

INTRODUCTION AUX PROBLEMATIQUES ENVIRONNEMENTALES

COURS DE F. COUSTON

Patrimoine, environnement, mondialisation, DD sont des notions usuelles qui posent pb d'usage et de sens.

Par ailleurs la pbtq environnementale ou écologiste est récente et en pleine évolution : prise de conscience, changements concrets...

Nécessité de savoir histoire de cette prise de conscience, de connaître ses freins, d'utiliser les termes avec précision.

POsitionnement de chercheur : 2 thèses

- L'écologie est un enjeu central du XXIème siècle, urgence de changer notre manière de voir et de faire;
- La communication a un rôle à jouer dans la résolution des problèmes.

La communication pose pb :

- communication marchande joue sur concepts creux qu'elle galvaude;
- communication politique et citoyenne : pb démocratie et gouvernance.

PREMIERE PARTIE : ETAT DES LIEUX D'UN PROBLEME RECENT OU COMMENT LA CRISE ENVIRONNEMENTALE POSE LE PROBLEME DU PASSAGE DU LOCAL AU GLOBAL

Cette problématique ne se pose en ces termes que depuis le siècle dernier. Elle est liée à l'émergence concomitante de deux problèmes : la prise de conscience de l'effet global de l'action de l'homme sur la biosphère et la mondialisation.

Toutefois, le problème entre le particulier et le général n'était pas inconnu mais se posait en termes différents dont on va faire ici un bref rappel.

1. Les 4 manières traditionnelles et modernes de poser le problème du rapport local/global

a. La pensée magique, et religieuse

b. Le problème philosophique de la place de l'homme

La modernité s'est construite sur l'anthropocentrisme : l'homme est le centre du monde. Cet anthropocentrisme a été révisé au cours des siècles dans le sens d'une atténuation permanente, mais sans jamais être réellement remis en cause. La découverte du système héliocentrique au XVIème siècle a été compensée par la mise à distance progressive de Dieu et l'appropriation par l'homme de son pouvoir créateur. La théorie de Darwin ni les théories déterministes n'ont réussi à ébranler l'idée de la supériorité de l'homme.

La Bible place la nature sous sa domination et la tradition scientifique qui se réfère à Bacon et à Descartes en fait un grand réservoir de richesses que l'homme peut s'accaparer et un ensemble de forces qu'il doit apprendre à maîtriser pour son propre usage.

L'homme moderne se construit contre la nature. Freud (1971) a beau avoir infligé à l'homme ce qu'il nomme sa troisième blessure narcissique après l'abandon du géocentrisme et la reconnaissance de notre filiation animale, il n'en est pas moins l'auteur de ces lignes :

« Le mot « culture » désigne la somme totale des réalisations et dispositifs par lesquels notre vie s'éloigne de nos ancêtres animaux et qui servent à deux fins : la protection contre la nature et la réglementation des hommes entre eux ».

L'homme reste et demeure un être hors nature. Au nom de cette conception, la protection de la nature est considérée comme anti-humaniste.

Cette conception est encore majoritaire aujourd'hui et justifie des projets comme ceux de l'implantation de l'homme sur Mars dans le cas où la planète deviendrait inhabitable.

Une telle conception exclut la problématique du local et du global, à moins qu'elle ne la transforme en une vision de la conquête du local par le global. La problématique moderne est en effet plutôt celle de l'appropriation, c'est-à-dire celle de l'harmonisation et de la rationalisation. Le local et le global sont uniquement envisagés en termes de hiérarchie impérialiste.

Sur ce point, le marxisme et le capitalisme s'entendent à merveille : l'épanouissement de l'homme passe par le travail, c'est-à-dire par la transformation de la nature. On comprend mieux les réticences face à l'organisation d'une société du loisir. Les 35 heures sont à la base une idée des Verts et non de la gauche traditionnelle

c. Le problème politique de l'individu et de la société

La deuxième manière de poser le problème est d'envisager les rapports de l'individu et de la société. Là encore, la modernité apporte sa touche particulière en rejetant le modèle des sociétés organiques, où chaque individu appartient à un corps, un état, un ordre ou une classe qui remplit une fonction sociale essentielle (les sociétés indo-européennes sont tripartites : sacré, militaire et agricole), et en inventant le concept d'histoire.

Une fois reconnue l'importance de l'individu par rapport à la société, le conflit qui en découle peut être résolu de deux manières différentes :

- Par contrat : c'est la théorie de Hobbes, de Locke et de Rousseau : l'individu abdique sa volonté particulière au profit d'une volonté générale qui lui assure les premiers de ses droits : la sécurité et la propriété privée. La liberté civique vient limiter la liberté naturelle de l'individu. L'Etat est plus important que l'individu, la rationalité est descendante (du global au local). La tradition française s'inscrit dans cette vision des choses).
- Cette conception est rejetée par les libéraux qui ne croient pas en la part d'idéal que contiennent les théories du contrat. Le contrat est remplacé par l'ordre spontané de la nature, ce que Smith appellera « la main invisible ». Le rôle de l'Etat se borne alors à favoriser ce qui concourt à l'équilibre et non à imposer son ordre. L'égoïsme individuel est le moteur de la société à laquelle il confère sa cohésion. La rationalité est montante (du local au global). C'est la tradition états-unienne. Cette optique permet la conceptualisation du droit d'ingérence qui permet de défendre les individus contre les abus de l'Etat auquel ils appartiennent.

d. Le problème moral du particulier et de l'universel

La modernité s'appuie sur une morale dont le centre est l'individu. La valeur centrale est la liberté de l'homme dont résulte son autonomie. L'homme n'a besoin de se référer qu'à lui-même pour définir sa conduite. Néanmoins, un calcul rationnel lui permet de ne pas nuire à ses semblables, ce qui pourrait lui être fatal. De fait, l'homme reconnaît en son prochain un être doué de raison comme lui. Kant formule ainsi ce qu'il appelle l'impératif catégorique :

« Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle ».

La volonté du sujet, fondée sur la raison et triomphant de ses inclinations, devient une capacité législatrice universelle. Le fait de reconnaître l'autonomie d'autrui invite le sujet doué de raison à induire une loi universelle.

L'individu est tout-puissant et est à l'origine de toute règle morale.

J. Habermas prenant acte que l'individu est un être concret et non l'entité abstraite qu'en a fait Kant, fait dépendre la création des règles éthiques de la discussion et donc de la confrontation entre individus.

C'est historiquement ce qui se passe : au niveau international, les déclarations successives des droits de l'homme se sont faites sur ce modèle de reconnaissance de droits naturels par la discussion, la tractation et le contrat. Au niveau national a été créée la Commission nationale du débat public qui doit intervenir dans tout projet de création d'infrastructures.

2. Le paradigme moderne et sa remise en cause

a. Définition du paradigme

Nous sommes donc aujourd'hui dans des sociétés qui mêlent selon des proportions variables les théories contractualistes et les théories libérales. Toutes fonctionnent selon la conception anthropocentriste du monde selon laquelle la culture se construit en opposition avec la nature et la richesse se crée par la transformation de cette dernière. L'objectif social de la modernité est la croissance (« croissez et multipliez »), et le progrès (le développement).

Thomas Samuel Kuhn (*La Révolution scientifique*, 1962) appelle paradigme l'ensemble des convictions et des théories partagées par la communauté scientifique mondiale. La modernité a opéré une révolution rendant incompréhensibles les idées qui l'ont précédée. On a pu parler de la manière dont elle a désenchanté le monde.

Nous la définissons avec Alain Touraine (1992) comme entreprise de « séparation de plus en plus grande du monde de la nature régi par les lois que découvre et utilise la pensée rationnelle et du monde du sujet dont disparaît tout principe transcendantal de définition du bien ».

Or, selon nous, un des traits distinctifs de la modernité est d'avoir créé le concept d'environnement qui n'est nommé qu'à partir du XX^{ème} siècle et qui n'envisage la nature que comme ressource, objet d'exploitation et de rationalisation, en laissant au mot nature le soin d'évoquer un espace virginal et symbolique, lieu de ressourcement.

La modernité a donc scindé le monde en deux :

-la nature : lieu d'où l'homme serait absent, ou du moins ne veut pas voir sa trace, mais paradoxalement lieu investi de sens et de symbolique et pour lequel nous ressentons autant d'attraction que de répulsion ;

-l'environnement : milieu de l'homme, objectivé par la technique.

L'environnement est le fruit de la séparation moderne de l'objet et du sujet. On peut ajouter qu'il est le pendant de l'institution des droits de l'homme : la disparition de la transcendance, organisatrice de l'ordre naturel, entame la séparation de l'homme de son environnement, le premier s'instituant en sujet par le contrat social, et le deuxième étant relégué dans la sphère des objets. Dieu s'est éloigné : la Providence n'explique plus les calamités naturelles. L'homme se découvre de plus en plus puissant pour fonder la société non

plus sur la volonté divine, mais sur la sienne propre. En même temps les progrès techniques rendent la nature de plus en plus maîtrisable.

b. Remise en cause du paradigme : 3 raisons

- La crise vient de l'irruption d'objets hybrides mi-naturels mi-anthropiques, comme la pollution, le trou de la couche d'ozone, les OGM, le prion de la vache folle, qui ne répondent à aucune des deux catégories instaurées par la modernité. Ce que l'on nomme crise environnementale vient de notre incapacité de penser la relation entre des sphères que nous avons pris l'habitude de séparer.

Dans ce contexte l'emploi des termes environnement ou nature n'est pas toujours neutre.

La modernité est sommée de trouver de nouveaux concepts permettant de penser l'inclusion de l'homme dans une totalité dont il ne peut s'abstraire et les relations entre les deux.

C'est ce que semblent tenter de faire des concepts comme le développement durable ou le remplacement du mot nature par le mot planète, ou encore le développement de l'idée d'une gestion écologique du monde.

Le paradigme moderne est mis en danger non seulement de l'extérieur par l'ampleur des problèmes matériels nouveaux que nous devons affronter, mais également, de l'intérieur, par l'évolution des sciences qu'il a favorisée.

- Fabrice Flipo (2002) fait remarquer que la théorie libérale du développement repose sur deux présupposés qui ne sont plus aujourd'hui réalisés, à savoir :

- l'abondance des ressources naturelles appropriables ;
- la coïncidence des Etats et des nations.

Pour ce qui est de la première condition, nous voyons qu'elle n'est plus remplie : nous avons pris conscience de la finitude de notre planète. Bien sûr certains rêvent encore d'échappatoires comme la substitution du capital naturel par le capital technologique ou la migration vers d'autres planètes.

La fin de la coïncidence des Etats et des nations : la mondialisation

Notons d'abord que la mondialisation n'est pas un problème récent. Elle date du néolithique ! C'est sa forme actuelle liée au développement du capitalisme qui est nouvelle.

L'autre problème que rencontre la théorie libérale du développement est la fin de la coïncidence des Etats et des nations.

Les Etats-nations, étaient jusqu'aux années 70 le cadre de la régulation des libertés individuelles, et celui de la régulation de la prise de risque écologique évaluée en rapport avec l'intérêt général.

Or, on assiste aujourd'hui à ce qu'on peut appeler une vague de dénationalisation des peuples qui s'effectue de trois manières différentes :

- par l'idée croissante de l'interdépendance économique et écologique globale ;
- par une vague de privatisation sans précédent des institutions privant les peuples d'une part croissante de leur souveraineté ;
- par l'abolition des frontières d'abord pour les capitaux, puis pour l'information par le biais notamment d'internet et enfin pour les hommes.

En l'absence de tierce partie, et en l'absence de possibilité de se protéger, c'est le droit du plus fort qui est la règle.

Cela entraîne deux risques majeurs :

- la dégradation irréversible de l'environnement ;
- le repli identitaire dont les deux images les plus répandues sont les nationalismes et les fondamentalismes.

La solution consiste à instituer – donner une valeur juridique – les objectifs de préservation et à créer les instances internationales capables de les faire respecter.

Nous sommes aujourd'hui dans ce cadre de définition d'une politique globale s'imposant à tous les Etats. Mais nous sommes encore loin de l'élaboration d'institutions internationales capables de faire respecter l'application des conventions. On a même vu ces dernières années l'affaiblissement de l'ONU.

L'enjeu est désormais pour chaque Etat de trouver des alliés régionaux afin de créer une région transnationale d'un poids suffisant pour contrebalancer les effets pervers de la mondialisation. Le débat sur l'élargissement de l'Europe doit se voir dans cette perspective : selon les experts de géopolitique, l'Europe ne peut enrayer son déclin que si elle s'allie à la Turquie et aux pays du Maghreb.

3. Naissance de l'écologisme

Le constat d'une influence négative de l'homme sur la nature n'est pas récent. On peut en trouver des traces au seizième siècle comme on le verra, mais aussi au XIXème avec la découverte de ce que les Américains nomment la Wilderness qui offre un contraste frappant avec la nature anthropisée ou bien avec l'apparition du smog à Londres.

L'effet inverse de l'influence de la nature sur l'homme est débattu dès le XVIIIème : Montesquieu parle de l'influence des climats sur les sociétés humaines et Voltaire et Rousseau débattent du désastre de Lisbonne qui a fait des centaines de milliers de morts.

Mais ce n'est que vers les années soixante-dix que le problème prend une dimension globale, préparée pourtant dès la fin du XIXème siècle avec l'invention du concept d'entropie.

On fait alors le constat d'une situation nouvelle : les activités humaines sont en mesure de transformer les conditions de la vie sur terre, peut-être même de les compromettre. La première conférence internationale sous l'égide de l'ONU a lieu à Stockholm en 1970.

S'ajoute dans les années soixante-dix une problématique aujourd'hui dépassée : celle de la surpopulation, i. e. l'idée que la planète ne suffira pas à nourrir l'ensemble des êtres humains. Tout cela est formalisé par le Club de Rome créé en 1968 autour de la conviction selon laquelle « les interdépendances entre les nations et complexité des sociétés exigeaient une nouvelle approche intellectuelle et de nouveaux moyens d'action politique » (De Roose, 1991). Le club a été rendu célèbre par ses travaux sur les limites de la croissance et sur les interactions entre croissance démographique, production agricole, production industrielle, ressources naturelles et pollution. Apparaît l'idée de la responsabilité des hommes vis-à-vis des générations futures.

Le thème de la complexité de la vie est formulé pour la première fois dans *L'encerclement* (1972) par Barry Commoner qui édicte quatre lois :

- « toutes les parties du complexe vital sont interdépendantes » ;
- « la matière circule et se retrouve toujours en quelque lieu » ;
- « la nature en sait plus long » ;
- « il n'y a pas dans la nature de don gratuit ».

Depuis quelques années se forme le concept d'espace écologique que Flipo définit ainsi :

« Sphère délimitée par l'ensemble des conséquences de l'action d'un être vivant ou d'un collectif dans un milieu naturel qui le traverse et auquel son activité participe ».

Cet espace écologique est l'enjeu affiché des différentes conférences internationales sur le changement climatique ou sur la biodiversité depuis 1972. Il permet de définir un bien commun de l'humanité. Cette notion est donc de nature à limiter le droit de propriété, sur le mode connu, par exemple, des monuments historiques, mais surtout de limiter la souveraineté des Etats sur leur territoire.

La souveraineté doit en effet désormais s'exercer dans le cadre de limites universellement reconnues :

- protection de la biodiversité ;
- préservation de la couche d'ozone ;
- intégrité corporelle des personnes.

Elle doit aussi légitimer son action tant sur le plan du mode de développement choisi que sur celui de l'utilisation des lieux naturels reconnus comme patrimoine mondial : puits de carbone, eaux internationales, espaces vierges...

On comprend mieux le décalage qu'il peut y avoir entre les déclarations d'intention toutes plus généreuses les unes que les autres et la réalité sur le terrain.

Le problème écologique a reçu une première formulation dans les années 70

Comment limiter la toute-puissance de l'homme sur la nature ? Comment sauver la nature ? Comment sauver l'environnement de l'homme ?

Trois solutions ont été envisagées : le biocentrisme, l'anthropocentrisme et le technocentrisme

- Le biocentrisme : deux versions :
 - o l'écologie radicale (Leopold, Goldsmith, Bookchin, Hainard) aboutit à une contradiction performative : si l'homme n'est pas significativement différent des autres animaux, comment expliquer que lui seul soit tenu de respecter la vie des autres êtres vivants ?
 - o la version moyenne (Taylor et Rolston,) : reconnaît de la valeur à tous les êtres vivants conçus comme des centres de téléonomie, mais ne dit pas alors comment vivre, puisque vivre veut dire tuer d'autres êtres vivants.
 - o La version poétique : Michel Serres (*Le contrat naturel*, 1990) dans la tradition rousseauiste propose de passer contrat avec la nature. Malheureusement la proposition reste assez abstraite.
- L'anthropocentrisme (doctrine la plus répandue en France) fait de l'homme l'unique centre de valeur. Envisage trois types de solutions :
 - o Premièrement, l'élargissement des droits de l'homme (Serres, Singer, Hermitte), présenté comme allant dans le sens théorique de leur progrès continu qui les a vus progressivement prendre en compte les esclaves, les Noirs, puis les femmes. Ce serait désormais le tour de la nature d'être protégée par ces droits. Mais cela pose le problème de la représentation des éléments de

la nature qui ne peuvent être institués en tant que personne à moins de modifier profondément cette notion.

- Deuxièmement, la considération des générations futures, mais double problème : leur représentation et l'absence de réciprocité qui nous fait sortir du seul domaine du droit. S'ajoute à cela la difficulté de définir aujourd'hui les aspirations de générations lointaines.
- La création d'un droit à l'environnement, toujours dans le cadre d'une théorie des progrès des droits de l'homme, mais prise dans un autre sens. On distingue alors des droits dits de première génération qui sont les droits fondamentaux (droit à la vie, liberté de pensée, liberté d'expression) et des droits dits de seconde génération qui sont des droits économiques et sociaux acquis au tournant du XIXème et du XXème siècles. Mais ce droit pose le problème de l'impossibilité de définir de manière universelle ce que doit être l'environnement pour chaque homme, et ne protège pas cet environnement contre les hommes (exemple du problème du loup dans le Mercantour).

Entre biocentrisme et anthropocentrisme existe la voie moyenne de l'utilitarisme qui voudrait défendre les animaux au nom de la diminution globale de la souffrance sur Terre. L'utilitarisme est une théorie qui cherche à calculer rationnellement comment on peut obtenir le maximum de bonheur individuel pour le plus grand nombre (J. Bentham). Dans cette perspective, c'est le résultat qui compte et non l'intention morale. Le libéralisme économique s'inspire de cette doctrine. Peter Singer propose seulement d'introduire la souffrance animale dans le calcul de l'utilité globale.

Cela ne peut être envisagé que comme un double réductionnisme :

- L'utilitarisme réduit en effet l'être vivant à la souffrance et à la recherche du bien-être, et dans ce cas la disparition d'une espèce équivaut à supprimer de la souffrance, ce qui est un résultat paradoxal si l'objectif est la protection des espèces ;
- et surtout, il ne permet pas de penser les relations complexes entre cet être vivant et le milieu dont pourtant il dépend et qu'il ne manque pas de modifier.

- Le technocentrisme est une croyance au progrès infini de la technique.

Il connaît plusieurs versions plus ou moins optimistes :

- la version améliorative : on améliore les performances d'un modèle existant (moteur essence moins polluant)
- la version curative : on remplace un produit nocif par un autre produit (cfc, ogm...) ce qui équivaut à un changement de technologie
- la version post-traumatique : on remplace un service naturel disparu par une technologie (pollinisation faite par les hommes, projet de diversion des rayons du soleil par des miroirs disposés dans l'espace, lutte contre la fonte des glaciers par des couvertures isolantes, canons à neige...)
- la version s-f : migration de l'homme sur Mars (projet Biosphère)

Selon lui, l'épuisement du capital écologique est sans conséquence catastrophique puisque ce capital peut être remplacé par un capital technologique. Le pétrole peut être consommé jusqu'à la dernière goutte puisque il sera remplacé par une autre énergie. Le but est de ne rien changer au modèle actuel.

DEUXIEME PARTIE : DU LOCAL AU GLOBAL DU POINT DE VUE SCIENTIFIQUE ET PHILOSOPHIQUE

1 De la place de l'homme dans la nature selon la science et de ses conséquences idéologiques. Troisième formulation du problème.

1.1 Le systémisme

Ce qui doit donc être remis en cause, c'est la traditionnelle dichotomie nature/culture.

Des sciences comme l'ethnologie ou l'écologie ont mis en évidence le fait que les relations homme/nature sont non seulement à double sens mais prises dans une boucle générative où l'homme modifie la nature qui le modifie.

D'autres sciences progressent dans la voie de la complexification :

- la thermodynamique commence par faire apparaître l'industrie humaine comme l'une des variables interagissant avec les cycles de l'énergie dans la biosphère ;
- la cybernétique permet de réduire l'antinomie entre machines (régies par la causalité mécanique) et organismes (régis par la finalité).
- la physique quantique et la relativité réintroduisent le sujet dans son objet d'étude ;
- le darwinisme, les sciences cognitives et les neurosciences utilisent les mêmes outils pour rendre compte des animaux et de l'homme.
- Enfin, la bioéconomie permet de calculer l'impact et le coût énergétique de l'activité des hommes sur la biosphère.

On doit en conclure à l'impossibilité de dissocier le naturel de l'artificiel qui sont pourtant notamment toujours deux catégories fondamentales du droit permettant la brevetabilité du vivant et qui sont le véritable enjeu des OGM, et a fortiori à l'impossibilité de valoriser l'un par rapport à l'autre.

C'est en tout cas notre mode de perception du monde qui est en jeu. La modernité s'est construite sur le réductionnisme dont Descartes a posé la méthode et dont le fonctionnement repose sur la séparation de termes opposés : objet/sujet, nature/culture, intérieur/extérieur, société/environnement, naturel/artificiel...

Or le développement de la science aboutit à une remise en cause de ce réductionnisme sur divers fronts.

L'état actuel des sciences nécessite l'adoption d'une pensée complexe comme la définit Edgar Morin, c'est-à-dire une pensée qui permette de concevoir les phénomènes où sont engagés une causalité complexe, où l'effet exerce une action en retour sur sa cause et où la contradiction joue un rôle moteur.

La science moderne procède en isolant son objet d'étude. L'écologie qui est une des premières sciences des systèmes a commencé par isoler ceux-ci : elle a fait ses premières armes en étudiant des îles ou des lacs qui étaient censés être préservés de toute influence humaine. On sait aujourd'hui que c'était une pure vision de l'esprit.

C'est pourquoi, selon la pensée complexe, le découpage des systèmes doit toujours être perçu comme dépendant du point de vue du scientifique et doit permettre en même temps l'idée de clôture et d'ouverture, poser en même temps qu'il l'abolit la frontière entre l'intériorité et l'extériorité, l'autonomie et l'indépendance.

Ce n'est ainsi que si l'on n'oppose plus rupture et continuité que l'on peut comprendre des phénomènes comme la matière, la vie, la culture. La vie par exemple échappe au biochimiste qui ne considère que les molécules : rien ne permet de la dissocier du monde

physico-chimique ; mais elle échappe au biologiste qui ne s'occupe que des cellules et ne voit plus alors comment justifier le changement de qualité des molécules aux cellules.

Le problème ne peut se résoudre qu'en adoptant le concept d'émergence. Celui-ci nous semble primordial :

Edgar Morin (1977) définit les émergences comme « les qualités ou propriétés d'un système qui présentent un caractère de nouveauté par rapport aux qualités ou propriétés des composants considérés isolément ou agencés différemment dans un autre type de système ».

Selon lui, « les notions apparemment élémentaires que sont matière, vie, sens, humanité correspondent en réalité à des qualités émergentes de systèmes. (...) Définir l'homme par opposition à la nature, c'est le définir exclusivement en fonction de ses qualités émergentes ».

Ces émergences aboutissent à un emboîtement de systèmes dans lequel les différents niveaux sont en relation constante. Les propriétés émergentes d'un système sont insuffisantes pour le décrire.

Dans ce contexte scientifique il n'est plus question de nature mais d'écosystèmes ou de biosphère. La biosphère est composée d'écosystèmes. Créé en 1935 par le botaniste Tansley, le terme écosystème « désigne un ensemble d'organismes en interaction entre eux et avec leur milieu. L'écosystème est donc un système fonctionnel qui inclut la biocénose (ou communauté d'êtres vivants) et son biotope (ou type d'environnement). Les relations du système avec son environnement sont de trois types : relation de dépendance avec rétroaction (le biotope apporte un certain déterminisme à la biocénose qui l'habite tandis que cette dernière transforme le biotope) ; relations nutritionnelles s'effectuant par le biais de transferts de matière et d'énergie ; relations spatiales et temporelles. » (De Roose)

Si un écosystème est cohérent, il n'en est pas moins subjectivement défini par le scientifique qui en fait son objet d'étude : une souche d'arbre peut être considérée comme un écosystème au même titre que la forêt où il se trouve.

Chaque système se trouve ainsi pris dans une hiérarchie :

« La théorie de la hiérarchie est une application de la théorie générale des systèmes. Elle postule que la meilleure façon de comprendre les systèmes est de les considérer comme des processus ouverts, à échelles multiples. Chaque système peut alors être considéré comme un des sous-systèmes d'un niveau plus élevé : celui du système qui les intègre. En dépit de connotations liées au terme de « hiérarchie », il est important de comprendre que cela n'implique nullement que les niveaux les plus élevés dominent, ou puissent dominer, les niveaux les plus bas qu'ils intègrent. En fait, les processus décrits par l'analyse hiérarchique des systèmes mettent en évidence des communications (de bas en haut comme de haut en bas) et des interactions entre tous les niveaux d'organisations écologiques. » (B. Norton, 1997, p. 63).

Le mot environnement dans ce contexte traduit la phase réductionniste pendant laquelle l'écosystème est isolé. L'environnement est strictement défini par tous les éléments extérieurs avec lequel l'écosystème entre en relation. L'environnement de la souche n'est pas le même que l'environnement de la forêt.

La biosphère « est la portion du globe terrestre qui contient les écosystèmes. C'est la partie de la surface terrestre où, grâce à l'activité des écosystèmes, l'énergie des radiations solaires produit des modifications fondamentales chimiques et physiques, de la matière inerte minérale de la terre, en la transformant en matière organique vivante » (De Roose).

1.2 Les conséquences idéologiques du systémisme : troisième formulation du problème

Arrivé à ce point, le problème se précise et doit être reformulé non plus en termes de limitation de notre pouvoir (au nom de quoi ?) ni même de préservation (de quoi ?), mais en termes de relations et de régulation :

Mais nous entrons ici dans des zones de résistances et tout ce que je vais dire ici fait état d'un courant de pensée encore minoritaire aujourd'hui dont la figure de proue est le sociologue Edgar Morin.

Troisième formulation :

Comment et au nom de quoi l'homme doit-il réguler son agir envers les divers éléments de la biosphère ?

Or l'approche matérialiste de l'homme revisitée par le systémisme opère une révolution copernicienne dans l'ordre de la pensée humaniste : la liberté de l'homme n'est plus un donné transcendantal comme le pensait Kant, mais une conséquence directe des différents phénomènes d'émergence qui ont conduit la complexification du vivant de l'unicellulaire jusqu'à l'homme.

Autrement dit l'homme ne doit pas voir dans sa liberté la marque de sa transcendance, la marque en lui de l'image de Dieu, mais ce qui le rattache aux autres êtres vivants, comme étant le porteur d'un degré supplémentaire de complexité.

Les avancées de la biologie et notamment de la neuro-biologie insistent sur l'ancrage de la morale dans la recherche neuro-biologique du plaisir et celui de la subjectivité dans la corporéité de l'individu. Il n'y a donc plus « autonomie du sujet » ni « hétéronomie de la nature » ; le fondement de la valeur ne peut plus être laissée à une raison pratique coupée de toute corporéité ; la raison devient une émergence.

La complexité de l'homme renvoie ainsi à la complexité de l'univers. Par un renversement spectaculaire, les progrès de la modernité permettent de revenir en la transfigurant à l'idée des correspondances du macrocosme et du microcosme.

Tout cela signifie que la valeur de l'homme n'est plus liée à sa subjectivité, mais à son hypercomplexité, c'est-à-dire à la reconnaissance de son appartenance à la fois à la biosphère, à son espèce, à son individualité et à sa culture et de son irréductibilité à aucune de ces sphères.

L'homme n'est plus idéal, mais un mélange de sagesse et de démence à partir de quoi il doit se construire. Le sujet de droit n'est plus une évidence.

Néanmoins le centre de valeur demeure l'homme individu auto-institué en sujet ego-centré. Cette auto-institution ne vient plus d'une transcendance mais est le résultat d'une émergence.

L'homme contient dans sa définition des éléments qu'il reconnaît partager avec d'autres êtres vivants et au-delà avec l'ensemble de ce qui est : le désir de vie bonne qui n'est pas à confondre avec l'égoïsme, la disponibilité à la coopération, l'empathie avec les êtres vivants supérieurs .

2. Du local au global : état des lieux de la pensée philosophique et morale

Revenons à des eaux à peine moins troubles et voyons quel est l'état d'avancement de la recherche philosophique concernant la question de savoir ce qui peut fonder un agir éthique de l'homme défini comme être à la fois naturel et culturel envers la biosphère.

2.1. L'homme responsable de l'être

Le premier à s'être posé cette question est H. Jonas en 1979. Sa réflexion n'a été traduite en français qu'en 1990.

Celui-ci constate d'abord l'asymétrie indépassable des rapports de l'homme avec le reste du monde. La nature échappe en effet totalement à toute morale et ne doit rien à l'homme. Si un rocher tue un homme en tombant d'une paroi, il ne peut être tenu pour moralement ni juridiquement responsable. De même pour une guêpe qui pique ou un serpent qui mord...

Or le principe de réciprocité est le fondement du droit moderne : c'est la raison que je reconnais à l'auteur d'un crime qui fait que je l'en considère comme responsable. Diminuons ou supprimons cette raison et la responsabilité s'en trouve diminuée (comme chez les mineurs ou les déficients mentaux ou les cas de circonstances atténuantes comme la passion) ou supprimée.

Un tel schéma est inapplicable à nos rapports avec la nature.

La question est donc de savoir comment en l'absence de toute réciprocité, l'homme peut être dit responsable du mal qu'il fait à la nature.

La solution proposée repose sur le recours à l'ontologie et à la métaphysique :

Le principe responsabilité se fonde sur l'appel que l'être devenu fragile envoie à l'homme pour sa préservation. Jonas compare l'ensemble de l'être au bébé qui a besoin de l'adulte pour vivre. L'appel du bébé rend l'adulte responsable de sa vie. C'est-à-dire littéralement que l'adulte doit répondre à l'appel du bébé. C'est la volonté de vivre du bébé qui me rend responsable de lui.

Jonas réactive alors la vieille question ontologique qui est de savoir pourquoi, comme dit Héraclite, l'être est et le non-être n'est pas. C'est que, selon lui l'être manifeste ontologiquement son vouloir être de même que le bébé veut vivre.

Le renversement du rapport de force actuel place, toujours selon Jonas, l'être dans une position d'infériorité par rapport à l'homme devenu capable de le détruire, ne serait-ce que par la puissance des bombes nucléaires (n'oublions pas que Jonas écrit en pleine période de guerre froide). L'être est donc dans un rapport d'analogie avec le bébé : désormais il ne peut continuer à être que si l'homme adopte le comportement adéquat. Autrement dit le renversement des rapports de force rend l'homme ontologiquement responsable de l'être.

Pour autant, Jonas convient lui-même que l'homme est libre de ne pas répondre à cet appel et de nier ainsi le vouloir être de l'être ; alors, il est dans le même état que l'homme kantien qui refuserait de se soumettre à l'impératif catégorique qui l'enjoint d'« agi[r] de telle sorte qu'[il] puisse vouloir que la maxime de [s]on action soit considérée comme une loi universelle ».

Mais tandis que l'homme kantien récalcitrant se verrait nier par les autres sa qualité de personne raisonnable, rien d'autre, à défaut d'un consensus sur la responsabilité humaine, ne vient contraindre l'homme de Jonas que la peur de voir ses propres conditions de vie se dégrader.

Tout le programme de Jonas consiste alors à développer ce qu'il nomme une heuristique de la peur, c'est-à-dire à développer ce sentiment de peur afin d'en faire sortir la conscience du sens et de la valeur de la vie sur Terre.

Ce refus de la responsabilité est d'autant plus à craindre que ses conséquences néfastes ne sont pas toujours visibles pour l'individu, soit qu'elles sont éloignées, soit qu'elles sont différées.

Que vaut alors pour l'individu la peur de conséquences qu'il ne subira pas directement ? Et que vaut cette peur quand elle est comparée aux avantages immédiats que procure l'irresponsabilité ?

Jonas répond à cela que ce qui est en jeu, ce n'est ni plus ni moins que la possibilité de la permanence de l'authenticité de l'homme en tant qu'être responsable. Autrement dit, l'humain n'est plus humain s'il n'assume pas sa responsabilité. La responsabilité de l'homme porte sur les conditions qui rendent possible sa permanence, autrement dit sur l'ensemble de l'être dont elle n'est que la fine pointe.

Nous voyons quelques raisons de nous démarquer de la pensée de Jonas malgré les indiscutables avancées qu'elle permet :

- en se fondant sur un sentiment, la peur, qu'il faut cultiver, elle entraîne un affaiblissement de la raison en se présentant comme une éthique de la conviction ; le principe même de la conviction généralisée est contraire à l'élaboration concertée du bien commun sur lequel se fonde la démocratie ;
- Elle se trompe quant à l'objet de la responsabilité de l'homme qui ne peut être l'être en son ensemble, mais cet être en tant qu'il est la demeure de l'homme. Jonas ne sépare jamais ce que nous appelons l'être sans l'homme et l'être habité par l'homme. Or il faut reconnaître que la biosphère a une histoire qui commence sans l'homme et se poursuivra sans lui et que l'habitat humain a aussi une histoire et est variable dans le temps et l'espace.

Il n'en reste pas moins qu'elle permet de définir le bien suprême de l'homme : celui-ci se situe dans la préservation des conditions d'un agir responsable de l'homme, c'est-à-dire de la complexité dont elle procède, la responsabilité impliquant l'émergence de la subjectivité puis de la conscience.

Autrement dit, le bien suprême de l'homme n'est pas la survie, mais ce qui fonde sa nature même. Or ce qui fonde sa nature, c'est la responsabilité dont seul il est investi. Donc le bien suprême de l'homme est la préservation des conditions qui permettent à cette nature de perdurer.

Néanmoins, ce bien suprême est d'une universalité descendante qui le place très loin de moi. Le global est ici à la distance maximale du local. L'homme doit faire un très gros effort pour faire naître en lui la réponse à un problème qui appartient à une tout autre échelle.

2.2. Le lieu de l'homme

Si l'on veut garder ces bases qui permettent de fonder la responsabilité humaine tout en évitant à la fois de rendre cette responsabilité hyperbolique et de l'asseoir sur le seul sentiment problématique de la peur, il faut ici approfondir la réflexion sur le lieu d'où opère la subjectivité de l'homme car premièrement, c'est ce lieu qui est en danger et non l'ensemble de l'être et deuxièmement, c'est seulement à partir de ce lieu que l'homme peut agir.

2.2.1 Le lieu

La première notion à interroger est donc celle de lieu. Est local tout ce qui se rapporte à un lieu.

Le Petit Robert le définit ainsi :

« Portion déterminée de l'espace, considérée de façon générale et abstraite. »

Le dictionnaire de philosophie de Durozoi et Roussel en donne la définition suivante :

« Relative à la situation spatiale d'un corps, cette notion désigne la partie de l'étendue occupée par ce corps ».

Ce qui ressort de ces deux définitions, c'est la valeur relative du lieu qui a besoin pour être d'être « déterminé » par un autre élément que lui-même : le corps qui l'occupe ou le regard qui le considère.

En cela, il s'oppose à l'espace entendu selon le *Lexis* comme une « étendue indéfinie qui contient tous les objets ».

Le lieu n'apparaît donc de prime abord que comme le point ou l'ensemble de points situés dans un espace que je peux éventuellement normer à l'aide d'abscisses et de coordonnées pour y repérer un corps, c'est-à-dire un objet.

Autrement dit, le lieu nécessite pour exister la présence de deux éléments : un objet qui l'occupe et un sujet qui le repère.

Le lieu est donc un espace occupé et perçu.

Ce faisant, il devient une notion très intéressante qui nous éloigne de la recherche de pure objectivité de la science moderne.

Le lieu en effet dépend clairement de ma subjectivité : il est le fruit de la rencontre de son objectivité avec ma subjectivité.

Inversement, aucune subjectivité ne peut être conçue sans un lieu où se trouve le corps dont elle émerge. C'est ce que Heidegger nomme le *Dasein*.

De cette rencontre, naît non seulement le lieu physique, mais surtout sa signification. Le lieu est en effet immédiatement investi d'un projet qui n'est autre que celui de mon existence. Le lieu m'intéresse parce qu'il est condition sine qua non de mon existence.

Il est non seulement l'espace occupé par le corps, mais aussi tout l'espace entourant ce corps et s'y référant.

Dans ce dernier sens, le lieu devient milieu.

Pour l'homme ce milieu désigne son lieu d'habitation.

Si j'ajoute à cela que ce qui définit l'existence humaine, c'est la notion de projet (*cf.* étymologie ex-sistere = se tenir hors de soi), il résulte que le lieu doit être investi d'une nécessaire dimension temporelle. Il est le lieu où je suis et celui où je me projette.

2.2.2 Médiante, trajectivité, paysage

Un géographe épris de philosophie a récemment développé l'ensemble de ces concepts : A. Berque.

Berque appelle médiante le rapport motivé (orienté par un projet) de l'individu au milieu.

Il appelle époqualité l'inscription de cette motivation dans un temps propre à l'individu.

Enfin il appelle trajectivité le principe de création du milieu entre objectivité et subjectivité.

Un même objet a des existences trajectives différentes :

Une rivière par exemple peut être vue comme une frontière pour quelqu'un qui ne peut la traverser, comme un lieu de baignade pour un individu recherchant le loisir, ou comme un parcours de pêche ou de canotage, ou encore comme un réservoir d'eau permettant l'irrigation. Elle pourra aussi être dite belle ou effrayante. Les motivations qui conditionnent ces perceptions sont clairement liées à une époque, à un lieu, à une pratique, à une culture.

La rivière existe en soi, mais sa perception passe par une médiante et est donc un objet trajectif.

Même la perception scientifique qu'en a un écologue ou un hydrographe est trajective. La sociologie des sciences et l'épistémologie montrent en effet que les théories scientifiques

dépendent étroitement des conditions sociales de leur apparition et qu'elles sont donc porteuses d'une subjectivité particulière.

On doit donc distinguer l'existence matérielle, purement objective du monde, de la perception nécessairement trajective que nous en avons.

Ainsi, la notion de paysage est une notion purement trajective.

En effet, contrairement à l'environnement qui est une donnée objective, le paysage, donnée trajective, n'a pas toujours existé. C'est un pur effet de notre époque de confondre paysage et environnement.

En réalité le paysage n'existe que depuis le IV^{ème} s. dans la civilisation chinoise et depuis le XIV^{ème} dans notre culture. Le mot paysage n'existe que depuis 1493 dans notre langue, d'abord pour désigner un tableau représentant un site généralement champêtre puis en 1549 pour désigner la vue générale d'un site. C'est dire si la perception paysagère passe d'abord par l'éducation artistique du regard qui cherche à reconnaître dans la nature ce qu'il a d'abord vu dans des tableaux.

C'est dans ce sens que Cézanne a pu dire que les paysans ne « voyaient pas la Ste Victoire ».

Le troisième moment du paysage consiste en la transformation de l'environnement pour le conformer à un modèle esthétique. Il y aurait beaucoup à dire dans la discipline qui est la votre sur ce processus de transformation d'un objet en image et d'une image en objet.

Berque (1996) conclut ainsi sur le paysage :

« Le paysage, en réalité, c'est un effet de monde ; c'est-à-dire quelque chose qui se manifeste en fonction d'une médiance et d'une époqualité ; il relève de la mondéité, non pas de l'universalité de l'objet ».

La perception trajective locale s'oppose donc à la conception objective universelle promue par la modernité. Celle-ci ne définit la subjectivité de l'homme que par la raison qui est censée être la même chez tout homme normalement constitué. Les sentiments ou l'affectivité sont bannis de cette conception de l'homme sur lesquels repose la morale kantienne et le droit moderne.

C'est pourquoi les concepts de médiance ou de trajectivité introduisent une radicale nouveauté qui seule permet de comprendre ce qu'est un paysage, là où la modernité ne fait qu'opposer l'homme et la nature et fait confondre cette nature avec le paysage.

Seuls encore de tels concepts peuvent faire comprendre l'attachement qui lie l'individu au paysage et peuvent éloigner à la fois l'idée d'une rationalisation complète de l'environnement, comme cela s'est pratiqué dans la Beauce dans les années cinquante ou à Bucarest sous Ceaucescou ou à Pékin de nos jours, et une vision naïve de la nature qui ne veut pas y reconnaître la part de l'homme.

Pascal Acot dans son *Histoire de l'écologie* (1988) donne un bel exemple de trajectivité à l'œuvre. Il cite un poème de Ronsard :

« Elégie contre les bûcherons de la forêt Gâtine »

Forêt, haute maison des oiseaux bocagers,

Plus le cerf solitaire et les chevreuils légers

Ne paîtront sous ton ombre, et ta verte crinière

Plus du soleil d'été ne rompra la lumière

(...)

Tout deviendra muet, Echo sera sans voix,

Tu deviendras campagne et, en lieu de tes bois,
Dont l'ombrage incertain lentement se remue,
Tu sentiras le soc, le coutre et la charrue. »

En apparence, les choses semblent simples : Ronsard pleure sa forêt qu'il voit disparaître. Mais dans les faits, l'époque où ces vers sont écrits est une époque de déprise agricole où la forêt reprend du terrain.

Aucun bouleversement industriel n'est à noter non plus à cette époque.

Il semble donc que le désarroi de Ronsard et qu'on retrouve par ailleurs çà et là dans la littérature de la Renaissance, ne concerne pas le réel concret.

Acot explique ces vers par « l'apparition (...) d'une sensibilité nostalgique liée à des transformations de la nature et des modes de vie subjectivement données pour réelles mais qui ne sont pas objectivement survenues ».

Soit la transformation trajective du monde objectif par le prisme de la subjectivité.

En réalité, ce qu'exprime Ronsard, c'est le désarroi qu'il ressent devant le passage d'une perception enchantée du monde vers sa perception rationnelle et mécaniste :

« Ni Satyres ni Pans ne viendront plus chez toi.
Adieu vieille forêt, le jouet de Zéphire... »

Berque classe en quatre catégories les entités trajectives :

- les ressources : le paysage en tant que richesse touristique
- les contraintes : le paysage en tant que contrainte d'aménagement
- les risques : un paysage surfréquenté qui engendre des nuisances
- les agréments : son aspect agréable

Tout cela dépend de facteurs contingents qui fait que ces entités trajectives peuvent même ne pas exister comme cela a été le cas pour le paysage.

Cette théorie a des conséquences extrêmement importantes en ce qui concerne le rapport du local et du global ou plus exactement ici du rapport entre le particulier et l'universel.

Ce que nous percevons, ce n'est jamais la réalité objective des objets.

Les sciences cognitives montrent que le monde extérieur n'est pas un simple donné que notre cerveau se contenterait d'enregistrer, mais qu'il est aussi construit par le cerveau qui y projette ses schèmes.

Ces projections dépendent entre autres de notre culture.

Berque dit ceci : « La « nature des choses » que nous livre l'intuition, ce n'est jamais que celle que nous voulons voir ».

Mais il ajoute : « ce que nous voulons voir n'est autre que la réalité ».

Par conséquent, et premièrement, l'habitat ou le milieu de l'homme ne peut pas être réduit à la biosphère. Il faut distinguer l'existence objective de cette dernière (la biosphère telle qu'elle a existé sans l'homme) de la perception que l'homme en a et de ce que cette perception entraîne comme modifications paysagères. Berque appelle écoumène la biosphère ainsi perçue et habitée.

Selon la définition qu'en donne Berque, « l'écoumène, c'est la relation de l'humanité à l'étendue terrestre » (1996, p. 78).

Deuxième conséquence : nous n'atteignons jamais l'universalité, ou à tout le moins cette universalité que nous croyons atteindre est un effet de monde (liée à un lieu et à une époque) et peut paraître telle à quelqu'un qui en sait plus. Mais cette dernière vision n'est pas plus universelle que la première.

Prenons un exemple concret : le XVIIIème siècle a démonté la perception superstitieuse du monde et les siècles qui ont suivi ont remplacé cette perception par une conception scientifique du monde. Pour les esprits des Lumières, la superstition est un effet de monde.

Mais, c'est au tour de la science d'être critiquée aujourd'hui au nom de l'objectivité qu'elle revendique. Les théories scientifiques apparaissent aujourd'hui clairement au regard des épistémologues comme des effets de monde.

Berque précise que cela ne signifie pas que l'universalité n'existe pas, mais que « il y a une différence d'échelle entre le monde des uns et celui des autres ».

TROISIEME PARTIE : MORALE SYSTEMISTE (TRISCALAIRE) ET DEVELOPPEMENT DURABLE

Qu'avons-nous appris dans la deuxième partie ?

La trajectivité

Pour ce qui nous concerne de nouveau deux conséquences sont à tirer :

1. cela veut dire qu'il y a une différence d'échelle entre le monde perçu globalement et le monde perçu localement. Il faudra revenir sur ce qui semble être une évidence. Il n'y a aussi qu'une différence d'échelle entre le monde perçu par le citoyen et celui que décrit le scientifique. Il n'y a qu'une différence d'échelle entre la vision culturelle occidentale et la vision culturelle inuit. Une perception ne doit pas exclure l'autre et l'on doit pouvoir trouver des procédures qui permettent de les confronter.

Il faut se garder des tentatives de détrajectivité de la science ou des discours qui veulent faire passer leurs perceptions pour des données objectives. On verra que c'est le cas notamment d'un concept donné comme valeur universelle : le développement durable.

2. Le local, parce qu'il est perçu par la médiance implique une motivation : il inspire des actions qui vont de la création artistique à la mobilisation pour sa défense. Cela est dû à l'identification du sujet et du lieu. Une telle identification transparait dès que l'on nomme le lieu pays ou territoire ou patrie et que l'on considère les objets qui le composent comme un patrimoine. Le local implique directement un mode d'action et éventuellement une éthique particulière.

Cela n'est pas sans poser le problème de l'agir local dans le cadre de contraintes globales : les motivations qui trouvent leur origine dans l'esprit du lieu sont-elles toujours compatibles avec ces dernières ?

Cette question s'exprime dans différents conflits d'intérêts :

- droits de l'individu contre droits de la communauté (intérêt général contre intérêt particulier) = réponses communiste (Marx), républicaine (Rousseau) ou libérale (Hobbes)
- droit coutumier contre droits de l'homme (réponses identitaires ou universalistes)

- droit coutumier contre droit de la nature
- droits de l'homme contre droits de la nature = réponses anthropocentriste, biocentriste ou systémiste.

C'est cette dernière problématique qui nous intéresse ici.

Elle ne peut se résoudre que si le local n'est pas séparé du global, mais relié à lui dans une structure scalaire ou en échelle.

Dans ce cadre en échelle tel que le définit Berque, la peur de l'homme n'est plus de détruire l'ensemble de l'être, mais seulement de détruire l'écoumène. Elle est ainsi non seulement ramenée à une échelle inférieure, mais elle est encore relativisée par la reconnaissance de ce qu'elle doit au lieu et à l'époque où elle se manifeste.

Néanmoins, asséoir la motivation de l'homme en matière environnementale sur son lieu d'habitation, son écoumène, c'est prendre le risque de favoriser ce qu'on appelle le syndrome NIMBY (*Not in my backyard*) et retarder la prise de conscience de la globalité des problèmes.

On court donc deux dangers : l'universalisme abstrait de Jonas (problème lointain et trop global) ; le localisme (NIMBY).

En réalité notre détour par la philo et la science a permis certains acquis : notamment la distinction de niveaux distincts :

1. Dans l'ordre de la hiérarchie des systèmes et des émergences : biosphère, humanité, écoumène
2. Dans l'ordre trajectif : biosphère (objet) – écoumène (trajection) – humanité (sujet)

Il faut donc imaginer comment mettre en relation ces trois niveaux

Différents penseurs, dont Paul Ricoeur ou B. Norton, s'acheminent vers l'élaboration de ce que je nomme la morale écologiste ou morale triscalaire, un ensemble de règles et de procédures permettant de régler les conflits liés au passage du local au global.

La réflexion de Jonas a permis de définir ce qu'il nomme *summum bonum* ou bien suprême à savoir la préservation des conditions d'un agir responsable de l'homme, soit la préservation de la complexité dont elle procède.

A ce bien doit être subordonnée la recherche de la vie bonne à laquelle chaque individu est en droit de prétendre. Vie optimale semble plus juste dans la mesure où nous ne pouvons jamais avoir une idée précise du bien et que celui-ci ne se laisse jamais séparer du mal. En outre ce bien, en tant qu'élaboration particulière et subjective, ne peut pas être confondu avec le juste qui lui est d'essence universelle. Ce qui est bien pour moi ne l'est pas forcément pour les autres, contrairement à ce qui est juste qui l'est forcément pour tous.

Le fondement éthique étant trouvé, reste à définir les conditions d'obtention du *summum bonum* et de règlement des conflits qui vont intervenir entre les différentes conceptions de la vie bonne et le *summum bonum*.

L'enjeu éthique de l'écologisme est donc de trouver un principe de hiérarchisation qui permette de résoudre les conflits qui opposent la biosphère, ses éléments et l'homme auto-institué comme centre de valeur et reconnaissant la relativité et l'immanence de cette institution.

Un des obstacles qu'avait à franchir le biocentrisme était l'uniformisation des valeurs. Le principe de la morale écologiste doit reconnaître la relativité de celles-ci. Elle doit justifier que la vie d'un homme n'a pas la même prix que celle d'un animal ou d'un végétal tout en reconnaissant que cette dernière n'est pas nulle.

La solution se trouve dans l'élaboration d'une morale triscalaire qui mette en relation différents degrés de responsabilité :

A chaque niveau précédemment défini est attaché un mode de perception ou de connaissance que l'on appellera un récit du monde, et un système de valeur ou une morale.

- La valeur première, le *summum bonum* est la durabilité associée à la complexité. Cette valeur concerne la biosphère et les éléments qui la constituent. C'est une valeur indiscutable : d'elle dépend la réalisation de toutes les autres. La durabilité est garantie quand les cycles écologiques et l'intégrité des écosystèmes dont elle dépend sont respectés. La durabilité dépend de lois écologiques qui n'ont aucune valeur morale. Le centre de valeur est la biosphère.
- à un deuxième niveau, c'est l'habitabilité qui doit être élevée au rang de valeur ; il s'agit alors de respecter l'écoumène comme le lieu d'où s'exprime la subjectivité et la valorisation du monde. C'est une valeur relative qui dépend du lieu et de l'époque où elle est considérée. L'habitabilité est garantie quand les habitants d'un lieu et d'une époque donnés se trouvent en adéquation avec leur lieu d'habitation. Le centre de valeur est l'écoumène.
- et à un troisième niveau, l'équité entre les hommes doit être respectée, chaque individu étant considéré par la pensée complexe comme centre de valeur. C'est une valeur à construire : elle n'existe pas à l'état naturel. Le centre de valeur est l'homme en tant qu'individu.

Tandis que l'équité et la durabilité sont deux exigences d'universalité, l'habitabilité est la valeur particulière et locale par laquelle les deux autres se réalisent.

Cependant une description séparée des trois morales ne peut donner qu'une image assez fautive de chacune. Aucune en réalité ne peut fonctionner sans l'autre. Toutes trois s'inscrivent dans un processus dans lequel chacune procède des deux autres et les modifie en retour.

La science, sur laquelle s'appuie la morale biosphérique, ne peut être conçue autrement que comme un récit au même titre que les mythes prémodernes ou la connaissance d'un lieu particulier par son habitant.

Ce point demanderait bien sûr à être nuancé. Le respect du point de vue, non seulement implique la reconnaissance d'une différence fondamentale entre les divers récits (la science n'est pas une croyance et inversement), mais aussi la nécessité d'un choix ou d'une médiation.

Elle contribue par ailleurs à modifier le milieu et à en faire un lieu proprement humain, écouménal, et à modifier l'homme lui-même, non plus seulement dans sa perception du monde, mais encore dans sa chair. Elle-même s'inscrit dans un processus social complexe qui en détermine fortement l'orientation. Il s'ensuit que pour jouer pleinement son rôle, la science

doit assumer une double visée aussi bien prescriptive que descriptive. Dans l'idéal, B. Norton (1997) propose que

« Les modèles descriptifs des sciences normatives (...) répond[ent] à un double critère. Ils doivent nous aider à comprendre la nature, mais ils doivent le faire de telle sorte que nous puissions formuler des objectifs environnementaux, et que nous puissions proposer (et mettre en œuvre) une politique susceptible de les réaliser. En articulant biologie, sciences sociales et théorie de la valeur, en vue de gérer l'environnement, le problème est de choisir parmi la multitude des modèles adéquats sur le plan descriptif ceux qui nous aideront vraiment à comprendre et à intégrer les activités de l'homme dans le paysage ».

De même que le souci de la santé avait conditionné le projet cartésien de maîtrise de la nature, le souci de l'habitabilité (morale écouménale) et de la durabilité (morale biosphérique) doivent désormais orienter la science et l'agir humain. Pour autant, il ne s'agit pas de calquer notre éthique sur une éthique qui serait déjà présente dans la nature (comme par exemple le prétendu modèle libéral de la lutte pour la vie).

Nous arrivons ainsi à un schème complexe intégrant l'interpénétration des trois niveaux de morale et leur interaction mutuelle. La responsabilité serait le ciment de ces trois morales : appuyée sur le sentiment individuel (le souci de l'autre et de l'être), elle fait de l'individu un humain conscient du danger qu'il fait peser sur l'ensemble de l'être (ou du moins sur cette partie de l'être qui conditionne son existence en tant qu'homme), et un citoyen conscient de son appartenance à un tout qui le dépasse et qui contraint sa volonté.

Bryan Norton indique clairement les implications politiques de ce modèle triscalaire. Chaque niveau de l'échelle « correspond à un horizon politique temporellement distinct » :

- le niveau des valeurs issues des intérêts locaux axées sur des préférences individuelles intégrées à un ensemble social ;
- un niveau plus large, au rythme plus lent, soucieux de l'appartenance à une communauté ;
- un niveau global, à la temporalité indéterminée, où « les hommes exprimeraient l'espoir que leur propre espèce puisse survivre et prospérer au-delà des cultures actuelles ».

Bryan Norton, tout comme Augustin Berque, insiste sur le fait que « les hommes comprennent nécessairement le monde à partir d'un point de vue local », mais il renforce encore cette conviction :

« Nous présumons, écrit-il, que les cultures capables de se perpétuer en un lieu donné, pendant plusieurs générations, sont celles qui ont mis en place et rodé des mécanismes de contrôle qui permettent de limiter l'influence des décisions individuelles ou collectives (à court terme) susceptibles de modifier le contexte écologique dans lequel elles évoluent et se développent. Par conséquent, ma conception des communautés humaines et écologiques est, comme la conception darwinienne de la « sélection naturelle », régie par le lieu. La possibilité de survivre dépend de l'adaptation locale à des conditions situées ».

Il s'ensuit que la notion de durabilité ne doit en aucun cas être fondée sur une valeur économique à prétention universelle, mais bien sur la diversité locale.

La durabilité est une valeur globale qui ne peut être respectée qu'au niveau local. On pourrait dire qu'il en va de même de toutes les valeurs universelles. Les droits de l'homme ne sont rien s'ils ne s'incarnent pas dans les individus. Pourtant ici, il y a une différence notable qui s'explique par le lien que la durabilité entretient avec la complexité. Les milieux qui

durent le plus sont les milieux les plus complexes, car ce sont ceux qui possèdent le plus de possibilités d'adaptation. Or la complexité est tissée par l'imbrication des écosystèmes. Toute atteinte locale à un écosystème diminue la durabilité du système global, alors qu'il n'en va pas de même avec les atteintes aux droits d'un individu.

Une nuance est encore à apporter, car il n'est pas juste de dire que tous les écosystèmes ont une égale valeur. Contrairement aux hommes qui sont tous égaux, les écosystèmes n'ont de valeur que par rapport à leur importance dans le maintien de la durabilité de la biosphère. La destruction locale d'un écosystème très répandu par ailleurs est de moindre importance que celle d'un écosystème rare ou unique.

On voit donc qu'au niveau biosphérique, la valeur des éléments est relative, alors qu'au niveau de la sphère humaine, la valeur des individus est universelle.

Une solution récente : le développement durable

Première définition du développement durable et premières critiques

C'est dans cette optique que la commission Brundtland a défini le concept de développement durable. Celui-ci se donne pour objectif de

Première définition :

« répondre au besoin du présent sans compromettre la possibilité pour les générations à venir de satisfaire les leurs »¹.

Avant d'accepter ce concept comme la base des progrès actuels en matière de préservation de la planète, il convient de prendre quelque distance par rapport à lui.

Ce concept renvoie à l'idée de projet rationnel tel que le définit Rawls. Le projet rationnel est à la base de la notion de bien : ne peut être jugé bon que ce qui correspond à un projet. Il s'ensuit que la notion de bien est tout à fait neutre d'un point de vue moral et sans lien avec l'idée de juste. Ici, le bien, c'est de répondre au besoin du présent (on notera que rien ne permet de définir objectivement les besoins d'une société et que les besoins de la société états-unienne ne sont pas ceux de la société somalienne). Le juste, c'est de limiter l'obtention de ce bien dans le souci d'épargner les générations futures.

Le développement est à ranger dans la catégorie du bien alors que la durabilité entre dans la catégorie du juste.

Ce concept joue donc simultanément sur au moins deux échelles de l'éthique triscalaire qu'il tente de concilier. Alors que la durabilité fait partie de ce que l'on a nommé la justice biosphérique, que l'équité intergénérationnelle appartient à la justice humaine et que toutes deux se trouvent donc à la base de toute action considérable comme juste, l'idée de développement n'est absolument pas du même ordre : elle est un bien défini par un projet particulier de société, celui de la modernité et de l'Occident ; elle prend même l'apparence d'une norme sociale ; c'est d'ailleurs à ce titre qu'il est imposé à des populations pour qui il n'a aucune signification et ne correspond à aucun mode culturel.

On peut, avec E. Morin et A. B. Kern (1993), définir le développement comme « une conception réductrice où la croissance économique est le moteur nécessaire et suffisant de tous les développements sociaux, psychiques et moraux » ; c'est au nom de cette notion qu'ont été justifiés des régimes dictatoriaux, le déséquilibre Nord/Sud, la généralisation de l'exode rural, l'uniformisation culturelle ; on peut même dire que le développementalisme a anesthésié les capacités autocritiques de la modernité pour lui donner l'illusion d'être parvenue au sommet de la rationalité.

Voilà pourquoi le fait d'accoler ainsi ce qui relève d'une subjectivité particulière, le développement, fruit de ce que Max Weber appelle « l'esprit du capitalisme », et un principe naturel, la durabilité, autant que le fait de confondre le bien et le juste, est en soi extrêmement suspect et peut apparaître comme la volonté de teinter de vert le principe de développement lui-même donné comme un bien en soi et le fruit d'un choix prétendu rationnel tant objectif que définitif.

La question est donc celle de l'acceptation sociale du développement et des risques qu'il engendre. En la matière, l'exigence de durabilité met l'accent sur la nécessité de débattre des enjeux de l'innovation. L'exigence de durabilité et celle d'équité demandent que se déploient les instances démocratiques que le développement technique met en danger d'au

¹ Commission mondiale sur l'environnement et le développement (CMED), 1988.

moins deux manières : en rendant le citoyen et le politique incompetents pour des prises de décisions dépendant de facteurs dont la technicité leur échappe, et en réduisant le citoyen à un consommateur soumis « à des forces libidinales de moins en moins contrôlées dans le processus en boucle où l'on crée un consommateur pour le produit et non plus seulement un produit pour le consommateur » (Kern et Morin 1993).

Pris à la lettre, un développement durable devrait aussi bien pouvoir prendre la forme d'une abstention ou du moins d'un moratoire. De fait, la durabilité entre en conflit ouvert avec le capitalisme : celui-ci était fondé sur la valorisation de la prise de risque et récompensait les réussites qui en découlaient. Or bien souvent la prise de risque écologique se fait à sens unique : ce qui est mis en jeu, ce sont les écosystèmes qui sont des biens collectifs. La réparation des dommages est assumée par les collectivités, alors que les bénéfices sont encaissés par les entrepreneurs.

L'impossibilité de chiffrer les dommages accroît encore le déséquilibre entre les gains espérés et engrangés par un seul et les risques encourus et subis par tous. Ainsi l'exigence de durabilité implique-t-elle non seulement la remise en cause de l'idée de développement, mais aussi celle du mode de répartition des biens collectifs et des risques pris sur ces derniers. Ces deux volets correspondent à l'exigence du respect de la vie que nous avons nommée morale biosphérique, et au souci d'une justice humaine touchant aussi bien le droit à un cadre de vie (morale écouménale) que la répartition équitable des biens (morale humaine, théorie de la justice comme équité).

C'est pourquoi le rapport Brundtland lie à juste titre la durabilité du développement au rétablissement de l'équilibre économique entre pays riches et pauvres. Néanmoins la commission présidée par le premier ministre norvégien loin de remettre en cause le modèle de développement occidental générateur de la crise, promeut au contraire l'idée d'une multiplication par cinq ou dix de la production économique afin de répondre aux besoins dictés par le développement des populations pauvres.

L'idée est que le capital technique remplacera le capital naturel et que la perte d'une ressource comme le pétrole sera compensée par l'invention de nouvelles énergies. Cela est bien évidemment simpliste et réducteur, puisque le pétrole est réduit à sa seule valeur énergétique alors qu'il nous est impossible de dire aujourd'hui quel autre usage pourraient en faire les générations futures.

On peut aussi penser remplacer les services écologiques rendus par la nature par des inventions techniques. Couvrir les glaciers de polystyrène comme en Suisse, polliniser les fleurs à la main comme cela se fait déjà en Chine...

Par ailleurs les applications qui sont actuellement faites en vue de réaliser le développement durable tel qu'il a été défini par ce rapport sont loin de faire une place nécessaire à la démocratie et au respect de la pluralité des cultures. C'est ainsi que bien souvent les décisions sont prises à un échelon global et imposées aux acteurs locaux, sans prise en compte de la réalité que vivent ces derniers.

On comprend donc que la notion de développement doive pour le moins être revue avant de pouvoir être accolée aux notions de durabilité et d'équité. A cet égard, la réflexion d'un économiste comme Amartya Sen, qui inspire les travaux du Programme des Nations Unies pour le développement (PNVDU), est très enrichissante. Celui-ci parle en effet de « développement humain durable » et propose d'autres indicateurs que le seul produit national brut par habitant (PNB) pour classer les pays : le taux de mortalité infantile, l'espérance de vie à la naissance, l'accès à l'enseignement élémentaire, le taux d'alphabétisation ou le nombre de

médecins par habitant, l'ensemble formant « l'indice synthétique du développement humain ».

Le développement durable a donc reçu une deuxième définition qui l'assoit sur 3 piliers et 4 valeurs (voir schéma).

Cette deuxième formulation donne lieu à une deuxième critique : toutes les valeurs sont sur le même plan, or nous avons vu que la durabilité devrait être considérée comme le *summum bonum*.

C'est comme si, au moment de la reconnaissance des esclaves en tant qu'hommes, nous avons mis, comme certains le suggéraient, cette reconnaissance en balance avec les pertes économiques qu'elle entraînerait, et que nous avons établi des protocoles pour maintenir l'esclavage à un niveau acceptable à la fois du point de vue des droits de l'homme et de celui du développement économique.

Nous sommes encore dans l'ignorance de la rationalité descendante que nous impose la prise en compte de la durabilité. La morale biosphérique est un horizon encore lointain dans la perspective du développement durable, ce que l'on va voir concrètement.

Quoi qu'il en soit, au-delà de la dimension polémique que recèle l'expression « développement durable » – ne vaudrait-il pas mieux parler de « mode d'activité durable » ? –, ce concept a le mérite d'essayer de concilier l'économique, le social et l'écologique, soit ce qui correspond aux trois sphères que nous venons de définir.

De plus, il nous intéresse particulièrement parce qu'il est un pur objet communicationnel. Bien qu'il soit censé réorienter la *techne*, c'est-à-dire notre rapport au monde, on vient de voir que le développement n'est en fait qu'une représentation de notre rapport au monde. L'adjonction de l'épithète « durable » réoriente donc non pas notre agir technique, mais notre représentation du monde et de nous-mêmes. Elle fait passer le développement du monde de la *techne* à celui de la *praxis*.

C'est ainsi que le DD devient la clé de voûte de ce qu'on appelle la gouvernance. Naturellement creux, il nécessite d'être chaque fois défini par le débat public.

Pour parvenir à le définir, Christophe Bouni (1998) propose que l'on se pose chaque fois six questions :

- « Comment la société se situe-t-elle dans la biosphère ? » : il s'agit de considérer l'humanité comme un système qui a sa place dans un système complexe plus vaste ;
- « Qui est concerné par les dégradations de l'environnement ? » : cette question implique la dimension sociale et écouménale du développement durable ;
- « Quels éléments peuvent intervenir ? Quelles sont les évolutions souhaitables ? » : la réflexion sur le développement durable doit avoir une dimension prospective ;
- « Qu'arrivera-t-il si... ? » : la durabilité ne peut être envisagée que dans le cadre des relations complexes et à double sens entre l'homme et la biosphère ou ses éléments ;

- « Dans quelle mesure notre information est-elle exacte ? » : nous devons rester humble quant à la qualité de notre savoir et toujours prendre en compte l'incertitude ;
- « Peut-on ou pourra-t-on revenir en arrière ? De quelle marge de manœuvre disposerons-nous ? » : la durabilité s'inscrit dans une temporalité irréversible et nous devons en tenir compte si nous procédons par essais-erreurs.

De là découlent quatre principes économiques ² :

- premièrement, l'activité humaine doit être limitée à un niveau soutenable, le développement ne peut être que qualitatif ou prudemment quantitatif ;
- deuxièmement, « le progrès technique devrait viser l'efficacité de l'utilisation des ressources naturelles » ;
- troisièmement, les ressources renouvelables ne doivent être exploitées qu'à hauteur de leur capacité de reproduction ;
- quatrièmement, les ressources non renouvelables ne doivent être exploitées que quand sont rendus disponibles des substituts renouvelables.

A ces principes économiques doit s'ajouter un principe social selon lequel l'orientation et les modalités d'un agir durable ne peuvent pas être imposées par une quelconque instance supérieure : elles ne peuvent être décidées qu'au niveau local, proprement écouménal, celui où les hommes sont pris dans leur milieu et dans sa symbolique.

On peut espérer que, même s'il ne répond pas encore à toutes ces exigences, le fait même que le concept de développement durable ait été créé en gage de bonne volonté (en guise d'écran de fumée ?) a une véritable valeur performative.

Conclusion : Le développement durable facteur de médiation entre le local et le global

Retenons pour l'instant que l'éthique qui découle de la considération simultanée des trois échelles ne peut se faire que par le renouvellement du débat entre les individus.

La notion d'optimum contredit à la fois l'idée d'une justification a priori de la morale en la remplaçant par celle de projet, et l'idée de son universalité. C'est ce qu'indique Jean-Pierre Changeux lorsqu'il s'adresse ainsi à Paul Ricœur (*Ce qui nous fait penser la nature et la règle*, 1998) :

« Dans l'optique des niveaux successifs de l'éthique : survie, harmonie affective (ou de la vie bonne) individuelle, groupe social, enfin niveau de l'humanité, un discours justificatif unique me paraît fort dangereux. Nous avons affaire à un « enchâssement » de multiples choix qui dépendront de l'urgence de la situation. La survie individuelle l'emportera sur l'harmonie affective en cas de famine. La visée d'universalité pourra être privilégiée dans des situations plus favorables. Il n'y aura jamais de souverain bien idéalement justifié, mais des projets communs à construire pas à pas ».

L'universel s'approprie par et ne peut exister que par le débat au niveau local. D'où l'importance du quatrième pilier : la gouvernance.

Le concept de développement durable permet pour la première fois de mettre au centre d'une vaste discussion démocratique et sur le mode de la recherche procédurale de solutions la question du partage des richesses, mais aussi et surtout, du passage des pénuries et des risques.

² H. E. Daly, article à paraître, cité dans *Gestion de l'environnement, éthique et société*, 1992, p. 260.

Il a été élaboré avec difficulté au niveau international et le cadre très consensuel qui a été défini à ce niveau fait l'objet d'après discussions en vue de son appropriation au niveau local et territorial.

Suite au prochain cours sur la communication territoriale...