine de plus en plus nocive, mettant en péril la survie même de l'humanité. Avec une éthique de l'environnement, peut-on sortir de l'âge positiviste d'Auguste Comte ? Sans remettre en question l'ontologie naturaliste, ou tout en favorisant peut-être l'émergence de quelque synthèse encore inédite dans la mentalité inconsciente des générations à venir, une éthique de l'environnement remet tout au moins en question la manière dont l'ontologie naturaliste nous a conduits à penser le *collectif* (un concept partagé

<sup>16</sup> Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture...*, p. 357-358.

<sup>17</sup> C'est un phénomène que l'on peut observer dans les formes les plus étonnantes d'inculturation du marxisme, dont les concepts n'étaient pas aussi universels que Marx et Engels le croyaient, étant nés d'une vision et d'une pratique naturalistes du monde – dont le matérialisme historique fut une expression philosophique (voir *ibid.*, p. 549.)

<sup>18</sup> Voir la note IX ajoutée à la seconde édition du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1782) - dans l'édition de Jean Starobinski (Paris, Gallimard-Folio, 1969), p. 132-138. Ce rousseauisme eut sa version américaine, celle de Thoreau et des transcendantalistes de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle (voir Larrère, Catherine, *Les philosophies de l'environnement...*, p. 8-9).

<sup>19</sup> Sur un autre écart de vision tout aussi suggestif, entre la vision romantique des Européens et celle des colons américains du début du XIX<sup>e</sup> siècle, voir *ibid.*, p. 6-7.

<sup>20</sup> Voir par ex. Hésiode, *Théogonie*, en particulier v. 1-35 ; Sénèque, *Lettres à Lucilius*, IV, 41, 3 ; Quinte-Curce, *Histoires*, VIII, 10, 12-17 ; Genèse, 3, 8 ; Exode, 3, 1 ; Isaïe, 1, 29 et 34, 14, etc.

par Bruno Latour et Philippe Descola<sup>21</sup>) : ce collectif, pour l'Occidental moderne, est essentiellement humain, fait de communications entre les hommes, pour qui le non-humain (les plantes, les animaux, et jusqu'aux ressources géologiques) sont des biens légitimes du processus de production permettant à l'homme de vivre. Beaucoup d'autres collectifs (dans les campagnes chinoises, dans les Andes boliviennes par exemple), proches en cela de celui des temps anciens en Europe, sont aujourd'hui beaucoup plus larges. C'est à cette réintroduction d'une nature concrète dans notre vie quotidienne, que nous presse toute éthique de l'environnement :

Notre problème est d'étendre la conscience sociale de manière à y inclure la terre<sup>22</sup>.

Ce faisant, ce « retour » apparent à des modes de pensée anciens ou/et « primitifs » (ceux des anciens Grecs, des Indiens d'Amérique, des populations africaines ou des anciens Chinois) produit un nouveau paradoxe : la tentation, pour les défenseurs de l'environnement, d'une nouvelle philosophie « mystique » de la nature. Leurs indignations ne sont pas très différentes de celle de Pline l'Ancien, fustigeant l'impiété des hommes de son temps que leur amour effréné de l'argent poussait à creuser et piller toujours plus les entrailles sacrées de la terre<sup>23</sup>. Le nom connoté en ce sens de *Gaïa*, réapparu dans le discours des défenseurs de l'environnement, jusque dans la littérature philosophique ou scientifique, est l'expression de cette « tentation » mystique (pouvant prendre elle-même une forme autoritaire), sur laquelle nous reviendrons.

Reste une dernière implication sémantique du mot *environnement* : contrairement à l'idée de *nature*, que l'on peut opposer à celle de l'homme, le mot *environnement* implique une relation : la nature y est définie *par rapport* au sujet humain qu'elle « entoure » objectivement (*environnement*, par son sens et son suffixe, est un mot neutre, le mot *nature*, du moins dans les langues latines, est plus connoté affectivement, par son histoire et son genre féminin.) Une éthique de l'environnement implique donc une économie et une politique de cette relation. Tel est le sens concret de la réintroduction du non-humain dans le monde spontanément pensé par le sujet cartésien et l'héritier des Lumières (son *collectif*), et c'est sans doute là le meilleur atout de ces éthiques de notre temps, comme nous allons l'expliquer. Mais on ne comprendrait pas cet « atout » si cette relation était pensée en termes purement scientifiques (ceux de l'écologie comme science de la nature) et économique-politiques (ceux de l'écologie comme programme politique). Aldo Leopold explique encore cela parfaitement :

La terre en tant que communauté, voilà l'idée de base de l'écologie, mais l'idée qu'il faut aussi l'aimer et la respecter, c'est une extension de l'éthique. Quant à la moisson culturelle<sup>24</sup>, c'est un fait connu depuis longtemps, et oublié depuis peu<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Voir Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte & Syros, 1997, p. 23-26 ; Descola, Philippe, *op. cit.*, p. 425-480, et note 1 p. 425 (= p. 720-721.)

<sup>22</sup> *Almanach d'un comté des sables...*, p. 265.

<sup>23</sup> Voir Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, livre II, LXIII, § 154-159 (dans l'édition bilingue de Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1950, Livre II, p. 67-70.) On trouve un réquisitoire tout à fait semblable dans l'esprit et très proche des lamentations écologistes contemporaines dans les *Hermetica*, plus précisément ce fameux texte néoplatonicien intitulé *Korè Kosmou* (*La Vierge ou Pupille du Monde*), où les quatre éléments se plaignent des impiétés, polluantes et destructrices, des hommes privés de la crainte des dieux (dans Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, texte établi par Arthur D. Nock, traduit par André-Jean Festugière, Paris, Les Belles Lettres-CUF, tome IV, 1954, fragments extraits de Stobée, XXIII, § 54-63, p. 18-20.)

<sup>24</sup> Qu'Aldo Leopold appelle quelques lignes plus haut « la moisson esthétique que [la terre] est capable d'offrir à la culture. »

<sup>25</sup> Leopold, Aldo, *Almanach d'un comté des sables...*, p. 15.

Trois idées de base : scientifique (impliquant l'économique), éthique (impliquant le politique), culturelle (impliquant l'esthétique). Car la relation de l'homme à la nature, telle qu'elle est pensée par les philosophies de l'environnement, est une *interrelation*, moins à retrouver qu'à réinventer. Tel est l'intérêt spécifique de cette nouvelle éthique globale.

\*

Reprenons la question posée par Jean-Pierre Dupuy : *Pourquoi ne croyons-nous pas ce que nous savons ?* La réponse qu'il apporte au problème formulé de la sorte part des sensations et des analyses de Bergson au lendemain de la déclaration de guerre de l'Allemagne à la France, le 4 août 1914. Conformément au concept bergsonien de *durée* (la coexistence, dans le présent, du virtuel et de l'actuel qui se crée lui-même en dédoublant son image sur le passé et le futur), Jean-Pierre Dupuy explique que le *possible* n'advient qu'avec l'*actuel*, en l'occurrence la catastrophe<sup>26</sup>. On pourrait faire un parallèle équivalent avec l'attitude des Juifs les plus éduqués et les plus intégrés d'Allemagne et d'Autriche entre le moment où les Nazis prirent le pouvoir et le temps de cette catastrophe que fut la mise en œuvre de la solution finale. La famille de Ludwig Wittgenstein (l'une des plus riches de Vienne à l'époque) donne un parfait exemple de cette attitude hésitante : Ludwig réside déjà en Angleterre, son frère Paul, le plus lucide de tous, se sauve à temps en Suisse puis en Amérique, tandis que leurs sœurs, restées dans une Autriche rayée de la carte, refusent de croire en l'*impensable*<sup>27</sup>. C'est qu'il y a d'abord cette explication logique, relevant peut-être du fonctionnement cognitif de l'espèce humaine et de ses facultés d'adaptation : les *signes* annonciateurs d'une catastrophe ne sont pas des *preuves*. Et l'homme, c'est bien connu, surtout l'homme « moderne », ne fonctionne pas à l'instinct. Aristote s'appuie sur cette logique pour répondre à la thèse de Diodore selon laquelle l'avenir serait totalement déterminé, ce qui, répond le Stagirite, n'est vrai que de ce qui s'est déjà réalisé. L'avenir, lui, relève d'une nécessité non pas absolue mais *hypothétique*<sup>28</sup>. Nuance cruciale, quand il faut agir.

A cette explication par la logique humaine, il faut ajouter celle de la hiérarchisation des priorités d'un individu pour sa survie immédiate, en clair, les ressources matérielles mais aussi physiques et psychologiques dont il dispose. La crise toute récente des Gilets Jaunes en France, dont les manifestations ont coïncidé avec certaines de celles des militants de « l'urgence écologique », l'a bien démontré. Va-t-on demander aux gens de ne plus acheter de téléphones portables et d'ordinateurs (dont ils dépendent pour leur travail, pour leurs loisirs et même maintenant pour payer leurs impôts), en leur prophétisant qu'ils ne pourront bientôt plus s'en servir ? Va-t-on les prier de ne plus aller au travail en voiture mais à pied ou en vélo quand ce travail est à dix kilomètres de chez eux et les transports en commun ou partagés trop longs à leurs yeux ? Va-t-on exiger d'eux qu'ils cultivent leurs légumes et élèvent leurs poules avant et après leur journée de travail, ou que du moins ils ne consomment plus que des produits locaux et de saison ? Pourtant, ces pratiques étaient encore assez communes dans les *mœurs* européennes d'il y a deux ou trois générations. Peut-on encore raisonnablement (dans le laps de temps que donnent les chiffres les plus pessimistes de « l'urgence écologique ») chambouler le système économico-politique d'un seul pays « développé » ou même d'un seul continent « développé » dans le monde mondialisé d'aujourd'hui, pour que ses habitants n'aient plus à prendre une voiture pour faire leurs courses hebdomadaires ou se divertir et

---

<sup>26</sup> Voir Dupuy, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé...*, p. 11-13.

<sup>27</sup> Voir Monk, Ray, *Wittgenstein*, traduit de l'anglais par Abel Gerschenfeld, Paris, Flammarion, 2009, p. 381-382.

<sup>28</sup> Voir Aristote, *De l'interprétation*, chap. 9 (*Organon* [vol. 1] : I. *Catégories* - II. *De l'interprétation*, nouvelle traduction et notes par Jules Tricot, Paris, Vrin, 1945, p. 95-103.)



avoir la vie sociale qui leur est vitale ? Demandra-t-on aux pays « en développement » de renoncer à l'idéal du « toujours-plus-toujours-mieux » d'Aldo Leopold (un modèle dont on sait depuis soixante-dix ans qu'il est catastrophique pour l'environnement) ? Enfin pourra-t-on contourner dans toute action politique d'envergure, même fondée sur « l'heuristique de la peur » (Hans Jonas) et renforcée par la force armée, la vénalité, la cupidité, l'agressivité sans bornes d'un grand nombre d'hommes, surtout si la catastrophe annoncée leur fait dire, comme à « l'homme charnel » de Sören Kierkegaard : « *Mangeons et buvons, car demain nous mourrons*<sup>29</sup> » ?

Deux explications majeures, donc : psychologico-culturelle et économique-politique<sup>30</sup>. La première fait penser à un autre parallèle : la plupart des gens à qui l'on parle de « décroissance économique » ou de « sobriété » sont comme le Calliclès de Platon : vivre sans tous les plaisirs qui leur sont accessibles reviendrait pour eux à vivre « comme une pierre<sup>31</sup>. » La seconde explication fait songer à un autre parallèle, celui qu'on peut faire avec la critique de Marx et Engels à l'encontre des autres socialismes de leur temps : selon les auteurs du *Manifeste du parti communiste*, la société humaine avait besoin d'une révolution totale, radicale, non de solutions qu'ils jugeaient trop limitées, inefficaces pour résoudre le problème de l'inégalité sociale, des solutions qu'on pourrait dire trop *adaptatives*<sup>32</sup>. Même si nos contemporains ne font pas ce parallèle dont on connaît les suites historiques (qui furent elles aussi catastrophiques pour les hommes comme pour l'environnement dans les pays de l'ex-Urss, en Chine, en Corée du Nord ou au Venezuela), le spectre des conséquences prévisibles d'une révolution rapidement imposée explique en partie les critiques que les décideurs politiques peuvent faire à la thèse de la catastrophe annoncée par les rapports du GIEC ou de l'ONU. A ce contrargument, on le sait, s'ajoute le fait que ces décideurs politiques, dans les pays démocratiques, ne décident pas de tout. L'électeur a le dernier mot<sup>33</sup>. La psychologie individuelle est donc le plus grand obstacle à la révolution demandée, que ce soit celle des citoyens en régime démocratique ou celle des oligarques ailleurs. La jeunesse, les larmes et les menaces de Greta Thunberg dans les médias et les rencontres « au sommet » n'y changeront pas grand-chose. Spinoza a raison : la raison ne peut vaincre le sentiment. Pour y parvenir, elle doit inspirer un sentiment plus fort que le sentiment irrationnel, correspondant à une idée « inadéquate<sup>34</sup>. »

\*

---

<sup>29</sup> « Sur une tombe », dans *L'existence*, textes traduits par P.-H. Tisseau et choisis par Jean Brun, Paris, PUF, 1972, p. 212.

<sup>30</sup> Aldo Leopold rappelle ces deux obstacles à « la cause de l'éthique de la terre » dans les dernières lignes de l'*Almanach d'un comté des sables* ; il dit du premier : « L'un des présupposés pour une compréhension écologique de la terre, c'est une compréhension de l'écologie, et ceci n'est en aucun cas coextensif à l'"éducation" » (p. 283), et sur le second obstacle : « Il va sans dire, bien sûr, que la faisabilité économique limite la marge de ce qui peut ou ne peut pas être fait en faveur de la terre. Il en a toujours été, il en ira toujours ainsi. » (*ibid.*)

<sup>31</sup> Platon, *Gorgias*, 494a (dans l'édition des Belles Lettres, *Œuvres complètes*, tome III, 2<sup>e</sup> partie : *Gorgias – Ménon*, texte établi et traduit par Alfred Croiset, avec la collaboration de L. Robin, Paris, 1963, p. 176.)

<sup>32</sup> Voir Marx, Karl et Engels, Friedrich, *Manifeste du Parti communiste*, III (« Littérature socialiste et communiste »). On retrouve ce type de critique (révolution globale, « convergence des luttes » vs solutions non-confliktuelles, locales ou individuelles) dans les critiques qu'une journaliste de gauche comme Jade Lindgaard a pu faire à Pierre Rabhi, dans un article publié dans *La Revue du Crieur* n°5 (février 2016) et le site de Mediapart le 24 oct. 2016 : « Pierre Rabhi, chantre d'une écologie inoffensive ? »

<sup>33</sup> Après Hans Jonas (voir ci-dessus note 13), Jean-Pierre Dupuy est parfaitement conscient de tous ces contrarguments sociologiques et politiques en régime démocratique, à ces annonces inquiétantes et aux mesures exceptionnelles qu'elles pressent de prendre (voir *Pour un catastrophisme éclairé...*, p. 20-23.)

<sup>34</sup> Voir Spinoza, *Éthique*, IV, 7. L'influence relative de « l'activiste » Greta Thunberg tient d'ailleurs au fait que sa rhétorique (au sens neutre du terme) se fonde plus sur le sentiment que sur la raison.

Tel est l'intérêt le plus profond, en termes d'adaptation à la réalité, de toute éthique de l'environnement : produire chez les individus des idées adéquates et des sentiments rationnels – ce que vise n'importe quelle philosophie. Reste donc à savoir, si l'on accepte de faire preuve de stoïcisme face à « l'urgence écologique » comme Aldo Leopold lui-même<sup>35</sup>, quelle éthique de l'environnement semble la plus efficace en termes d'adaptation durable et de révolution des mentalités à l'échelle de *toute une vie humaine*. Car il y a plusieurs éthiques de l'environnement, bien distinctes malgré leur dénomination générique. Ainsi Catherine Larrère distingue trois grandes tendances, se développant « autour de trois pôles » :

Le premier est celui de la technique, des problèmes philosophiques et moraux que pose son développement contemporain. Le deuxième est celui de l'affirmation de soi, dans les relations avec l'environnement, naturel et humain. Le troisième, enfin, se préoccupe de l'environnement, de nos rapports avec la nature et de la façon dont nous appréhendons celle-ci. Toutes les philosophies de l'environnement ont rapport à ces trois pôles, mais l'importance relative qu'ils occupent varie<sup>36</sup>.

Quelle que soit l'éthique que l'on jugera la plus adaptée à « l'urgence écologique », une éthique de l'environnement ne méritera son nom d'*éthique* que si elle est ce que cette notion impliquait pour les Anciens : une recherche du *bonheur*, à la différence de la morale individuelle et collective (qui recherche la cohérence et la cohésion<sup>37</sup>.) Si les larmes de Greta Thunberg nous imposent des normes non-consenties, c'est-à-dire contraires à l'idée que nous nous faisons du bonheur, l'éthique ne sera plus qu'une morale voire un moralisme voué à l'échec.

Face à l'éthique bien comprise (comme philosophie du « bonheur »), s'élève un premier obstacle, comme dans l'Antiquité ou au temps du *Tractatus* spinoziste : les hommes ne définissent pas le bonheur de la même manière. Il réside pour les uns dans les plaisirs que donne proportionnellement la richesse, pour les autres dans les honneurs conférés par le regard des autres et la célébrité, pour les derniers enfin (les plus éduqués et les moins nombreux) dans une vie essentiellement consacrée à la connaissance. Toute éthique de l'environnement, comme le second mot l'indique, doit enseigner que le bonheur de l'homme ne peut reposer seulement sur ses « vertus » politiques ou même spirituelles, comme s'il était un animal à part dans la nature. Ce bonheur n'est pleinement atteignable ou idéalement vécu que par une juste vision de l'homme comme espèce parmi d'autres au sein d'un même monde. Cela n'en fait pas nécessairement une espèce *comme* les autres – contrairement à ce que

---

<sup>35</sup> Voir son *Almanach d'un comté des sables*, Préface, p. 14 : « Il faut s'accommoder des choses comme elles sont ; ces essais sont mes accommodements. »

<sup>36</sup> Larrère, Catherine, *Les philosophies de l'environnement...*, p. 16.

<sup>37</sup> C'est une idée antique que retrouve Aldo Leopold quand il dit, en citoyen d'un pays directement fondé sur les principes philosophiques et politiques des Lumières : « La possibilité de trouver une pulsaille [dans la nature sauvage] est un droit aussi inaliénable que la liberté d'expression » (*Almanach d'un comté des sables*, p. 13.) Encore nous faudrait-il cependant expliciter cette traduction ambiguë du mot grec *eudaimonia* et définir ce qu'on peut entendre aujourd'hui *éthiquement* comme le bonheur humain. Ce ne peut plus être ce qu'y voyaient les Grecs de l'Antiquité (sans le sens de satisfaction subjective et très individuelle que nous mettons dans ce mot), car la culture humaine ne peut « rétrograder. » Le bonheur que peut défendre aujourd'hui toute éthique de l'environnement pourrait être une synthèse dialectique des deux sens, en même temps qu'une synthèse de culture et d'instinct. L'*esthétique* érudite d'Aldo Leopold, si bien reflétée par son style, montre très bien, plus qu'elle ne le dit, comment nous pouvons comprendre un idéal éthique et moderne du bonheur (équivalent à celui que défendait Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, X, 6-9). Sur ce que Leopold en *dit* aussi, voir l'*Almanach...*, p. 15 ; 214-215 ; 221-223 (« Promouvoir la perception : voilà la seule branche vraiment créative de l'industrie du retour à la nature ») ; 237-238 (où la notion de plaisir est associée à celle de sagesse.)

suggèrent les antispécistes dans le sillage de Peter Singer ou de Donna Haraway<sup>38</sup>. Cette nouvelle vision veut dire que ni les moyens pratiques (la technique) ni les principes théoriques (religieux, philosophiques, politiques, économiques) ne peuvent *contenter* l'homme comme individu et comme espèce. Est nécessaire dans cette perspective la *justesse* (notion classique) de son rapport avec l'environnement (notion inédite). C'est ce que rappellent à l'homme aussi bien sa dimension proprement biologique (malgré les prétentions technologistes du transhumanisme) que sa dimension écologique, qui englobe la première : l'homme, en tant que système biologique et social, vit dans et par une interrelation incontournable avec le système de la nature, dont les lois ne dépendent ni de la volonté ni de l'imagination humaine.

En déplaçant les valeurs devenues traditionnelles et illusoirement évidentes en Occident puis dans toutes les sociétés mondialisées, l'éthique de l'environnement que nous défendons propose une révolution copernicienne, comme le criticisme kantien le proposait sur le plan de la connaissance, le darwinisme pour ce qui est de la conscience qu'a l'homme de lui-même comme espèce, et les philosophies de l'inconscient pour ce qui est de la conscience de soi comme individu. Ce triple bouleversement (dans les sociétés modernes ayant rompu avec l'équilibre fragile des sociétés vivant essentiellement de la forêt, ou d'une agriculture ou d'une pêche artisanale) converge vers un renversement de perspective, vers l'abandon de cette idée qu'Aldo Leopold appelle « abrahamique », celle selon laquelle la terre « nous appartient<sup>39</sup>. » C'est en fonction de l'acceptation ou non de cette idée que l'auteur de l'*Almanach d'un comté des sables* distingue une écologie inefficace d'une écologie véritable<sup>40</sup>. Mais comme l'exemple de sa vie l'enseigne autant que ses écrits, une telle *écologie* ne peut reposer sur la seule *logique* (celle des arguments scientifiques, économiques ou même médicaux en sa faveur.) Elle doit reposer aussi sur une *éthique*, car l'éthique permet non seulement de penser cette révolution copernicienne en termes politiques, mais de montrer aussi sa nécessité pour le *bonheur* d'un individu, si ce bonheur est *immédiatement vécu*. Aucune *abstraction*, même celle de la « catastrophe à venir » ou celle du « patrimoine commun » que nous aurions le devoir de transmettre aux générations à venir, ne peut pousser au changement un esprit *existant*, pour parler comme Kierkegaard<sup>41</sup>. Seul le présent concrètement vécu peut dissuader un être humain de dire (ou de vivre comme s'il disait) : *Après nous le déluge*.

---

<sup>38</sup> Voir les critiques vigoureuses et saines formulées à l'encontre de leurs thèses extrémistes dans la seconde partie du récent livre de Jean-François Braunstein, *La philosophie devenue folle : Le genre, l'animal, la mort*, Paris, Grasset, 2018.

<sup>39</sup> Voir A. Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, Préface, p. 14.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 14-15.

<sup>41</sup> Paul W. Taylor rejoint partiellement cette idée sur la base d'un autre raisonnement (qui ne relève pas de la psychologie humaine) : « *The "balance of nature" is not itself a moral norm, however important may be the role it plays in our general outlook on the natural world that underlies the attitude of respect for nature. I argue that finally it is the good (well-being, welfare) of individual organisms, considered as entities having inherent worth, that determines our moral relations with the Earth's wild communities of life* » : « "L'équilibre de la nature" n'est pas en lui-même une norme morale, quelle que soit l'importance du rôle qu'il peut jouer dans notre compréhension générale du monde naturel, qui sous-tend le respect de la nature. Je plaide en faveur de l'idée que finalement c'est le bien (le bien-être, le "bonheur") des organismes individuels - considérés comme des entités ayant une valeur intrinsèque - qui détermine nos relations morales avec les communautés de la vie sauvage du monde terrestre » (« The Ethics of Respect for Nature », *Environmental Ethics* 3 (3): 197-218 (1981), p. 198). Mais l'on ne peut faire abstraction de la psychologie humaine (les motivations du point de vue de « l'agent ») sans tomber dans le point de vue « théorique » d'un Machiavel, d'un Hans Jonas et du naturalisme occidental en général. L'idée du bien-être des autres êtres vivants (que l'homme rencontre - grâce aux neurones-miroirs ? - comme des êtres téléologiquement et mystérieusement semblables à lui, comme Kant l'a bien vu) ne peut entraîner l'homme à un changement de comportement (au « respect de la nature ») si cette idée reste elle-même une abstraction.

Or, comme l'a récemment démontré la neurobiologie en objectivant une alternative classique en philosophie<sup>42</sup>, la question du bonheur et de l'éthique en général relève d'autres aires psychologiques que celle de la logique et des arguments rationnels (du moins dans une vision cartésienne et moderne de l'homme et de son monde.) Le bonheur et l'éthique reposent sur le sentiment (au niveau conscient), celui-ci impliquant un imaginaire (cette interface inconsciente entre le corps et les fonctions mentales de la vie consciente.) « C'est un *symbole* que l'on protège dans la nature », souligne très justement Catherine Larrère<sup>43</sup>. Précisément. Or les imaginaires sont variables (même si, comme les éthiques de l'environnement, on peut les classer en un petit nombre de grands types), et il n'est pas sûr que l'on puisse lutter contre un imaginaire, si l'on admet le principe que l'imaginaire est ce qui structure inconsciemment toute la vie d'un homme, même sa vie consciente, même ses théories et ses pratiques les plus rationnelles et sophistiquées<sup>44</sup>. C'est là le premier véritable obstacle aux changements de mentalité que voudraient apporter les éthiques de l'environnement, même quand elles se présentent comme une éducation au bonheur. Mais il y en a un deuxième, plus difficile à surmonter, s'inscrivant dans une temporalité plus longue encore que celle des conversions psychologiques individuelles : dans une civilisation construite sur le triomphe de la raison, qu'objectivent autant ses bienfaits matériels ou immatériels que le pouvoir de destruction de la technologie, le renversement de valeur et de perspective proposé par toute éthique de l'environnement n'est pas seulement psychologique, moral ou politique. Il est nécessairement anthropologique :

Aucun changement éthique important ne s'est jamais produit sans un remaniement intime de nos loyautés, de nos affections, de nos centres d'intérêt et de nos convictions intellectuelles. La preuve que l'écologie n'a pas encore touché à ces fondements de notre conduite, c'est que la philosophie et la religion n'en ont pas encore entendu parler<sup>45</sup>.

Ce changement profond, nous l'avons déjà dit, ne peut signifier un retour en arrière, même en cas de catastrophe planétaire. L'homme, comme la nature entière, est une création perpétuelle. Pour le dire autrement, on ne peut sortir de l'anthropocène que par la fin d'une humanité *anthropocentrée* (quand bien même l'anthropocentrisme de la modernité n'est pas celui de la tradition humaniste) et par l'avènement d'une humanité *écocentrée*<sup>46</sup>. L'avènement d'un

---

<sup>42</sup> Voir la récente synthèse, souvent philosophiquement problématisée, de Vilayanur Ramachandran, *Le Cerveau fait de l'esprit : Enquête sur les neurones miroirs*, traduit de l'américain par Carole Delporte, Paris, Dunod, 2011, en particulier les chapitres 7 et 8 (consacrés à l'art) et le chapitre 9 (consacrés à la conscience morale.)

<sup>43</sup> Larrère, Catherine, *Les philosophies de l'environnement...*, p. 11. On peut élargir à toute l'humanité, même et surtout quand elle est urbanisée et vit selon les mœurs occidentales, la remarque qu'elle fait sur la disparition définitive de la *wilderness* (la nature sauvage) comme d'une « perte irréparable pour l'identité américaine » (*ibid.*, p. 10.)

<sup>44</sup> C'est à ce niveau que nous faisons un peu plus loin la critique de l'éthique de Hans Jonas (voir ci-après note 49).

<sup>45</sup> Leopold, Aldo, *Almanach d'un comté des sables...*, p. 265. A la lumière de cette affirmation de 1948, notre bibliographie et l'encyclique écologique *Laudato si'* publiée le 18 juin 2015 par le pape François (« *sulla cura della casa comune* ») sont plutôt des signes encourageants qu'un tel changement a bien lieu, aussi discret qu'une lame de fond.

<sup>46</sup> C'est selon nous jouer sur les mots et se méprendre que de dire, comme Catherine Larrère : « La modernité, du point de vue épistémologique, n'est pas anthropocentrée, bien au contraire. » (*Les philosophies de l'environnement...*, p. 99.) Son explication n'est pas discutable : « Le monde, que découvre la science moderne, après Galilée, est trop vaste (l'univers est infini), trop divers (une multiplicité d'organismes qui échappent à notre vue), trop ancien (la terre a existé bien avant nous et nous survivra sans doute) pour que l'homme puisse en être le centre. » (*ibid.*) Cela est bien connu, mais Bruno Latour et Pierre Manent nous offrent une explication plus juste à notre sens, quand le premier commente la pratique expérimentale de Boyle et la philosophie de Hobbes (*Nous n'avons jamais été modernes...*, p. 26-53), le second les œuvres de Machiavel (*La loi naturelle et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 2018, p. 27-41) : « Machiavel fait tout autre chose que regarder l'action humaine comme

homme qui, poussé par la nécessité naturelle, cette autre nom donné à la vérité, saura penser comme l'homme de la raison critique, aussi bien que « comme une montagne », selon la belle expression d'Aldo Leopold qui incarna lui-même cette forme d'humanité nouvelle, inédite<sup>47</sup>. L'une de ses formules, en conclusion de son ouvrage posthume, implique tout cela :

L'évolution d'une éthique de la terre est un processus intellectuel autant qu'émotionnel<sup>48</sup>.

Aldo Leopold souligne aussitôt que la science ou l'émotion suscite autant l'une que l'autre de « bonnes intentions [...] futiles voire dangereuses. » Mais c'est ainsi que l'humanité apprend, et que le système qui l'a mise au monde, avec les capacités qui sont les siennes, évolue bon gré mal gré avec elle. Cela s'appelle l'acquisition de la *prudentia*, à une échelle collective et donc politique. En réintroduisant, suite aux dégâts opérés par l'objectivisme de la raison moderne, l'indétermination du sujet agissant, autrement dit la saine conscience de sa fragilité et de ses limites, l'obligation pour lui de constituer sa sagesse et son bonheur par un nouveau type de délibération (à savoir un dialogue aussi bien intellectuel qu'émotionnel avec le monde extraordinaire qui l'entoure, et dont il n'a jamais cessé d'être dépendant), l'éthique de la terre renoue avec l'éthique des Anciens, dans des conditions et sur des bases nouvelles surgies de l'Histoire. C'est une page de celle-ci, et de la morale, qui semble bien devoir se tourner.

\*

Dans les limites de cette réflexion, il est temps de conclure, sans aller plus loin dans l'explicitation de ce que serait selon nous cette nouvelle humanité, « écocentrée » par nécessité vitale. Cette relation idéale et inédite de l'homme moderne à la nature reçoit des interprétations très diverses, qui vont des plus scientifiques et rationnelles aux plus mystiques et sentimentales. Et si Catherine Larrère les a classées selon un critère épistémologique (voir la citation ci-dessus), on pourrait faire de même à l'aide du critère anthropologique du *collectif* (Bruno Latour), de l'*ontologie* (Philippe Descola) ou encore de l'*imaginaire* (Gilbert Durand<sup>49</sup>). Les partisans du catastrophisme, éclairé ou non, nous

---

elle est, puisqu'il substitue à l'action comme elle est, à l'action pratique si j'ose dire, une action théorique, c'est-à-dire l'action telle qu'elle puisse être *vue*, l'action telle qu'elle puisse être intégralement *prise en vue* par le théoricien, et qui donc ne soit pas obscurcie ou brouillée par la prise en compte du point de vue de l'agent » (*La loi naturelle et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 2018, p. 28.) Les mots en italiques dans le texte de Pierre Manent soulignent bien qu'une nouvelle *vision* des choses commençait alors à s'instaurer, qui portait en elle une nouvelle épistémologie que la physique de Galilée, l'expérimentation valorisée par Bacon et le dualisme philosophique de Descartes vont achever de mettre en place dans les esprits, condamnant au déclin le point de vue humaniste qui remontait à Cicéron et même à Aristote sur les questions morales. Quand l'humanisme en science sera définitivement « dépassé », cette nouvelle épistémologie ne voudra considérer que ce qu'elle appelle le *réel*, l'*utile*, le *certain*, le *précis* et le *positif*, selon les termes employés par Auguste Comte dans son *Discours sur l'esprit positif* (*Œuvres choisies*, Paris, Aubier, 1952, p. 217-219). Nous fera-t-on croire que cette vision moderne de la nature et de l'homme lui-même n'est pas une vision *humaine*, voulue et choisie par l'homme ? Bien au contraire, la relecture de Machiavel et celle de Comte nous font mieux comprendre les dérives d'une épistémologie persuadant l'homme que tout lui est possible, au nom de sa soi-disant *objectivité* (un objectivisme plutôt, car seul Dieu, s'il est quelque Un, est parfaitement objectif.)

<sup>47</sup> A. Leopold, *Almanach d'un comté des sables...*, p. 168.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>49</sup> Pour le premier, voir ci-dessus note 21 ; pour le second, note 14 ; pour le troisième, voir Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1984, qui permet de mieux comprendre les obstacles psychologiques limitant le rationalisme cartésien ou positiviste, fondé sur un imaginaire duel voire dualiste que G. Durand appelle « schizomorphe », et les obstacles pouvant aussi susciter l'incompréhension entre une philosophie anthropocentrée et une philosophie écocentrée, et au sein même de celle-ci, entre ceux qui privilégieront la raison et la technique, et ceux qui privilégieront le sentiment et l'instinct. Hans Jonas déploie dans *Le Principe responsabilité*, dès les premières lignes, un imaginaire clairement « schizomorphe » et duel,

répondront : « *Il n'y a plus le temps de prendre en compte l'obstacle psychologique ou anthropologique.* » A quoi l'on peut opposer la sagesse stoïcienne, si l'on est convaincu qu'aujourd'hui comme hier seule l'éducation peut aider les hommes à sortir de leur caverne, autrement dit de leur perception inadéquate des choses<sup>50</sup>. Soit l'humanité a en elle les ressources morales pour s'adapter à la crise très inquiétante de son environnement naturel, soit elle disparaîtra - ou du moins, selon le scénario le moins pessimiste, elle survivra après une série de catastrophes qui en modifiera totalement l'aspect et les mœurs. Si, malgré le biais induit par la conscience individuelle, nous pensons au fait que l'homme est d'abord une espèce naturelle, et l'une des rares qui se soient montrées capables de s'adapter à toutes les conditions climatiques et à tous les biotopes, on peut raisonnablement penser que ce dernier scénario est le plus probable. Ce double argument (l'homme est d'abord une espèce, et comme tel participe à l'écologie générale de la planète Terre) est ce que l'on peut opposer de mieux à l'argumentation pressante des catastrophistes et autres collapsologues, nous semble-t-il. L'éthique même de l'environnement nous conforte en ce sens, si, comme Aldo Leopold, on interprète son émergence dans l'histoire morale de l'humanité comme une réaction produite par l'instinct de survie de l'espèce humaine<sup>51</sup>.

Fort heureusement, l'intérêt de l'éthique de l'environnement que nous défendons ne se réduit pas à nous donner les moyens de faire des prévisions ou des prophéties de malheur, comme celles du Jonas biblique<sup>52</sup>. Dans le présent, et quel que soit l'avenir de la planète et de l'humanité, cette nouvelle éthique nous offre une leçon éminemment philosophique, nous permettant de renouer avec la philosophie stoïcienne. Cette éthique permet en effet de comprendre que l'homme est un produit et un élément de la nature, que certaines lois, celles de la vie, s'imposent à lui, comme celles qui peuvent accroître en lui le bonheur en même temps que la vie, à l'échelle individuelle comme à l'échelle collective. Parmi ces lois figure celle de l'*homéostasie*, la tendance d'un système à chercher en permanence l'équilibre, à s'adapter aux changements et aux bouleversements grâce à cette tendance naturelle<sup>53</sup>. De ce

---

tout comme Jean-Pierre Dupuy : celui-ci, tout en reconnaissant chez Jonas « des accents autoritaires assez inquiétants » (*Pour un catastrophisme éclairé...*, p. 96), se qualifie lui-même d'« extrémiste rationaliste » (*ibid.*, p. 24.) Chez ces deux philosophes, l'écart entre l'homme et la nature apparaît extrême, et cette tension se décline sur l'échelle de tous les degrés de la peur. A l'opposé, Aldo Leopold a pu *penser* ce qu'il a *vécu* comme il l'a pensé, parce qu'il avait un « imaginaire » unitaire, que Gilbert Durand, dans son lexique, appelle « mystique. » Cette dichotomie, en termes d'*imaginaires*, se reconnaît parfaitement dans celle qu'Aldo Leopold opère pour ramener à deux principaux groupes les « dissensions internes » des écologistes, dans la conception de la gestion des forêts, de celle de la faune et de la flore, et de celle de l'agriculture (voir *Almanach d'un comté des sables...*, p. 278-281.)

<sup>50</sup> Voir Platon, *La République*, VII, 514a. C'était la conviction d'Aldo Leopold, avec cette nuance capitale qui lui fait distinguer « le volume d'éducation » du « contenu » (*Almanach d'un comté des sables...*, p. 262 ; voir aussi *ibid.*, p. 283.) Leopold explicite cette nuance quand il écrit : « Nous ne sommes potentiellement éthiques qu'en relation à quelque chose que nous pouvons voir, sentir, comprendre, aimer d'une manière ou d'une autre » (*ibid.*, p. 271.)

<sup>51</sup> Voir *Almanach d'un comté des sables...*, p. 237 : « Il est [...] raisonnable de penser que nous reproduisons, en tant qu'espèce, des schémas de comportement dont nous ignorons tout, parce qu'ils n'ont jamais été envisagés comme tels. Et il en existe peut-être d'autres, sur le sens desquels nous nous abusons. » ; et p. 256-257 : « Cette extension de l'éthique [au rapport de l'homme à la terre], qui n'a été étudiée jusqu'à présent que par les philosophes, est en réalité un processus d'évolution écologique. [...] Une éthique, écologiquement parlant, est une limite imposée à la liberté d'agir dans la lutte pour l'existence. [...] Il se peut que l'éthique soit une sorte d'instinct communautaire en gestation. »

<sup>52</sup> L'image et le jeu de mot avec « l'autre Jonas » (l'auteur du *Principe responsabilité*) sont de Jean-Pierre Dupuy, qui les intègre à son argumentation (voir *Pour un catastrophisme éclairé...*, p. 97-98 ; p. 199-200.)

<sup>53</sup> Pour l'usage de ce concept en biologie, voir Jacob, François, *La logique du vivant : Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard-Tel, 1970, p. 207-208. Ce concept est passé dans toutes les sciences qui pensent des systèmes (cybernétique, sociologie, etc.) S'il n'est pas sûr, de ce fait, qu'il soit applicable en physique à l'échelle de la nature macrocosmique, du point de vue de l'espace (qui nous apparaît comme infini et chaotique), en revanche,

principe biologique, ayant sa source à l'extérieur de l'homme, Aldo Leopold tire une nouvelle définition de la « vertu », ou un nouvel « impératif catégorique » :

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<sup>54</sup>.

A l'échelle de l'homme, en termes psychologiques, l'homéostasie produit ce phénomène que Jung a découvert en l'appelant *énantiodynamie*<sup>55</sup>. Une tendance intellectuelle, morale et comportementale excessive dans un sens produit avec le temps un mouvement (littéralement une « course ») dans le sens contraire. C'est clairement ce que semble imposer aujourd'hui la nature à l'homme de l'exploitation mécanique et industrielle de la terre, et à sa vision rationaliste et objectiviste du monde et de sa propre existence sur cette terre.

Un décentrement de l'homme dans son rapport aux choses est d'autant plus nécessaire que l'ontologie naturaliste et sa raison universaliste donnent l'illusion d'une transparence de l'homme, justifiant l'usage qu'il peut faire des pouvoirs conférés par la technique au nom de ses nouvelles conceptions du bien. C'est cette illusion que combat précisément l'éthique en général, et celle de l'environnement en particulier. Il est donc très positif que certaines institutions gouvernementales, éducatives ou scientifiques aient récemment réintroduit l'éthique dans les débats officiels et citoyens, à cause des inquiétantes conséquences politiques et écologiques des pouvoirs remarquables de la technologie moderne. À l'échelle où la métaphysique pense les choses, la question de savoir si le pouvoir de l'humanité, cet enfant de la nature, est *avant tout* un pouvoir de destruction relève de la croyance, non du savoir<sup>56</sup>. Les hommes naissent, vivent et meurent dans des circonstances souvent dramatiques, et leur capacité à se nuire à eux-mêmes les premiers restera peut-être toujours une réalité et un mystère pour leur intelligence la plus lucide. C'est pourquoi, tout en comprenant qu'à l'échelle de l'action humaine et de ses lois, il nous faille décider de ce qui est bien ou mal (même si c'est inadéquatement ou temporairement), on peut aussi voir dans l'éthique de l'environnement une nouvelle vision philosophique de l'homme et du monde, transformant l'attente de ce qui vient (la catastrophe, ou l'heureuse surprise, ou quelque mélange des deux) non pas seulement en action préventive dominée par la peur, mais aussi et surtout en une contemplation qui sera source de bonheur et d'action juste : la contemplation, dans le présent, du spectacle étonnant de la vie. Ce qui suppose au préalable de faire le choix conscient d'abandonner la lecture de Hans Jonas pour celle d'Aldo Leopold, autrement dit la *puissance* et la *peur*, qui vont de pair, pour la *reconnaissance* et l'*amour* - quel que soit l'avenir.

Olivier Rimbault,  
Perpignan, Juillet 2019.

Centre de Recherche sur l'Imaginaire,  
Université de Perpignan Via Domitia.

---

l'idée que cet univers infini soit éternel rend possible l'hypothèse de son homéostasie, si du moins la notion de système a encore un sens dans une réalité infinie et se recréant elle-même éternellement.

<sup>54</sup> *Almanach d'un comté des sables...*, p. 283.

<sup>55</sup> Voir Jung, C. G., *Types psychologiques*, préface et traduction de Y. Le Lay, Genève, Georg éditeur, 1993 (8<sup>e</sup> éd.), p. 424-425.

<sup>56</sup> Telle est pourtant la « conviction » de Jean-Pierre Dupuy (voir *Pour un catastrophisme éclairé...*, p. 17-18.)