HAL open science

Contribution à une pensée des origines de la crise environnementale

Fabrice Flipo

To cite this version:

Fabrice Flipo. Contribution à une pensée des origines de la crise environnementale. Revue d'éthique et de théologie morale, 2003, 224, pp.56-65. hal-00957849

HAL Id: hal-00957849

https://hal.science/hal-00957849v1

Submitted on 11 Mar 2014

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

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

Contribution à une pensée des origines de la crise environnementale

Par Fabrice Flipo

Introduction

Les thèses sur l'origine de la crise environnementale sont nombreuses.

Qu'est-ce qu'une origine ? Il ne s'agit pas seulement d'une généalogie historique, entendue comme entreprise de datation des causes premières du phénomène, mais aussi d'une analyse conceptuelle, qui vise à déterminer ce qui de droit, et non simplement de fait, est source de ce qui est observé. Naissance et racines du problème sont bien entendu liées.

Nous n'allons pas examiner ici toutes les thèses sur ce sujet. Lynn White a attribué cette origine au christianisme[1], d'autres à l'homme en général[2]. Nous voudrions ici proposer une nouvelle piste. Nous allons simplement en revenir aux Lumières, puisque notre temps fait en général de ce siècle l'origine principale de notre manière d'être actuelle. Les Lumières ont-ils théorisé une déclaration d'indépendance de l'homme par rapport à la nature ? L'humanisme consiste-t-il à s'arracher aux déterminismes biologiques[3] ? Il importe d'examiner la chose avec soin, et de voir à quoi on aboutit.

I.

Condorcet peut être considéré comme emblématique de la pensée des Lumières.

Or quels sont les signes de la prospérité économique pour Condorcet ? « [...] *un espace de terrain de plus en plus resserré pourra produire une masse de denrées d'une plus grande utilité ou d'une valeur plus haute; des jouissances plus étendues pourront être obtenues avec une moindre consommation; le même produit de l'industrie répondra à une moindre destruction de matières premières, ou deviendra d'un usage plus durable.* [...] *Ainsi, sans aucun sacrifice, les moyens de conservation, d'économie dans la consommation, suivront les progrès de l'art de reproduire les diverses substances, de les préparer, d'en fabriquer les produits* »[4]. Cette conception est très proche de ce qui est aujourd'hui à la base des scénarios de durabilité écologique : il s'agit de produire davantage avec moins[5], et

---

1 Lynn White Jr, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in Science, Vol. 155. pp. 1203-1207, 10 mars 1967.

2 C. Ponting, *Le viol de la Terre – Une histoire écologique de l'humanité*, Paris, Editions du Nil, 2000 (1991).

3 L. Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992, p40.

4 Condorcet., *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*, Paris, Garnier-Flammarion, 1988, Ed. orig. 1793, p280.

5 Scénario "facteur 4" : "*produire deux fois plus avec deux fois moins de ressources naturelles*", in E. von Weizäcker & al., *Facteur 4.*, Paris, Terre Vivante, 1997.

d'accroître la productivité des ressources naturelles[6]. Pour Condorcet, il semble y avoir un intérêt si évident à protéger un certain patrimoine naturel que l'un des critère du progrès reside précisément dans un *renforcement* de la protection de ce patrimoine, et non dans une extension de l'emprise du pouvoir humain.

Voyons maintenant du côté de chez Locke. Pour l'empiriste anglais, le pouvoir politique est "*le droit de faire des lois, sous peine de mort, ou par voie de conséquence toute peine moins sévère, afin de réglementer et de préserver la propriété, ainsi que d'employer la force de la communauté pour l'exécution de telles lois et la défense de la république contre les déprédations d'étrangers, tout cela uniquement en vue du bien public*"[7]. La postérité a voulu y voir les prémices des théories du marché, entendu comme ordre émergent spontané basé sur la seule garantie de la propriété privée. Mais le concept de propriété au sens de Locke n'est pas ce concept de propriété privée, loin s'en faut. La seule propriété est la propriété *du travail*, qui est la peine du travailleur, car la terre appartient en commun à tous les hommes : "*la même loi de nature qui nous donne la propriété de cette manière* [c'est-à-dire par le travail] *lui impose des limites. Dieu a donné toutes chose en abondance.* [...] *Tout ce qu'un homme peut utiliser de manière à en retirer quelque avantage quelconque pour son existence sans gaspiller, voilà ce que son travail peut marquer du sceau de la propriété. Tout ce qui va au-delà excède sa part et appartient à d'autres*"[8], et parmi ces "autres" on pourrait par exemple ranger les générations futures, voire les êtres vivants naturels non humains.

On oublie souvent de mentionner les autres droits naturels[9] que reconnait Locke. On peut en rappeler trois qui sont pertinents pour notre propos : l'interdiction de se détruire ou de détruire les créatures possédées sauf fin plus noble, l'interdiction de détruire le milieu où le propriétaire subsiste, et le devoir de veiller à l'humanité toutes les fois où sa conservation n'est pas en jeu, et on peut y voir le souci de l'humanité future. D'une manière générale, il est évident pour Locke qu'il y a des limites à l'appropriation humaine de la nature. Si elles ne posent pas réellement problème, c'est parce que l'homme ne s'approprie jamais qu'une infime portion des ressources naturelles, et que l'industrie humaine ne peut menacer leur intégrité[10]. "*Nul autre ne pouvait être lésé par celui qui s'appropriait ainsi une parcelle quelconque de terre en l'améliorant, car il en restait assez, et d'une qualité aussi bonne, et même plus que ne pouvaient en utiliser les individus qui n'en étaient pas encore pourvus. Si bien qu'en réalité, le bornage que l'un effectuait à son profit ne réduisait jamais la part des autres*"[11]. "*Nul ne pouvait s'estimer lésé de voir une autre personne boire, même à pleine rasade, s'il lui laissait toute rivière de la même eau pour étancher sa soif. Ce qui vaut pour l'eau vaut identiquement pour la terre, s'il y a suffisamment des deux*".

Pour Locke, c'est la monnaie qui a rendu possible la possession de plus que le nécessaire : quand les terres sont devenues rares, il a fallu réglementer. Rien n'incite à étendre le cultivable si on ne peut pas thésauriser, et Locke déplore qu'une telle thésaurisation soit devenue possible, rendant la réglementation nécessaire. Locke est en cela plus proche de Rousseau que des économistes du XIXe ou des théoriciens du marché du XXe siècle : la réglementation est rendue nécessaire pour le maintien de l'ordre naturel, c'est-à-dire pour

---

6 OCDE, *Le projet triennal de l'OCDE sur le développement durable : rapport d'étape*, direction des Relations Publiques et de la Communication, PAC/AFF(99)1, 31 May 1999.

7 J. Locke, *Deuxième traité du gouvernement civil*, 1690. Chapitre I.

8 J. Locke, op. cit., Chapitre V.

9 J. Locke, op. cit., Chapitres II et III.

10 J. Locke, op. cit., Chapitre V.

11 J. Locke, op. cit., Chapitre V.

que l'intégrité de la rivière, au-delà des intérêts humains immédiats, soit respectée. Locke admet donc de manière implicite que la préservation de l'intégrité de la rivière est un *bien*, un but, un devoir, quelque chose de souhaitable.

II.

A l'instar de Locke et de Condorcet, il est raisonnable de penser que les Lumières, ont tous en pratique conscience des limitations naturelles, sans pour autant les théoriser : *cet aspect ne fait pas problème*. S'ils veulent penser l'artifice, c'est pour justifier l'arrachement *à la tradition*, cléricale et féodale, et non à la nature. La nature mécanique est un argument mobilisé non pour combattre la nature elle-même, mais pour combattre une autre interprétation de la nature : la nature-création divine, telle que l'interprète le clergé. Cette nature n'est pas seulement une nature au sens ontologique, mais une nature au sens axiologique : elle *dit* ce que l'être humain *doit* faire, et ces lois ont été inscrites dans la Bible.

Car ce conflit d'interprétation a des implications morales fortes : il s'agit alors de réouvrir la question du droit "naturel". Les Lumières venaient contester l'interprétation que l'Eglise en faisait, estimant que certaines caractéristiques n'étaient pas *naturelles*, c'est-à-dire, ici, qu'elles nétaient pas communes à tous les êtres humains mais *culturelles*, liées à une interprétation particulière. Par une confrontation à une nature redéfinie comme immanente, accessible à l'expérience personnelle, les commandements bibliques devenaient relatifs, et donc discutables : le monopole de l'expertise morale était brisé. Pour les Lumières le recours à la nature, et en particulier à la nature humaine, vient justifier l'égalité de naissance et le caractère terrestre du bien et du mal : les hommes sont des animaux dotés d'un sens moral qui ne nécessite pas le recours à la Bible pour être étayé, la rencontre les autres hommes et du monde naturel suffit.

L'égalité des droits est légitime car fondée dans la nature, c'est-à-dire *ontologiquement*, donc indépendamment de l'arbitraire des décisions humaines : « *toutes les erreurs en politique, en morale, ont pour base des erreurs philosophiques, qui elles-mêmes sont liées à des erreurs* physiques [nous soulignons] »[12], c'est-à-dire dans une nature *empirique* et non *biblique*. Etudier la morale ou étudier la nature, c'est tout un et c'est la voie à suivre. La morale comme la physique se démontrent par l'empirie, et non par les textes révélés. Le progrès est donc une amélioration morale de l'individu et de la société. Les critères de cette amélioration sont universels, et c'est surtout sur ce point qu'insistent Condorcet et les Lumières. Mais ils reconnaissent aussi que leur mise en oeuvre est locale : le peuple, qui est toujours particulier, se donne, sur le modèle anglais, une Constitution et des lois. Les Lumières s'attardent peu sur le statut du particulier dans de tels cas, préférant théoriser les normes universelles.

Le recours à la nature humaine est toujours un argument justifiant une tentative pour échapper aux déterminismes normatifs locaux, culturels. Il permet d'invoquer un commun universel, et donc d'ouvrir la discussion autour du contenu de ce commun. Ceci est vrai aussi au niveau individuel : L. Boltansky & L. Thévenot l'ont encore constaté dans une enquête contemporaine[13]. Pour pouvoir affirmer que la nature-création divine est empreinte d'erreurs liées à la subjectivité culturelle, il fallait à la fois recourir à un référent qui est hors-culture (donc : la nature) *et* prouver que ce référent n'est pas arbitraire, puisque la nature-création divine prétendait elle aussi à la vérité.

[12] Condorcet, op. cit., p253.

[13] L. Boltanski & L. Thévenot, *De la justification – Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard NRF, 1991, p178.

Pour les Lumières, la première vertu du mécanisme est donc d'être démocratique : la vérité d'un laboratoire ne diffère pas de la vérité d'un autre laboratoire, et chacun peut potentiellement constater ces vérités. Bentham tentera d'appliquer cette infaillibilité dans le domaine moral, et donnera naissance au calcul hédoniste et à l'utilitarisme. On voit bien ici le lien avec la Réforme qui, entre autres, a conduit à penser un Dieu personnel, accessible à la raison profane sans l'intermédiaire clérical. La nature n'est plus Création soumise à l'arbitraire divin, mais un Etre immanent débarrassé de toute intervention divine irrégulière de type « miracle ». Spinoza et Leibniz sont bien entendu emblématiques de cette nouvelle vision des choses. Il fallait que Dieu devienne quelque chose d'infiniment parfait, infaillible, c'est-à-dire finalement de *nécessaire*, d'immanent, de plein, pour que les grâces disparaissent, et avec elles le pouvoir du clergé sur l'interprétation de ces grâces. Le monde sublunaire et le monde supralunaire sont réunis.

Cette rupture a lieu alors qu'une autre rupture a lieu : l'intérêt croissant que l'on porte au savoir de type instrumental, et corrélativement le déclin du savoir de type contemplatif. Le nouveau critère de science est basé sur une connaissance de type mécanique. La vérité désigne peu à peu une classe de savoirs qui permettent de manipuler des choses de manière prévisible, c'est-à-dire selon des règles immuables. La Renaissance marque une rupture dans la pensée de la nature. Le paradigme n'est plus le vivant, la *physis*, mais l'inanimé, et la *physique* prend peu à peu son sens actuel d'étude d'une matière inerte, manipulable à volonté, et descriptible par des lois mathématiques.

L'émergence de ce nouveau critère de vérité n'avait rien d'une évidence. Celui-ci a dépendu en particulier de la capacité des hommes à imaginer que les quelques expériences menées en laboratoire, qui concernent des parties infimes de la nature, sont *représentatives* de l'essence de la nature tout entière[14]. Il fallait aussi arriver à imaginer qu'on ne connaît vraiment que ce qui est *reproductible*, *manipulable*, et *mesurable*. Le caractère représentatif du dispositif expérimental dépend aussi d'une conception du monde comme *nécessaire*. Les lois du monde ne doivent pas pouvoir varier d'un jour à l'autre, d'une expérience à l'autre, sans cela il n'y pas de régularité identifiable et la "grâce" divine ne peut être éliminée. De la science expérimentale à la technique, il va peu à peu se construire un lien fort de confiance : les hommes vont penser que ce qui est montré en laboratoire peut être appliqué dans le monde réel, hors du confinement, avec le même succès.

Vérité scientifique et la vérité technique partagent en effet le même critère de vérité : est connu ce qui est (re)productible, manipulable et mesurable. Ces caractéristiques sont aussi celles des marchandises. Mais les buts respectifs de la science et de la technique sont différents. La science cherche à composer un tableau de lois mathématiques qui permettent de prévoir et d'anticiper le comportement des choses, afin de les connaître. La science cherche toujours un ordre, naturel ou non, et le critère de vérité de cet ordre est désormais sa manipulabilité. Ceci va de pair avec les théories du contrat social, qui posent que la construction sociale et l'institution du gouvernement sont des artifices, révocables, *réversibles*. La technique vise par contre à transformer l'environnement humain, social et naturel, pour le ré-ordonner ou pour le "redresser".

Pour les Lumières, la technique est quelque chose qui doit principalement s'appliquer à la transformation et à la (re-)construction de l'ordre politique et de l'autorité, et non à la transformation de "la nature". Ce qui est présenté comme artificiel, et donc révocable et réorganisable, c'est *le corps social*, qui échappe ainsi à l'ordre tel que dicté par les clercs et les féodaux, *au nom de la nature*, et en particulier de la nature humaine (liberté), et non

[14] C. & R. Larrère, *Du bon usage de la nature*, Paris, Aubier, 1997, p66.

contre elle. Le mécanisme n'est donc pas mobilisé pour penser la relation de l'homme avec ce que nous appelons aujourd'hui l'environnement naturel. Il ne vient pas affirmer que la transformation de l'environnement est le fondement du progrès humain. Il vient plutôt fonder l'affirmation selon laquelle c'est la transformation *politique*, sociale, qui est au coeur du progrès. La nature humaine, étayée sur des critères anthropologiques que *chacun* peut constater par l'expérience, justifie que les prétentions du droit naturel divin soient restreintes et que les prêtres n'aient plus le monopole de la définition de l'ordre social. Et cette même nature justifie aussi que toute autorité humaine respecte la Déclaration des Droits de l'Homme dans l'exercice de son gouvernement.

Les droits naturels ne sont pas des droits univoques inscrits directement dans la nature. La nature fait toujours l'objet d'une interprétation, qui prétend à la vérité. Les droits exprimés dans la Déclaration des Droits de l'Homme expriment un ensemble de buts universellement souhaitables par les humains, en tenant compte de ce que les hommes sont par nature, empiriquement. C'est le domaine du monde à partir duquel établir ce qui convient à l'homme qui change : le jugement ne part plus d'interprétations de la Bible, mais de la nature humaine empirique. Ainsi, comme le remarque Grotius, le droit divin ne doit plus être confondu avec le droit naturel[15].

La question de la nature se voyait donc réouverte par les Lumières. Il n'y avait plus de nature divine pour ordonner les comportements humains. Rousseau, Locke, Kant etc. ont tous en coeur trouvé la même solution : la démocratie, même s'ils différaient sur sa mise en oeuvre. La justification de l'ordre social doit désormais être trouvée ailleurs que dans la Bible, et donc le pouvoir de dire l'ordre social échappe à ceux qui s'étaient arrogé le monopole de l'expertise de son interprétation.

III.

La Déclaration des Droits de l'Homme définit un ensemble de libertés minimales que l'ordre social doit garantir à tout homme, mais elle ne définit pas complètement un projet social collectif.

En attendant la démocratie, l'une des conséquences de ces ruptures a donc été la vacance du Bien Commun : s'il n'est plus dicté par le Roi ni par l'Eglise, alors quel est-il ? Comment le trouver ? Qui peut le *dire* ? Pour les Lumières, c'est la "raison naturelle", ou "lumière naturelle", qui peut répondre à cette question. Les théoriciens de l'état de nature se sont abondamment penchés sur la question, de Locke à Rousseau. Et leur réponse est unanime : c'est la démocratie qui doit décider. Tous reconnaissent que dans les affaires humaines, la raison naturelle est en partie indéterminée et particulière à chaque homme. Elle est fragmentée, puisque la nature a dissocié les hommes. La question de l'unité d'une volonté "générale" est donc posée, et avec elle toute la problématique de sa révélation et de sa représentation[16].

Mais si les philosophes vont parvenir à exprimer cette contestation de l'ordre clérical et féodal, c'est aussi en donnant une voix nouvelle à une classe sociale jusque-là négligée, et qui va contribuer à définir une nouvelle vision du monde. Les commerçants font ainsi

[15] H. Grotius, op. cit.

[16] à ce sujet, J.-J. Rousseau, *Le contrat social*, Paris, Flammarion, 1966, Ed. orig. 1762. Voir aussi M. Gauchet, *La révolution des Pouvoirs*. *La souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*, Paris, Gallimard, NRF, 1995.

l'apologie du "doux commerce"[17] et de "l'utilité" contre les tendances autoritaires et guerrières des seigneurs. Ils font valoir l'esprit de coopération qui existe dans l'échange commercial, et une organisation sociale très particulière : l'ordre industriel, et en particulier l'ordre du marché. C'est tout le travail des Mercantilistes et des Physiocrates d'avoir consciencieusement poussé à la construction lente de marchés nationaux, défaisant les "entraves" que constituaient les contrôles de la circulation par les villes et combattant l'éclatement des marchés locaux. L'ordre industriel s'accomode aussi fort bien de l'intérêt croissant porté au savoir de type instrumental, on l'a vu.

Le XIXe va donc fortement réduire l'ouverture démocratique. Un nouvel ordre se met en place : celui des marchands et des ingénieurs, et bientôt celui de la croissance économique et des expositions universelles, qui constitue peu à peu une nouvelle vision du monde, qui va réussir à s'approprier très largement la définition du Bien Commun. La sphère politique sera donc limitée à la discussion relative à l'accroissement de la transformation de la nature, aux ajustements sur le système de production, sur les lois du marché etc., le tout sur fond d'accord autour d'un progrès conçu comme industrialisation, travail et organisation scientifique (mécanique) de la production, et extension de la liberté entendue comme accroissement de la consommation. L'interrogation sur la finalité, politique ou naturelle, est refermée : l'unique et vraie liberté est économique, c'est-à-dire dans la manipulation des choses. Louis Dumont par exemple souscrit à cette idée, affirmant qu'il existe un mécanisme des relations humaines qui échappe au normatif et peut être décrit comme un phénomène naturel[18], sans se rendre compte qu'il commet le *naturalisme* qu'il entend dénoncer par ailleurs dans ce qu'il nomme les pensées de la "communauté naturelle", c'est-à-dire une réduction de l'ordre normatif en loi scientifique positive[19].

L'interrogation sur la nature, ouverte par les Lumières, est donc refermée. Les réponses sont connues, et il n'est plus nécessaire de les interroger. On sait ce qu'est la nature extra-humaine : c'est la nature newtonienne. Si nous ne savons pas encore la décrire entièrement, c'est parce que nous n'avons pas encore mené suffisamment d'expériences, mais en droit le démon de Laplace existe et nous pouvons espérer un jour accéder à son regard. On sait aussi ce qu'est la nature humaine : c'est l'*homo economicus*. Avec cette conséquence redoutable que si "nature" est toujours quelque chose de mécanique et de partout déteminé, alors la liberté humaine est une illusion : c'est ce que vont entériner les divers déterminismes historiques, qui vont donc réenchanter le monde, qu'il s'agisse du marché ou de l'économie planifiée.

Le droit de manipuler est aussi le droit de commercialiser. L'expérimentation illimitée dans le laboratoire ou hors du laboratoire repose sur un même fondement : l'idée que la connaissance de la nature, humaine et extra-humaine, progresse avec la capacité des hommes à modifier l'ordre constaté. Le problème est essentiellement ramené à une question de pouvoir : si le savoir nait de la manipulation, alors le savoir nait du pouvoir et l'accroissement des pouvoirs *instruit*. Plus on sait manipuler, plus l'humanité progresse. Tout progrès dans l'accroissement du pouvoir humain s'exprime par le témoignage empirique des marques humaines dans l'ordre naturel : si on arrive à modifier le climat, alors on "sait" modifier le climat, si on arrive à modifier le génome, alors on "sait" modifier le génome etc. Le droit de manipuler va donc être peu à peu identifié avec le droit de connaître, et tout ce qui s'y oppose va être identifié à "l'obscurantisme" : les controverses de la fin du XXe siècle

[17] Montesquieu, *L'esprit des lois*, Paris, Flammarion, 1979, Ed. orig. 1748, Livre XX.

[18] L. Dumont, *Homo Aequalis*, Paris, Gallimard, 1977, p101.

[19] ainsi que le mettent en évidence L. Boltanski & L. Thévenot, op. cit. p44.

autour des organismes génétiquement modifiés (O.G.M.) et des embryons humains en gardent toute la trace. Il n'y a qu'un pas pour en tirer la conclusion que les "maux" naturels sont tous éliminables par le travail humain : la rédemption est désormais terrestre. L'Eden d'abondance est *possible*.

Ceci suppose que la nature soit essentiellement *invulnérable* à l'action humaine, autrement, dit, que son essence ne soit jamais atteinte par les expériences humaines. Or cela, Newton puis Einstein l'attestent. L'ordre ou le désordre constaté de manière sensible dans le monde *peut* être modifié précisément *parce que* cet ordre *n'est pas essentiel au concept de nature*. Si l'ordre environnemental sensible était essentiel au concept de nature, il faudrait s'interroger pour savoir si on a le droit de modifier cet ordre, et si une dé-naturation, c'est-à-dire une dégradation de la nature, est permise. Mais ici rien de tel. L'ordre constaté n'est finalement qu'accidentel, c'est-à-dire contingent. L'Homme ne crée pas vraiment, ne détruit pas vraiment, il ne fait finalement que déplacer des choses inertes qui n'ont rien de commun avec lui : le paradigme exonère l'activité transformatrice et en particulier l'activité industrielle de toute responsabilité et de tout souci moral.

Il s'instaure donc un "divorce" entre la nature perçue en tant que phénomène, qui se prête manifestement à une transformation croissante (villes, barrages, rejets de déchets divers etc.), et la nature telle que l'examine la science, qui est immuable et invulnérable. Le lien entre nature et artifice reste impensé, considéré comme résolu : comme l'affirme A. Comte, il faut « *savoir pour pouvoir afin de pourvoir* »[20], autrement dit modifier l'environnement. Les conséquences ne sont prises en compte que du point de vue de l'être humain, entendu comme *homo economicus*, c'est-à-dire selon des considérations ethnocentrées et à court terme. Ceci est encore renforcé avec l'émergence puis la domination de l'économie marginaliste, qui ne s'intéresse qu'aux évolutions à court terme.

Dans un tel contexte, la protection de l'environnement est un sujet *économique* ou *esthétique*, qui ne peut guère aller plus loin que la protection de la qualité de vie sans paraître farfelue et inutile. Il s'agit simplement de préférences humaines concernant l'ordonnancement de la nature, à l'instar des paysages. Ces préférences ne reposent sur rien d'autres que sur des questions de goût. L'humanisme s'identifie à l'artificialisme, et toute limite posée à l'accroissement du pouvoir humain ne peut être qu'une limite opposée à l'Homme lui-même.

IV.

La crise environnementale a commencé par rappeler que la nature est *vulnérable*.

On *peut* modifier la nature de manière irréversible. On peut dégrader la nature de manière *qualitative*. Autrement dit, l'idée selon laquelle quoi qu'on fasse la nature reste ce qu'elle est, est battue en brèche. Quand la couche d'ozone est diminuée, les rayons nocifs passent en plus grand nombre et la couche d'ozone *n'est plus* ce qu'elle était auparavant. Quand les milieux sont devenus toxiques, quand les espèces disparaissent, quand le climat est modifié alors il ne s'agit pas de déplacement de matériaux qu'il n'y aurait plus qu'à remettre en place ensuite pour restaurer l'ordre initial : le changement est *irréversible*, aucune technique humaine ne peut rétablir l'ordre naturel antérieur.

La science expérimentale va donc se retrouver dans une sorte d'antinomie morale : pour connaître, il faut manipuler, mais dans certains cas manipuler c'est détruire. Nous sommes

[20] A. Comte, *Cours de philosophie positive - Leçons de 1830 à 1842*., in Œuvres, Paris, Anthropos, 1966.

bien au-delà d'une simple question d'implication de l'observateur dans la constitution de l'objet observé, tel que pouvait le développer par exemple Heisenberg[21]. Jean Bernard affirmera ainsi que l'expérimentation humaine est *moralement nécessaire et nécessairement immorale*[22]. Le "toutes choses égales par ailleurs", et la neutralité morale de la manipulation de l'objet, sont ici pris en défaut. Le divorce entre sciences naturelles et sciences humaines est consommé dès la fin du XIXe, laissant ces dernières dans une incertitude épistémologique dont elles ne sont toujours pas sorties. Car, compte-tenu du nouveau critère de vérité, peut-on encore dire que les "sciences" humaines sont bien une "science", alors que cela supposerait que leur objet soit parfaitement *manipulable* ? La seule réponse satisfaisante serait d'ôter toutes les fins à la nature, y compris à la nature humaine vivante. C'est ce qui sera fait très largement dans le cas de la nature extra-humaine, et qui sera tenté dans le cas de la nature humaine, via les différents déterminismes historiques et économiques.

La technique elle-même va être prise en défaut, pour les mêmes raisons. Si jusque-là elle avait pu exercer son emprise en démontrant que les conséquences de la manipulation du milieu étaient exclusivement *bonnes*, avec la crise environnementale il devient évident que ce n'est pas toujours le cas. Personne ne souhaite que la couche d'ozone diminue ni que le climat soit déstabilisé[23]. Personne ne veut des déchets toxiques et des déchets nucléaires, à aucune époque. Avec une telle unanimité, on peut douter qu'il s'agisse encore de préférences ou d'une question de goût, esthétique ou non : c'est bien d'une question *morale* dont il s'agit.

On peut à juste titre considérer Hans Jonas comme l'auteur de la première remise en cause du paradigme dominant[24]. Jonas en appelle à reconnaître une valeur à l'ordre naturel, par-delà les préférences des générations actuelles. Il y a des limites à la manipulation, et ces limites sont *morales*. Il réintroduit un souci du patrimoine naturel, qui n'était pas absent de la pensée des Lumières, on l'a vu. La nature fournit et maintient d'elle-même un ordre qu'il n'est pas forcément légitime de modifier, qu'il s'agisse de l'ordre des organes dans un corps humain, de l'ordre des parties d'un écosystème ou de l'ordre des parties d'un système climatique. Cet ordre a une *valeur*. Et si l'artificialisme peut être un mal, alors il ne saurait s'identifier avec l'humanisme. Par contre-coup, le naturalisme qui consistait à inscrire l'activité artificialisatrice dans une évolution *naturelle* vers le progrès est remise en cause.

La crise environnementale n'était pas *possible* dans le paradigme dominant. Newton et le réductionnisme de laboratoire étaient très loin de rendre compte de l'ensemble des phénomènes naturels. La fin du XXe siècle, voyant apparaître des "effets secondaires" imprévus dans le comportement du milieu naturel, va donc remettre en question ce savoir et aller de nouveau dans la nature sensible pour l'étudier. On verra alors réapparaître conjointement à la fois de nouvelles théories de la nature, et en particulier les théories *écologiques*, *et* diverses théories morales ayant pour objet de déterminer et de débattre de ce qu'il y a lieu de protéger dans la nature : la nature redevenait vulnérable.

La crise environnementale a donc surpris et laissé incrédule. Jonas fut donc dénoncé comme un dangereux alarmiste et un conservateur rétrograde hostile au progrès. Mais aujourd'hui plus personne ne doute de l'existence du problème. La nature est devenue vulnérable, le progrès manifeste des "effets pervers", l'accroissement du pouvoir de manipulation n'apporte

21 A. Chalmers, Qu'est-ce que la science ?, Paris, Poche, 1998, Ed. orig. 1976.

22 F. Gros in M.-A. Hermitte, *L'Homme, la nature et le droit*, Paris, Christian Bourgois, 1988, p16.

23 Convention-Cadre des Nations Unies sur le Changement Climatique. URL : http//www.unfccc.int

24 H. Jonas, *Le principe responsabilité*, 3e éd. Paris, Flammarion, 1990, Ed. orig. 1979.

plus de surcroît de savoir. La couche d'ozone diminue, la biodiversité disparait, le climat change sous l'influence des émissions humaines, les déchets toxiques migrent hors de tout contrôle dans le milieu... Le bel ordre des concepts humains se retrouve mis en question, de par son incapacité à rendre compte des désordres croissants constatés empiriquement et contre lesquels la communauté internationale tente de lutter.

V.

Nous voudrions ici proposer la thèse selon laquelle ces difficultés ont principalement deux sources.

La première est l'inadéquation du concept de nature par rapport à son objet. Compte-tenu de la grande diversité des disciplines étudiant la nature, on ne sait pas bien ce qu'est la nature mais on sait ce qu'elle n'est pas. Et elle n'est ni inanimée ni inerte. Elle est au contraire vivante, dynamique, son ordre étant sans cesse régénéré par un grand nombre de flux et de cycles en interaction. L'homme est lui-même très largement constituée de cette action inconsciente de la nature, de par la régénération des cellules, les échanges du corps avec son milieu, le maintien de flux vitaux tels que l'eau et la nourriture etc. Comme tous les êtres vivants, l'homme modifie son environnement et en ce sens on peut dire qu'il est un *agent écologique*. La nature est faite de l'activité de quantités immenses de bactéries, d'organismes variés qui agissent pour leur propre compte, et qui détournent, profitent ou modifient les activités d'autres organismes ou des phénomènes physico-chimiques.

L'activité humaine a toujours lieu dans la nature, mais l'ordre des motivations humaines ne sont pas régies par l'action naturelle. L'homme a ceci de particulier d'être régi par un ordre symbolique qui peut être remis en question et est exposé à l'exigence de *justification*. La technique et les infrastructures humaines sont une modification du milieu naturel, et non un lieu hors-nature. Opposer homme et nature est donc illusoire, puisqu'impossible. La question qui se pose est donc celle du caractère *souhaitable* de ces modifications, et celle du sujet qui décide du contenu du souhaitable : les générations futures ? les pays en développement ? etc. Renouvelant le geste des Lumières, la nature sert une nouvelle fois de référence pour réouvrir la question de l'ordre humain, un ordre qui aujourd'hui conduit à une dégradation croissante de la nature. On ne doit pas confondre *l'environnement*, qui est la vision subjective qu'un vivant ou une société a des éléments qui l'entourent, avec la nature, qui est le milieu dans lequel se déroule l'activité de tous les vivants et de toutes les sociétés.

La seconde est le caractère étroit du critère de vérité défendu par le paradigme dominant. Pouvoir n'est pas savoir, et pouvoir peut être dégradation, destruction. Il est des cas où il faut savoir sans manipuler, ou en tout cas en manipulant de telle manière à ne pas nuire à l'intégrité de la chose, de façon à ce qu'elle maintienne toutes ses parties en ordre et conserve ainsi ses qualités. On ne peut pas faire une expérience avec le climat planétaire sans faire une expérience avec tous les habitants terrestres : la dimension éthique et morale est irréductible. Par ailleurs, ce n'est pas parce qu'on modifie qu'on maîtrise. La modification témoigne certes du pouvoir humain, mais pas de sa capacité à maîtriser ce pouvoir. Le climat est modifié, certes, mais ce n'était pas volontaire : l'homme *parvient* à modifier le climat, mais *il ne sait pas* le modifier *à volonté*. Il n'y a pas lieu de se réjouir de ce pouvoir s'il ne peut être maîtrisé. La manipulation n'est pas la maîtrise : reconnaître que les activités humaines sont aujourd'hui à l'échelle de certains phénomènes géologiques est sans doute exaltant, mais ça ne dit encore rien de l'usage qui est fait de ce pouvoir. Un grand pouvoir n'est pas encore un bon pouvoir. Et ce n'est pas parce qu'une expérience est reproductible

dans les conditions contrôlées du laboratoire qu'elle peut être contrôlée dans la complexité du monde naturel réel : il est possible que les conditions du contrôle ne soient plus remplies.

La connaissance historique et structurelle doit alors être revalorisée. Les démocraties de marché ne sont pas principalement organisées par le marché et son encadrement politique, mais comme des systèmes industriels dont la maintenance se traduit par une activité frénétique de consommation de ressources naturelles et une production massive de déchets, provoquant de profondes modifications dans l'ordre naturel. La nature elle-même n'est pas un complexe de lois immuable. Non seulement elle est vulnérable, mais elle a une histoire. Si les sociétés humaines inventent de nouvelles significations, la nature de son côté ne cesse d'inventer de nouvelles structures d'organisation, de nouvelles espèces etc.

La vérité scientifique ne saurait réussir à définir ce qu'est l'intégrité de la nature, et par conséquent elle ne saurait parvenir à proposer des indicateurs et des buts pour l'action politique. Ce qu'est l'intégrité de la nature dépend d'un jugement de valeur : savoir ce qu'il est souhaitable de modifier dans la nature, et souhaitable pour qui. La crise environnementale n'est pas un problème scientifique, mais un problème politique. C'est donc dans cette sphère que doit être trouvé le critère de vérité.

Conclusion

Nous défendons donc ici la thèse selon laquelle l'origine de la crise environnementale dépend d'abord et avant tout d'une réouverture de la théorie du Bien qui domine actuellement, théorie qui n'accorde de la valeur qu'aux choses fabriquées par l'homme et aux préférences à court terme. Cette théorie est incapable d'expliquer ce qui a lieu dans les négociations internationales telles que celle sur le changement climatique. Elle ne peut pas penser la question de *l'intégrité* de la nature, ni celle des "biens naturels".

La remise en cause du concept de nature apparaît ensuite comme une conséquence nécessaire, mais secondaire. La connaissance est en effet liée à l'intérêt : quand on se souciera des conséquences de l'activité humaine sur le milieu naturel, y compris sur la nature humaine, on se donnera les moyens de connaître les liens de cause à effet pertinents. Sans cela, l'ordre dominant des priorités sera maintenu, et rien ne laisse penser que les dégradations se réduiront d'elles-mêmes, puisque rien ne sera fait en ce sens.

La crise environnementale devrait donc conduire à une réouverture démocratique. La remise en cause d'une théorie du Bien prend la forme d'une contestation de ce l'on peut aujourd'hui appeler "le développement". A l'instar de la contestation par les Lumières, il s'agit d'une réouverture de la question des priorités. Il ne s'agit plus de savoir si les commandements divins devaient l'emporter sur le droit naturel, mais de savoir si les commandements économiques doivent l'emporter sur la dégradation de la nature.

Il existe cependant une différence de taille. Compte-tenu de l'échelle des phénomènes mis en jeu, qui n'étaient que sociaux, on peut dire que les Lumières avaient en quelque sorte le temps. La vie et la liberté d'un grand nombre d'humains dépendait de leur effort, certes, mais aujourd'hui l'échelle a changé : il s'agit de la planète et des générations futures. Et il est impossible de convaincre les phénomènes naturels d'attendre que les humains délibèrent.