



HAL
open science

Critique écosystémique des droits humains

Sophie Grosbon, Sabrina Robert, Céline Spector, Augustin Fragnière, Jean-Baptiste Vuillerod, Aurélie Laurent, Vadim Jeanne, Marion Lemoine-Schonne, Laurent Fonbaustier, Geremia Cometti, et al.

► **To cite this version:**

Sophie Grosbon, Sabrina Robert (Dir.). Critique écosystémique des droits humains. 2026, 979-10-97578-35-0. <10.4000/15s0e>. <hal-05538677>

HAL Id: hal-05538677

<https://hal.science/hal-05538677v1>

Submitted on 5 Mar 2026

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

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



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Critique écosystémique des droits humains

Une introduction

sous la direction de
Sophie Grosbon et Sabrina Robert

28



Critique écosystémique des droits humains

Une introduction

Sous la direction de Sophie Grosbon et Sabrina Robert

DOI : 10.4000/15s0e

Éditeur : DICE Éditions

Lieu d'édition : Aix-en-Provence

Année d'édition : 2026

Date de mise en ligne : 27 février 2026

Collection : Confluence des droits

ISBN numérique : 979-10-97578-35-0



<https://books.openedition.org>

Édition imprimée

Nombre de pages : 153

RÉFÉRENCE NUMÉRIQUE

Grosbon, Sophie, et Sabrina Robert, éditeurs. *Critique écosystémique des droits humains*. DICE Éditions, 2026, <https://doi.org/10.4000/15s0e>.

Ce document a été généré automatiquement le 2 mars 2026.



Le format PDF est diffusé sous licence Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International - CC BY-NC-ND 4.0 sauf mention contraire.



Le format ePub est diffusé sous licence Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International - CC BY-NC-ND 4.0 sauf mention contraire.

RÉSUMÉ

L'urgence écologique exige la mise en place de contraintes sur le système productif, et donc sur les modes de consommation qui en découlent. Mais celles-ci sont bien souvent repoussées comme autant d'atteintes aux libertés fondamentales. Semble ainsi s'opérer une confusion entre liberté

individuelle et mode de vie non soutenable, qui façonne les représentations individuelles, sociétales, médiatiques, politiques, jusqu'à rejaillir dans la sphère juridique où se manifestent les tensions entre protection de l'environnement et préservation des libertés fondamentales. Cet amalgame court-circuite la réflexion sur les changements sociétaux à conduire pour faire face à l'urgence écologique via le spectre de l'« écologie punitive » ou de la « dictature verte ». Le projet de recherche *CritÉcoDhu - Critique écosystémique des droits humains : repenser les « droits de l'Homme » à l'aune des limites planétaires* - vise à repenser la fundamentalité des droits dans le cadre d'un nouveau contrat social lié à l'urgence écologique. Ce premier ouvrage collectif, issu d'un séminaire de cadrage entre juristes, philosophes, politistes, anthropologues et climatopaléontologue, réunit tout à la fois des études de cas, des analyses inédites et des relectures critiques de textes fondamentaux qui confrontent libertés individuelles, urgence environnementale et démocratie.

NOTE DE L'ÉDITEUR

Le projet CritÉcoDhu (Critique écosystémique des droits humains) fait l'objet d'un financement de l'Alliance Paris Lumières et de la MSH Ange Guépin

SOPHIE GROSBBON (DIR.)

Professeure de droit international à l'Université Paris Nanterre, CEDIN
Sophie Grosbon est professeure de droit international à l'Université Paris Nanterre et chercheure au CEDIN. Ses recherches portent sur les interactions entre droit international économique et la protection des droits humains et de l'environnement. La direction de cet ouvrage a été réalisée dans le cadre d'une délégation CNRS à l'UMR DICE-CERIC de l'Université d'Aix-Marseille. Sophie Grosbon codirige avec Sabrina Robert le programme de recherche pluridisciplinaire CritÉcoDhu.

SABRINA ROBERT (DIR.)

Professeure de droit international à Nantes Université, DCS
Sabrina Robert est professeure de droit international à Nantes Université. Elle est membre de DCS. Ses recherches portent sur les thématiques suivantes : liens entre libre-échange et protection de l'environnement, articulations entre libertés fondamentales et limites planétaires, nouveaux paradigmes juridiques du système Terre. Sabrina Robert codirige avec Sophie Grosbon le programme de recherche pluridisciplinaire CritÉcoDhu.



collection d'ouvrages numériques

Dans la même collection

MALJEAN-DUBOIS Sandrine (dir.), *Circulations de normes et réseaux d'acteurs dans la gouvernance internationale de l'environnement*, 2017.

FATIN-ROUGE STEFANINI Marthe, SEVERINO Caterina (dir.), *Le contrôle de constitutionnalité des décisions de justice : une nouvelle étape après la QPC ?*, 2017.

RUBIO Nathalie (dir.), *La fabrication du droit de l'Union européenne dans le contexte du « Mieux légiférer »*, 2017.

TABAU Anne-Sophie (dir.), *Quel droit pour l'adaptation des territoires aux changements climatiques ? L'expérience de l'île de La Réunion*, 2018.

BARDIN Michaël, FATIN-ROUGE STEFANINI Marthe, JENSEL-MONGE Priscilla, SEVERINO Caterina (dir.), *La démocratie connectée : ambitions, enjeux, réalité*, 2018.

BIDOUZO Thierry Sèdjro, *Les Organisations internationales et la résolution des conflits post-bipolaires en Afrique*, 2019.

GESLIN Albane, TOURME JOUANNET Emmanuelle (dir.), *Le droit international de la reconnaissance, un instrument de décolonisation et de refondation du droit international ?*, 2019.

DARGENT Fleur, *La consultation en droit public interne*, 2020.

HAUTEREAU-BOUTONNET Mathilde, TRUILHÉ Ève (dir.), *Procès et environnement. Quelles actions en justice pour l'environnement ?*, 2020.

COURNIL Christel (dir.), *Les grandes affaires climatiques*, 2020.

MEHDI Rostane, *L'agenciarisation de la politique d'immigration et d'asile*, 2020

LE BOT Olivier, LE BŒUF Romain, *L'inapplication du droit*, 2020.

FUTHAZAR Guillaume, *Les modalités d'influence de l'IPBES sur l'évolution du droit international de l'environnement en Méditerranée*, 2020.

SEVERINO Caterina, ALCARAZ Hubert, *Systèmes de contrôle de constitutionnalité par voie incidente et protection des personnes en situation de vulnérabilité. Approche de droit comparé*, 2021.

BROSSET Estelle, MEHDI Rostane, RUBIO Nathalie, *Solidarité et droit de l'Union européenne. Un principe à l'épreuve*, 2021.

BERGÉ Jean-Sylvestre, *Rethinking Flow Beyond Control. An Outreach Legal Essay*, 2021.

FATIN-ROUGE STEFANINI Marthe, MAGNON Xavier, *Les assemblées citoyennes. Nouvelle utopie démocratique ?*, 2022.

BROSSET Estelle, RENOUX Thierry, TRUILHÉ Ève, VIDAL-NAQUET Ariane (dir.), *Justice, responsabilité et contrôle de la décision publique. Leçons de la crise sanitaire*, 2022.

VIDAL-NAQUET Ariane (dir.), *Constitution et passé. Entre mémoire et histoire*, 2023.

LE BOT Olivier (dir.), *Les mutations contemporaines du droit de l'animal*, 2023.

DUFFY-MEUNIER Aurélie, PERLO Nicoletta (dir.), *L'influence du populisme sur les changements constitutionnels. Approche de droit comparé*, 2024.

MAHALATCHIMY Aurélie, NICOLAS Guylène (dir.), *Transhumanisme. De nouveaux droits ?*, 2024.

LANFRANCHI Marie-Pierre (dir.), *La Convention des Nations Unies sur le droit de la mer. Bilan et perspectives*, 2024.

COURNIL Christel (dir.), *Expertises et argumentaires juridiques. Contribution à l'étude des procès climatiques*, 2024.

GAY Laurence, LE BOT OLIVIER (dir.), *Des droits fondamentaux pour le système Terre. Approches plurielles des droits de la nature*, 2025.

BIOY Xavier, MAGNON Xavier (dir.), *La fin de vie et la mort saisies par le droit constitutionnel*, 2025.

CONNIL Damien, JENSEL-MONGE Priscilla et DE MONTIS Audrey (dir.), *Les non-inscrits. Quelle place pour les parlementaires n'appartenant à aucun groupe dans un régime représentatif ?*, 2025.

<https://books.openedition.org/dice/>

GROSBON Sophie, ROBERT Sabrina (dir.), *Critique écosystémique des droits humains. Une introduction, Confluence des droits [en ligne]*, Aix-en-Provence, DICE Éditions, 2026.

ISBN : 979-10-97578-34-3

ISSN : 2556-1162

DICE Éditions

UMR Droits International, Comparé et Européen (DICE)

Espace René Cassin

3, avenue Robert Schuman

13628 Aix-en-Provence

dice-editions@univ-amu.fr

CRITIQUE ÉCOSYSTÉMIQUE DES DROITS HUMAINS UNE INTRODUCTION

sous la direction de
Sophie Grosbon et Sabrina Robert

Le projet CritÉcoDhU (Critique écosystémique des droits humains) fait l'objet d'un financement de l'Alliance Paris Lumières et de la MSH Ange Guépin



SOMMAIRE

Repenser les « droits de l’Homme » face aux limites écologiques	7
Sophie GROSBON, Professeure de droit international à l’Université Paris Nanterre, CEDIN	
Sabrina ROBERT, Professeure de droit international à Nantes Université, DCS	

Partie I

Écologie, libertés et démocratie

Le climat contre le peuple? Repenser la démocratie à l’heure de l’urgence écologique.....	39
Céline SPECTOR, Professeure de philosophie à Sorbonne Université, Laboratoire Sciences, Normes, Démocratie	
Transition écologique et liberté – clarifications conceptuelles.....	49
Augustin FRAGNIÈRE, Directeur-adjoint du Centre de compétences en durabilité – Université de Lausanne	

Partie II

Relectures critiques de pensées pionnières

De Kant à Jonas, et retour. Relire <i>Le Principe responsabilité</i> depuis la problématique d’une critique écosystémique des droits humains	63
Jean-Baptiste VUILLEROD, Chargé de recherches FNRS au Centre Arcadie – Université de Namur	
Relire <i>Abondance et liberté</i> (Pierre Charbonnier, 2020).....	75
Aurélie LAURENT, Maîtresse de conférences en droit public, Le Mans Université – Thémis-UM	
Approcher <i>Le marché contre l’humanité</i> (Dominique Bourg, 2019) par les droits fondamentaux....	85
Sophie GROSBON, Professeure de droit international, Université Paris Nanterre, CEDIN	
Pouvoir politique, droits fondamentaux et limites planétaires face à la <i>Carbon democracy</i> (Timothy Mitchell, 2011).....	93
Vadim JEANNE, Maître de conférences en droit public à l’Université de Reims Champagne-Ardenne	
Muriel ROUYER, Professeure de science politique à Nantes Université, Droit et changement social	
Rupture du lien et dichotomie Homme/Nature. Penser le droit de l’environnement avec François Ost (<i>La nature hors la loi. L’écologie à l’épreuve du droit</i>, 1995)	103
Marion LEMOINE-SCHONNE, Chargée de recherches CNRS en droit de l’environnement – IODE – Université de Rennes	
Camille TOUTAIN, Doctorante en droit de l’environnement à DCS, Nantes Université	
(Re)visiter la Démocratie et les Constitutions à travers les <i>Politiques de la nature</i> (Bruno Latour, 1999).....	109
Carolina CERDA-GUZMAN, Maîtresse de conférences en droit public à l’Université de Bordeaux, CERCCLE (UR 7436)	
<i>Le bluff technologique</i> (Jacques Ellul, 1988). Quelques pages commentées	115
Laurent FONBAUSTIER, Professeur de droit, Université Paris Saclay	

Partie III

Regards croisés – Illustrations par des études de cas

Les innovations environnementales du projet de Constitution chilienne de 2022.

Regards juridiques et anthropologiques sur une tentative de création

d'une République écologique 125

Carolina CERDA-GUZMAN, Maîtresse de conférences en droit public, Université de Bordeaux, CERCCLE – UR 7436

Geremia COMETTI, Professeur en anthropologie, Université de Strasbourg, LinCS – UMR 7069

Relire les contentieux sur la chasse aux phoques à l'aune d'un retour d'expérience

transdisciplinaire en Arctique 133

Jeanne GHERARDI, Maîtresse de conférences, climato-paléontologue, Université Versailles Saint Quentin

Sophie GROSBON, Professeure de droit international, Université Paris Nanterre, CEDIN

Décentrer le regard sur les droits humains. Les enseignements du droit de l'outre-mer

et du droit des peuples autochtones dans le Pacifique insulaire 145

Carine DAVID, Professeure de droit public, Aix Marseille Université, CNRS, DICE, ILF, Aix-en-Provence, France, Membre de l'Institut Universitaire de France; membre associée du Centre de Recherche et de Documentation sur l'Océanie

INTRODUCTION
REPENSER LES « DROITS DE L'HOMME »
FACE AUX LIMITES ÉCOLOGIQUES

Sophie GROSBON¹
Sabrina ROBERT²

Quand des termes mêmes d'un rédacteur du GIEC³, « la lutte pour le climat est contraire aux libertés individuelles »⁴ ou quand le rapport à la Première ministre sur les incidences économiques de l'action pour le climat affirme qu'« il est aujourd'hui indispensable de réexaminer les fondements de nos conceptions de la liberté, du progrès et du bien-être »⁵, il devient nécessaire, dans une perspective pluridisciplinaire, d'interroger les interprétations multiples données aux droits et libertés fondamentaux.

L'urgence écologique appelle à modifier profondément les modes de vie et les modèles de société. Cela implique, inévitablement, le renforcement des contraintes réglementaires pour encadrer les systèmes de production et de consommation. Or, ces contraintes – qu'il s'agisse par exemple d'instaurer des « zones à faibles émissions » dans les agglomérations, de supprimer certaines lignes aériennes internes ou d'imposer des restrictions de l'usage de l'eau pour certaines activités en période de stress hydrique – sont souvent interprétées et repoussées comme autant d'atteintes aux « libertés fondamentales », voire comme l'expression d'une « écologie punitive » ou d'une « dictature verte ». Cette confrontation entre gouvernance de la soutenabilité et préservation de l'espace de liberté de chacun repose, dans le débat public, sur une interprétation des libertés fondamentales particulière, culturelle et conjoncturelle, qui semble privilégier la dimension productiviste et consumériste de ces libertés, sans nécessairement rendre compte de ce qui relève réellement de la fundamentalité des droits dans une société qui doit désormais composer avec l'instabilité du système Terre. Cette interprétation particulière façonne les représentations individuelles, sociétales, médiatiques, politiques et artistiques, jusqu'à rejaillir dans la sphère juridique où se manifestent les tensions entre protection de l'environnement et préservation des libertés fondamentales.

1 Professeure de droit international à l'Université Paris Nanterre, CEDIN.

2 Professeure de droit international à Nantes Université, DCS.

3 Groupement intergouvernemental des experts sur l'évolution du climat.

4 F.-M. BRÉON, Climatologue, Interview au journal *Libération* du 29 juillet 2018.

5 J. PISANI-FERRY, S. MAHFOUZ, *Les incidences économiques de l'action pour le climat*, France Stratégie, mai 2023.

Cette conception consumériste et productiviste des libertés semble liée à deux types de confusion : la première entre libertés économiques (des entreprises et des facteurs de production comme les marchandises, les travailleurs, les services et les capitaux) et libertés politiques (de l'individu) ; la deuxième entre liberté individuelle et mode de consommation. Ces confusions perturbent la compréhension commune du contrat social, fondé, dans nos sociétés occidentales, sur les droits de l'Homme et la primauté de la Liberté et dont découle la protection juridique des libertés fondamentales. Elles brouillent les distinctions entre libertés, options et capacités de faire et conduisent à repousser sans cesse les limites du possible. Elles laissent penser que le contrat social implique intrinsèquement une protection de nos modes de vie et des systèmes de production et de consommation qui les sous-tendent, sur la base desquels se sont développées les sociétés modernes.

Il est pertinent de chercher aujourd'hui à déconstruire cette représentation des libertés fondamentales – dans sa relation consubstantielle aux modes de vie non soutenables – au travers d'une perspective pluridisciplinaire. En effet, si l'analyse de l'objet « liberté » relève en partie de la science du Droit, l'« argument des libertés individuelles » utilisé pour s'opposer aux contraintes environnementales, lui, ne relève pas uniquement du discours juridique. On le rencontre aussi bien dans les prétoires que dans le discours politique ou le débat public et, il existe bien souvent un décalage entre ce que le citoyen ou le consommateur considère comme une liberté fondamentale et la manière dont celle-ci est effectivement consacrée par le Droit. Il convient donc de comprendre les fondements et les ressorts du recours aux « libertés » comme argument indépassable pour rejeter des contraintes économiques et sociales que la transition écologique exige pourtant.

Toutefois, une transition écologique qui s'émanciperait des modes de production et de consommation fondés sur une exploitation effrénée de la planète mais profondément vécus comme l'expression de libertés fondamentales ne peut être acceptée socialement que si elle propose de nouveaux imaginaires qui suscitent l'envie et la projection. À défaut, elle risque de provoquer le rejet et la crainte de changements potentiellement liberticides et autoritaires⁶.

Pour parvenir à écrire ce nouveau contrat social et environnemental, il convient de faire le point sur ce qui constitue une liberté fondamentale (I), d'en identifier les nouvelles limites à l'aune du désastre écologique (II) et de situer cette critique écosystémique dans le champ des théories critiques des droits de l'Homme (III).

⁶ Le propos qui suit, ainsi que toutes les autres analyses reproduites dans cet ouvrage, sont le fruit d'un premier séminaire de travail du groupe de recherche CritÉcoDhu (*Repenser les « droits de l'Homme » à l'heure des limites planétaires. Critique écosystémique des droits humains*) qui s'est tenu en septembre 2024. Ce séminaire avait pour objet de poser les principaux éléments de cadrage – juridiques, philosophiques, politiques et anthropologiques – nécessaires au travail de conceptualisation d'un nouveau contrat social et environnemental dans lequel les libertés fondamentales peuvent se déployer en tenant compte de la finitude de la planète.

I. Liberté fondamentale : sens et paronymie

La Liberté. Envisager une critique écosystémique des droits humains sous l’angle interdisciplinaire nécessite d’abord et avant tout de s’entendre et de se comprendre sur les termes. L’histoire des idées politiques est traversée par des conceptions plurielles et parfois contradictoires de la Liberté, qui peuvent entretenir avec les contraintes écologiques une relation allant de l’antagonisme pur à la concordance. Augustin Fragnière synthétise dans cet ouvrage ces différentes conceptions. Il distingue notamment, en s’appuyant sur les travaux de Philip Pettit, « la liberté d’option » et « la liberté de l’agent ». La première s’incarne dans deux conceptions « peu compatibles avec la transition écologique » : « la liberté comme non-limitation [...] porteuse d’une tendance à la maximisation des choix disponibles » d’une part, la « liberté comme non-interférence » qui « introduit un biais anti-régulation » d’autre part. La seconde reflète « la liberté comme non domination », c’est-à-dire le fait d’être protégé de manière pleine, égale et simultanée contre la possibilité d’interférences arbitraires d’autrui dans ses décisions. Elle « peut donc s’épanouir à l’intérieur de limites environnementales contraignantes »⁷.

Jean-Baptiste Vuillerod revient sur la critique que Hans Jonas adresse au prétendu « libéralisme écocidaire » d’Emmanuel Kant. Il oppose une « conception relativement pauvre de la liberté » du premier, définie « comme une capacité de déprise, d’arrachement aux déterminations », à une « conception plus riche » du deuxième, d’une liberté comme « autonomie », « comme auto-imposition de normes par la raison humaine », susceptible de redéfinir « par rapport aux enjeux sociaux et écologiques de notre temps, ce qui est susceptible de valoir comme une liberté fondamentale à partir du critère d’universalisation »⁸.

Libertés publiques et libertés individuelles. Du point de vue juridique, l’expression de « libertés fondamentales » s’est diffusée en France relativement récemment. Elle est progressivement venue remplacer la référence aux « libertés publiques » tant dans les Facultés que dans les textes de droit. La notion de « libertés publiques » a longtemps été utilisée au cours du xx^e siècle pour écarter celle de « droits de l’Homme » jugée jusnaturaliste. Renvoyant à la Déclaration de 1789, et donc à des « droits naturels », inhérents à la nature humaine, les droits de l’Homme apparaissaient comme des principes moraux et non comme des droits subjectifs justiciables en vertu du droit positif. Les libertés publiques représentaient au contraire les libertés garanties par une loi, qui précise leur régime juridique et permet le recours au juge en cas d’ingérence des pouvoirs publics⁹.

Mais, cette expression n’était pas des plus heureuses. Tout d’abord, l’utilisation du terme de « libertés publiques » pour contourner le jusnaturalisme véhiculé par la notion de « droits de l’Homme » se faisait de plus en plus discutable à mesure qu’un certain nombre de textes, comme la

7 A. FRAGNIÈRE, « Transition écologique et liberté – clarifications conceptuelles », *infra*, p. 49-59.

8 J.-B. VUILLEROD, « De Kant à Jonas, et retour. Relire *Le Principe responsabilité* depuis la problématique d’une critique écosystémique des droits humains », *infra*, p. 63-74.

9 D. LOCHAK, *Les droits de l’Homme*, La Découverte, 5^e éd., 2024, p. 5 ; T. GRÜNDLER, Y. LÉCUYER, *Libertés et droits fondamentaux*, Gualino, 2024, p. 11-12.

Déclaration de 1789 ou la Convention européenne des droits de l'Homme, devenaient directement invocables devant le juge, constituant donc des normes de droit positif¹⁰. Ensuite, l'adjectif « public » accolé au terme de « liberté » traduisait de plus en plus mal leur spécificité. Certes, les « libertés publiques » pouvaient protéger la liberté de prendre part à la vie publique et politique, par la liberté d'expression, de réunion ou d'association par exemple. Mais, elles relevaient avant tout de la sphère de décisions privées et intimes de l'individu. Le qualificatif « public » efface le primat de l'individu dans sa relation avec la liberté, avant même que l'État ne vienne organiser la mise en œuvre de celle-ci dans le cadre d'une vie en société.

Mais, parallèlement, il était difficile pour le juriste français de remplacer purement et simplement le terme de « libertés publiques » par celui de « libertés individuelles », car cette expression renvoie en droit constitutionnel à une acceptation extrêmement restreinte : au titre de l'article 66 de la Constitution de 1958, « l'autorité judiciaire, gardienne de la liberté individuelle, assure le respect [du] principe [“nul ne peut être arbitrairement détenu”] dans les conditions prévues par la loi » ; ceci implique d'abord et avant tout que seul le juge judiciaire puisse prononcer des peines privatives de liberté. En d'autres termes, constitutionnellement, la liberté individuelle s'oppose à la privation de liberté sous forme de détention.

Libertés fondamentales. C'est dans ce contexte, que l'expression de « libertés fondamentales » ou de « droits et libertés fondamentaux » est progressivement venue remplacer celle de « libertés publiques », voire de « droits de l'Homme », sous l'influence du droit comparé (et notamment de la Loi fondamentale allemande). Cette désignation permet de réconcilier jusnaturalistes et positivistes par la référence à la fundamentalité de certains droits pour l'être humain d'un côté, et par la consécration de cette fundamentalité dans des normes constitutionnelles et internationales justiciables de l'autre¹¹. Elle s'écarte cependant de l'idée de « droits naturels », puisque ne sera finalement consacré comme « fondamental » que ce que la société aura exprimé comme tel dans des normes supérieures, sauf à découvrir (judiciairement) des « principes fondamentaux » immanents. Le choix politique et sociétal portant sur la fundamentalité ou non d'une norme, éminemment positiviste, comporte toutefois en lui le risque de diluer le catalogue de droits de référence qu'évoque spontanément la notion de « droits de l'Homme ». Mais il permet également d'élargir les titulaires de droits et libertés fondamentaux, qui ne sont plus expressément l'être humain individualisé, mais qui peuvent devenir des personnes morales, l'humanité, les générations futures ou même les éléments de la Nature.

Cette extension des titulaires des droits et libertés fondamentaux enrichit, tout en mettant au défi, la protection des « droits de l'Homme » au sens traditionnel. Les conciliations entre les droits des différents titulaires sont relativement classiques – tout en restant complexes à résoudre –, lorsqu'elles doivent s'opérer entre deux individus aux intérêts distincts. Songeons par exemple à la protection du droit de propriété qui peut entrer en conflit avec le droit au logement. Ces conciliations doivent en revanche être profondément repensées si l'on admet que les libertés fondamentales ne sont plus

10 D. LOCHAK, *op. cit.*, p. 5.

11 T. GRÜNDLER, Y. LÉCUYER, *op. cit.*, p. 11-12.

seulement celles de l’anthropos présent. L’affaire des produits dérivés du phoque illustre, dans cet ouvrage, ces complexités, car elle confronte en creux, devant les juges européens et de l’Organisation mondiale du commerce (OMC), le droit à un niveau de vie suffisant et les droits culturels de certains, la liberté de conscience des autres, ainsi que les droits fondamentaux des non-humains, sur fond de vulnérabilité et de colonialité¹². Quant aux juges constitutionnels, grands artisans de la résolution des conflits de normes fondamentales, ils acceptent progressivement d’intégrer dans la recherche d’un équilibre des intérêts en présence, les droits, libertés et besoins des générations futures. Ainsi, la Cour constitutionnelle allemande a-t-elle montré la voie, en 2021, en déclarant inconstitutionnelle une loi de protection du climat, impropre à préserver équitablement les libertés entre les générations¹³ : en n’adoptant pas aujourd’hui et maintenant des mesures permettant de contenir l’évolution des émissions de gaz à effet de serre, le législateur contraint les générations futures à davantage de restrictions liberticides ; la constitutionnalité de la loi dépend donc « de la répartition proportionnelle des chances de liberté dans le temps et, plus précisément, des efforts à accomplir pour espérer rester dans les limites du [budget carbone national] »¹⁴. Le Conseil constitutionnel français emboîte le pas en 2023 en reconnaissant que

« lorsqu’il adopte des mesures susceptibles de porter une atteinte grave et durable à un environnement équilibré et respectueux de la santé, le législateur doit veiller à ce que les choix destinés à répondre aux besoins du présent ne compromettent pas la capacité des générations futures et des autres peuples à satisfaire leurs propres besoins, en préservant leur liberté de choix à cet égard¹⁵. »

Le Conseil constitutionnel contrôle donc « la réversibilité de choix effectués par les générations présentes » dans cette décision d’

« importance capitale tant elle permet de faire mieux comprendre l’extraordinaire complexité des défis qui nous attendent : densifier juridiquement les générations futures dans leur relation [...] avec les générations présentes imposera de reconsidérer l’ensemble [...] de notre conception même des droits pour les projeter dans le long terme¹⁶. »

La référence aux « droits et libertés fondamentaux » permet donc d’élargir le champ des titulaires des droits subjectifs. Mais elle a également l’avantage de dépasser le débat sémantique entre « droits de l’Homme » et « droits humains ». Cette dernière expression est de plus en plus utilisée sous l’influence de la communauté internationale et eu égard au refus d’appréhender le terme d’« Homme » comme une référence à l’être humain universel. La critique met l’accent sur l’ambiguïté

12 J. GHERARDI, S. GROSBON, « Relire les contentieux sur la chasse aux phoques à l’aune d’un retour d’expérience transdisciplinaire en Arctique », *infra*, p. 133-143.

13 Bundesverfassungsgericht, 24 mars 2021, Klimaschutzgesetz, 1 BvR 2656/18, 1 BvR 78/20, 1 BvR 96/20, 1 BvR 288/20.

14 A. GAILLET, D. GRIMM, « La Décision *Climat* de Karlsruhe. Penser les droits fondamentaux sur le long terme : une réponse contentieuse à l’urgence climatique ? », *AJDA*, 2022, p. 169.

15 Conseil constitutionnel, n° 2023-1066 QPC du 27 octobre 2023, Association Meuse nature environnement et autres.

16 J. ROCHFELD, L. FONBAUSTIER, « Le Conseil constitutionnel et les intérêts des générations futures. À propos de Cons. const., 27 oct. 2023, n° 2023-1066, QPC », *La Semaine Juridique, Édition Générale*, 11 décembre 2023, n° 49, p. 2156-2162.

de ce terme, que l'on voudrait faire passer comme désignant l'ensemble du genre humain, alors qu'il désignerait initialement uniquement le genre masculin. L'universalisation du terme masquerait une appréhension androcentrée de l'être humain, l'invisibilisation des femmes et leur exclusion des titulaires de droits lors de la proclamation de la fameuse Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen¹⁷. Elle serait donc une mystification qu'il conviendrait d'abandonner pour lui préférer une traduction plus proche des expressions de « *human rights* » ou de « *derechos humanos* ». Toutefois, la critique féministe n'épuise pas la controverse linguistique et

« si l'on se place sur le terrain de la mémoire et de l'histoire, on peut tout aussi légitimement être réticent à l'idée d'abandonner les "droits de l'homme", évocateurs d'idéaux qui, même s'ils ont pu être démentis par les actes, avaient une visée universaliste, évocateurs aussi et surtout des combats politiques menés – hier, aujourd'hui, demain – pour les faire advenir. Ne risque-t-on pas de laisser échapper cette double dimension mémorielle et politique en renonçant à l'expression "droits de l'homme"¹⁸ ? »

Dans une relation positiviste au droit, l'expression de « droits et libertés fondamentaux » apparaît dans ce contexte plus prudente et moins idéologiquement connotée. Toutefois, identifier ceux-ci ne suffit pas juridiquement à les brandir comme une référence suprême qui permettrait de s'opposer à toutes formes de restrictions venant des pouvoirs publics, et plus précisément à toutes contraintes écologiques. Une réglementation environnementale même vécue intimement comme liberticide n'est pas en elle-même, au regard du droit, une atteinte illicite à l'exercice d'un droit fondamental. Certains droits fondamentaux, comme le droit à la vie ou l'interdiction de la torture, sont consacrés par le droit comme absolument indérogeables. Mais, ils sont eux aussi juridiquement aménagés et ne constituent donc pas des boucliers suprêmes qu'il conviendrait d'activer pour s'opposer à une réglementation. Le juge déterminera par exemple le seuil de souffrance permettant de qualifier une contrainte de « torture » ou de « traitement inhumain et dégradant » imposant son interdiction. Mais, en outre, la plupart des droits fondamentaux bénéficient d'une protection relative (et ne sont donc pas absolument indérogeables). Leur exercice et leur jouissance connaissent des limites fondamentales qui peuvent être subsumées par la protection des droits d'autrui et des exigences de la vie en société. Confrontée à une entrave réglementaire dans l'exercice d'un droit ou d'une liberté fondamentale, le juge contrôlera donc la finalité de celle-ci (l'entrave poursuit-elle un objectif légitime de politiques publiques ?), sa nécessité (l'entrave est-elle nécessaire à la réalisation de l'objectif légitime poursuivi ?) et sa proportionnalité (l'ingérence dans la liberté est-elle proportionnée à l'objectif recherché ?).

Catégories de droits et libertés. C'est selon ces modalités que s'est construite la protection juridique et judiciaire des droits et libertés fondamentales dans les différents pays européens, mais également dans les différents systèmes régionaux et onusiens de protection des droits de l'Homme. Ce dispositif (contrôle de finalité, nécessité, proportionnalité) répond avant tout à une conception

17 E. VIENNOT, *En finir avec l'homme : chronique d'une imposture*, Éditions iVe, 2021.

18 D. LOCHAK, *op. cit.*, p. 6.

classique de ces droits, souvent désignés comme des « libertés civiles et politiques »¹⁹, comme des « droits-liberté », comme des « droits de » faire, penser, dire, comme des libertés négatives, qui exigent une abstention de l’État, celui-ci devant donc justifier par leur finalité, leur nécessité et leur proportionnalité les contraintes qu’il impose. Toutefois, cette conception traditionnelle des « libertés fondamentales » a été bousculée, notamment depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale par la montée en puissance des « droits sociaux », pensés comme des « droits-créance », des « droits à » obtenir une certaine intervention de l’État pour se réaliser. À leur égard, l’abstention n’est plus la règle et l’État devient débiteur d’obligations positives. Le juge, soucieux de la séparation des pouvoirs, demeure cependant réticent à considérer ces droits comme de réels « droits subjectifs », justiciables devant son prétoire, lorsqu’ils n’ont pas été mis en œuvre par le législateur²⁰. Cette distinction entre les deux catégories de droit évolue cependant. Il est désormais admis que l’effectivité des « droits-liberté » engendre tout autant une inaction qu’une intervention de l’État. Ainsi par exemple, la protection du droit au respect de la vie privée (droit-abstention par excellence) nécessite l’adoption et l’application d’un cadre légal apte à protéger les individus contre les atteintes graves à l’environnement²¹. Quant aux droits sociaux, s’ils ne peuvent se réaliser sans intervention étatique, ils impliquent également une forme d’abstention, et au premier chef, l’interdiction de discrimination dans leur exercice et leur jouissance.

Ces deux catégories de droits sont présentées en droit international, de manière beaucoup trop schématique, comme opposant les libertés (civiles et politiques) du bloc de l’Ouest aux droits sociaux du bloc de l’Est²². Parallèlement, des revendications en faveur de la consécration de droits plus collectifs et plus solidaires, comme le droit au développement, à la paix ou à un environnement sain, sont apparues sur la scène internationale, portées principalement par les pays en développement²³. Comme les droits sociaux, ces droits dits de solidarité sont présentés comme les conditions indispensables à la réalisation des autres droits et libertés, et leur justiciabilité est souvent contestée en raison de leur imprécision. Toutefois,

« la traduction en droits de principes politiques ou éthiques est de nature à enclencher une dynamique positive : on cherche à délimiter les contours d’un droit énoncé de façon vague ; on décompose un droit abstrait en une série de droits subjectifs concrets, opposables aux États

19 Sans que cette catégorie n’ait jamais été définie de manière générique.

20 D. ROMAN (dir.), *La justiciabilité des droits sociaux : vecteurs et résistances*, Pedone, 2012.

21 Cour EDH, 9 décembre 1994, n° 16798/90, *López Ostra c. Espagne*, § 51 : « Il va [...] de soi que des atteintes graves à l’environnement peuvent affecter le bien-être d’une personne et la priver de la jouissance de son domicile de manière à nuire à sa vie privée et familiale [...] ».

22 S. GROSBON, « Travaux préparatoires, travaux prémonitoires ? », in *Résistance et résilience des pactes internationaux de droits de l’Homme à l’épreuve d’une société internationale post-moderne*, Pedone, 2018, p. 11-41.

23 Pédagogiquement, les différentes catégories de droits de l’Homme sont souvent présentées comme relevant de trois générations différentes. Les droits civils et politiques seraient la première génération, celles des premières déclarations anglaises, états-uniennes et françaises. Les droits économiques, sociaux et culturels seraient la deuxième génération issue de la mise en place de l’État providence. Les droits de solidarité seraient la troisième génération (K. VASAK, « Les différentes typologies des droits de l’Homme », in E. BRIBOSIA et L. HENNEBEL (dir.), *Classer les droits de l’Homme*, Bruylant, 2004, p. 11-24). Pourtant, cette classification est contestable sur le plan historique, elle est connotée idéologiquement et elle tend à reléguer les droits dits de « deuxième et troisième générations » au rang de droits secondaires au regard des droits présumés originaires de « première génération ».

ou même à des personnes privées (entreprises, employeurs) ; on peut alors sanctionner leur violation, sinon en garantir pleinement la réalisation²⁴. »

Le droit à un environnement sain est caractéristique de cette dynamique. Absent des premiers textes de protection des droits de l'Homme (adoptés avant l'irruption de la question écologique sur la scène internationale), sa consécration progressive à partir de la fin des années soixante-dix dans diverses constitutions nationales et dans diverses conventions régionales²⁵

« ouvre [...] le champ des possibles : celui d'abord d'ériger ce droit nouveau au rang de droit fondamental, celui ensuite d'accueillir une voie contentieuse en défense de ce droit, celui encore d'interpréter l'ensemble des normes constitutionnelles dans un sens favorable aux titulaires de ce droit, celui enfin d'en sanctionner la violation²⁶. »

Pour autant, le droit à un environnement sain bénéficie d'une protection relative. Il doit donc être concilié (par le biais du contrôle de proportionnalité) avec d'autres droits ou libertés d'autrui ainsi qu'avec les exigences de la vie en société. En d'autres termes, comme l'affirme le Conseil constitutionnel français :

« les limitations apportées par le législateur à l'exercice [du droit de vivre dans un environnement équilibré et respectueux de la santé] doivent être liées à des exigences constitutionnelles ou justifiées par un motif d'intérêt général et proportionnées à l'objectif poursuivi²⁷. »

Notons immédiatement que parmi ces exigences constitutionnelles figure « la sauvegarde des intérêts fondamentaux de la Nation » qui englobe notamment son indépendance, « ainsi que *les éléments essentiels de son potentiel économique*²⁸. »

Enfin, dans certains systèmes juridiques, la reconnaissance du droit à un environnement sain a permis une lecture moins anthropocentrée et plus biocentrée des droits et libertés fondamentaux. La Cour interaméricaine des droits de l'Homme a notamment eu l'occasion d'affirmer que

« le droit à un environnement sain, à la différence d'autres droits, protège les composantes de l'environnement comme les forêts, les rivières et les mers, en tant qu'intérêts juridiques en eux-mêmes, y compris en l'absence de certitude ou de preuve d'un risque pour les individus. Cela signifie qu'il protège la nature et l'environnement non seulement en raison des bénéfices qu'ils apportent à l'humanité ou des effets que leur dégradation peut avoir sur d'autres droits

24 D. LOCHAK, *op. cit.*, p. 37.

25 C. PERRUSO, *Le droit à un environnement sain en droit international*, Pedone (en cours de publication).

26 A. BERTHOUT, F. CAMILLIERI, J. ARLETTAZ, L. GARCIA, Y. GBOHIGNON DOUÉ, Z. BRÉMOND, « Chronique de droit constitutionnel comparé des droits et libertés 2022-2023. Le Droit constitutionnel à un environnement sain ou le champ des possibles », *RDLF*, 2024, chron. 11 (www.revuedlf.com).

27 Conseil constitutionnel, 12 août 2022, n° 2022-843 DC, Loi portant mesures d'urgence pour la protection du pouvoir d'achat.

28 *Ibid.* (Nos italiques).

de l’Homme [...], mais aussi en raison de leur importance pour les autres êtres vivants avec lesquels nous partageons la planète, qui méritent également une protection en tant que tels²⁹. »

Ainsi, la Cour interaméricaine semble faire « la promotion d’une conception de l’environnement, qui [...] sort de la perspective anthropocentrique que semblait pourtant appeler la logique de la protection de ce qu’on appelait alors les “droits de l’Homme”³⁰. »

À côté d’un mouvement diffus de reconnaissance de la personnalité juridique à différentes entités non-humaines, certaines constitutions, originaires sud-américaines, reconnaissent différents droits à la Nature³¹. Dans cet ouvrage, Carolina Cerda-Guzman et Geremia Cometti décrivent notamment, sous l’angle juridique et anthropologique, comment le projet de constitution chilienne de 2022 enrichissait le droit à un environnement sain, par la consécration beaucoup plus précise de droits humains qui en dérivait, mais également par des droits propres à la Nature et par des obligations étatiques corrélatives³². On constate ainsi « la naissance d’un *constitutionnalisme anthropodécentré*, un *constitutionnalisme du vivant*, qui étend le principe de la limitation du pouvoir de l’homme, au-delà de son action dans le seul champ humain, sur l’ensemble du vivant »³³.

II. Nouvelles limites écosystémiques aux libertés : repères et points d’ancrage

La conception individualiste et libérale des droits de l’Homme s’est construite dans le cadre d’une réalité putative où le système Terre est longtemps resté un impensé juridique ; du moins, où il était considéré comme une donnée immuable, offrant une habitabilité et une exploitabilité pérennes, voire infinies, et dont le Droit n’avait pas à se préoccuper en tant que potentiel facteur de déstabilisation des sociétés³⁴. L’humanité a toutefois pénétré dans une ère d’insécurité planétaire, un territoire écosystémique « inexploré » disent même certains scientifiques³⁵. Aujourd’hui, le système Terre, ses caractéristiques et ses évolutions doivent donc être prises en considération dans toute construction sociale gouvernant les rapports entre les personnes physiques et morales, les institutions et la Nature. Ils doivent pénétrer le champ des réflexions relatives aux libertés fondamentales, pour en concevoir une conception plus soutenable. Cette critique écosystémique des droits de l’Homme doit conduire à la formation d’un nouveau contrat social et environnemental qui tienne compte des droits et intérêts de chacun, dans un esprit de responsabilité, de solidarité et de réalité.

29 Cour interaméricaine des droits de l’Homme, avis consultatif du 15 novembre 2017, OC-23/17, Environnement et droits de l’Homme, § 62 (Notre traduction).

30 M. ROTA, « Prévention des atteintes à l’environnement des peuples autochtones », *Europe des Droits & Libertés*, 2022/1, n° 5 p. 189.

31 V. DAVID, « La lente consécration de la nature, sujet de droit. Le monde est-il enfin Stone ? », *RJE*, 2012/3, p. 469-485.

32 C. CERDA-GUZMAN, G. COMETTI, « Les innovations environnementales du projet de Constitution chilienne de 2022. Regards juridiques et anthropologiques sur une tentative de création d’une République écologique », *infra*, p. 125-131.

33 X. MAGNON, « Vers un constitutionnalisme anthropodécentré : le constitutionnalisme du vivant ? », *Recueil Dalloz*, 2022, 21 p. 1033.

34 L. DU TOIT, L. J. KOTZÉ, « Remaining International Environmental Law for the Anthropocene: an Earth System Law Perspective », *Earth System Governance*, 2022, p. 4.

35 W. J. RIPPLE *et al.*, « The 2023 State of the Climate Report: Entering Uncharted Territory », *BioScience*, 2023, vol. 73, n° 12, p. 841-850.

La prise en compte de cette nouvelle matérialité de l'espace et du temps dans lesquels s'exercent les libertés peut se fonder sur plusieurs points d'ancrage. Trois sont ici explorés à la fois parce qu'ils donnent prise à la critique du caractère potentiellement non-soutenable d'une certaine approche traditionnelle des droits de l'Homme, et parce qu'ils peuvent permettre, par leur pouvoir heuristique, d'esquisser les traits du nouveau contrat social et environnemental.

L'Anthropocène. En prenant appui sur les analyses de Sandrine Maljean-Dubois, il est d'abord possible de mobiliser la notion d'Anthropocène³⁶. Bien qu'il existe quelques occurrences antérieures du terme (par exemple, dès les années 1920, chez Vladimir Ivanovich Vernadsky, scientifique russe fondateur de la biogéochimie, qui a inventé la notion de biosphère et compris que la vie était une force géologique capable de transformer la Terre), cette expression a été réellement utilisée à la fin des années 1980, notamment par le biologiste américain Eugene F. Stoermer. Elle a ensuite été popularisée au début du XXI^e siècle par le lauréat du prix Nobel et météorologue Paul Crutzen. Lors de la conférence annuelle de l'International Geosphere-Biosphere Programme, en février 2000, au cours d'une discussion très animée à propos de l'ancienneté et de l'intensité des impacts humains sur la planète au cours de l'Holocène, il se serait levé pour s'écrier : « Non! Nous ne sommes plus dans l'Holocène, mais... dans l'Anthropocène! »³⁷. On relèvera d'emblée que si ni Stoermer ni Crutzen n'appartiennent aux sciences de la Terre, c'est sciemment qu'ils empruntent le langage de la géologie, pour frapper plus fort³⁸. Il y a là une charge symbolique réelle qui peut contribuer au renouvellement de la pensée autour des libertés fondamentales.

Ce terme « Anthropocène » est un néologisme construit à partir du grec ancien « anthropos » qui signifie « être humain » et « kainos » qui signifie « nouveau » et qui constitue le suffixe d'une époque géologique. L'Anthropocène signifie littéralement « l'âge humain » et caractérise une nouvelle époque de l'histoire de la Terre qui suivrait l'Holocène – une période interglaciaire qui a été relativement stable et hospitalière après la dernière période glaciaire du Pléistocène, et qui aurait duré environ 11 700 ans. Ce qui différencierait l'Anthropocène de l'Holocène, c'est que les humains seraient devenus une force tellurique et seraient désormais capables de modifier le système terrestre et d'avoir un impact sur l'intégrité de la planète. En d'autres termes, l'humain serait devenu une force géologique majeure, à l'instar des volcans et des tremblements de terre, et il perturberait profondément l'équilibre du système terrestre.

36 Cette partie de ce propos introductif est fondée sur la présentation faite par Sandrine Maljean-Dubois lors du premier séminaire de travail du groupe CritÉcoDhu. Sur le sujet, on renverra aussi au Livre blanc de la Branche française de l'International Law Association, dirigé par S. MALJEAN-DUBOIS, *Anthropocène* (2023).

37 A. FEDERAU, « Chapitre II. Genèse et géologie de l'Anthropocène », in *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, PUF, 2017, p. 105-147.

38 V. HUAULT, « Anthropocène... ou anthro-problème ? Une question d'étymologie et surtout d'échelle », *The Conversation*, 23 janvier 2024 : [https://theconversation.com/anthropocene-ou-anthro-probleme-une-question-detymologie-et-surtout-dechelle-220232?utm_source=clipboard&utm_medium=bylinecopy_url_button].

Le terme – et l’idée qu’il véhicule – ont connu un succès fulgurant, notamment dans la littérature des sciences humaines et sociales³⁹, y compris en droit⁴⁰. Pourtant, en mars 2024, l’Union internationale des sciences géologiques (IUGS) a publié un court communiqué informant que les membres de la sous-commission chargée de la stratigraphie de l’ère quaternaire (*ICS Subcommittee on Quaternary Stratigraphy*) avaient rejeté la reconnaissance de l’Anthropocène comme nouvelle époque géologique, et ce pour plusieurs raisons⁴¹. D’abord, cette période de l’Anthropocène ne serait qu’une infime fraction de temps géologique au regard de l’histoire de la Terre (quelques millénaires, au plus, contre 4,5 milliards d’années). À ce stade de l’humanité, l’avènement de l’être humain comme une force tellurique peut certes marquer un moment de bascule vers une nouvelle époque – ce que certains appellent « l’évènement Anthropocène » – mais pas une ère significative sur l’échelle du temps planétaire. Ensuite, le début supposé de cette nouvelle ère fait lui-même débat. Paul Crutzen et Eugène Stoermer ont suggéré comme point de départ du changement climatique actuel, l’année 1850 qui correspond au début de l’ère industrielle et à l’usage massif des énergies fossiles. D’autres plaident pour le développement de l’agriculture il y a 8000 ans, la consommation massive de poulets domestiqués (qui, il y a 6000 ans, ne se trouvaient qu’en Asie du Sud-Est), ou encore les dépôts laissés par les explosions de bombes atomiques. Enfin, et surtout, les géologues ne sont pas parvenus à établir l’existence du « clou d’or », ce « point stratotypique mondial » fondé sur des marqueurs du changement d’époque permanents, planétaires (et non strictement localisés) et synchrones⁴².

Le débat est donc temporairement clos : l’humanité reste dans l’ère de l’Holocène. Pour autant, le concept n’en perd pas toute pertinence. L’IUGS l’a elle-même relevé :

« Malgré son rejet en tant qu’unité formelle de l’échelle des temps géologiques, l’Anthropocène continuera néanmoins d’être utilisé non seulement par les spécialistes de la Terre et de l’environnement, mais aussi par les spécialistes des sciences sociales, les politiciens et les économistes, ainsi que par le grand public. Il restera un descripteur inestimable de l’impact de l’homme sur le système terrestre⁴³. »

39 Voir par exemple Fr. GEMENNE, A. RANKOVIC, *Atlas de l’Anthropocène 2021*, Presses de Sciences Po, 2021 ; N. WALLENHORST, Chr. WULF, *Handbook of the Anthropocene. Humans between Heritage and Future*, Springer, 2023.

40 Le colloque annuel de la Société française pour le droit de l’environnement, tenu à Strasbourg en 2024, avait pour thème « Le droit en Anthropocène ». Les actes seront publiés à la *Revue juridique de l’environnement* (2026).

41 Joint statement by the IUGS and ICS on the vote by the ICS Subcommittee on Quaternary Stratigraphy, [<https://stratigraphy.org/news/152>].

42 C’est un lac canadien situé dans l’Ontario – le lac Crawford – qui a été choisi comme clou d’or par le groupe de travail sur l’Anthropocène mis en place par l’ICS. Il forme une étendue de 2,4 hectares située dans une réserve protégée. Dans les dix centimètres de sédiments au fond de ce lac, on trouve des traces de combustion d’énergies fossiles, d’engrais chimiques, de plastique et de plutonium provenant de la bombe H, bref de toutes les pollutions humaines. En mars, c’est ce clou d’or que la sous-commission chargée de la stratigraphie de l’ère quaternaire a donc rejeté. Douze membres de la sous-commission ont voté contre la proposition du lac Crawford, quatre pour, trois votes nuls et trois abstentions (Loïc Chauveau, « Des géologues l’affirment : nous ne sommes pas entrés dans l’anthropocène », *Sciencesetavenir.fr*, 25 mars 2024).

43 Joint statement by the IUGS and ICS on the vote by the ICS Subcommittee on Quaternary Stratigraphy », *op. cit.*, (notre traduction).

La valeur heuristique du concept constitue en effet un puissant facteur de renouvellement des pensées. L'effet massif des activités humaines sur le système physico-biologique de la Terre est indiscutable. L'Anthropocène peut être appréhendé comme un concept qui permet de réaliser combien les modes de vie, de production et de consommation de certaines sociétés humaines menacent gravement la planète et les grands équilibres de la biosphère. Il permet aussi d'insister sur la globalité des risques, voire sur leur multiplanéarité (avec le fantasme de la colonisation de l'espace et les nouveaux imaginaires qui en résultent) et sur le caractère irréversible et non-linéaire du changement. Le concept d'Anthropocène invite à changer notre regard sur la planète, vue comme un système complexe qui subit des transformations systémiques durables et à l'issue incertaine. Il rend compte de l'interconnexion de tous les éléments biologiques et humains qui constituent ensemble un seul et même système, naturel et social, et dont l'être humain n'est qu'une composante.

L'Anthropocène est ainsi porteur d'une charge éthique importante. Il invite à prendre en compte les conséquences des activités humaines sur les non-humains, ainsi que sur les générations futures. Il alimente notamment les analyses critiques du capitalisme, de la mondialisation et de la colonisation qui sont aux racines de la situation actuelle⁴⁴.

Il permet encore de s'interroger sur la question des responsabilités et des inégalités face à la crise climatique. C'est d'ailleurs de ce point de vue qu'en dehors de la sphère des sciences dures, le concept fait aussi l'objet de critiques : tous les êtres humains n'ont pas contribué de la même manière à l'Anthropocène ; ils ne sont pas non plus touchés de manière comparable par celui-ci. Les plus responsables sont souvent les moins vulnérables et les moins responsables sont souvent les plus vulnérables. D'où l'invention d'autres termes pour pointer du doigt la véritable cause du désastre écologique actuel et mettre les sociétés face à leurs responsabilités respectives : le Capitalocène (le capitalisme), l'Occidentalocène (la domination du modèle occidental mondialisé), l'Industrialocène (la révolution industrielle et l'utilisation des énergies fossiles), le Plantationocène (l'histoire coloniale et esclavagiste des plantations), le Thanatocène (l'ère de la destruction), ou encore le Gallinocène (la puissance de l'agro-industrie symbolisée par l'ère du poulet industriel).

Finalement, le concept d'Anthropocène présente un potentiel disruptif intéressant pour le juriste, puisque l'ampleur des changements environnementaux qu'il met en lumière conduit à repenser la société humaine dans sa globalité, y compris dans les systèmes juridiques qui la régissent. Il s'agit d'abord d'interroger les fondements de ces systèmes juridiques, leurs bases libérales, les institutions qui promeuvent l'individualisme (la propriété, la souveraineté, la liberté...) au détriment de la solidarité. Il s'agit ensuite de repenser le rapport au temps : construire un droit qui permette la prévention, la précaution, l'adaptation, l'anticipation, la réponse à l'urgence mais aussi la réponse à l'inconnu, là où la règle de droit positif privilégie surtout la linéarité, la prévisibilité, la stabilité et la sécurité individuelle.

44 S. DUFOUR, « L'anthropocène, mort et enterré pour les géologues ? Et s'il survivait malgré tout ? », *The Conversation*, 5 septembre 2024 : [https://theconversation.com/lanthropocene-mort-et-enterre-pour-les-geologues-et-sil-survivait-malgre-tout-237525?utm_source=clipboard&utm_medium=bylinecopy_url_button].

Autrement dit, s’il est une certitude face à l’Anthropocène, c’est qu’il devient urgent d’apprendre à gouverner l’ingouvernable ; d’intégrer dans la règle de droit l’instabilité du système Terre qui détermine désormais la condition humaine⁴⁵. En ce sens, un courant doctrinal récent défend l’idée d’un « droit du système Terre » qui vise à intégrer dans les modèles de gouvernance les processus, aspects et constituants complexes et interdépendants du système Terre, et non pas seulement à protéger l’environnement. Ce droit du système terrestre a été proposé pour la première fois dans une publication de Frank Biermann en 2019⁴⁶. Il vise à répondre à l’enjeu suivant :

« Lorsque le système terrestre franchira des points de basculement irréversibles et entamera une transformation énergétique et non linéaire vers un état hostile que j’appelle la rupture de l’Anthropocène, le concept de protection de l’environnement mondial contre les humains perdra son sens. Non seulement la dichotomie entre l’homme et la nature n’a plus lieu d’être, mais l’environnement lui-même n’existera plus en tant qu’objet de protection⁴⁷. »

Selon cette approche, la mutation du droit doit être particulièrement profonde puisque même les fondements du droit de l’environnement sont inadaptés à la nouvelle réalité planétaire. Comme l’explique Louis J. Kotzé, le système Terre est une réalité complexe, non linéaire et dynamique, qui défie toute prédiction par la méthode réductionniste classique⁴⁸. Il faut entendre par là que le droit de l’environnement est conçu de manière fragmentée avec des normes applicables à la protection de la biodiversité, au réchauffement climatique, à la lutte contre la pollution atmosphérique...⁴⁹, alors même qu’il s’agit là de domaines de régulation qui devraient être conçus comme un tout, dans une démarche holistique⁵⁰. Il est donc nécessaire de développer une pensée juridique complexe, qui tienne compte de ces interdépendances⁵¹ que l’on pourraient ordonnancer selon une nouvelle structuration des ordres juridiques. En ce sens, certains auteurs proposent de définir une nouvelle hiérarchie des normes qui serait dominée par une nouvelle *Grundnorm* d’intégrité planétaire⁵².

Les limites planétaires (*planetary boundaries*). Dans le prolongement des réflexions qu’inspire l’Anthropocène, les limites planétaires pourraient, *a priori*, constituer un outil plus précis et plus opérationnel pour penser concrètement la transformation de nos systèmes de gouvernance. Ici c’est

45 M. MILKOREIT *et al.*, « Governance for Earth System Tipping Points – A Research Agenda », *Earth System Governance*, 21, 2024, 100216.

46 F. BIERMANN « The Future of “Environmental Policy” in the Anthropocene: Time for a Paradigm Shift », *Environmental Politics*, 30, 2021, p. 61-80.

47 *Ibid.*, p. 64, notre traduction.

48 L. J. KOTZÉ, « Earth System Law for the Anthropocene », *Sustainability*, 2019, vol. 11, n° 3, p. 6796 et s.

49 K. BOSSELMANN, « Losing the Forest for the Trees: Environmental reductionism in the law », *Sustainability*, 2010, vol. 2, n° 3, p. 2424-48.

50 J. B. RUHL, « Thinking of Environmental Law as a Complex Adaptive System: How to Clean up the Environment by Making a Mess of Environmental Law », *Houston Law Review*, 34(4), 1997, p. 933-1002 (p. 940).

51 X.-S. YAP, R. E. KIM, « Towards Earth-Space Governance in a Multi-Planetary Era », *Earth System Governance* 16 (2023) 100173 ; J.-L. WEBER, E. F. FERNANDEZ, C. MALWÉ, J.-M. SALLES, Fr. COLLART DUTILLEUL, I. NEGRUTIU, « A Natural Resource-Systems Approach: Targeting the Ecological Transition at the Regional Scale », in *Penser une démocratie alimentaire Volume II*, IV, INIDA, 2014, p. 143-167.

52 Livre blanc de la Branche française de l’International Law Association, dirigé par Sandrine Maljean-Dubois, *Anthropocène* (2023) ; R. KIM, « Transnational sustainability law – Whither international environmental law ? », *Environmental Policy and Law*, 46(6), 2016, p. 405-408 (pp. 405-406).

en prenant appui sur les travaux de Anne Dienelt, Marion Lemoine-Schonne et Claire Malwé que cette piste est explorée⁵³. L'expression initiale « *planetary boundaries* » qui constitue l'outil originel, a été improprement traduite, en français, par « limites planétaires ». Cette formule ne renvoie que très imparfaitement à la réalité planétaire qu'elle est censée désigner. D'autres traductions sont plus fidèles comme par exemple les « frontières planétaires » ou les « limites de charge planétaires ». Dans le cadre de cette analyse, on privilégiera le recours à l'expression d'origine « *planetary boundaries* ».

L'émergence du concept est due à une série de publications de l'équipe de chercheurs du Stockholm Resilience Centre⁵⁴. En 2009, celui-ci réunit vingt-neuf scientifiques de premier plan, issus des sciences du système Terre, qui identifient un ensemble de neuf fonctions clés qui assurent la régulation et la stabilité du système Terre, mais qui sont perturbées par l'activité humaine : il s'agit du changement climatique, de la diminution de la couche d'ozone stratosphérique, de la modification de l'usage des sols, de l'utilisation de l'eau douce, de l'érosion de la biodiversité, de l'acidification des océans, de la perturbation des cycles biochimiques de l'azote et du phosphore dans la biosphère et les océans, de la concentration des aérosols atmosphériques et de la pollution chimique.

Comme l'expliquent Aurélien Boutaud et Natasha Gondran, « [l']une des principales originalités de la démarche impulsée par [Johan Rockström et ses collègues] consiste à repérer des limites au-delà desquelles les processus identifiés peuvent provoquer des ruptures d'équilibre du système Terre »⁵⁵. En effet, les auteurs de la publication soutiennent que le franchissement de ces limites pourrait entraîner des changements environnementaux irréversibles et abrupts, qui feraient sortir la Terre de l'état de stabilité – « *safe operating space for humanity* » – qu'elle a connu ces 11 700 dernières années (durant l'Holocène) et qui a permis le développement des sociétés contemporaines. Si la planète sortait de cet état, les conséquences pour l'humanité seraient dévastatrices. La finalité de la proposition des *planetary boundaries* est donc de protéger un état particulier de la planète favorable au développement des sociétés humaines. On pourrait rapprocher cette idée de celle d'habitabilité de la Terre.

Afin de contenir l'impact de l'activité humaine sur ces neuf processus à un niveau sûr, les scientifiques ont identifié, pour chacun d'entre eux, des variables de contrôle autour de trois valeurs clés. Par exemple, pour le changement climatique, une des variables de contrôle est la concentration

53 Cette partie du propos introductif s'inspire de la présentation faite par A. DIENELT, M. LEMOINE-SCHONNE, C. MALWÉ lors du premier séminaire de travail du groupe CritÉcoDhu. Leurs travaux ont pour cadre un programme Constructive Advanced Thinking (CAT) des Instituts d'Études avancées (IAE) intitulé « Metamorphoses of Law(s)? A Critical Exploration of the Planetary Boundaries and Their Meaning for the Law Relating to the Environment » et un projet « Habitability. Opérationnaliser le concept de frontières planétaires en droit » (IRP CNRS 2025-2029). Ces recherches identifient le processus de légitimation du concept dans les discours et documents juridiques, la motivation et la manière dont la notion est mobilisée par les opérateurs du droit pour fonder leur plaidoyer et leurs stratégies (notamment dans le cadre des contentieux climatiques).

54 J. ROCKSTRÖM *et al.*, « Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity », *Ecology and Society*, vol. 14, n° 2, art. 32, 2009 ; W. STEFFEN *et al.*, « Planetary Boundaries: Guiding Human Development on a Changing Planet », *Science*, vol. 347, Issue 6223, 2015 ; J. ROCKSTRÖM *et al.*, « Safe and just Earth System Boundaries », *Nature*, 619, 2023, p. 102-111 ; K. RICHARDSON *et al.*, « Earth Beyond Six of Nine Planetary Boundaries », *Science Advances*, vol. 9, n° 37, 2023.

55 A. BOUTAUD, N. GONDRAAN, *Les limites planétaires*, La Découverte, 2020, p. 28.

de CO₂ dans l’atmosphère (qui se mesure en ppm⁵⁶) ; la valeur de référence correspond à cette concentration lors de la période préindustrielle (280 ppm) ; la valeur-frontière correspond au niveau de concentration qui marque l’entrée dans une zone de risque croissant (350 ppm) : c’est cette valeur qui marque la *planetary boundary* ; et la valeur risque élevé marque le passage à un état de la planète où les changements deviennent réellement dramatiques (450 ppm).

Ces variables de contrôle comprennent une part d’incertitude scientifique. Les auteurs ont par conséquent choisi des valeurs permettant de placer la *planetary boundary* au niveau le plus bas de ces zones d’incertitude, conformément au principe de précaution et dans une perception nécessairement subjective du risque. Par ailleurs, les niveaux auxquels sont fixées ces *planetary boundaries* doivent être fondés sur la meilleure science disponible. Ils sont donc évolutifs, ce que reflète l’actualisation périodique du concept. En outre, la théorie des *planetary boundaries* a vocation à mettre en lumière les interconnexions entre les différents processus biophysiques clés identifiés par les scientifiques. Les auteurs soulignent en effet que les interconnexions entre les neuf processus pourraient conduire au déplacement du niveau auquel chaque *planetary boundary* doit être située, si bien que les frontières ne sont pas fixes, mais évoluent constamment.

Étant donné que ce cadre conceptuel est axé sur la quantification de la pression anthropique à l’échelle planétaire, il y a bien sûr d’importantes mises en garde quant à ce qu’il ne saisit pas. Premièrement, sous ce tableau global se cachent d’énormes inégalités relatives à l’utilisation des ressources (où et par qui ?). Deuxièmement, la perspective globale ne révèle pas les seuils critiques locaux ou régionaux des pressions anthropiques exercées sur les ressources, alors que le franchissement de ces seuils peut avoir des conséquences graves, bien avant d’apparaître à l’échelle planétaire. Troisièmement, les variables et leurs niveaux de limite proposés ne sont que des estimations préliminaires en raison de connaissances scientifiques encore incomplètes. Quatrièmement, le cadre conceptuel proposé ne dit pas comment il peut être opérationnel à différentes échelles, pour les décideurs publics, et *in fine*, comment les efforts pour contenir l’humanité dans le « *safe operating space* » doivent être répartis. Il demeure silencieux sur les causes structurelles de la transformation du système terrestre et sur la manière de les gouverner : il ne permet pas de comprendre quelles sont les mesures utiles et quels sont les leviers à actionner alors que ces questions sont cruciales.

Les *planetary boundaries* ne présentent donc pas un caractère clairement moins ambigu et moins discutable⁵⁷ que l’Anthropocène. Mais ce cadre conceptuel demeure utile en ce qu’il permet de montrer l’invisible, en donnant à voir les limites du fonctionnement du système terrestre. Aidé par une représentation visuelle et une stratégie de communication très efficace du *Stockholm resilience centre*, le cadre conceptuel a rapidement été réceptionné par les citoyens, les ONG et les décideurs publics. Par ailleurs, du point de vue didactique, l’intérêt de cet outil est de permettre de prendre conscience de l’existence de limites matérielles non-négociables, qui conditionnent de manière impérative les droits de chacun.

56 Partie par million.

57 À la lecture des publications successives de l’équipe de Johan Rockström, on identifie des flottements persistants qui entravent l’appropriation totale du concept.

Néanmoins, lorsque les sciences sociales se saisissent de l'outil, c'est d'abord pour en dénoncer les risques et les faiblesses. Rapidement, des critiques ont été formulées au regard des implications négatives qu'un tel discours pourrait avoir en termes de relations de pouvoir, de justice sociale, et de respect des droits de l'Homme. En particulier, certains auteurs soulignent qu'il est indispensable de combiner le concept des *planetary boundaries* avec des considérations d'équité sociale et de satisfaction des besoins fondamentaux⁵⁸.

C'est notamment la démarche de l'économiste Kate Raworth qui utilise ce cadre conceptuel tout en en proposant une lecture améliorée. Ainsi, dans sa « théorie du Donut »⁵⁹, les *planetary boundaries* forment un *plafond environnemental* à ne pas franchir. En regard, elle identifie un *plancher social* qui représente les besoins sociaux primordiaux qui doivent être assurés à l'humanité. Ces besoins sociaux sont basés sur les objectifs de développement durable (ODD) de l'ONU : l'accès à l'eau, l'énergie, la santé, la nourriture, mais aussi des services et des principes tels qu'un revenu, l'éducation, la résilience, une voix politique, un emploi, l'équité sociale et l'égalité des sexes. Entre le plancher social et le plafond environnemental se trouve « l'espace sûr et juste » dans lequel doit se maintenir l'humanité.

Ces lectures et relectures critiques des limites planétaires ont été prises en compte par les auteurs du Stockholm Resilience Centre, lesquels ont progressivement enrichi leurs analyses, tout en maintenant que le fonctionnement stable du système terrestre est une condition préalable au développement et à la prospérité des sociétés humaines. Ainsi, en 2023, Johan Rockström et son équipe publient un article intitulé « *safe and just earth system boundaries* »⁶⁰, dans lequel ils intègrent les questions de justice. Les auteurs partent de l'idée selon laquelle la stabilité du système terrestre et le bien-être humain sont indissociables, mais que leurs interdépendances sont généralement sous-reconnues et souvent traitées de façon déconnectée. Les auteurs utilisent la modélisation pour quantifier les limites non seulement sûres, mais également justes, pour le climat, la biosphère, les cycles de l'eau et des nutriments ainsi que les aérosols à l'échelle mondiale et sous-mondiale. Là encore, la zone se situant entre le « plafond environnemental » (mis à jour par l'équipe de Johan Rockström) et le « plancher social » (conceptualisé dans la théorie du Donut) doit permettre de dessiner le « *safe and just corridor* », c'est-à-dire un espace de vie sécurisé et équitable, pour l'humanité, à l'échelle de la planète. Avec cette lecture enrichie, il est intéressant de relever que dans deux cas (aérosols et climat), les limites « justes » sont franchies sur le plan social avant que le fonctionnement du système terrestre ne soit déstabilisé sur le plan environnemental. Cette démonstration souligne, s'il en était encore besoin, que l'on ne peut surmonter l'insécurité environnementale sans justice sociale.

58 Voir par exemple J. ENSOR, E. HODDY, « Securing the Social Foundation: A Rights-Based Approach to Planetary Boundaries », *Earth System Governance*, vol. 7, 2021, 10086.

59 K. RAWORTH, *La théorie du donut. L'économie de demain en 7 principes*, J'ai Lu, 2021.

60 J. ROCKSTRÖM *et al.*, 2023, *op. cit.*

Parallèlement à cet enrichissement du concept par l’équipe de Röckstrom, on assiste à la multiplication de tentatives d’appropriation de celui-ci en politique et en droit⁶¹. Bien que le concept ne soit pas défini en tant que tel, il est souvent visé par de nombreux documents d’information, par des documents de cadrage en droit international, ainsi que par des instruments de planification de l’Union européenne⁶². En droit français, le concept est également visé dans certains textes, comme par exemple l’article L-110-1-1 du Code de l’environnement, issu de la Loi Climat et résilience de 2021⁶³. On observe aussi un phénomène d’appropriation du concept par les administrations internes étatiques. Par exemple, le ministère français de la Transition écologique a publié en 2023 un rapport intitulé « La France face aux neuf limites planétaires »⁶⁴. Les données statistiques y sont utilisées pour chiffrer la contribution relative de la France au dépassement des limites par rapport aux autres États. Ce travail de mesure ouvre des perspectives en termes d’établissement des responsabilités (au sens d’obligations) de chacun. Le cadre des *planetary boundaries* est aussi de plus en plus utilisé à l’échelle des collectivités territoriales.

La difficulté que présente cette appropriation du référentiel est essentiellement d’ordre méthodologique. On observe une tension entre la prise en compte nécessaire d’impératifs écologiques et les difficultés de la traduction politico-sociale à différentes échelles : Comment faire émerger des indicateurs juridiques associés à chaque pression⁶⁵ ? Comment localiser la source de la pression ? Quels outils procéduraux pour accompagner la clé de partage d’un « budget écologique acceptable » ? Comment adapter le Droit à la complexité du système Terre ? L’existence d’interactions non-linéaires entre ses composants, des boucles de rétroaction, l’existence de seuils et de changements abrupts, l’existence d’éléments de basculement... autant de caractéristiques que le droit ignore pour le moment et dont on ne connaît pas encore les implications sur sa transformation nécessaire. La téléconnexion, par exemple, action d’un phénomène climatique localisé sur le climat d’autres régions très éloignées, emporte des conséquences transfrontières nouvelles.

On comprend alors qu’au-delà du principe bien connu selon lequel la liberté consiste à faire tout ce qui ne nuit pas à autrui et qui trouve une traduction juridique dans de nombreux systèmes de droit libéraux⁶⁶, certaines limites absolues devraient être posées : l’espace de liberté de chacun ne se mesure plus seulement à l’aune de celui des autres ; mais aussi à l’aune de capacités de faire qui sont

61 S. MALJEAN-DUBOIS (dir.), *La définition des 'limites planétaires'. Quelles implications pour le droit et la gouvernance internationale ?*, Pedone, 2023 ; C. MALWE, E. FERNANDEZ-FERNANDEZ, « The Emergence of the ‘Planetary Boundaries’ Concept in International Environmental Law », *RECIEL*, 2018 ; M. DREYFUS (dir.), *Le droit français aux prises avec les limites planétaires*, Mare & Martin, 2024.

62 le 7^e Programme d’action pour l’environnement (PAE) de l’Union européenne pour 2014-2020 est par exemple intitulé de la manière suivante : *Bien vivre dans les limites de notre planète*.

63 « La transition vers une économie circulaire vise à atteindre une empreinte écologique neutre dans le cadre du respect des limites planétaires [...] ».

64 Ministère de la Transition écologique et de la cohésion des territoires, Service des données et études statistiques, *La France face aux neuf limites planétaires*, 2023 : [<https://www.statistiques.developpement-durable.gouv.fr/edition-numerique/la-france-face-aux-neuf-limites-planetaires/pdf/la-france-face-aux-neuf-limites-planetaires.pdf>].

65 L’approche par indicateurs commence à peine à se développer en Droit. Voir M. PRIEUR, Chr. BASTIN, A. MEKOUAR, *Mesurer l’effectivité du droit de l’environnement. Des indicateurs juridiques au service du développement durable*, Peter Lang, 2021.

66 Il est retranscrit à l’article 4 de la Déclaration des droits de l’homme et du citoyen en ces termes : « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l’exercice des droits naturels de chaque homme n’a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi ».

nécessairement restreintes dans un monde rétréci, et cela même si les frontières du possible ne sont pas perceptibles ici ou maintenant. Autrement dit, avec la prise en compte des *planetary boundaries*, le Droit doit rendre l'invisible prescriptif ; il doit se faire récit de bouleversements, pour beaucoup encore diffus, mais qu'il est de la responsabilité de chacun de contenir ; il doit tenir compte d'une réalité alarmante, mais en accompagnant des changements sociétaux souhaitables et acceptables. L'intérêt que le Droit commence à porter aux *planetary boundaries* pourrait aussi contribuer à affiner le référentiel. Par exemple, dans la version de 2023 du rapport Rockström, l'intégration de la dimension « justice » – à travers trois dimensions distinctes : justice inter-espèce, justice inter-générationnelle et justice intra-générationnelle – semble encore beaucoup trop schématique. Mais si elle était consolidée par des données juridiques plus rigoureuses – comme la référence aux droits et libertés fondamentaux –, cette notion de justice planétaire pourrait être plus facilement intégrée dans les nouvelles politiques publiques.

Compte tenu du manque de maturité de la notion de *planetary boundaries*, celle-ci ne doit pas être utilisée comme un concept ou comme une liste de critères scientifiques propre, en soi, à limiter le droit ou l'exercice des libertés fondamentales. Mais les *planetary boundaries* offrent une grille de mesure structurante des effets globaux et systémiques que les activités humaines font peser sur l'environnement. Elles représentent aussi un mécanisme d'alerte puissant qui pousse à repenser les modes de production et de consommation en prenant en compte ce que la planète peut supporter ou non. Elles justifient avec une acuité particulière la redéfinition d'un contrat social et environnemental.

Cette notion est par ailleurs particulièrement intéressante à tester dans le cadre d'une réinterprétation et d'un regard nouveau porté sur les libertés fondamentales. En effet, le terme de « limites » a, en droit des libertés fondamentales, une fonction traditionnelle consubstantielle : l'exercice des droits et libertés ne peut être limité qu'en vertu du respect des droits et libertés d'autrui d'une part, et du bien-être de la société, compris dans un sens anthropocentré, d'autre part. Si la protection de l'environnement a progressivement intégré les buts légitimes limitant l'exercice des libertés fondamentales, c'est uniquement dans le cadre du bien-être de la société humaine (présente ou à venir). La référence aux « limites planétaires » contribue ainsi à la déconstruction de l'interprétation des libertés fondamentales en y intégrant la possibilité de limitations nécessaires et légitimes moins anthropocentrées et en redéfinissant la balance des intérêts en présence. En outre, le terme de « frontières » a également, en droit des libertés fondamentales, une importance particulière : l'application des droits et la responsabilité de l'État y afférente y est en principe territoriale, les frontières délimitant donc l'exercice des libertés, là où au contraire en droit international économique, elles s'effacent pour offrir de nouveaux marchés. La référence aux « frontières planétaires » agit alors comme une invitation à repenser les droits fondamentaux dans leur territorialité.

Les limites à la croissance. Dans *La Nature hors la loi* – texte fondateur sur lequel Marion Schonne-Lemoine et Camille Toutain portent des regards croisés dans cet ouvrage⁶⁷ – François Ost explique que c’est un « projet d’illimitation » qui a conduit à rompre le lien entre l’Homme et la Nature⁶⁸. Dans sa présentation critique d’*Abondance et Liberté*, Aurélie Laurent montre comment le philosophe Pierre Charbonnier retrace l’histoire du libéralisme autour de la croyance en l’abondance des ressources naturelles qui a elle-même creusé l’altérité humain / non humain⁶⁹. En considération de la nouvelle réalité planétaire, il devient urgent d’interroger sérieusement ce paradigme d’illimitation. Mais celui-ci est ancré dans toutes les strates de la société, et dans tous les instruments qui la gouvernent. Le droit en fait partie ; et plus particulièrement le droit des libertés fondamentales, qui pourrait mal s’accommoder de nouvelles limites, comme le sont les limites planétaires.

En effet, le droit est un art de gouverner les possibles. En étant parfois fondé sur l’idée que l’épanouissement de l’être humain passe par l’affranchissement de toute contrainte, il peut même être empreint d’une forte charge expansionniste⁷⁰. La mutation que doit opérer le droit est donc particulièrement profonde. On pourrait dire qu’il devrait devenir un *droit des impossibles* : non pas un droit des interdits, qui reposerait sur une démarche déontique ; mais un droit de l’insoutenable fondé sur une démarche ontique⁷¹ et qui vise à reconnecter les modes de vies aux conditions réelles de l’existence sur Terre. Pour opérer cette mutation du droit, des éléments de cadrage tirés des sciences économiques sont ici tout à fait pertinents. D’une part, l’Économie elle-même a cru pouvoir s’affranchir de toutes limites, mais elle se heurte aujourd’hui à cette impossibilité ontique. D’autre part, l’économicisation de certaines libertés fondamentales exige de porter une attention soutenue aux critiques adressées aux sciences économiques. C’est pour ces raisons que les « limites à la croissance » peuvent être prises en compte comme troisième élément d’ancrage de la construction du nouveau contrat social et environnemental, qui permettra de définir des libertés fondamentales soutenables.

Pour comprendre ces autres limites, il faut d’abord revenir aux fondements de l’Économie. À l’origine, c’est dans la notion de rareté qu’elle puise son inspiration⁷² : elle vise à organiser socialement la satiété des besoins – autrement dit, « le partage [des] finitudes »⁷³. Mais peu à peu, de nombreux économistes se sont détournés de cette finalité pour se concentrer sur l’étude de prétendues lois neutres et objectives. L’Économie s’est alors monétarisée, mathématisée⁷⁴, et a fini par se désencastrer des autres sphères sociales⁷⁵. Cela ne signifie pas qu’elle s’est totalement déconnectée de la société :

67 M. LEMOINE-SCHONNE, C. TOUTAIN, « Rupture du lien et dichotomie Homme/Nature. Penser le droit de l’environnement avec François Ost (*La nature hors la loi. L’écologie à l’épreuve du droit*, 1995) », *infra*, p. 103-108.

68 Introduction « Le lien et la limite » in *La nature hors la loi*, La Découverte, 1995.

69 A. LAURENT, « Relire *Abondance et liberté* (Pierre Charbonnier, 2020) », p. 75-83.

70 Pour une critique de l’extension artificielle du droit de propriété, voir par exemple K. PISTOR, *Le code du capital. Comment la loi fabrique la richesse capitaliste et les inégalités*, Seuil, 2023.

71 V. DESCOMBES, « L’impossible et l’interdit », in *Le Raisonnement de l’ours*, Seuil, 2009, p. 398.

72 E. LAURENT, J. LE CACHEUX, *Économie de l’environnement et économie écologique*, Armand Colin, 2012, p. 8.

73 T. PARRIQUE, *Ralentir ou périr. L’économie de la décroissance*, Seuil, 2022, p. 22 et p. 96.

74 E. F. SCHUMACHER, *Small is beautiful. Une société à la mesure de l’homme*, Seuil, 1978 ; T. MITCHELL, *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l’ère du pétrole*, La Découverte, 2017.

75 Pour reprendre le terme de Karl Polanyi, dans *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, 1983 pour la traduction française (texte original *The Great Transformation*, 1944), p. 104.

elle s'est plutôt transformée en une réalité abstraite, dotée d'une fonction méta-organisationnelle, structurante pour l'ensemble des rapports sociaux. Dans leur analyse critique de *Carbon Democracy*, Muriel Rouyer et Vadim Jeanne nous montrent comment Timothy Mitchell décrit ce pouvoir de l'économie fossile dans la construction et la déconstruction des régimes démocratiques⁷⁶. L'Économie n'en est pas pour autant dépouillée de toute valeur subjective, puisqu'elle repose sur le présupposé que la consommation de biens et l'accumulation de richesses procurent le bonheur⁷⁷. Mais alors, l'objectif ultime des sociétés devient la croissance économique (certaines études identifient l'existence d'une véritable « religion » du marché et de la croissance⁷⁸) ; le PIB constitue le seul indicateur de bien-être ; les limites naturelles sont ignorées, puisque le génie humain, économique et technologique est supposé assurer la substituabilité infinie des ressources⁷⁹. Le mythe de la croissance ne permet pas d'éluder les nuisances et les pollutions qui accompagnent le développement économique. Mais ces externalités négatives sont présentées comme un mal nécessaire au progrès humain⁸⁰.

Ce mythe, fondateur et dominant, de la croissance économique infinie a, dès ses débuts, suscité le scepticisme ou l'inquiétude de certains penseurs, tels Thomas-Robert Malthus⁸¹ et John Stuart Mill⁸². Mais il faut attendre bien plus tard pour que l'existence de limites données à l'économie croissante soit davantage documentée. 1972 est une année charnière. Dans *Blueprint for survival*, Edward Goldsmith, fondateur de la revue *The Ecologist*, dénonce l'« incompatibilité essentielle entre notre mythologie invétérée de la croissance continue et cette image qui commence à surgir en nous de la Terre comme un vaisseau spatial aux ressources limitées »⁸³. Au sein des Communautés européennes, le vice-président de la Commission européenne chargé de l'agriculture, Sicco Mansholt, appelle l'Europe à s'engager d'urgence dans une politique écologique qui, sans les mots, est manifestement fondée sur la sobriété et la décroissance⁸⁴. Et c'est la même année qu'est publié le fameux rapport *The Limits to Growth*, du Massachusetts Institute of Technology⁸⁵. Il s'attirera les foudres violentes

76 M. ROUYER, V. JEANNE, « Pouvoirs politiques, droits fondamentaux et limites planétaires face à la *Carbon democracy* (Timothy Mitchell, 2011) », *infra*, p. 93-101.

77 K. RAWORTH, *op. cit.*, p. 58.

78 R. FOLTZ, « The Religion of The Market: Reflections on a Decade of Discussion », *Worldviews*, vol. 11, n° 2, 2007, p. 135-154 ; H. COX, *The Market as God*, Harvard University Press, 2012.

79 Voir en particulier, parmi les tenants de la « soutenabilité faible » ou « substituabilité », R. M. SOLOW, « Sustainability: An Economist's Perspective », in *Economics of the environment : selected readings*, R. DORFMAN et N. DORFMAN (eds.), Norton & Company, 1991, p. 179-187.

80 Voir parmi les travaux des historiens, F. JARRIGE, T. LE ROUX, *La contamination du monde*, Seuil, 2017 ; N. ORESKES et E. M. CONWAY, *Le grand mythe : comment les industriels nous ont appris à détester l'État et à vénérer le libre marché*, Les liens qui libèrent, 2024.

81 T.-R. MALTHUS, *An Essay on the Principle of Population*, 1798.

82 Dès 1848, John Stuart Mill écrit : « Je ne vois rien d'admirable dans le fait que des individus déjà plus riches qu'il n'en est besoin pour quiconque, aient réussi à doubler leurs moyens de consommer des produits qui n'offrent guère de satisfactions que comme signes de richesse [...] Seuls les pays arriérés (sic) de la terre ont encore réellement besoin d'un accroissement de leur production ; ce qui manque à l'économie des plus avancés, c'est une meilleure distribution » (*Principes de l'économie*, 1857, cité par Edward Goldsmith *et al.*, *Changer ou disparaître*, Fayard, 1972, p. 64.)

83 E. GOLDSMITH *et al.*, *op. cit.*, p. 82.

84 Dans cette fameuse « Lettre Mansholt », le commissaire appelle à la « forte réduction de la consommation matérielle par habitant », au « prolongement significatif de la durée de vie de tous les biens d'équipement » et à l'« évitement du gaspillage et de la production de produits « non essentiels » ». La lettre est reproduite in *La lettre Mansholt 1972*, Institut Veblen / Les Petits Matins, 2023, 80 p.

85 D. H. MEADOWS, D. L. MEADOWS, J. RANDERS, et W. W. BEHRENS III, *The Limits to Growth*, Potomac Associates, 1972.

des économistes orthodoxes, et notamment celles du prix Nobel William D. Nordhaus, probablement parce qu'il utilise la dynamique des systèmes et une méthodologie mathématique – les cautions de l'infaillibilité prétendue de la croissance économique – pour concevoir différents scénarios qui conduisent tous, à des échelles de temps variables, à l'effondrement. Dans sa version de 2012, le rapport Meadows est enrichi de certains concepts, comme celui de l'empreinte écologique, popularisé par Mathis Wackernagel à partir de 1997. Il appréhende la planète par ses ressources mais aussi par ses exutoires, c'est-à-dire ses capacités à absorber ou limiter les effets de l'activité humaine. Plus précisément, ces exutoires sont des zones naturelles – les océans, les forêts, les sols ou encore la biodiversité – dont les capacités sont nécessairement limitées. Le rapport de 2012 tient donc davantage compte de la biodynamique de la planète⁸⁶. Il donne aussi davantage de poids aux potentialités de la technologie, compte tenu d'un certain nombre de critiques qui avaient été adressées au rapport initial. Mais ses conclusions restent comparables à celles établies en 1972 : à chaque limite naturelle levée par le progrès technologique s'en impose nécessairement une autre, si bien que si les courbes de production et de consommation ne s'infléchissent pas, les êtres humains et le monde naturel entrent inexorablement « en collision »⁸⁷.

Avec ces premières alertes qui font le constat de l'impossibilité d'une croissance infinie, les limites naturelles sont essentiellement de nature quantitative : c'est le caractère limité des ressources planétaires qui rend intenable un modèle de gouvernance tourné vers l'accumulation des richesses (sans garantie de répartition équitable). Mais d'autres travaux plus ou moins contemporains s'intéressent aussi à l'existence de limites systémiques liées aux principaux mécanismes de régulation du système Terre. Dans *Small is beautiful*, Ernst Freidrich Schumacher explique que parmi les « biens » fondamentaux et irremplaçables dont peut disposer l'Homme se trouvent les « marges de tolérance dont la nature fait preuve à l'égard de l'occupation par l'homme ». Ces marges – qui rappellent les « capacités de charge » de la planète – constituent le contexte méta-économique qui pose des limites à la poursuite des profits financiers⁸⁸. Les travaux de Nicholas Georgescu-Roegen en bioéconomie ont quant à eux démontré qu'à chaque action de production correspond une perte irrécupérable d'énergie (loi de l'entropie) qui conduit à la baisse du nombre de vies humaines à venir⁸⁹. Plus proche de nous, Christian de Perthuis affirme que « la véritable limite ne réside pas dans la finitude des gisements des ressources naturelles – en particulier gaz et pétrole – mais dans les dérèglements planétaires auxquels conduit leur trop grande abondance »⁹⁰. Autrement dit, il s'agit bien de considérer les capacités de charge limitées de la planète⁹¹, pour redéfinir le cadre réel dans lequel doit se déployer l'Économie.

86 Sans que l'équipe des Meadows ne se réfèrent aux travaux, alors très récents, sur les « *planetary boundaries* », un certain nombre de leurs constats convergent vers ceux de l'équipe de Rockström.

87 *Les limites à la croissance (dans un monde fini). Le rapport Meadows, 30 ans après*, Rue de l'échiquier, 2012, p. 60.

88 E. F. SCHUMACHER, *op. cit.*, p. 20-21.

89 N. GOERGESCU-ROEGEN, *La décroissance. Entropie, écologique, économique*, Sang de la Terre, 3^e éd., 2006.

90 Christian DE PERTHUIS, *Carbone fossile, carbone vivant*, Gallimard, 2023, p. 127.

91 La capacité de charge, qui fait écho au concept d'empreinte écologique développé par Mathis Wackernagel (1990) est relativement ancienne. Elle a été remise sur le devant la scène, dans les années 1970, notamment avec le rapport Meadows. Elle vise le nombre maximal d'êtres humains que la Terre peut soutenir indéfiniment, avec les activités qui sont les leurs, sans compromettre la stabilité des écosystèmes, la disponibilité des ressources naturelles et la qualité de vie pour les générations présentes et futures.

Face à ce constat de l'impossibilité matérielle de l'Économie croissancielle, les propositions sont multiples mais convergent toutes vers une même nécessité : redonner des valeurs – Schumacher parle de « sagesse »⁹² – à l'Économie. La réintroduction de ces valeurs peut emprunter deux canaux principaux. D'abord, un renversement de perspective générale de l'Économie : celle-ci ne doit plus poursuivre l'accumulation des richesses et des profits (matériels) ; elle doit limiter les « coûts » de l'existence humaine. On trouve chez Schumacher et Goldsmith la nécessité de mettre en lumière le « coût réel » des choses et la redéfinition des objectifs de l'économie dans le maintien d'une planète stable dans le temps et dans l'espace⁹³. Ensuite une responsabilisation des individus. Schumacher nous explique par exemple que le marché, qui met sur un pied d'égalité différents biens qui sont pourtant fondamentalement distincts (épuisables, non épuisables, renouvelables, naturels, fabriqués par l'Homme...), fonctionne comme une « décharge de responsabilité » puisqu'il permet au consommateur d'acheter n'importe quel bien selon ses propres envies, sans tenir compte de son coût réel⁹⁴. Il est alors nécessaire de redéfinir les besoins de chacun, et de les démêler des envies et des libertés. Herman E. Daly distingue entre les « besoins absolus » et les « besoins relatifs »⁹⁵. Thorstein Veblen met en lumière le besoin d'ostentation, que connaissent toutes les strates sociales, qui permet la différenciation statutaire, mais qui conduit aussi à un gaspillage mortifère⁹⁶. Timothy Jackson, en se référant aux travaux d'Amartya Sen, retient les « capacités d'épanouissement » comme fondement essentiel de la définition des libertés individuelles ; capacités qui doivent tenir compte de la nature finie des ressources écologiques et de la nécessité de diffuser ces libertés à l'échelle de la population mondiale⁹⁷.

Ce cheminement de la pensée économique peut inspirer le droit des libertés fondamentales : une critique écosystémique des droits humains pourrait ainsi reposer sur une dualité possible / impossible (et non pas une dualité autorisé/interdit) ; elle pourrait chercher à définir un objectif de soutenabilité du coût de l'existence humaine ; enfin, elle pourrait promouvoir des valeurs nécessaires, sous-tendant l'exercice des droits et libertés, comme la solidarité et l'équité.

Ces évolutions peuvent paraître insurmontables, à qui envisagerait cette refonte des droits humains sous le seul prisme connu des sociétés modernes industrialisées. Mais d'une part, de nombreux travaux ont montré que la modernité n'était pas nécessairement synonyme de liberté. Dans son commentaire du *Bluff technologique* de Jacques Ellul, Laurent Fonbaustier revient sur les grandes pages de cette « vigie de la liberté » pour montrer comment la technologie peut, au contraire, être aliénante⁹⁸. D'autre part, une critique écosystémique des droits humains doit s'inscrire dans une

92 E. F. SCHUMACHER, *op. cit.*, p. 33.

93 E. F. SCHUMACHER, *op. cit.*, p. 45 ; E. GOLDSMITH *et al.*, *op. cit.* p. 72.

94 E. F. SCHUMACHER, *op. cit.*, p. 45.

95 H. E. DALY, *Toward a Steady-State Economy*, W.H. Freeman and Company, 1973.

96 J.-M. LAFORTUNE, « Les règles de l'ostentation : l'œuvre-phare de Veblen : source et guide de la sociologie du loisir », *Interventions économiques*, 2007, vol. 36, p. 1-13.

97 T. JACKSON, *op. cit.*, p. 120 et ss. Amartya Sen a développé le concept de « capacités » ou « libertés substantielles » : l'égalité des moyens n'est pas suffisante ; il faut aussi l'égalité des possibilités effectives d'accomplir des actes. La dimension écologique est toutefois très peu présente dans les travaux de Sen (*L'idée de justice*, Flammarion, 2012).

98 L. FONBAUSTIER, « *Le bluff technologique* (Jacques Ellul, 1988), quelques pages commentées », *infra*, p. 115-121.

démarche de pluralisme juridique. Il est nécessaire de « décentrer le regard » pour admettre que la conception dominante des droits de l’Homme – dans nos sociétés occidentales – est un construit social qui connaît des alternatives dans d’autres sociétés. Ici, l’apport des outre-mer et des droits autochtones est précieux. Comme le montre Carine David, ils peuvent constituer une source émancipatrice – en ouvrant à d’autres possibles juridiques – là où les sociétés occidentales se heurtent à des blocages prétendument juridiques, qui relèvent en réalité davantage d’une frilosité, voire d’une résistance politique affirmée⁹⁹. Cette ouverture amène à considérer la possibilité d’autres titulaires de droits fondamentaux – une rivière, une lagune, une espèce animale menacée d’extinction... – qui seraient autant d’« autrui » (pour reprendre les termes de l’article 4 de la Déclaration des droits de l’homme et du citoyen) dont la liberté viendrait limiter celle des Hommes¹⁰⁰. Mais cette ouverture peut aussi conduire à l’apparition de nouvelles tensions. Elle conduit à repenser les institutions démocratiques dans leur capacité à intégrer la représentation des non-humains, comme s’y essaye dès 1990, Bruno Latour dans son ouvrage *Politiques de la Nature*, commenté ici sous l’angle constitutionnaliste par Carolina Cerda-Guzman¹⁰¹. En outre, des questions délicates peuvent émerger de la compatibilité de certaines pratiques culturelles traditionnelles avec les grands cadres de protection des droits de l’Homme, mais également de protection de l’environnement¹⁰². Dès lors, si l’ouverture – qui doit aller au-delà des seules approches autochtones – est nécessaire, c’est pour envisager différents entendements de l’espace et du temps, et considérer les droits de l’Homme au prisme des droits de la Nature, dans une perspective de pluralisme juridique et d’étude critique du droit, où chaque cosmovision – dominante ou non – doit pouvoir trouver sa place¹⁰³.

La critique écosystémique, dont on tente d’esquisser les premiers traits sur le fondement de ces différents points d’ancrage ne survient toutefois pas du néant. Elle se situe dans le prolongement de théories critiques des droits de l’Homme déjà bien connues, aussi inspirantes qu’inquiétantes.

III. Approches critiques des droits de l’Homme : inspiration et vigilance

Les théories critiques des droits de l’Homme interrogent, dès les premières Déclarations révolutionnaires, leur logique individualiste, le risque de renoncement à ce qui est « commun » et leur prétendu universalisme. Ces approches sont inspirantes s’agissant de penser les libertés fondamentales dans le cadre des limites planétaires. Mais simultanément, les droits de l’Homme ont également été décriés par un courant traditionaliste anti-individualiste, organiciste ou holiste auquel pourrait faire écho une critique écosystémique ou biocentrée et à l’égard de laquelle il convient de rester alerte, en ce qu’elle a ouvert et ouvre la voie aux pires totalitarismes.

99 C. DAVID, « Décentrer le regard sur les droits humains. Les enseignements du droit de l’outre-mer et du droit des peuples autochtones dans le Pacifique insulaire », *infra*, p. 145-150.

100 S. ROBERT, « La lutte contre les changements climatiques ou la fin des libertés ? », in Jean BIRNBAUM (dir.), *Enfin libres ?*, Folio, Essais, 2023, p. 206.

101 C. CERDA-GUZMAN, « (Re)visiter la Démocratie et les Constitutions à travers *les Politiques de la nature* (Bruno Latour, 1999), *infra*, p. 109-114.

102 J. GHERARDI, S. GROSBON, *op. cit.*

103 Ces analyses sont aussi inspirées de la présentation faite par Géraldine Giraudeau, lors du premier séminaire de recherche du groupe de travail CritÉcoDhu, sur l’apport ultramarin et autochtone à une critique écosystémique des droits humains.

Critique marxienne. Parmi les critiques de l'individualisme voire du productivisme des droits de l'Homme, l'œuvre de Karl Marx vient immédiatement à l'esprit. Son apport à une réflexion écosystémique peut paraître *a priori* inopportune, si l'on met en avant « la contradiction [...] frontale entre [son] affirmation d'un développement sans limites des forces productives et celle de limites inhérentes au système-Terre »¹⁰⁴. Mais ses travaux permettent toutefois d'éclairer les mécanismes économiques responsables des ravages environnementaux¹⁰⁵. Surtout, sa fameuse diatribe contre les droits de l'Homme, formulée dans *À propos de la question juive*¹⁰⁶, prend une acuité particulière face à l'essor des libertés économiques, à la relégation du collectif et dans la recherche d'une émancipation individuelle dépassant les rapports marchands. Sa critique pointe fondamentalement la distinction entre « droits de l'homme » et « droit du citoyen » au sein des Déclarations révolutionnaires. Alors que les « droits du citoyen » permettent de créer une communauté politique, ils sont pensés comme au service des « droits de l'homme ». Ces derniers sont conçus comme les droits d'un individu « replié sur lui-même, sur son intérêt privé et son caprice privé, [...] individu séparé de la communauté ». Ces droits de l'homme sont d'ailleurs centrés autour du droit de propriété, comme en témoigne la Déclaration de 1793. Les droits naturels et imprescriptibles proclamés sont la liberté, la propriété, l'égalité et la sûreté. La liberté est définie comme le droit de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. Ses limites sont fixées par la loi « comme les limites de deux champs le sont par le piquet d'une clôture ». C'est la liberté de ce que Marx appelle une « monade isolée et repliée sur elle-même » et son « application pratique » n'est que le droit de propriété privée. Ce dernier est, conformément au texte de 1793, le droit « de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie ». « À son gré », souligne Marx et donc « sans se soucier d'autrui, indépendamment de la société : c'est le droit de l'intérêt personnel ». L'égalité n'est que le droit pour chaque homme d'être considéré « au même titre » que les autres « comme une monade repliée sur elle-même ». Quant à la sûreté, c'est « l'assurance de [l'] égoïsme », puisque « la société tout entière n'existe que pour garantir à chacun de ses membres la conservation de sa personne, de ses droits, de ses propriétés ».

Plus fondamentalement encore, Marx rejette l'existence d'une nature humaine (et donc de droits qui lui seraient inhérents), mais également l'ahistoricité du droit et des droits de l'Homme, qui loin d'être intemporels, ne font que refléter les rapports économiques. L'égalité posée par les droits de l'Homme nie ainsi les antagonismes de classes et justifie des rapports sociaux fondés sur l'illusion de contrats librement consentis entre individus prétendument égaux. Toutefois, « l'argument de l'historicité des droits constitue une objection contre la croyance en leur vérité éternelle, mais non contre la légitimité de leur revendication »¹⁰⁷. Marx reconnaît donc l'importance des libertés politiques notamment, mais les juge insuffisantes à l'émancipation sociale. La critique de l'historicité

104 D. BOURG, *Le marché contre l'humanité*, PUF, 2019, p. 140.

105 J. B. FOSTER, *Marx écologiste*, Éditions Amsterdam, 2024 (texte original 2002).

106 K. MARX, « *Zur Judenfrage* », *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 1844 (traduction issue de Karl Marx, *Philosophie*, Gallimard, 1982, p. 47-88).

107 J. LACROIX et J.-Y. PRANCHÈRE, « Les droits de l'homme contre l'émancipation humaine », in *Le procès des droits de l'homme*, Seuil, 2016, p. 242.

des droits n’épuise pas non plus l’aspiration à une liberté comprise comme un « développement intégral » de l’individualité de chacun dont le communisme serait le vecteur¹⁰⁸. L’émancipation insuffisante produite par le cadre des droits de l’Homme est reprise plus récemment par les *Critical Legal Studies*, lorsqu’elles relèvent l’hégémonie de la stratégie des droits individuels qui délégitime d’autres formes de mobilisations et de revendications (comme la lutte des classes par exemple). En ciblant principalement les pouvoirs publics et non les puissances économiques, cette stratégie conceptualise les enjeux d’une manière qui ne remet pas en cause les structures économiques de domination¹⁰⁹.

Critique anti-consumériste et démocratique. Les critiques de l’individualisme consumériste des droits de l’Homme, désaffectant la chose publique, trouvent une source inattendue auprès de Benjamin Constant et de sa fameuse distinction entre la liberté des Anciens et celle des Modernes¹¹⁰. Dans les sociétés antiques, la liberté « consistait à exercer collectivement, mais directement, plusieurs parties de la souveraineté », par la participation directe aux pouvoirs législatifs, exécutifs et judiciaires. Parallèlement, les Anciens « admettaient, comme compatible avec cette liberté collective, l’assujettissement complet de l’individu à l’autorité de l’ensemble ». Les Modernes au contraire « nomment liberté les garanties accordées par les institutions » à « la jouissance paisible de l’indépendance privée ». Alors que la société des Anciens était gouvernée par la guerre quasi-permanente, chez les Modernes, le commerce a supplanté la guerre dans le but « de posséder ce que l’on désire ». « Le commerce inspire aux hommes un vif amour pour l’indépendance individuelle », il « subvient à leurs besoins, satisfait à leurs désirs sans l’intervention de l’autorité » qui « est toujours un dérangement et une gêne ».

Cette valorisation des jouissances privées dans leur relation intrinsèque au commerce est aujourd’hui remise en question « à l’épreuve de la finitude » humaine et terrestre¹¹¹, en « temps de péril écologique »¹¹², et dans la mesure où par « cette conception de la liberté », « la production et la consommation, virtuellement illimitées sont considérées comme les principaux instruments du bonheur individuel »¹¹³.

Mais l’analyse de Benjamin Constant ne s’arrête pas là, puisqu’il lie la centralité de l’indépendance privée à la nécessité d’un gouvernement représentatif. En effet, la guerre comme l’esclavage laissaient aux citoyens anciens des « intervalles d’inactivité » qui leur permettaient « l’exercice perpétuel des droits politiques » sans lequel ils « auraient languï [...] sous le poids d’une inaction douloureuse ». En revanche, « la participation politique constante n’offrirai[t] que trouble et fatigue aux nations modernes,

108 J. LACROIX et J.-Y. PRANCHÈRE, « Les droits de l’homme contre l’émancipation humaine », in *Le procès des droits de l’homme*, Seuil, 2016, p. 242.

109 M. KOSKENNIEMI, « The Effect of Rights on Political Culture », in *The Politics of International Law*, Hart Publishing, 2011, p. 133-147.

110 B. CONSTANT, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, discours prononcé à l’Athénée royal de Paris en 1819, in *Œuvres politiques*, Charpentier, 1874, p. 258-286.

111 A. FRAGNIÈRE, « La liberté des Modernes à l’épreuve de la finitude », *Natures Sciences Sociétés*, 2012/2, p. 192-200.

112 M. ROUYER, « Liberté des Modernes et limite dans les temps de péril écologique : agir pour la permanence du monde », in P. MUSSO (dir.), *La renaissance industrielle*, Manucius, 2022.

113 D. BOURG, K. WHITESIDE, *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant et le politique*, Seuil, 2010, p. 24.

où chaque individu occupé de ses spéculations, de ses entreprises, des jouissances qu'il obtient ou qu'il espère, ne veut en être détourné que momentanément et le moins qu'il est possible ». D'où « la nécessité du système représentatif [qui] n'est autre chose qu'une organisation à l'aide de laquelle une nation se décharge sur quelques individus de ce qu'elle ne peut ou ne veut pas faire elle-même ». Pour autant, Constant insiste sur l'importance d'exercer effectivement les libertés politiques, de surveiller, voire de révoquer les représentants, de manifester ses opinions et de s'acquitter de fonctions publiques. Car, si

« le danger de la liberté antique était qu'attentifs uniquement à s'assurer le partage du pouvoir social, les hommes ne fissent trop bon marché des droits et jouissances individuelles [...] le danger de la liberté moderne, c'est qu'absorbés dans la jouissance de notre indépendance privée, et dans la poursuite de nos intérêts particuliers, nous ne renoncions trop facilement à notre droit de partage dans le pouvoir politique »

Cette inquiétude démocratique rejoint celle d'Alexis de Tocqueville, lorsqu'il critique l'individualisme de la société états-unienne qui délaisse la chose publique, au risque d'une implosion de la démocratie, livrée dans l'indifférence à un pouvoir tyrannique :

« je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux, qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils remplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres [...]. Il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul [...]. Au-dessus de ceux-là, s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leurs jouissances, et de veiller sur leur sort¹¹⁴. »

Comment ne pas lire aujourd'hui ces extraits en écho à la critique du nouveau type de genre humain que le néolibéralisme a forgé à sa mesure : « de ceux qui étalent la banalité de leur soi sur les réseaux sociaux à ceux qui pratiquent un consumérisme forcené, ignorant tout des questions écologiques, prêts à faire sauter la planète pour un énième voyage de plaisir au bout du monde » et indifférents à la vérité et aux connaissances scientifiques, comme le dénonce Dominique Bourg¹¹⁵, dans son ouvrage *Le marché contre l'humanité*, commenté ci-après par Sophie Grosbon¹¹⁶.

Cette critique démocratique de l'individualisme des droits de l'Homme se retrouve chez des auteurs contemporains comme Pierre Manent¹¹⁷ ou Marcel Gauchet¹¹⁸, pour qui la revendication exacerbée de droits individuels dévitalise les questions politiques et sociales, et foule aux pieds les compromis indispensables à la vie collective, qui devraient non pas être actés par des décisions de justice, mais par la délibération collective. Cette perspective permet de jeter un regard vigilant sur la multiplication des contentieux de protection de la Nature, fondés sur le droit à un environnement sain. Si ceux-ci permettent de remporter des victoires stratégiques essentielles sur le terrain judiciaire, ils peuvent aussi présenter un risque de contourner la délibération démocratique indispensable à l'acceptabilité politique et sociale des choix écologiques.

114 Alexis DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Pagnerre, 1848, Tome 4, 4^e Partie, Chapitre 6, p. 313-314.

115 D. BOURG, *op. cit.*, p. 135.

116 S. GROSBON, « Approcher *Le marché contre l'humanité* (Dominique Bourg, 2019) par les droits fondamentaux », *infra*, p. 85-91.

117 P. MANENT, *La raison des nations : réflexions sur la démocratie en Europe*, Gallimard, 2006.

118 M. GAUCHET, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *Le Débat*, 2000/3, p. 258-288 et *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, 2002.

Critiques holistes. Mais, *a contrario*, certaines critiques anti-individualistes des droits de l’Homme alertent de manière criante sur les confins où une approche écosystémique doit refuser d’aller. Le terrain est glissant car ces revendications holistes partent du rejet du primat de l’individu, comme ignorant son appartenance à un grand tout, la Nature. Ainsi, en est-il des critiques traditionalistes de Joseph de Maistre¹¹⁹ et de Louis de Bonald¹²⁰ pour qui la société est première par rapport à l’individu qui n’existe que pour elle. Ainsi, en est-il également de la critique organiciste et précurseuse du pétainisme de Charles Maurras¹²¹, qui subordonne de la même manière l’individu aux entités collectives dont il n’est qu’un rouage. Les totalitarismes se nourriront de cet anti-individualisme, à l’instar de Mussolini, qui écrit en 1929 (*Le Fascisme*) : « Le principe d’après lequel la société n’existe que pour le bien-être et la liberté des individus qui la composent ne semble pas être conforme aux *plans de la nature* »¹²².

Critique anti-impérialiste. D’autres critiques s’attaquent à la nature prétendument universaliste des droits de l’Homme et à la figure d’un male blanc occidental sur laquelle ils seraient fondés et qu’ils continueraient à véhiculer. Elles sont fondées sur l’origine nord-américaine et européenne des premières Déclarations, sur la faible participation des États encore non-indépendants à la rédaction des principaux textes internationaux (dont la Déclaration universelle des droits de l’Homme), à leur proclamation arrogante et hypocrite par des pays qui pratiquaient esclavagisme et colonisation. Comme la « mission civilisatrice » a servi de prétexte à la colonisation, la diffusion des droits de l’Homme serait l’expression d’un impérialisme occidental, l’instrument d’une idéologie tendant à étendre les valeurs de libéralisme, d’individualisme et de capitalisme. La proclamation de droits universels et inhérents à la nature humaine camouflerait la diversité des valeurs sous-tendues par les différents systèmes de droit et érigerait la figure d’un Homme abstrait, déraciné de sa culture et décontextualisé de la société qui le situe¹²³.

Cette critique relativiste des droits de l’Homme peut conduire à leur négation pure et simple au nom de la primauté des valeurs culturelles sur des droits dont l’universalité est rejetée. À ce titre, la critique de l’hégémonie occidentale, aussi pertinente soit elle, permet de légitimer les puissants et les dominants à tous les niveaux. Mais, parallèlement, dans un versant moins radical, la théorie relativiste « soulign[e] les particularismes locaux » et ouvre la discussion sur les valeurs en intégrant celles des différentes parties prenantes et des divers auditoires¹²⁴, interdisant ainsi tout argument d’autorité ou tout arbitraire de la pensée et de l’action, axiologie au fondement même de l’idée de droit de l’Homme.

119 J. DE MAISTRE, *Considérations sur la France (1797)*, chapitre 6, in *Œuvres*, Robert Laffont, 2007.

120 L. DE BONALD, *Législation primitive (1802)*, in *Œuvres complètes*, Migne, 1859-1864.

121 C. BENELBAZ, M. TOUZEIL-DIVINA, *Charles Maurras & le(s) droit(s)*, L’Épitoge, 2025.

122 Cité par D. Lochak, *op. cit.*, p. 30 (nos italiques).

123 M. W. MUTUA, « The Ideology of Human Rights », *Virginia Journal of International Law*, 36(3), 1996, p. 103-172 ; J.-M. BARRETO (eds), *Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and International Law*, Cambridge Scholars Publishing, 2013.

124 L. HENNEBEL, H. TIGROUDJA, *Traité de droit international des droits de l’homme*, Pedone, 2018, p. 62.

Parallèlement, désoccidentaliser les droits de l'Homme permet de mettre en évidence l'existence d'autres aspirations émancipatrices (différemment) libérales. Ainsi, par exemple, comme le démontre Siba N. Grovogui¹²⁵, la Constitution haïtienne de 1805, inclusive et protectrice, bien plus qu'individualiste, est centrée sur « la personne », « entité biologique dont les facultés élémentaires devaient être protégées », par « les libertés les plus “basiques” »¹²⁶. Celles-ci sont conçues « positivement comme intégrité du corps et de l'esprit, ou négativement comme liberté à l'égard de toute forme d'oppression ou d'exploitation » ; « les droits de l'Homme en Haïti repos[ant] sur ce que Grovogui a appelé “la politique instinctive”, à savoir l'émotion sans retenue qui caractérise ceux qui vivent dans l'élément de la corporéité et de la nature »¹²⁷.

Critiques féministes. Les critiques féministes ont également contribué à démystifier l'universalisme des droits de l'Homme, en insistant sur leur émergence concomitante à l'exclusion des femmes de la vie politique, mais également sur leur substance androcentrée. Droits des hommes consacrés par des hommes pour des hommes, les droits de l'Homme se concentrent, dans leur conception, sur des violations commises à l'encontre d'un individu par la puissance publique et ignorent les violations interindividuelles dans la sphère privée dont sont principalement victimes les femmes et plus généralement les personnes vulnérables¹²⁸. En contestant la dichotomie entre la vie privée et la vie publique, les critiques féministes conduisent à interroger par ailleurs l'articulation entre vie familiale et vie professionnelle, à revaloriser le travail du *care*, en d'autres termes, à mettre en évidence la prise en charge de la dépendance, invisibilisée dans une société d'individus prétendument libres et autonomes¹²⁹.

Dans une perspective écosystémique, ces critiques ouvrent la voie à une appréhension de droits fondamentaux moins productifs, moins consuméristes, à une relation différente au temps de travail ainsi qu'à la réhabilitation du lien social et de la coopération. Ainsi, l'éthique du *care* n'est pas une éthique des droits individuels potentiellement concurrents, mais une éthique des relations morales. C'est un paradigme non pas de la production et de la fabrication, mais un paradigme de la reproduction et de l'entretien¹³⁰ :

« Au sens le plus général, *care* désigne une espèce d'activité qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir en état, pour préserver et pour réparer notre “monde”, en sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, ce que nous sommes chacun en tant que personne, notre environnement, tout ce que nous cherchons à tisser ensemble en un filet serré et complexe dont la destination est de maintenir la vie¹³¹. »

125 S. N. GROVOGUI, « To the Orphaned, Dispossessed, and Illegitimate Children: Human Rights Beyond Republican and Liberal Traditions », *Indiana Journal of Legal Studies*, 18(1), 2011, p. 41-63.

126 C. SPECTOR, « Que reste-t-il des Lumières ? Les droits de l'Homme à l'épreuve des études postcoloniales », *Lumières*, 34(2), p. 54 .

127 *Ibid.*

128 C. CHINKIN and H. CHARLESWORTH, *The Boundaries of International Law: A Feminist Analysis*, Manchester University Press, 2000, « Chapitre 7: Human Rights ».

129 F. BRUGÈRE, *L'éthique du 'care'*, Que sais-je ? 5^e éd., 2025.

130 C. LARRÈRE, « 'Ramener l'écologie à la maison' ? *Care*, reproduction sociale, modes de vie », in *L'écoféminisme, Que sais-je ?*, p. 67-87.

131 J. TRONTO, *Un monde vulnérable : pour une politique du care* (1994), La Découverte, 2009, p. 143.

Une critique écosystémique des droits humains se nourrit nécessairement de ces approches marxistes, anti-consuméristes, démocratiques, anti-impérialistes, écoféministes des droits de l’Homme. Mais elle n’est pas tant envisagée dans la destruction de l’idée de droits de l’Homme que dans une relecture de l’interprétation donnée aux libertés fondamentales, qui en fait le vecteur consubstantiel d’un mode de vie non soutenable. L’interprétation dont il est question ici est bien sûr celle des principaux juges des libertés fondamentales (Cours suprêmes, tribunaux constitutionnels, cours régionales des droits de l’Homme, Cour de justice de l’Union européenne notamment), mais elle ne s’y résume pas. Elle concerne également les représentations du citoyen et du consommateur, parfois décalées de la réalité du droit positif, mais puissants facteurs d’influence du débat public. Ces représentations impliquent donc une réflexion philosophique sur les relations entre liberté individuelle et protection de l’environnement, mais également sur la compatibilité entre les principes fondamentaux de la démocratie libérale et l’environnementalisme que nous présente Céline Spector dans cet ouvrage¹³².

Ainsi une critique écosystémique des droits humains tente de montrer comment l’interprétation des libertés dans un contexte d’extension du marché, et parallèlement à la diffusion des droits de l’Homme, a conduit à une confusion – pensée bien longtemps comme indépassable – entre ces deux projets à vocation universelle. Elle a accompagné une assimilation entre liberté et mode de vie occidental au détriment des écosystèmes de la planète, mais aussi au détriment d’autres valeurs essentielles comme la justice environnementale et sociale.

132 C. SPECTOR, « Le climat contre le peuple ? Repenser la démocratie à l’heure de l’urgence écologique », *infra*, p. 39-48

PARTIE 1
ÉCOLOGIE, LIBERTÉS ET DÉMOCRATIE

LE CLIMAT CONTRE LE PEUPLE ?

REPENSER LA DÉMOCRATIE À L'HEURE DE L'URGENCE ÉCOLOGIQUE

Céline SPECTOR¹

Écologie et démocratie sont-elles compatibles²? Quel régime politique privilégier pour lutter contre le dérèglement climatique et l'érosion de la biodiversité? Depuis les années 1970, l'éco-autoritarisme peut se targuer de bons arguments en sa faveur : s'il s'agit de mettre en œuvre le passage onéreux à une économie bas-carbone et la restauration de la nature, rien n'indique que nos représentants et gouvernants feront accepter le coût des mesures contraignantes. S'il faut assumer privations et régulations strictes, durcir les lois, rationner les ressources non renouvelables, mieux vaut, selon certains, suspendre les procédures démocratiques. Si le choix est entre le Léviathan ou le Néant, mieux vaut opter pour le Léviathan³.

Depuis les années 1970, l'idée d'une *contradiction intrinsèque* entre les objectifs écologiques et le respect des processus classiques de la démocratie représentative est donc fréquemment invoquée. Pour autant, l'écologie ne doit s'imposer ni comme une décision scientifique, ni comme un dogme théologique, ni même comme une vocation éthique. Pour sortir de l'acrasie sans recourir à une rhétorique messianique, il nous incombe de faire entrer l'écologie au sein de la délibération démocratique, en assumant son caractère conflictuel et non consensuel – comme l'ont rappelé, dans un cadre français, Catherine Larrère⁴, Joëlle Zask⁵, Razmig Keucheyan⁶, Corinne Pelluchon⁷, Pierre Charbonnier⁸, ou nous-même⁹. Cette contribution se propose d'établir une cartographie des positions philosophiques en présence, tout en manifestant le caractère aporétique de la représentation de la nature et des générations futures.

1 Professeure de philosophie à Sorbonne Université, Laboratoire Sciences, Normes, Démocratie.

2 Une bibliographie plus complète est fournie dans J. PICKERING, K. BÄCKSTRAND & D. SCHLOSBERG, « Between Environmental and Ecological Democracy: Theory and Practice at the Democracy-Environment Nexus », *Journal of Environmental Policy & Planning*, 22:1, 2020. Voir aussi E. G. CARAYANNIS, D. F. J. CAMPBELL et E. GRIGOROUDIS, « Democracy and the Environment : How Political Freedom is Linked with Environmental Sustainability », *Sustainability*, 13, 2021, et V. PETIT, B. GUILLAUME, « Quelle "démocratie écologique" ? », *Raisons politiques*, vol. 64, n° 4, 2016, p. 49-66, à qui nous empruntons la classification.

3 W. OPHULS, déjà en 1977, *Ecology and the Politics of Scarcity: Prologue to a Political Theory of the Steady State*, W. H. Freeman and Company ; puis *Ecology and the Politics of Scarcity Revisited: The Unraveling of the American Dream*, WH Freeman, 2011.

4 C. LARRÈRE, *Démocratie et écologie*, Conférence prononcée le 13 mai 2023, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 2023/3.

5 J. ZASK, *Écologie et Démocratie*, Premier Parallèle, 2022.

6 R. KEUCHEYAN, *La Nature est un champ de bataille. Essai d'écologie politique*, Paris, La Découverte, 2018.

7 C. PELLUCHON, « Écologie et libéralisme », 2011 : [<https://www.fondapol.org/etude/pelluchon-ecologie-et-liberalisme/>].

8 P. CHARBONNIER, *Politiques de l'écologie*, Collection « Imprimés AOC » – n° 15, février 2022.

9 C. SPECTOR, « Consentir à la finitude ? Écologie et démocratie », *AOC*, 28 août 2023.

I. L'éco-autoritarisme

La préférence pour l'autoritarisme afin de résoudre les défis liés à l'érosion de la biodiversité ou au changement climatique est motivée par les défaillances jugées structurelles des démocraties¹⁰. Selon les partisans de l'éco-autoritarisme, la démocratie ne fait que ralentir les procédures de décision. Elle serait vulnérable à l'influence des lobbies, soumise aux intérêts financiers et industriels, et peu réceptive aux approches écocentriques ou aux droits des entités non humaines. Incapable de garantir la protection des biens communs planétaires, la démocratie apparaîtrait comme structurellement inadaptée à la double exigence temporelle de l'écologie : l'urgence des réponses à court terme et la responsabilité à l'égard des générations futures. En profondeur, la démocratie moderne reposerait sur une logique d'expansion simultanée des droits fondamentaux et des satisfactions matérielles. Son développement serait historiquement lié à celui du capitalisme et à l'idéologie de la croissance, si bien que la liberté individuelle qu'elle valorise coïnciderait avec une liberté économique fondée sur l'accumulation et la consommation sans entraves.

Cette thèse est soutenue par le philosophe Hans Jonas, qui renvoie dos à dos capitalisme et communisme. Sa volonté d'inventer un nouvel ascétisme le conduit à critiquer tant le capitalisme que le productivisme soviétique. Face à cette double impasse, *Le Principe responsabilité* (1979) esquisse les contours d'un socialisme post-utopique¹¹. Si l'avantage de l'autoritarisme tient à ce qu'il peut imposer des mesures impopulaires grâce à la centralisation sans se heurter à la résistance du corps social, ne faut-il pas favoriser une « tyrannie bienveillante, bien informée et animée par la juste compréhension des choses »¹²? Mais le communisme marxiste que nous avons connu dans l'histoire ne profite pas de cet avantage : productiviste et techniciste, il vise la satisfaction des besoins et donc l'abondance. La démocratie peut-elle faire mieux que le socialisme ? Rien n'est moins sûr. L'avantage de la démocratie est que « le peuple élit ses représentants et qu'il les soumet périodiquement de nouveau au suffrage » ce qui implique qu'il peut « les juguler ». Mais l'inconvénient est que, dans la démocratie, « les intérêts du moment ont la parole » – d'où son inaptitude, du moins temporaire, à affronter les défis écologiques¹³. S'il faut donc donner congé selon Jonas à l'idéal utopique, ce n'est pas au profit de la démocratie représentative.

Fondateur de la thèse Gaïa, James Lovelock est quant à lui partisan d'une suspension de la démocratie dès lors que la « guerre » climatique approche¹⁴. L'inertie démocratique, son impuissance face aux intérêts économiques, sa sanctification des libertés individuelles, sa sclérose dans des procédures sans fin, son court-termisme et sa myopie seraient rédhibitoires¹⁵. L'investissement

10 M. BEESON, « The Coming of Environmental Authoritarianism », *Environmental Politics*, vol. 19, 2 (March, 2010), p. 276-294.

11 Voir dans cet ouvrage J.-B. VUILLEROD, « De Kant à Jonas, et retour. Relire *Le Principe responsabilité* depuis la problématique d'une critique écosystémique des droits humains », *infra*, p. 63-74.

12 H. JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Paris, Flammarion, 1979, p. 280.

13 *Ibid.*, p. 287.

14 J. LOVELOCK, *Gaïa. Comment soigner une Terre malade ?*, Paris, Robert Laffont, 1992.

15 Voir le résumé fourni par G. SMITH, « Concevoir la démocratie pour le long terme : innovation institutionnelle et changement climatique », *La Pensée écologique*, vol. 1, n° 1, 2017.

massif dans les énergies renouvelables n'a-t-il pas eu lieu récemment en Chine? Les États-Unis n'ont-ils pas refusé de ratifier le Protocole de Kyoto sous l'administration Bush, tributaire dans sa campagne du financement par les énergies fossiles, avant de se retirer de l'Accord de Paris, comme vient à nouveau de le décider Donald Trump, le jour même de son investiture du 20 janvier 2025? En démocratie, les mécanismes de régulation mis en place par la puissance publique restent vulnérables aux alternances politiques. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant que Dennis Meadows – célèbre co-auteur du rapport *Les limites à la croissance* (1972) – ait envisagé l'hypothèse d'un éco-autoritarisme, perçu comme une forme contemporaine de despotisme éclairé¹⁶. Cette position trouve un écho dans certains travaux académiques. Affirmer que la démocratie constitue un obstacle à la transition écologique revient à légitimer une concentration du pouvoir et des ressources, afin de permettre des décisions radicales sans se soucier du suffrage, des préférences citoyennes, des institutions parlementaires ou des groupes d'intérêts¹⁷. Selon cette ligne argumentative, l'autocratie bénéficie d'une centralisation accrue et de procédures technocratiques hiérarchiques permettant la mise en œuvre efficace des solutions sans résistance ni désobéissance. Du moins faut-il privilégier une solution « épistocratique », favorable au gouvernement des experts et des scientifiques¹⁸.

Or cette thèse semble dénuée de soubassement empirique robuste. Les régimes autoritaires tendent à concentrer le contrôle des ressources entre les mains d'une élite restreinte, souvent au détriment de leur durabilité. L'environnement y est rarement appréhendé comme un bien commun nécessitant une gestion prudente¹⁹. Cette dynamique se traduit par des performances environnementales médiocres, comme en témoignent les cas de l'Union soviétique ou, jusqu'à une date récente, de la Chine. Un autre argument fréquemment mobilisé contre l'éco-autoritarisme repose sur l'incapacité structurelle de ces régimes à recueillir et à intégrer les informations issues de la société civile. Privés de mécanismes d'opposition et de délibération publique, ils peinent à concevoir et à mettre en œuvre des politiques véritablement adaptées aux contraintes écologiques.

En guise de réponse, les défenseurs de l'approche démocratique soulignent les vertus environnementales de la compétition électorale et de l'*accountability*. La démocratie facilite la circulation de l'information, garantit la liberté d'expression et permet à l'opinion publique d'exercer une pression en faveur de la protection de l'environnement. Plusieurs travaux mettent en évidence le rôle déterminant de la liberté des médias dans la promotion de politiques écologiques plus ambitieuses²⁰.

16 D. MEADOWS, « La montée de l'autoritarisme est inévitable », propos recueillis par A. Massiot, *Libération*, 29 juillet 2019.

17 Voir D. FIORINO, *Can Democracy Handle Climate Change?*, Cambridge, Polity, 2018 ; *A Good Life on a Finite Earth. The Political Economy of Green Growth*, Oxford University Press, 2018.

18 D. SHEARMAN et J. W. SMITH, *The Climate Change Challenge and the Failure of Democracy*, Westport, Praeger, 2007.

19 M. OLSON, « Dictatorship, Democracy, and Development », *The American Political Science Review*, 87(3), 1993, p. 567-576.

20 Q. LI, R. REUVENY, « Democracy and Environmental Degradation », *International Studies Quarterly*, 50(4), 2006.

II. L'éco-anarchisme

Aux antipodes de l'éco-autoritarisme, différentes variantes de l'éco-anarchisme se sont exprimées, notamment celle portée par un ouvrage à succès, *Climate Leviathan*, de Geoff Mann et Joel Wainwright²¹. Tout en formulant une critique radicale de la démocratie libérale, ces auteurs évoquent désormais un nouveau danger : l'émergence possible d'un « Léviathan planétaire » porté par une démocratie globale prétendument vouée à « sauver la planète ». Selon eux, le rôle croissant attribué aux organisations non gouvernementales environnementales (ONGE) dans la gouvernance climatique ne constitue en rien un remède miracle. Face à cette impasse, ils défendent un modèle plus radical, désigné sous le nom de « Climate X ».

Ce modèle s'appuie sur trois principes issus des luttes pour la justice sociale et environnementale depuis les années 1980 : *l'égalité*, entendue comme un partage équitable de la Terre, conçue comme un bien commun de l'humanité ; *la dignité*, qui suppose une remise en cause de la règle majoritaire au profit d'un pouvoir réellement exercé par chacun ; et enfin, la *solidarité internationale*, qui transcende les frontières étatiques. « Climate X » puiserait son inspiration dans les modes d'organisation des peuples autochtones et des sociétés sans État, en rupture avec les logiques de souveraineté nationale²². Néanmoins, la conclusion des auteurs s'avère décevante : ils confessent leur incapacité à mieux définir « Climate X » alors que la crainte du chaos mondial nourrit plutôt des forces en faveur du Béhémoth climatosceptique (les États-Unis de la coalition fossile) ou du Mao climatique (le modèle centralisé chinois). Dans ce contexte, l'aspiration à une démocratie radicale délestée de l'ancrage dans la souveraineté territoriale semble avoir peu de chances pour elle²³.

La déception risque donc de s'accroître tant à l'égard de l'éco-autoritarisme que de l'éco-anarchisme. Dans les deux cas, les solutions échouent à théoriser le *consentement* à la finitude. Or ce consentement, à la base du contractualisme moderne, peut être enrichi, en incluant dans le contrat social un contrat environnemental. Selon C. Pelluchon, l'individu pris isolément et abstraitement ne doit plus être le point de départ de la pensée politique ; il doit être conçu dans la matérialité de son existence, comme un être relié aux autres espèces. En ce sens, le problème politique n'est plus seulement d'assurer la sécurité en limitant la cupidité des individus mais de forger et d'instituer une forme de « convivialité ». Dans ce nouveau contractualisme, ce qui est visé n'est plus seulement l'avantage mutuel et la coexistence pacifique des libertés, mais l'intégration des intérêts d'agents moraux non délibérants – les animaux par exemple²⁴.

21 G. MANN, J. WAINWRIGHT, *Climate Leviathan. A Political Theory of Our Planetary Future*, Londres, New York, Verso, 2018.

22 *Ibid.*, p. 198.

23 G. S. COULTHARD, *Red Skin, White Masks*, University of Minnesota Press, 2014 ; A. SIMPSON, *Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States*, Durham, NC: Duke University Press, 2014.

24 Voir C. PELLUCHON, *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*, Paris, Seuil, 2015, p. 205-233, ici p. 217.

III. L'éco-républicanisme

Se profile ainsi la voie d'un éco-républicanisme, dont Serge Audier a opéré la généalogie²⁵. Comment transformer nos institutions pour les adapter à la condition nouvelle qui est la nôtre, celle de la finitude de la Terre? Surmonter l'incompatibilité entre démocratie et écologie suppose une réforme en profondeur des institutions.

Dans *Vers une démocratie écologique*, Dominique Bourg et Kerry Whiteside appellent à une telle réforme²⁶. Leur diagnostic est sans concession : « Nous n'habitons plus le monde des Modernes », écrivent-ils, soulignant la nécessité de refonder les structures héritées de la modernité pour y intégrer l'impératif écologique. La démocratie moderne, selon eux, repose sur une conception du monde perçu comme infini et sur une idée prométhéenne de la liberté, envisagée comme émancipation vis-à-vis de la nature. Or, ce que l'on tenait pour inépuisable – les ressources naturelles – se révèle désormais limité. Les Modernes ont cherché à maîtriser la nature, à la transformer au moyen des sciences et des techniques, dans une logique de domination du vivant et de l'inerte. Cette foi dans le Progrès apparaît comme un vecteur de destruction de la biosphère. Nous serions ainsi entrés dans une nouvelle ère métaphysique, marquée par la reconnaissance des limites planétaires, qui impose une remise en question radicale de la liberté des modernes. Cette nouvelle condition invite à une transformation profonde des formes de vie politique, afin de permettre un consentement collectif à la finitude. Dès lors, une question centrale émerge : comment penser une nouvelle forme de liberté, compatible avec l'habitabilité de la Terre?

Selon les auteurs, les problèmes écologiques seraient, de par leurs propriétés mêmes, hermétiques à la démocratie représentative dans sa forme actuelle. Les défis actuels (qu'il s'agisse du dérèglement climatique, de l'érosion de la biodiversité, de l'acidification des océans, de la perturbation des cycles de l'azote et du phosphore, de l'impact des aérosols atmosphériques, etc.) présentent plusieurs caractéristiques qui mettent à mal le gouvernement représentatif : leur globalité ; leur imperceptibilité ; leur imprévisibilité et leur irréversibilité ; leur temporalité ; leurs seuils de dangerosité. Le tournant de la démocratie écologique consciente de la finitude suppose, pour sortir de l'ornière, un ensemble de réformes institutionnelles. Dans la mesure où la règle majoritaire tend à sous-estimer de manière structurelle la gravité de certains enjeux, il devient nécessaire de doter les minorités de mécanismes leur permettant de contraindre la majorité à adopter des procédures inclusives, favorisant l'expression et la prise en compte de points de vue marginalisés. Le rôle déterminant des minorités actives mérite ainsi d'être reconnu, à l'image de leur influence dans des luttes historiques majeures telles que l'abolition de l'esclavage ou la fin de l'apartheid²⁷.

25 S. AUDIER, *La Société écologique et ses ennemis. Pour une histoire alternative de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2017 ; *L'Age productiviste. Hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologiques*, Paris, La Découverte, 2019 ; *La Cité écologique. Pour un éco-républicanisme*, Paris, La Découverte, 2020.

26 D. BOURG, K. WHITESIDE, *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant et le politique*, Paris, Seuil, 2010.

27 Dans cet ouvrage, C. Cerda-Guzman et G. Cometti montrent le rôle décisif de certaines minorités autochtones dans « les innovations environnementales du projet de Constitution chilienne de 2022 », *infra*, p. 125-132.

Deux stratégies sont dès lors privilégiées. En premier lieu, les auteurs défendent une « bio-constitution » qui protège la vie, en particulier les *biens publics environnementaux*. La Constitution doit associer le principe de précaution et de non-régression aux droits humains, et en appeler à une instance juridique suprême, comparable à un conseil constitutionnel destiné à rappeler la hiérarchie des normes. En second lieu, D. Bourg et K. Whiteside invoquent une stratégie institutionnelle : il s'agit de remodeler le bicaméralisme. La démocratie écologique instituerait d'abord une Académie du futur composée de scientifiques et d'intellectuels, destinée à incarner *spécifiquement et exclusivement* les intérêts de long terme. Plus efficace que le « Parlement des choses » de Bruno Latour²⁸, cette Académie du futur serait chargée de conférer un sens précis aux objectifs constitutionnels concernant les limites de la planète. Sa vocation serait d'informer les autorités publiques ; elle exercerait une fonction d'impartialité démocratique. Corrélativement, un nouveau Sénat serait chargé d'interpréter politiquement les connaissances relatives aux ressources de la planète capitalisées par l'Académie du futur. Grâce à un mandat long, il exercerait une double fonction : élaborer les grands projets de loi permettant de réaliser les nouveaux objectifs constitutionnels, par exemple en matière d'énergie ou de fiscalité ; opposer son veto à toute proposition législative allant à l'encontre des objectifs constitutionnels. Les sénateurs seraient élus sur une liste de personnalités qualifiées constituée par les ONGE. Une autre solution est également envisagée : réserver ces postes aux « capacités » pour deux tiers et le dernier tiers à un tirage au sort parmi les citoyens ordinaires. Enfin, les auteurs prônent une modification du fonctionnement de la Chambre basse elle-même, afin d'éviter les blocages partisans et l'introduction de biais récurrents. Pour ce faire, il s'agirait d'introduire en amont du vote d'une loi, lors de son examen en commission, des argumentaires conçus par des tiers, étrangers au processus de conquête du pouvoir.

Enfin, un volet délibératif et participatif complète ce volet représentatif. Il s'agit cette fois d'organiser des consultations citoyennes et de faire en sorte que les recommandations des citoyens soient intégrées au processus de décision. Le volet le plus significatif de la démocratie écologique est d'amplifier la voix des ONGE (Amis de la terre, WWF, Biodiversity Action Network...), qui doivent siéger de droit dans les instances législatives et exécutives. D. Bourg et K. Whiteside s'accordent sur le fait que ces dispositifs délibératifs ne remplaceront pas les dispositifs représentatifs classiques comme les parlements : la multiplication des forums citoyens servirait plutôt à instaurer un nouveau circuit de communication et de réflexion au cœur de la représentation²⁹.

28 Voir B. LATOUR, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en politique*, Paris, La Découverte, 2004. Le parlement des choses est une chambre où siègeraient des scientifiques censés jouer les porte-parole de leurs objets d'étude, ce qui devrait prétendument permettre aux représentants des Hommes et à ceux des non-humains de s'entendre. Voir dans cet ouvrage : C. CERDA-GUZMAN, « Visiter et revisiter la Démocratie à travers les *Politiques de la nature* de Bruno Latour », *infra*, p. 109-114.

29 Le rôle des conférences de consensus, des conventions citoyennes ou des « mini-publics » serait surtout de filtrer les propositions de la société civile, de vérifier la conformité aux régulations et réglementations, de contrôler les autres acteurs du système démocratique.

IV. Critiques de la démocratie écologique

Il reste que la démocratie écologique prônée par D. Bourg et K. Whiteside n'est pas sans risques. Encore faut-il donner aux tribunaux les moyens de sanctionner les États qui n'impulsent pas les trajectoires adéquates, sans quoi les dispositions juridiques n'orienteront que très marginalement les politiques publiques. Le 29 avril 2021, les juges de Karlsruhe ont certes rendu un arrêt interdisant au gouvernement de reporter sur les « générations futures » le fardeau de la lutte contre le changement climatique. Selon eux, la loi climat allemande est non conforme aux droits fondamentaux des générations futures puisqu'elle repousse sur elles l'effort climatique, les poussant à agir « de manière de plus en plus urgente et à brève échéance »³⁰. Cependant, pour que nos institutions intègrent réellement la protection des générations futures, il faut que celle-ci soit prise en compte au niveau juridictionnel, mais aussi exécutif et législatif, afin d'aboutir à ce que l'on peut nommer une « démocratie écologique transgénérationnelle »³¹.

Corrélativement, la stratégie institutionnelle de D. Bourg et K. Whiteside peut paraître fragile. Le risque est grand de court-circuiter la règle de majorité et l'égalité des chances électorales pour privilégier une « avant-garde éclairée », seule autorisée à défendre l'intérêt supérieur de la Terre ou de l'humanité³². Le dosage entre épistocratie et lotocratie est délicat à concevoir : en premier lieu, il semble illusoire de croire que les citoyens ou les gouvernants suivront sans hésiter les recommandations, fussent-elles consensuelles, des scientifiques. Même si les auteurs se prémunissent de l'illusion positiviste d'un « pouvoir spirituel », ils ne prennent pas la mesure du climatoscepticisme ou de l'impact limité des rapports exécutifs du GIEC.

En second lieu, s'agissant de la lotocratie, le problème se situe à un autre niveau : son efficacité demeure incertaine. Bien que la littérature sur la démocratie délibérative ait montré que la participation à des processus délibératifs peut induire un changement de préférences chez les citoyens, la question de l'échelle à laquelle un tel effet pourrait être observé reste ouverte. Les arguments en faveur des vertus écologiques de la délibération ne doivent pas être négligés : en associant notamment les organisations non gouvernementales environnementales (ONGE), la démocratie délibérative pourrait favoriser une forme de « rationalité écologique », en facilitant la circulation des informations, leur mise en débat, et en intégrant des voix traditionnellement marginalisées, à condition toutefois qu'elle repose sur une inclusion réelle³³. Cependant, cette perspective institutionnelle révèle rapidement

30 Bundesverfassungsgericht, 24 mars 2021, Klimaschutzgesetz, 1 BvR 2656/18, 1 BvR 78/20, 1 BvR 96/20, 1 BvR 288/20.

31 É. GAILLARD, *Génération futures et droit privé. Vers un droit des générations futures*, LGDJ, 2011.

32 Voir le numéro de la revue *Le Débat* de mars-avril 2011, où Marcel Gauchet et Jean-Pierre Le Goff contestent la thèse centrale des auteurs, celle de l'incapacité du système représentatif à faire droit à la nouvelle donne de la finitude de la biosphère. Les auteurs de la *Démocratie écologique* auraient fourni un quitus aux ONGE, en en faisant un cheval de Troie pour investir l'État. Selon les auteurs, la solution de D. Bourg et K. Whiteside idéalise les ONGE où se mélangent de fait militantisme et professionnalisme, ce qui peut nous faire craindre qu'elles jouent le rôle d'une « avant-garde éclairée », de « ligues de vertu » ou de « khmers verts ».

33 J. DRYZEK, *Rational Ecology: Environment and Political Economy*, New York, B. Blackwell, 1987, p. 204 ; J. CONNELLY, G. SMITH, *Politics and the Environment: From Theory to Practice*, New York, Routledge, 2012, p. 80-82 ; R. ECKERSLEY, *The Green State: Rethinking Democracy and Sovereignty*, Cambridge, MIT Press, 2004, p. 112.

ses limites. La corrélation bien établie entre niveaux d'inégalités socio-économiques – en termes de revenus et de patrimoines – et intensité des dégradations environnementales, notamment des émissions de gaz à effet de serre, souligne l'insuffisance d'une approche centrée exclusivement sur les dispositifs délibératifs. Une telle approche tend à faire abstraction des dynamiques structurelles du mode de production capitaliste, ainsi que de la dimension profondément inégalitaire des enjeux environnementaux. Les démocraties qui parviennent à lutter contre le changement climatique de manière relativement efficace sont celles qui dépendent le moins des énergies fossiles et où les inégalités sociales sont moins fortes – comme c'est le cas des pays scandinaves³⁴.

Certaines de ces critiques sont d'ailleurs en partie assumées par D. Bourg et K. Whiteside qui, tout en préférant la voie délibérative à la voie participative, s'interrogent sur le bon équilibre entre expertise et participation citoyenne. Une question centrale demeure : quels types de pouvoirs pourraient être conférés à une « Assemblée du futur » pour qu'elle ait un poids réel dans l'élaboration des politiques publiques, sans pour autant usurper la légitimité démocratique d'un gouvernement élu ni glisser vers une forme de despotisme éclairé ? Plus largement, c'est l'articulation entre participation directe et représentation politique qui est ici posée comme un défi majeur pour les institutions démocratiques en transition écologique. D. Bourg le reconnaît : « Le problème de l'articulation des procédures participatives-délibératives au processus décisionnel représentatif reste entier, et c'est sur elle que repose l'aptitude du participatif à déplacer un tant soit peu la prise de décision finale »³⁵.

V. Représenter la nature et les générations futures ?

Si la représentation peut intégrer des intérêts conflictuels, comme le souligne Paul Magnette dans son manifeste éco-socialiste intitulé *La vie large*, il serait malvenu de privilégier systématiquement la légitimité d'expertise et d'impartialité contre celle qui procède de l'élection, au risque de forger une nouvelle oligarchie « hors-sol »³⁶. À cet égard, mieux vaut enraciner davantage les élus dans le terreau local et social – celui du « territoire » – et intégrer à la démocratie les partenaires sociaux, en les autorisant à initier et contrôler démocratiquement la transition et la planification écologiques. Telle est sans doute une piste plus prometteuse pour allier justice sociale et justice environnementale.

Dès lors, d'un point de vue strictement institutionnel, comment intégrer la représentation de la nature et des générations futures au sein des institutions représentatives ? Trois modèles existent à ce jour³⁷.

34 J. ROUSSIN, « La démocratie délibérative sauvera-t-elle l'écologie ? », in J.-M. FOURNIAU (éd.), *La démocratie écologique. Une pensée indisciplinée*, Paris, Hermann, 2022, p. 373-389 ; D. FIORINO, *Can Democracy Handle Climate Change ?*, Cambridge, Polity, 2018.

35 D. BOURG, « Défi pour la démocratie et changements environnementaux globaux », *CERISCOPE Environnement*, 2014 : [<https://ceriscope.sciences-po.fr/environnement/content/part3/defi-pour-la-democratie-et-changements-environnementaux-globaux?page=show>].

36 P. MAGNETTE, *La Vie large*, Paris, La Découverte, 2022.

37 D. ZWARTHOED, « Political Representation of Future Generations », in M. DÜWELL, G. BOS, N. VAN STEENBERGEN (eds), *Towards the Ethics of a Green Future. The Theory and Practice of Human Rights for Future People*, Londres, Routledge, 2018, p. 79-109.

Le représentant peut être un *défenseur* ou un *médiateur des droits*. Depuis que le principe a été adopté en Hongrie en 2007, et malgré une mise en place difficile depuis 2008, le médiateur des droits, élu par le Parlement à la majorité qualifiée des deux tiers pour six ans reçoit les pétitions et aborde les questions de soutenabilité pour les générations futures. Il est doté d'un pouvoir d'investigation en cas de soupçon de violation du droit de l'environnement et peut initier des démarches en justice contre ceux qui violent les droits des générations futures. En Hongrie, les pouvoirs de cet *ombudsman* reposent sur la Loi Fondamentale, selon laquelle l'État et chaque personne sont obligés de protéger, soutenir, et préserver l'environnement pour les générations futures. Le médiateur peut faire appel à la Cour Constitutionnelle dans les situations où la législation nationale ou locale enfreindrait la Loi Fondamentale. De surcroît, l'*ombudsman* joue un rôle de surveillance, pour assurer que les politiques publiques et les projets de loi ne posent pas de menace grave aux générations futures.

La démocratie représentative peut également s'ouvrir à une représentation spécifique des générations futures au sein des institutions parlementaires. Un exemple notable est celui de la *Commission pour l'avenir* du Parlement finlandais, créée en 1999 et intégrée parmi les quinze commissions permanentes de l'assemblée. Cette commission, bien qu'exempte de fonctions législatives *stricto sensu*, joue un rôle consultatif essentiel : elle examine les documents parlementaires relatifs à l'avenir, formule des rapports à destination des autres commissions, élabore des scénarios prospectifs, et développe des outils d'interaction avec le public, tels que le *crowdsourcing* ou l'organisation d'auditions. Elle tente ainsi d'intégrer les intérêts à long terme dans les processus décisionnels contemporains.

Un troisième modèle consisterait à créer une *agence indépendante* dotée de pouvoirs réels dans le processus décisionnel, comme en Israël où la Knesset a créé en 2001 une Commission pour les générations futures autorisée à collecter des informations en amont du processus législatif et à fournir des recommandations à la Chambre, mais aussi à demander des précisions aux agences gouvernementales, quitte à retarder les processus de décision. Elle peut, comme au Pays de Galles, procéder à une consultation publique et conduire à des demandes précises de *reporting* et de *monitoring* qui établissent une forme de surveillance démocratique et encouragent les meilleures pratiques. Le *World Future Council* (WFC) a étudié les pratiques des institutions de ce genre à travers le monde et a conclu que leurs caractéristiques essentielles devraient inclure : autorité, indépendance, transparence, légitimité, accès à l'information³⁸.

Sans doute ces différents modèles restent-ils insuffisants pour modifier les rapports de force et transformer en profondeur la démocratie³⁹. En premier lieu, le modèle de la médiation, s'il favorise le dialogue et la responsabilisation des acteurs, ne permet pas d'agir en profondeur sur les structures d'incitation et ne garantit pas l'existence de véritables contre-pouvoirs. Il repose principalement

38 World Future Council, *Prenons soin de notre avenir. Comment intégrer les générations futures dans l'élaboration des politiques*, 2014 : [https://www.worldfuturecouncil.org/wp-content/uploads/2016/01/WFC_2014_Guarding_our_Future_Fr.pdf].

39 K. WHITESIDE, « Future Generations and the Limits of Representation », *Creating Political Presence. The new politics of democratic representation*, D. CASTIGLIONE, J. POLLAK (eds.), Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 2019, p. 204-229.

sur une pression d'ordre moral plutôt que sur une contrainte juridique, induisant une incitation à la *compliance* – c'est-à-dire à la conformité volontaire aux recommandations – plutôt qu'une obligation normative ferme. En second lieu, le modèle de la *représentation* n'autorise ni proportion ni précision : il est impossible de donner un représentant aux futurs citoyens, soit que l'on ne puisse les compter, soit que l'on ne puisse ajuster proportionnellement la représentation au volume de la population concernée, soit que l'on ne puisse identifier ses préférences *a priori*.

Deux grandes difficultés se posent lorsqu'il s'agit d'institutionnaliser la représentation des non-humains et des générations futures. D'une part, les entités non humaines sont incapables de juger les décisions prises en leur nom ou d'y réagir ; d'autre part, les générations futures ne constitueront pas un groupe homogène : leurs intérêts seront nécessairement pluriels⁴⁰. Il faut anticiper non seulement les inégalités sociales, politiques et économiques au sein de chaque génération, mais aussi la diversité des préférences et des priorités entre les générations elles-mêmes.

Parmi les dispositifs envisagés, le modèle d'une agence indépendante ouverte aux pétitions apparaît comme l'une des propositions les plus prometteuses. Toutefois, si cette instance est dotée d'un véritable droit de veto – ou, à tout le moins, d'un pouvoir de suspension temporaire d'un processus législatif – son intégration dans l'architecture institutionnelle demeure complexe. Ce type d'agence peut également évoluer vers une forme technocratique peu compatible avec les exigences de la délibération démocratique, comme le montre le cas du *Climate Change Committee* au Royaume-Uni.

Rien d'étonnant à ce que les modèles les plus contraignants aient rencontré des difficultés, comme en Hongrie où le premier *ombudsman* a démissionné en 2012, en raison du conflit avec les politiques économiques et sociales, mais aussi en Israël, alors même que le médiateur n'avait pas fait pleinement usage de son pouvoir de différer les processus législatifs, de crainte de conduire à trop d'antagonismes au sein du Parlement. K. Whiteside en conclut que ces entités ont vocation à demeurer consultatives. À moins d'envisager des modèles de représentation dédiés en faisant voter les citoyens pour des représentants spécifiquement dévolus aux intérêts des générations futures⁴¹, susceptibles de demander un moratoire sur une proposition de loi ou la tenue d'un référendum, il semble délicat de considérer que ces réformes cosmétiques suffiront à protéger les générations futures de la tyrannie de la majorité qui négligerait leurs intérêts vitaux. Mieux articuler les réformes politiques, économiques, sociales, culturelles et environnementales est donc le défi posé, dans les prochaines années, à la philosophie politique.

40 A. GÖSSERIES, « On Future Generations' Future Rights », *The Journal of Political Philosophy*, vol. 16, Issue 4, 2008, p. 446-474.

41 Voir notamment K. EKELI, « Constitutional Experiments: Representing Future Generations Through Submajority Rules », *The Journal of Political Philosophy*, vol. 17, n° 4, 2009, p. 440-461. Voir aussi in I. GONZÁLEZ-RICOY et A. GOSSERIES (eds.), *Institutions for Future Generations*, Oxford, Oxford University Press, 2016, A. KARNEIN, « Can we Represent Future Generations? », p. 83-97, et D. F. THOMPSON, « Democratic Trusteeship: Institutions to Protect the Future of the Democratic Process », p. 184-196.

TRANSITION ÉCOLOGIQUE ET LIBERTÉ – CLARIFICATIONS CONCEPTUELLES*

Augustin FRAGNIÈRE¹

L'hypothèse de départ de la présente contribution, qui ne sera pas justifiée ici de manière étendue, est que le cadre écologique dans lequel évoluent les sociétés humaines présente des limites, qui doivent être intégrées aux réflexions sur nos valeurs et nos institutions, au nombre desquelles figure le concept de liberté. Ces limites sont classiquement divisées en deux types généraux : la disponibilité des ressources naturelles (par exemple, la raréfaction des ressources fossiles et métalliques, etc.) et les limites fonctionnelles des écosystèmes et du système Terre. Ces deux dimensions forment ensemble ce qu'il convient de nommer la *finitude environnementale*. Il s'agit là d'un constat factuel qui a reçu une grande attention ces dernières décennies dans le cadre de l'étude des changements globaux, et notamment du développement du modèle des limites planétaires². Les limites planétaires sont neuf domaines interdépendants essentiels au fonctionnement du système Terre (par exemple, le changement climatique, la perturbation des cycles biogéochimiques, l'érosion de la biodiversité, etc.), pour chacun desquels un seuil de risque spécifique a été déterminé. Ces limites définissent un espace à l'intérieur duquel les activités humaines peuvent se développer sans risque majeur de déstabilisation du fonctionnement du système Terre. Selon les dernières estimations, six de ces neuf limites ont déjà été franchies et l'enjeu consiste à réduire suffisamment les pressions exercées par les activités humaines sur le système Terre pour revenir à l'intérieur de cet espace sûr et éviter une catastrophe écologique³.

Les pressions humaines sur le système Terre étant avant tout des questions de flux de matière et d'énergie associés aux modes de production et de consommation, la principale conséquence de ce constat est que la période de croissance et d'abondance matérielle sans précédent que les pays industrialisés ont connue depuis la Révolution industrielle ne pourra être prolongée indéfiniment. Dès lors, se pose la question de la transition d'une société organisée autour de l'idée d'abondance et de croissance indéfinie, vers une société reconnaissant l'existence de limites externes et la

* Ce texte reprend la structure et certaines parties d'un texte déjà publié : A. FRAGNIÈRE, « Transition écologique et liberté », *La Pensée écologique*, 2017, n° 1(1).

1 Directeur-adjoint du Centre de compétences en durabilité – Université de Lausanne.

2 Sur le concept des « limites planétaires » / « *planetary boundaries* », voir le propos introductif de cet ouvrage.

3 Il existe une abondante littérature scientifique sur la question des limites écologiques. Concernant les limites planétaires, voir K. RICHARDSON, *et al.*, « Earth beyond six of nine planetary boundaries », *Science Advances*, 2023, 9(37), eadh2458.

nécessité d'une relation durable avec la Biosphère. Une telle transition, qui implique à n'en pas douter un certain nombre de contraintes physiques, demande des changements profonds en termes d'infrastructures techniques et de pratiques économiques et de consommation. Compte tenu de l'échelle de ces changements et des délais relativement courts (de l'ordre de 30 ans) dans lesquels ils devraient idéalement être mis en œuvre, cela nécessitera l'adoption et l'application de nouvelles normes, régulations et jeux d'incitations à l'échelle collective. Mais ce n'est pas tout. Une telle transition demande également, du moins est-ce l'hypothèse de cette contribution, une modification des normes politiques et sociales qui gouvernent le fonctionnement de nos sociétés. Le concept de liberté, en particulier, semble devoir occuper une place importante dans ce débat en raison de son rôle souvent central et structurant au sein des théories politiques contemporaines et des démocraties occidentales. Le concept de liberté est donc un élément important des débats politiques touchant aux questions écologiques. De fait, le débat est déjà bien présent, comme en atteste par exemple l'opposition farouche des milieux néo-libéraux à toute forme de régulation des émissions de gaz à effet de serre, au nom d'une certaine conception de la liberté⁴. Il n'est pas rare non plus d'entendre, dans le débat public, l'affirmation d'une prétendue contradiction intrinsèque entre liberté individuelle et politique environnementale ou climatique, ainsi que l'assertion du caractère foncièrement autoritaire, voire despotique, de l'écologie⁵. Ces affirmations peuvent être regroupées en deux catégories de préoccupation principales :

- Une préoccupation quant aux contraintes excessives que les politiques environnementales feraient peser sur les modes de vie (crainte relative à une supposée perte de liberté individuelle) ;
- Une préoccupation quant aux risques d'affaiblissement de la démocratie en lien avec la nécessité de répondre à l'urgence écologique (crainte relative à une supposée dictature verte).

Si ces deux registres de préoccupation sont souvent confondus dans les discours, il est toutefois utile de bien les distinguer puisque le premier renvoie à ce qu'il est possible de faire ou de ne pas faire dans nos sociétés (liberté d'action) alors que l'autre se rapporte à la manière (démocratique ou autoritaire) d'adoption des décisions collectives (forme plus politique et procédurale de la liberté).

Il existe dans l'histoire des idées et dans les théories politiques une pluralité de conceptions différentes de la liberté, qui ne sont pas toujours compatibles entre elles et sont parfois même directement contradictoires. Toutes ne jouissent pas non plus du même degré de compatibilité avec les politiques environnementales à mettre en œuvre pour revenir dans l'espace sûr des limites planétaires. Répondre à la question de savoir si la transition écologique est contraire à la liberté individuelle suppose donc bien évidemment de préciser à quelle conception de la liberté il est fait référence.

4 N. ORESKES et E. M. CONWAY (2012). *Les marchands de doute*, Paris, Le Pommier ; N. KLEIN, *This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate*. New York, Simon & Schuster, 2014.

5 Voir par exemple : P. BRUCKNER, *Le fanatisme de l'Apocalypse*, Paris, Grasset, 2011 ; Interview de François-Marie Bréon, par A. COULAUD, *Libération* du 29 juillet 2018 : « La lutte pour le climat est contraire aux libertés individuelles ».

I. De quelle(s) liberté(s) parle-t-on ?

Rappelons d'abord que les libertés fondamentales (au pluriel) dans les démocraties occidentales sont des libertés d'ordre intellectuel, politique ou spirituel telles que la liberté de conscience et d'opinion, d'expression, de réunion et d'association. Ces libertés sont indispensables au bon fonctionnement des démocraties, mais elles ne sont *a priori* pas mises en danger par les efforts de transition écologique, tant que ceux-ci sont entrepris par un gouvernement qui respecte l'État de droit. Ces libertés sont en effet indépendantes des conditions de vie matérielles et ne sont déterminées que par l'organisation sociale et politique de la société. Il n'y a donc pas de raison de penser que les contraintes matérielles et énergétiques de la transition écologique menacent ces libertés, qui ne présentent donc pas de contradiction avec la protection de l'environnement.

Il est vrai, cependant, qu'il est souvent fait référence dans les débats à LA liberté, au singulier et sans qualificatif, comme étant une valeur centrale en elle-même. Le type de liberté qui nous intéresse ici doit donc permettre de déterminer qui peut être jugé libre et à quelles conditions, au sein d'une collectivité qui est elle-même située dans un contexte écologique donné. La liberté constitue en ce sens un idéal politique, soit une valeur importante que l'État devrait protéger et promouvoir parmi d'autres valeurs. C'est afin de préciser la définition et le sens de cette liberté qu'il est utile de se référer aux débats philosophiques sur la question. Un grand nombre de définitions et de distinctions y ont été proposées, qui permettent de clarifier les débats, et dont les plus courantes sont les suivantes :

Une première distinction historique proposée par Benjamin Constant oppose la *liberté des Anciens* à la *liberté des Modernes*⁶. La liberté des Anciens, propre aux cités grecques, repose sur la participation collective aux affaires publiques, mais limite les droits individuels. Les citoyens influencent directement les décisions politiques, mais leur vie privée est peu protégée. En revanche, la liberté des Modernes, issue des sociétés libérales, privilégie les droits individuels et la sphère privée, tandis que la participation politique devient indirecte via des représentants. Il s'agit donc dans le second cas d'une vision plus individualiste et dépolitisée de la liberté.

Selon une autre distinction très répandue, proposée et popularisée par le philosophe Isaiah Berlin⁷, la *liberté négative* est l'absence d'interférences extérieures : un individu est libre tant qu'aucune contrainte ne limite ses actions. La *liberté positive* en revanche concerne l'autonomie et la maîtrise de soi : être libre signifie pouvoir réaliser ses propres objectifs, souvent en participant à la vie collective, ou maîtriser ses propres désirs afin de ne pas désirer ce qui nous est inaccessible. Isaiah Berlin, et la tradition libérale, privilégient souvent la liberté négative comme protection de la sphère privée contre l'interférence étatique.

La distinction entre *liberté formelle* et *liberté réelle*, issue notamment de la tradition marxienne, montre les limites d'une approche purement négative de la liberté. La liberté négative peut en effet

6 B. CONSTANT, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes ». in *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1819, p. 589-619.

7 I. BERLIN, « Two Concepts of Liberty ». in *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 166-217.

être purement formelle en ce qu'elle repose sur un régime de droits et de garanties légales qui assurent l'existence d'une sphère de liberté sans interférence, mais ne garantit pas que chacun puisse effectivement exercer ces droits. La *liberté réelle*, en revanche, prend en compte les conditions matérielles et sociales permettant d'exercer ces droits et libertés. Par exemple, la liberté de circulation ne peut être actualisée que par celles et ceux qui ont effectivement les moyens de se déplacer. Sans ressources, la liberté formelle reste donc théorique. Cette distinction souligne que l'égalité des droits ne suffit pas : des mesures concrètes sont nécessaires pour assurer une liberté réelle pour tous. La notion de liberté réelle rejoint donc celle d'autonomie et a parfois tendance à se confondre avec la notion de liberté positive dans un sens sensiblement différent de celui proposé à l'origine par Isaiah Berlin, par exemple chez Amartya Sen⁸.

Ces distinctions classiques sont éclairantes quant aux différents sens que l'on peut donner à la notion de liberté dans nos démocraties occidentales. Elles permettent aussi, dans une certaine mesure, d'interroger les relations entre liberté et transition écologique. Mais elles sont toutefois très générales et ont été interprétées dans des sens parfois assez différents les uns des autres. Dans les pages qui suivent je propose de fonder mon analyse des questions de liberté en situation de finitude environnementale sur une autre typologie, proposée par le philosophe irlandais Philip Pettit. Celle-ci reprend certaines de intuitions des trois distinctions résumées ci-dessus et les agence en une théorie cohérente de la liberté.

La typologie de la liberté adoptée par Philip Pettit comprend deux catégories très larges et trois conceptions plus précises de la liberté qu'il considère comme représentatives des doctrines les plus en cours actuellement. Les deux catégories, *liberté d'option* (*option freedom*) et *liberté d'agent* (*agency freedom*), sont deux manières différentes de comprendre ce que l'on entend par « être libre » ou ce que l'on attend de ce concept⁹. Elles peuvent également être interprétées comme deux *dimensions* importantes de la liberté. Les trois conceptions plus précises de la liberté qu'il propose, et qu'il rattache à différentes traditions de pensée en philosophie politique, sont la liberté comme *non-limitation* et la liberté comme *non-interférence* (qui se focalisent avant tout sur la liberté d'option), ainsi que la liberté comme *non-domination* (qui met la priorité sur la liberté d'agent). Les développements qui suivent se calquent donc sur cette structure.

II. Liberté d'option

Les questions de conciliation entre liberté et problèmes environnementaux surviennent principalement dans le cadre de la *liberté d'option*, puisque c'est elle qui contribue à déterminer les modes de vie qui sont possibles, ou admissibles, et ceux qui ne le sont pas. Dans le contexte de la liberté d'option, la liberté individuelle dépend en effet du nombre et parfois de la diversité et de la valeur des options disponibles. Cependant, cette perspective peut englober diverses interprétations

8 A. SEN, *Rationalité et liberté en économie*, Paris, Odile Jacob, 2005.

9 P. PETTIT, *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Cambridge, Polity Press, 2001 ; P. PETTIT, « Agency-Freedom and Option-Freedom », *Journal of Theoretical Politics*, 2003, 15(4), p. 387-403.

de la liberté selon la manière dont les options sont considérées comme étant « disponibles ». Cela devient plus apparent lorsque l'on considère les types de contraintes qui limitent l'accès des individus à certaines options. Ces contraintes peuvent être naturelles (par exemple des obstacles physiques comme des rivières ou des montagnes infranchissables, ou des limitations imposées par les lois de la nature ou la maladie) ou d'origine humaine (telles que la violence physique, les lois, ou les menaces). Dans la catégorie des contraintes d'origine humaine, celles-ci peuvent être intentionnelles ou non-intentionnelles. Les différentes conceptions de la liberté émergent en fonction des critères utilisés pour déterminer quelles formes de contraintes constituent une limitation de la liberté.

A. Liberté comme non-limitation

Considérons d'abord une conception simple de la liberté, où toute forme d'obstacle – naturel ou humain – est perçue comme une réduction de liberté. Cette forme de liberté est nommée *liberté comme non-limitation* par Philip Pettit¹⁰. Cette vision repose, dans sa version la plus simple, sur une approche quantitative visant à maximiser le nombre d'options disponibles. Cette conception entretient donc naturellement une affinité particulière avec l'économie de croissance, qui élargit l'éventail des choix en rendant davantage de biens et de services accessibles à un coût moindre. Les économistes welfaristes¹¹, ainsi que certaines fédérations de consommateurs, considèrent ainsi la croissance, et surtout la maximisation des choix de consommation comme un facteur de liberté. Cependant, les sciences sociales¹² ont souvent remis en question cette perspective, soulignant son caractère culturellement et historiquement construit.

La problématique environnementale entre en contradiction avec cette approche. Les dégradations écologiques réduisent en effet directement le nombre d'options disponibles, que ce soit par l'épuisement des ressources ou via des catastrophes naturelles (sécheresses, tornades, vagues de chaleur, etc.). La transition écologique implique également une limitation de l'exploitation de la nature, nécessitant des régulations qui restreignent les modes de production et de consommation, et donc les options individuelles. Dans cette perspective, toute régulation environnementale apparaît comme une entrave à la liberté, ce qui rend cette dernière incompatible avec l'objectif de la transition écologique.

Il est toutefois possible de justifier une réduction actuelle des options pour éviter des restrictions encore plus sévères à l'avenir en raison d'un effondrement écologique. Cependant, cette dernière approche rencontre les difficultés classiques des politiques environnementales : les individus dont les choix sont restreints aujourd'hui ne sont pas nécessairement ceux qui bénéficieront des mesures prises. La comparaison entre les libertés immédiates et identifiables (consommation, production, style de vie) et les libertés futures, plus fondamentales mais incertaines, pose un problème de commensurabilité.

10 P. PETTIT, *op. cit.* ; J.-F. SPITZ, *Philip Pettit : Le républicanisme*. Paris, Michalon, 2010.

11 R. SUDGEN, « The Metric of Opportunity », *Economics and Philosophy*, 1998, 14(2), p. 307.

12 B. SCHWARTZ, *The Paradox of Choice: Why More Is Less*. New York, Harper Perennial, 2005 ; S. IYENGAR, *The Art of Choosing*, New York, Twelve, 2011.

De plus, l'interférence actuelle des régulations avec les modes de vie et de consommation est certaine, tandis que les restrictions de liberté futures qu'elles visent à éviter relèvent souvent du domaine du probable. Cette asymétrie tend à favoriser l'absence de régulation.

Enfin, une politique de transition fondée sur cette conception de la liberté comme non-limitation risque d'être perçue comme une politique du sacrifice, ce qui la rend peu attrayante politiquement. Puisque cette approche de la liberté repose sur une logique maximisatrice, elle est vouée à être en tension constante avec l'idée de limites, alors qu'il faudrait plutôt envisager une conception de la liberté capable de s'épanouir dans un monde aux ressources et à la capacité écologique finies.

B. Liberté comme non-interférence

Une autre conception courante de la liberté, particulièrement dans la pensée libérale et parmi les défenseurs du libre marché, est celle de la *liberté comme non-interférence*¹³. Selon cette approche, seules les interférences intentionnelles d'origine humaine restreignent la liberté, tandis que les limitations naturelles ou involontaires n'ont aucun effet sur celle-ci. Cette conception, remontant à Thomas Hobbes et reprise par Jeremy Bentham, est défendue par de nombreux philosophes libéraux, dont Isaiah Berlin : « *You lack political freedom only if you are prevented from attaining a goal by human beings. Mere incapacity to attain a goal is not lack of political freedom* »¹⁴.

Ainsi, selon Isaiah Berlin, seul un obstacle humain délibéré limite la liberté. Cette distinction, également soutenue par d'autres auteurs libéraux comme le philosophe du droit Joel Feinberg¹⁵, ou libertariens comme Robert Nozick¹⁶, implique deux conséquences majeures. D'abord, la liberté est un concept formel. En ce sens, une personne est libre de faire quelque chose même si elle en est incapable. Comme le note Joel Feinberg : « *both the rich and the poor are equally at liberty to buy Cadillacs* »¹⁷. Ensuite, la loi elle-même est perçue comme une entrave à la liberté, quelle qu'en soit la finalité, ce qui complique la régulation des comportements collectifs.

Dans le cas du marché, cette conception de la liberté conduit à une asymétrie : les lois régulant le marché sont vues comme des restrictions à la liberté, tandis que les conséquences négatives de celui-ci (pauvreté, précarisation, problèmes de santé) ne le sont pas car elles ne résultent pas d'une volonté délibérée mais sont des conséquences émergentes du système. Cet *a priori* contre la législation favorise donc le *laissez-faire* et place la charge de la preuve de la nécessité d'une réglementation du côté de ceux qui souhaitent encadrer les activités économiques. Ce biais s'applique aussi aux enjeux environnementaux. De nombreux problèmes écologiques (épuisement des ressources, perturbations climatiques, etc.) réduisent drastiquement les options disponibles des populations actuelles et futures, mais parce qu'ils résultent d'actions non coordonnées et non intentionnelles, ils ne sont pas considérés

13 P. PETTIT, *op. cit.* ; P. PETTIT, *Republicanisme : Une théorie de la liberté et du gouvernement*. Paris, Gallimard, 2004.

14 I. BERLIN, « Two Concepts of Liberty », *op. cit.*, p. 169.

15 J. FEINBERG, *Harm to Others: The Moral Limits to Criminal Law*, New York, Oxford University Press, 1984.

16 R. NOZICK, *Anarchie, État et utopie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

17 J. FEINBERG, *op. cit.*, p. 8.

comme des restrictions de liberté dans le cadre de cette conception. En revanche, tout instrument de régulation visant à prévenir ces crises (taxes, quotas, normes) est perçu comme coercitif et donc attentatoire à la liberté. Comme pour le marché, cette asymétrie empêche de justifier des régulations au nom de la protection de libertés futures, freinant ainsi la transition écologique. Ainsi, la liberté comme non-interférence, bien que très courante dans les représentations collectives, semble mal adaptée à une société confrontée aux limites environnementales.

Les conceptions de la liberté comme non-limitation et non-interférence apparaissent donc peu compatibles avec la transition écologique. La première est porteuse d'une tendance à la maximisation des choix disponibles, tandis que la seconde introduit un biais anti-régulation. Toutes deux relèvent de la *liberté d'option*, définissant la liberté en fonction du nombre et de la diversité des choix.

Un *a priori* anti-régulation ou contre la réduction des options à disposition des individus ne signifie toutefois pas que des politiques contraignantes ne puissent jamais être mises en œuvre, mais qu'un niveau de justification plus élevé sera exigé. Le fait que les politiques de transition écologique occasionnent un certain nombre de restrictions de liberté individuelle du point de vue de ces deux conceptions n'implique donc pas nécessairement que ces politiques ne peuvent être justifiées dans le cadre d'une démocratie libérale. Les limites à l'action individuelle sont d'ailleurs déjà omniprésentes dans nos sociétés car elles sont indispensables au vivre-ensemble. Elles régulent nos comportements, garantissent notre sécurité et protègent le bien commun. Nous acceptons généralement sans difficulté des règles en matière de circulation, de santé publique ou de respect d'autrui. De même, les normes environnementales permettent de garantir la sécurité collective, la justice globale et intergénérationnelle et d'éviter des dommages irréversibles sur le long terme. Elles n'ont de ce point de vue rien de particulier par rapport à tous les autres types de contraintes et régulations dans les autres domaines. Une question plus pertinente est donc de savoir à quelles conditions ces contraintes sont justifiées et légitimes.

Dans les démocraties libérales (au sens politique et non pas économique du terme), la réponse à cette question est somme toute assez simple. Les lois qui imposent des contraintes sur les comportements individuels, mais aussi sur les entreprises et le reste de la société, sont justifiées dès lors qu'elles visent à nous empêcher de nuire à autrui (principe de non-nuisance), et légitimes lorsqu'elles ont été établies en suivant les procédures démocratiques prévues à cet effet. Le changement climatique nuit déjà à des populations entières et compromettra l'avenir de tous. L'effondrement de la biodiversité, l'appauvrissement des sols et la pollution des océans sont autant de menaces sur les conditions de vie. Donc, quand bien même les politiques de transition auraient pour effet de limiter quelque peu la liberté individuelle, cela est justifiable au regard du principe de non-nuisance. Même dans le cadre de la théorie politique libérale, il est indéfendable de revendiquer une liberté qui met en péril la vie et la sécurité d'autrui. Imposer par voie démocratique, et de manière proportionnée, un certain nombre de normes environnementales pour empêcher une catastrophe écologique semble donc justifié et légitime, même si cela se fait aux dépens d'un certain exercice des libertés individuelles.

III. Liberté d'agent

Philip Pettit propose cependant une troisième approche, qui s'éloigne de cette logique et recentre la liberté non sur les options, mais sur l'agent lui-même.

La *liberté d'agent* diffère de la liberté d'option en ce qu'elle se concentre sur les caractéristiques de l'individu plutôt que sur les choix disponibles. Être libre signifie ici ne pas dépendre de la volonté d'autrui pour agir. Dans la continuité d'un sens beaucoup plus ancien de la liberté, est ici libre celui qui n'est pas esclave, ou qui ne dépend pas de la volonté ou de la permission des autres pour entreprendre les actions de son choix. Cette forme de liberté correspond à un certain statut de l'agent et non plus à la situation dans laquelle il est placé. Ce statut prend alors la forme d'une protection contre l'interférence *arbitraire* des autres individus ou de l'État dans ses décisions. Il peut se matérialiser notamment par les protections constitutionnelles accordées aux citoyens, par la loi pénale ou en évitant les trop grandes inégalités matérielles qui favorisent les rapports de domination.

Liberté d'option et liberté d'agent peuvent varier indépendamment l'une de l'autre, ce que Philip Pettit illustre par deux cas fictifs. Imaginons, écrit-il, le cas d'un citoyen dans un pays démocratique, bien protégé des interférences arbitraires par des lois pénales et constitutionnelles. Ce citoyen est malheureusement victime d'un tel handicap physique ou d'une telle pauvreté que l'éventail des options à sa disposition est très réduit. Cet individu est indigent, mais libre. Il jouit certes d'une très faible liberté d'option, mais d'une grande liberté d'agent. Le cas inverse est celui d'un esclave chanceux que son maître entretient richement et laisse libre d'entreprendre ce qu'il veut. Cet esclave jouit d'une grande liberté d'option, mais d'une liberté d'agent extrêmement réduite, voire inexistante, puisque son maître peut à tout moment changer d'avis et le mettre aux travaux forcés. Même si ces exemples sont sociologiquement assez improbables, ils montrent que ces deux dimensions de la liberté peuvent varier plus ou moins indépendamment l'une de l'autre, bien qu'elles aient toutes deux leur importance.

L'intérêt d'une telle distinction en termes environnementaux est immédiatement visible. Il est évident, et nous l'avons vu plus haut, qu'une situation de finitude environnementale mettrait à mal avant tout la liberté d'option des individus, soit en raison d'une pénurie de ressources ou d'événements destructeurs, soit en raison de la nécessité de limiter les modes de vie possibles pour réduire les pressions humaines sur le système Terre. Ce que la distinction de Philip Pettit montre – ou plutôt nous rappelle, car il ne fait que remettre au jour une forme ancienne de liberté – est qu'il existe d'autres façons d'être libre en société que de maximiser la quantité d'options à disposition des individus. Or, comme les débats contemporains en attestent, l'attention générale est aujourd'hui fortement portée sur la liberté d'option.

IV. Liberté comme non-domination

Chez Philip Pettit la liberté comme non-domination se développe dans les deux dimensions décrites précédemment. La liberté d'agent est première car elle constitue la substance même de la liberté. Un individu ne peut être considéré comme libre s'il subit la domination d'autrui. Cependant, la liberté d'option ne peut être négligée non plus, pour deux raisons principales. Premièrement, les lois protégeant contre la domination restreignent certaines options. Deuxièmement, une liberté d'agent sans options disponibles du tout resterait purement formelle. Ainsi, être libre signifie ne pas être dominé relativement à un ensemble approprié d'options. Pour clarifier cette conception, il faut répondre à deux questions :

- Quelle sont les conditions de la domination ?
- Et quel est l'ensemble minimal d'options non-soumises à domination devant être protégé par l'État ?

Selon Philip Pettit, la domination est une vulnérabilité aux interférences arbitraires d'individus, de collectifs ou de gouvernements. La seule *possibilité* d'interférences arbitraires constitue une perte de liberté, même si celles-ci ne se matérialisent pas (cas de l'esclave chanceux), tandis que certaines interférences non-arbitraires n'affectent pas la liberté comme non-domination. L'arbitraire peut être défini de manière substantielle. Dans cette perspective une interférence est arbitraire si elle est réalisée sans égard aux intérêts des affectés¹⁸. Philip Pettit ajoute à cela une définition procédurale : un acte est considéré comme arbitraire s'il est décidé ou réalisé en l'absence de contrôle de celui qu'il affecte¹⁹. Selon cette définition, pour que le pouvoir de l'État ne soit pas arbitraire, il doit être exercé dans l'intérêt du public (et non dans celui des dirigeants) ou de manière conforme à une procédure définie qui permette un certain niveau de contrôle des citoyens sur les décisions²⁰. Si elle est conforme à ces critères, une loi, même restrictive, peut être mise en œuvre sans qu'il n'en résulte une perte de liberté. Ceci constitue un premier avantage sur la liberté comme non-interférence, entre autres d'un point de vue environnemental. La liberté comme non-domination est dépourvue de cet *a priori* anti-régulation qui fait obstacle à la transformation écologique des sociétés occidentales. Le déplacement de la liberté d'option vers la liberté d'agent qu'opère cette conception signifie en effet que, même si des politiques environnementales se font relativement contraignantes, les citoyens continuent à être libres en tant qu'agents.

La seconde question est celle de l'éventail minimal de choix non-soumis à domination que l'État doit protéger dans le cadre de la liberté comme non-domination. La première chose à remarquer ici est que d'augmenter la quantité et la variété des options dont les individus disposent revient à augmenter l'usage que ceux-ci peuvent faire de leur liberté d'agent. La liberté d'option a donc également une

18 P. PETTIT, *op. cit.*, p. 81.

19 *Ibid.*, p. 82.

20 Dans les développements les plus récents de sa pensée, Philip Pettit semble ne prendre en compte plus qu'une définition procédurale de l'arbitraire. Voir P. PETTIT, *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World*, New York, W. W. Norton & Company, 2014, p. 111-115.

importance, quoique de manière subordonnée à la liberté d'agent. L'État aura en conséquence pour tâche secondaire de limiter au mieux les contraintes de toutes origines s'opposant à l'action des citoyens. Cependant, si la liberté comme non-domination comprend la nécessité d'assurer pour tous un ensemble d'options permettant de jouir de son statut d'agent à part entière, elle n'inclut pas l'idée que l'éventail des choix doit être étendu de manière indéfinie. Certes, l'éventail des choix ne devrait pas être restreint lorsque cela n'est pas nécessaire, mais il n'y a pas de principe de maximisation à l'œuvre. Le critère important est que les individus puissent jouir de manière pleine et *égale* de leur statut d'agent grâce aux choix non-soumis à domination dont ils disposent. L'égalité prime sur la quantité. La tâche de l'État est donc de protéger en priorité les options que les citoyens peuvent exercer *simultanément* (Philip Pettit parle dans ce cas de « libertés de base »). Cet ensemble minimal de libertés de base prendra des formes différentes en fonction de la culture, de la technologie et des caractéristiques économiques et environnementales de chaque société²¹.

Afin d'assurer cette base minimale d'options fondamentales, un gouvernement sera ainsi naturellement enclin à maintenir une infrastructure minimale (y compris les fondations géographiques et écologiques de la société) ainsi qu'un système d'assurances sociales²², sans pour autant chercher à maximiser indéfiniment la quantité de biens et services offerts aux citoyens. Donc par exemple, si la réalité empirique de ressources naturelles ou de conditions environnementales jugées particulièrement importantes change, les règles d'usage gouvernant l'accès à ces ressources peuvent également changer en conséquence, sans que cela ne soit perçu comme une réduction de la liberté comme non-domination.

Cette seconde composante de la liberté comme non-domination possède deux avantages décisifs sur la liberté comme non-limitation. Le premier tient au fait qu'elle ne comporte aucune tendance maximisatrice qui la lie conceptuellement à l'économie de croissance. Le second est qu'elle établit une hiérarchie entre les options centrales pour le fonctionnement des individus en société et les options plus triviales qu'il n'appartient pas à l'État de promouvoir ou de protéger.

Conclusion

Il semble donc que la liberté comme non-domination soit plus compatible avec l'idée de finitude environnementale que les deux autres conceptions de la liberté analysées. En adoptant une conception de la liberté comme non-domination, la transition écologique n'est en effet pas entravée par l'*a priori* anti-régulation de la liberté comme non-interférence. Elle ne se trouve pas non plus en contradiction avec la tendance maximisatrice de la liberté comme non-limitation. La liberté comme non-domination est éminemment sociale et politique, elle se définit et s'actualise par le type de rapports que les individus entretiennent entre eux et avec leur gouvernement. Elle ne fait aucune référence à une situation, même hypothétique, de parfaite liberté à l'état de nature. Elle peut donc s'épanouir à l'intérieur de limites environnementales contraignantes, pour autant que celles-ci permettent une certaine stabilité des institutions et ne mettent pas en péril les capacités de base des individus.

21 P. PETTIT, *op. cit.*, p. 64.

22 *Ibid.*, p. 84-89.

Mais cette conception de la liberté contient également des ressources pour inciter les gouvernements à agir de manière proactive pour protéger l'environnement. Rappelons que la domination telle qu'elle est comprise ici est une forme de vulnérabilité à l'interférence arbitraire d'autrui. Lutter contre la domination à tous les niveaux revient donc à mettre en place des stratégies visant à améliorer l'autonomisation et la résilience des individus et des sociétés. La stabilité du cadre environnemental et la gestion durable des ressources jouent une part importante dans cet objectif et devraient donc compter parmi les buts affichés par les gouvernements.

De plus, la liberté comme non-domination constitue un idéal politique attractif en lui-même. L'histoire des grandes révolutions démocratiques montre d'ailleurs que celles-ci n'ont pas été conduites afin de libérer les peuples de la loi (ou alternativement pour promouvoir la pure liberté de consommation), mais bien pour s'émanciper du pouvoir arbitraire des souverains. Il s'agit donc d'un idéal riche et pourvu d'une longue histoire, qui ne s'écarte toutefois pas des pratiques actuelles au point de devenir utopique. S'en emparer dans le cadre de la transition écologique demanderait donc d'intensifier et d'améliorer les institutions démocratiques existantes, non de les suspendre au profit de quelque autoritarisme vert.

PARTIE 2
RELECTURES CRITIQUES
DE PENSÉES PIONNIÈRES

DE KANT À JONAS, ET RETOUR. RELIRE *LE PRINCIPE RESPONSABILITÉ* DEPUIS LA PROBLÉMATIQUE D'UNE CRITIQUE ÉCOSYSTÉMIQUE DES DROITS HUMAINS

Jean-Baptiste VUILLEROD¹

La nécessité contemporaine d'une discussion critique des droits humains fondamentaux à l'aune de la question écologique pose le problème de savoir quelle place il convient de donner à l'humain dans un système juridique qui ne ferait plus de « l'Homme » (de ses intérêts, mais aussi de son statut juridique de « personne ») le centre unique et surplombant d'un système de droits. La difficulté qui résulte logiquement de cette problématique tient à la conflictualité susceptible d'intervenir entre les intérêts humains et les intérêts non humains : si les êtres humains ne sont plus l'alpha et l'oméga de notre organisation juridique, sera-t-il possible de faire passer les droits et les intérêts des non-humains *avant* les droits et les intérêts des êtres humains ? Autrement dit, pourra-t-on sacrifier certains droits fondamentaux au nom d'un impératif écologique ? Les questionnements que cela implique sont très concrets. Par exemple, la liberté d'entreprendre ou la liberté d'aller et venir pourront-elles être restreintes pour des raisons environnementales, telles que la restriction du transport aérien et routier, ou encore la préservation de sites naturels contre l'anthropisation invasive ? Qu'on s'en méfie ou qu'on la défende, l'idée selon laquelle les exigences écologiques entraîneront à l'avenir une limitation des libertés individuelles est relativement partagée aujourd'hui. Tous les débats sur la décroissance ou sur la sobriété tournent finalement autour de la question de savoir si nous serons *moins libres* dans un monde *plus soutenable* écologiquement.

Face à ce problème, la philosophie de l'environnement valorise parfois unilatéralement les droits et les intérêts des non-humains contre ceux des humains, ou du moins adopte une position égalitariste radicale qui revendique le fait de n'accorder aucun privilège aux droits et aux intérêts humains par rapport à ceux des autres espèces, comme c'est notamment le cas de la *deep ecology* d'Arne Naess². En regard de cette posture anti-humaniste, la position de Hans Jonas dans *Le Principe responsabilité*

1 Chargé de recherches FNRS au Centre Arcadie – Université de Namur.

2 A. NAESS, « Le mouvement d'écologie superficielle et le mouvement d'écologie profonde. Une présentation », in H.-S. AFEISSA (dir.), *Une écologie pour la vie*, Paris, Seuil, 2017, p. 100 : « L'écologiste de terrain tient que *le droit égal pour tous de vivre et de s'épanouir* est un axiome de valeur évident et intuitivement clair. La restriction de cet axiome aux êtres humains est le fait d'un anthropocentrisme dont les effets préjudiciables s'exercent sur la qualité de vie des êtres humains eux-mêmes. »

(1979)³ est particulièrement intéressante parce qu'elle est plus difficile à situer. D'un côté, Jonas défend une écologie anthropocentrée qui paraît fondée sur un impératif proprement humain envers les générations à venir ; de l'autre, il réinscrit l'humain dans la nature dans une perspective biocentrée, et n'hésite pas à défendre une « tyrannie bienveillante » qui répond aux impératifs écologiques en restreignant les libertés individuelles. Je chercherai ici à rappeler les aspects anthropocentrés et les aspects biocentrés de l'éthique de la responsabilité de Jonas pour ensuite m'intéresser aux conséquences juridiques et politiques de son heuristique de la peur. Je montrerai que *Le Principe responsabilité* ne parvient à concevoir la politique écologique que sur le mode négatif de la privation de libertés fondamentales, parce que l'ouvrage n'approfondit pas suffisamment le concept même de liberté. En montrant comment Jonas discute en permanence avec la philosophie d'Emmanuel Kant dans son argumentation, je ferai valoir contre sa compréhension de la liberté, la conception kantienne de l'autonomie afin de thématiser une politique écologique qui ne soit pas liberticide.

I. Une éthique anthropocentrée : un impératif catégorique pour les générations futures

C'est d'abord dans une perspective anthropocentrée que Jonas formule son « principe responsabilité ». Cette lecture anthropocentriste vient de la reprise qu'il propose de l'impératif kantien, qu'il transforme, moins pour intégrer les non-humains, que pour l'étendre aux générations humaines à venir. On sait que Kant formulait l'impératif catégorique de la manière suivante : « agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle⁴ » ; et, dans l'une de ses reformulations, il laissait peu de doute sur le fait qu'il s'adressait uniquement à l'humanité : « agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen⁵ ». Kant pensait l'impératif moral comme une exigence d'universalisation de nos maximes morales : je peux vouloir mentir, voler ou tuer *pour mon intérêt*, mais je ne peux vouloir d'un monde où *tout le monde* mentirait, volerait et tuerait – non seulement parce qu'un tel monde irait contre mon intérêt, mais surtout parce qu'un tel monde serait impossible et se contredirait lui-même (il n'y aurait plus de mensonge dans un monde où chacun ment constamment, plus de vol dans un monde où le droit de propriété aurait perdu toute consistance à force d'être bafoué quotidiennement, plus de meurtre dans un monde où toute l'humanité se serait déjà entretuée). Cette exigence d'universalisation concernait chez Kant la seule humanité ; elle se réalisait notamment dans le fait de considérer autrui comme une fin en soi, et non comme un moyen, c'est-à-dire dans le fait de respecter autrui *pour lui-même* et non de manière égoïste en vue de mes propres finalités – les êtres non-humains étant quant à eux considérés comme des « moyens », sous prétexte qu'ils sont des « choses » et non des « personnes »⁶.

3 H. JONAS, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), tr. fr. J. Greisch, Paris, Flammarion, « Champs essais », 2009.

4 E. KANT, *Métaphysique des mœurs I. Fondation, introduction* (1797), tr. fr. A. Renaut, Paris, Flammarion, 1994, p. 97.

5 *Ibid.*, p. 108.

6 *Ibid.*, p. 107.

Dans sa reprise critique de l'impératif kantien, Hans Jonas ne met cependant pas l'accent sur l'anthropocentrisme de l'éthique kantienne, mais sur ce qu'on pourrait appeler son *présentisme* : le fait qu'elle constitue une « éthique de la simultanéité⁷ » uniquement préoccupée par l'humanité telle qu'elle existe de manière évidente dans le présent, mais non telle qu'elle pourrait exister dans l'avenir – ou plutôt ne pas exister. Pour Hans Jonas, la menace que fait peser sur l'humanité la « civilisation technologique », du fait de la bombe nucléaire et des désastres écologiques qui remettent en question l'habitabilité durable de la Terre, transforme considérablement la dimension *temporelle* de l'éthique :

« *La présence de l'homme dans le monde* était une donnée première, ne posant pas question, d'où toute idée de l'obligation dans le comportement humain prenait son départ. Désormais elle est devenue elle-même un *objet* d'obligation – à savoir l'obligation de garantir pour l'avenir la première prémisse de l'obligation, c'est-à-dire justement la simple présence de candidats pour l'existence d'un univers moral au sein du monde physique ; et cela veut dire entre autres préserver le monde physique de manière que les conditions d'une telle présence restent intactes ; et cela veut dire protéger leur vulnérabilité contre la menace d'une atteinte portée à ces conditions⁸. »

C'est ainsi l'orientation vers l'avenir qui marque la grande différence par laquelle se caractérise une éthique de la responsabilité selon Jonas. À la différence du *respect* kantien, qui s'adresse à l'humanité présente (nécessairement existante), la *responsabilité* s'adresse aux générations humaines à venir dont il faut se préoccuper de la possibilité même d'exister et de vivre dans un monde habitable. S'en déduit la reformulation de l'impératif catégorique que propose Hans Jonas : « Un impératif adapté au nouveau type de l'agir humain et qui s'adresse au nouveau type de sujets de l'agir s'énoncerait à peu près ainsi : “Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la Permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre” ; ou pour l'exprimer négativement : “Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie”⁹ ». Comme le souligne Jonas, le nouvel impératif qu'il défend est davantage orienté vers la « survie » de l'humanité ; il s'agit de garantir la possibilité que l'humanité continue d'exister en tant que communauté morale dans le futur. C'est pourquoi un tel impératif « ajoute au calcul moral l'horizon *temporel* qui est totalement absent dans l'opération logique instantanée de l'impératif kantien¹⁰ ».

On voit que la divergence par rapport à Kant, à ce niveau, ne porte nullement sur le caractère anthropocentré de l'éthique kantienne, bien que Jonas insiste plus que Kant sur les conditions écologiques de la vie humaine¹¹. La véritable différence porte sur le fait que le nouvel impératif catégorique s'adresse à la survie de l'humanité future. *Le Principe responsabilité* ne s'en tient cependant pas à cet anthropocentrisme et réinscrit la responsabilité envers les êtres humains dans une responsabilité plus générale envers les vivants.

7 H. JONAS, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 38.

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*, p. 40.

10 *Ibid.*, p. 42.

11 On peut considérer que la prise en compte des conditions d'existence des êtres humains est compatible avec l'éthique kantienne. Voir Chr. BOURIAU, *Kant écologiste*, Paris, PUF, 2024, p. 110-115. Christophe Bouriau souligne aussi que, contrairement à ce que suggère Jonas, l'éthique kantienne intègre la responsabilité pour les générations futures (*ibid.*, p. 120).

II. Une éthique biocentrée : la téléologie vitale au fondement de la morale

Aux sources de l'éthique de Hans Jonas se trouve une interrogation sur la téléologie vitale par laquelle chaque vivant s'efforce de persévérer dans la vie et de repousser la mort : c'est le *vivant* qui donne une valeur à sa propre existence, et parce que cette existence est précaire, fragile et vulnérable, elle fonde la possibilité d'une obligation morale destinée à la protéger. Le *Principe responsabilité* s'appuie sur un autre livre de Jonas, *Le phénomène de la vie* de 1966¹², pour faire du vivant en général, et non de l'être humain en particulier, le fondement de la morale : « Dans la vie organique la nature a déclaré son intérêt », écrit-il, et « l'intérêt se manifeste dans des fins propres des vivants eux-mêmes, dans lesquelles la fin de la nature devient progressivement subjective¹³ ». C'est le « oui » de la vie qui affirme la perdurance dans son être contre le non-être et qui donne à la vie une valeur susceptible d'être respectée et protégée ; c'est parce que le vivant se valorise lui-même et se pose téléologiquement comme sa propre fin, que quelque chose à valoriser moralement apparaît à l'intérieur du monde.

Sans doute y a-t-il encore un privilège accordé à l'être humain dans une telle perspective biocentrée, mais il résulte du fait que seul l'être humain est *conscient* de cette auto-valorisation du vivant. La valorisation aveugle et inconsciente de la vie devient consciente en l'humain et se fait ainsi source d'obligations morales à l'encontre de son propre pouvoir de destruction :

« Mais ce “oui” qui agit aveuglément gagne une force obligatoire seulement dans la liberté lucide de l'homme qui, comme résultat suprême du travail de finalisation de la nature, n'est pas simplement son agent supplémentaire, mais peut également devenir son destructeur grâce au pouvoir que procure son savoir. Il doit assumer le “oui” dans son vouloir et imposer à son pouvoir le “non” opposé au non-être¹⁴. »

En adoptant la téléologie vitale comme principe de l'éthique, Hans Jonas s'accorde avec les éthiques biocentrées qui font également des finalités poursuivies par le vivant le principe même de la moralité. Chez un auteur comme Paul Taylor, l'un des principaux représentants de ce courant, c'est très explicitement à Kant qu'est référée une telle éthique¹⁵. L'argument de Taylor est que le respect qui incombait à l'humain comme fin en soi chez Kant doit être étendu à n'importe quel vivant, du fait que le vivant se valorise et a une valeur intrinsèque en tant qu'il recherche son propre bien¹⁶ :

12 H. JONAS, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, tr. fr. D. Lories, Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2000 ; voir É. POMMIER, « Le sens de la vie chez Hans Jonas », *Études*, 2013/4, t. 418, p. 485-495.

13 H. JONAS, *Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 161.

14 *Ibid.*, p. 163.

15 La comparaison de Hans Jonas et de Paul W. Taylor est développée par Th. MORRIS, *Hans Jonas's Ethic of Responsibility. From Ontology to Ecology*, New York, SUNY Press, 2013 ; voir aussi C. LARRÈRE, R. LARRÈRE, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion, « Champs essais », 1997, p. 240.

16 P. W. TAYLOR, « L'éthique du respect de la nature », in H.-S. AFEISSA, *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, « Textes-clés », 2007, p. 119 : « Dans la mesure où nous tenons chaque organisme, chaque population d'individus d'une même espèce ou chaque communauté de vie pour une entité possédant une valeur inhérente, nous pensons par là même qu'ils ne doivent jamais être traités comme s'ils étaient de simples objets ou de simples choses dont toute la valeur repose sur le fait de pouvoir être instrumentalisé pour le bénéfice d'autres entités. Le bien-être de chacun est jugé valoir en lui-même et pour lui-même ».

« Pour le formuler à la façon de Kant, adopter l'attitude de respect de la nature revient à adopter la posture de celui qui veut que cette attitude soit une loi universelle pour tous les êtres rationnels. C'est adopter cette posture de façon catégorique, comme étant pleinement applicable à tous les agents moraux sans exception, sans tenir compte des sentiments personnels à l'endroit de la nature que de tels agents peuvent avoir ou ne pas avoir¹⁷. »

L'éthique biocentrée revient donc à étendre l'exigence kantienne de respect pour les fins en soi aux vivants non-humains. Bien que Jonas ne se réfère pas particulièrement à Kant dans la défense de son biocentrisme, c'est bel et bien sur une extension de l'éthique kantienne qu'il fonde le principe responsabilité.

Cette extension est nécessaire pour que le principe responsabilité s'étende à l'ensemble des habitants de la Terre, et non aux seuls humains. Le passage suivant est parfaitement clair sur ce point et vaut la peine d'être cité dans son intégralité :

« L'avenir de l'humanité est la première obligation du comportement collectif humain à l'âge de la civilisation technique devenue "toute-puissante" *modo negativo*. Manifestement l'avenir de la nature y est compris comme condition *sine qua non*, mais même indépendamment de cela, c'est une responsabilité métaphysique en et pour soi, depuis que l'homme est devenu dangereux non seulement pour lui-même, mais pour la biosphère entière. Même si les deux choses se laissaient séparer – c'est-à-dire si, avec un environnement ravagé (et remplacé en grande partie par des artefacts), une vie digne d'être appelée humaine était possible pour nos descendants – la plénitude de vie produite pendant le long travail créateur de la nature, et maintenant livrée entre nos mains, aurait droit à notre protection pour son propre bien. Mais puisqu'en effet les deux choses sont inséparables, sans caricaturer l'image de l'homme, et qu'au contraire dans le plus décisif, à savoir l'alternative "préservation ou destruction", l'intérêt de l'homme coïncide avec celui du reste de la vie qui est sa patrie terrestre au sens le plus sublime de ce mot, nous pouvons traiter les deux obligations sous le concept directeur de *l'obligation pour l'homme* comme une seule obligation, sans pour autant succomber à une réduction anthropocentrique¹⁸. »

Dans cet extrait, Jonas déploie son raisonnement en deux temps pour montrer que le principe responsabilité s'étend aussi bien aux non-humains qu'aux humains. Dans un premier temps, il affirme que même si l'humanité pouvait survivre dans un monde écologiquement dévasté, l'obligation envers les non-humains *n'en serait pas moins valide*. On peut difficilement être plus clair sur le fait qu'il y a une obligation de respecter la vie non humaine *pour elle-même*, indépendamment de tout intérêt pour l'humanité¹⁹. Dans un second temps, Jonas explique que, de toute façon, l'humanité ne pourrait pas

17 P. W. TAYLOR, « L'éthique du respect de la nature », in H.-S. AFEISSA, *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, « Textes-clés », 2007, p. 121.

18 H. JONAS, *Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 261-262.

19 Comme le dit aussi Jonas, *ibid.*, p. 263 : « la solidarité de destin entre l'homme et la nature, solidarité nouvellement découverte à travers le danger, nous fait également redécouvrir la dignité autonome de la nature et nous commande de respecter son intégrité par-delà l'aspect utilitaire ».

survivre dans des milieux de vie inhabitables et en conclut que le respect pour la vie non humaine est *inclus* dans le respect pour la vie humaine. Ce qu'il nomme « l'obligation pour l'homme » comprend donc l'obligation pour le non-humain et ne repose pas sur une position anthropocentriste forte – Jonas défend finalement un anthropocentrisme minimal qui consiste à faire de l'être humain le seul être capable de limiter moralement sa conduite. Par conséquent, « l'obligation pour l'homme » ne signifie pas que seul l'humain serait *objet* de l'obligation, mais uniquement le fait qu'il est le seul *sujet* de la morale, au sens où il est le seul être capable de s'obliger à restreindre ses possibilités d'action en vue de préserver sa vie et celle des autres espèces.

Il faut ainsi comprendre que si l'être humain est *responsable*, c'est en un double sens : en raison du déploiement indéfini de son savoir et de son pouvoir sur le monde, il est responsable factuellement (au sens de *coupable*) de la destruction réelle et potentielle des vies humaines et non humaines ; mais pour cette raison, il est responsable moralement (au sens où il *a une obligation* d'un point de vue éthique) envers les vivants et les générations futures qui peuvent pâtir de son pouvoir. Si l'éthique biocentrée continue d'accorder une place essentielle à l'humain, c'est parce qu'il menace cette vie mais aussi parce qu'il est le seul capable de la préserver de ses propres actions. On saisit alors pourquoi, chez Jonas, un certain anthropocentrisme parvient à s'articuler avec le biocentrisme sans qu'il y ait contradiction entre ces deux approches.

III. L'heuristique de la peur et ses conséquences juridiques et politiques

L'équilibre entre l'éthique anthropocentrée et l'éthique biocentrée chez Jonas trouve sa pleine réalisation dans la fameuse « heuristique de la peur » que développe *Le Principe responsabilité*. Cette peur n'est pas paralysante, elle incite au contraire à agir en faveur des vivants vulnérables : « La peur qui fait essentiellement partie de la responsabilité n'est pas celle qui déconseille d'agir, mais celle qui invite à agir ; cette peur que nous visons est la peur pour l'objet de la responsabilité »²⁰. Il s'agit ainsi du sentiment qui découle logiquement de l'obligation en faveur du vivant : c'est parce que nous tenons à une vie qui est vulnérable et qui pourrait disparaître, que l'on ressent de la peur face à cette menace de destruction.

En raison de cette heuristique de la peur, l'éthique de la responsabilité est essentiellement une éthique négative, qui cherche à *éviter le mal* plutôt qu'à *produire le bien* : elle vise à prévenir « la menace anticipée du mal »²¹. C'est pourquoi Jonas met surtout l'accent sur la limitation et l'empêchement de l'action humaine, et n'hésite pas à parler des « sacrifices » que les êtres humains devront faire pour être à la hauteur de leur responsabilité :

« Née de la menace, [la nouvelle obligation] insiste nécessairement avant tout sur une éthique de la conservation, de la préservation, de l'empêchement et non sur une éthique du progrès

20 H. JONAS, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 420.

21 *Ibid.*, p. 422 : « La théorie de l'éthique elle-même a déjà besoin de la représentation du mal, tout autant que de la représentation du bien et ensuite plus encore, lorsque ce dernier est devenu flou à nos yeux et qu'il a besoin d'être d'abord précisé par la menace anticipée du mal d'un type nouveau. »

et du perfectionnement. Malgré cette modestie du but, ses commandements peuvent être suffisamment difficiles, réclamant peut-être plus de sacrifices que tous ceux qui jusqu'ici visaient l'amélioration du sort humain. Nous disions au début du chapitre précédent que l'homme, qui n'est plus simplement l'agent exécutif, mais également le destructeur potentiel du travail téléologique de la nature, doit prendre en charge dans son vouloir le "oui" général de celle-ci et qu'il doit imposer à son pouvoir le "non" opposé au non-être. Le pouvoir négatif de la liberté a pour conséquence qu'avoir le droit et ne pas avoir le droit viennent avant le devoir positif²². »

L'action écologique est ici pensée avant tout comme une action *négative* qui prend la forme de la privation : il s'agit de restreindre les pouvoirs destructeurs de l'agir humain, à une époque où ceux-ci ont atteint un niveau sans précédent dans l'Histoire. On ne sera pas surpris, dès lors, de la discussion critique du libéralisme (économique, mais aussi politique) à laquelle se livre Jonas. Il est bien connu que *Le Principe responsabilité* constitue une critique sans concession de l'utopie marxiste, dont Ernst Bloch apparaît comme le représentant²³, mais les régimes libéraux sont également rejetés dans l'ouvrage. Jonas concède qu'« un système libertaire, aussi longtemps qu'il pourra se protéger contre ses propres excès, est préférable pour des raisons morales, à un système de privation de la liberté »²⁴. Cependant, il explique que « *dans leurs avantages*, principalement celui de la liberté, ils contiennent le germe de contradictions, de crises internes, d'une possible dégénération »²⁵. La liberté, érigée en principe ultime, en arrive à se contredire elle-même en rendant le monde invivable – ce dont la crise écologique fournit un exemple paradigmatique.

Le libéralisme de Kant fait ici l'objet d'une attaque sévère de la part de Jonas. Repartant de la célèbre phrase de Kant selon laquelle la bonne organisation de l'État est plus importante que la moralité de ses citoyens, et que même un peuple de démons (c'est-à-dire d'individus purement égoïstes) pourrait composer une société relativement pacifique qui garantirait le respect des lois grâce à la destruction mutuelle des égoïsmes²⁶, l'auteur du *Principe responsabilité* souligne que l'État libéral est indifférent à la moralité de ses citoyens et constitue un État minimal dont le seul but est d'intervenir le moins possible pour laisser s'exprimer la liberté anarchique des individus :

« On se rappelle aussitôt la parole extrême de Kant que le meilleur État est celui qui fonctionnerait bien, même s'il était fait de démons, à savoir (à la différence de Hobbes) celui qui fonctionne selon les lois de la liberté. C'est le même État qui serait également le meilleur pour des anges ;

22 H. JONAS, *Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 266.

23 Voir J.-B. VUILLEROD, « L'utopie écologique ? Réflexions croisées sur Theodor W. Adorno, Ernst Bloch et Hans Jonas », *Écologie & Politique*, 2021/2, n° 63, p. 171-189.

24 H. JONAS, *Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 324.

25 *Ibid.*, p. 325.

26 E. KANT, *Vers la paix perpétuelle*, suivi de *Que signifie s'orienter dans la pensée ?* et de *Qu'est-ce que les Lumières ?*, tr. fr. J.-F. POIRIER et F. PROUST, Paris, Flammarion, 1991, p. 105 : « Le problème de l'institution de l'État, aussi difficile qu'il paraisse, n'est pas insoluble, même pour un peuple de démons (pourvu qu'ils aient un entendement) et s'énonce ainsi : "organiser une foule d'êtres raisonnables qui tous ensemble exigent, pour leur conservation, des lois universelles, dont cependant chacun incline secrètement à s'excepter, et agencer leur constitution d'une manière telle que, bien que leurs intentions privées s'opposent entre elles, elles soient cependant entravées, et ainsi, dans leur conduite publique, le résultat est le même que s'ils n'avaient pas eu de telles mauvaises intentions" ».

cela veut dire qu'il est lui-même moralement indifférent. [...] La conception dominante dans le monde occidental devint la conception libérale de l'État comme institution correspondant à des fins, censées garantir la sécurité des individus, mais à l'intérieur de laquelle elle doit laisser l'espace le plus large au libre jeu des forces, et surtout s'immiscer aussi peu que possible dans la vie privée. Le concept des droits qu'il faut garantir occulte celui des obligations qui peuvent être exigées ; ce qui n'est pas interdit est permis²⁷... ».

Hans Jonas a certes raison, dans ce texte, d'attribuer à Kant un libéralisme politique et économique qui repose sur la liberté des individus. Il peut se fonder sur ce passage de *Théorie et pratique*, où Kant définit très clairement la liberté par le fait que

« personne ne peut me contraindre à être heureux à sa manière (c'est-à-dire à la manière dont il conçoit le bien-être des autres hommes) ; par contre, chacun peut chercher son bonheur de la manière qui lui paraît bonne, à condition de ne pas porter préjudice à la liberté qu'a autrui de poursuivre une fin semblable (c'est-à-dire de ne pas porter préjudice au droit d'autrui), liberté qui peut coexister avec la liberté de chacun grâce à une possible loi universelle²⁸. »

Kant en déduit notamment le caractère inconciliable du pouvoir paternel et du pouvoir politique :

« Un gouvernement qui serait fondé sur le principe de la bienveillance envers le peuple, comme celui d'un *père* envers ses enfants, c'est-à-dire un *gouvernement paternaliste*, où les sujets sont forcés de se conduire d'une manière simplement passive, à la manière d'enfants mineurs, incapables de distinguer ce qui leur est vraiment utile ou nuisible et qui doivent attendre simplement du jugement du chef d'État la manière dont ils *doivent* être heureux et simplement de sa bonté qu'également il le veuille, est le plus grand *despotisme* qu'on puisse concevoir²⁹. »

Le refus du pouvoir paternaliste exprime le fait que les individus doivent pouvoir rechercher leur bonheur comme ils l'entendent, et qu'aucun *bien* substantiel ne saurait être imposé par un pouvoir surplombant : ce sont les individus qui doivent déterminer eux-mêmes le bien qu'ils poursuivent et réaliser librement leurs finalités propres.

Dans sa discussion du libéralisme kantien, Jonas n'accorde pas assez d'importance à la réserve de la nécessaire compatibilité des libertés individuelles avec la loi universelle afin de ne pas léser le droit d'autrui. C'est à cette condition qu'il peut suggérer une continuité généalogique entre le libéralisme kantien et le libéralisme débridé, en affirmant que « le problème fondamental est la liberté sacrée elle-même, qui n'est nullement seulement une liberté pour le bien »³⁰. S'appuyant sur le passage du traité *Vers la paix perpétuelle* sur le peuple de démons – qui n'a qu'une valeur fictionnelle chez Kant, et qui ne constitue qu'un moment dans une argumentation plus vaste –, Jonas fait de Kant l'un des

27 H. JONAS, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 322-323.

28 E. KANT, *Théorie et pratique*, suivi *D'un prétendu droit de mentir par humanité*, et de *La Fin de toutes choses*, tr. fr. F. Proust, Paris, Flammarion, 1994, p. 65.

29 *Ibid.*

30 H. JONAS, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 324.

pères du libéralisme écocidaire qui, en sacralisant les libertés individuelles, s'avère incapable de lutter contre la destruction des conditions d'habitabilité de la Terre. En réalité, d'un point de vue kantien, le critère d'universalité, qui vaut aussi bien pour la morale que pour la politique³¹, permet de ne pas autoriser n'importe quelle action au nom de la liberté de l'individu : il est certain que des libertés individuelles qui tendraient à rendre inhabitable la Terre seraient inconciliables avec une loi universelle censée garantir les intérêts et les libertés de tous, et empêcher que l'action libre en arrive à se contredire et à se rendre elle-même impossible – de la même manière que mentir, voler ou tuer sont des maximes contradictoires que la loi morale ne saurait autoriser, la dégradation voire l'annihilation des conditions écologiques d'existence est une maxime contradictoire qu'aucune loi éthique ou politique ne saurait accepter sans se détruire elle-même.

C'est donc au prix d'un raccourci que Jonas peut englober Kant dans sa critique du libéralisme et défendre à partir de là une position politique dans laquelle les libertés individuelles ne sont plus sacralisées aux dépens de la survie de l'ensemble des habitants de la Terre. Si *Le Principe de responsabilité* se refuse à sacrifier entièrement les libertés individuelles et recherche bien plutôt une solution de « compromis³² » entre le principe de liberté et le principe de sécurité, il n'en reste pas moins que les réflexions politiques ébauchées dans l'ouvrage ne font pas passer le respect des libertés fondamentales au premier plan. Se demandant quel régime politique serait le plus capable d'agir à la hauteur de « ce qu'exige l'avenir menaçant », Hans Jonas affirme qu'« une tyrannie bienveillante, bien informée et animée par la juste compréhension des choses³³ » serait sans doute la mieux placée. Cette tyrannie serait entre les mains d'une « élite » qui agirait en vue du meilleur et serait capable d'imposer les mesures draconiennes qui s'imposent pour protéger sur le long terme la vie humaine et non humaine. Pour faire accepter ses décisions par la population, cette élite pourrait même recourir légitimement à « la mystification des masses (le “noble mensonge” de Platon)³⁴ » afin de masquer le caractère privatif des restrictions de liberté – « donner de l'influence au “principe Crainte” sous couvert du “principe Espérance” »³⁵. C'est ainsi à une conception quasi dictatoriale de la politique que s'en remet Jonas, qui conçoit la crise écologique et la menace atomique comme un état de guerre exigeant des grands hommes qui tiennent le destin de l'humanité entre leurs mains – dont le modèle est « Churchill en mai 1940 »³⁶. La raison du parallèle, anti-kantien s'il en est, entre la responsabilité de l'homme politique et la responsabilité des parents envers leurs enfants trouve ici son explication³⁷ : il faut concevoir l'homme politique comme étant responsable pour les citoyens (c'est-à-dire à leur place), à la manière dont un parent a la responsabilité de protéger la vie de ses enfants, incapables d'assurer eux-mêmes leur survie. Nul doute que, dans une telle conception, les droits et les libertés fondamentales ne sont pas le premier principe à défendre.

31 Voir notamment J.-F. KERVÉGAN, *La raison des normes. Essai sur Kant*, Paris, Vrin, 2015. Contrairement à ce que dit Jonas, qui limite l'impératif kantien à des décisions privées et considère qu'il ne vaut pas pour la « politique publique », cf. Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 41.

32 *Ibid.*, p. 327.

33 *Ibid.*, p. 280.

34 *Ibid.*, p. 284.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*, p. 190.

37 *Ibid.*, p. 200 : « De cela se détachent, disions-nous, deux espèces de responsabilité, la responsabilité parentale et celle de l'homme d'État qui ont en commun certaines propriétés dans lesquelles l'essence de la responsabilité se présente de la manière la plus complète... ».

Comment expliquer que Jonas puisse transiger ainsi avec la liberté? On peut donner ici trois raisons qui ne sont pas exclusives les unes des autres. Premièrement, l'éthique biocentrée de Jonas privilégie la vie en général à la vie humaine en particulier, et ce privilège contribue à faire passer au second plan les libertés humaines. De manière comparable à ce qu'on trouve dans la *deep ecology*, on peut considérer que l'éthique écologique de Jonas repose sur un fondement non anthropocentré qui aboutit logiquement à ne pas accorder une place centrale aux droits de l'Homme. On a vu pourtant que l'éthique du *Principe responsabilité* oscillait entre cette perspective biocentrée et une autre perspective, davantage anthropocentrée. Toutefois, même dans cet anthropocentrisme modéré qui insiste sur les générations humaines futures, Jonas ne met aucunement l'accent sur les libertés à préserver, mais sur la survie de l'espèce humaine. C'est pourquoi, deuxièmement, il faut considérer que, même lorsqu'il s'intéresse exclusivement à l'espèce humaine, les libertés fondamentales ne sont pas au cœur de son propos, parce qu'il l'aborde essentiellement depuis la question de la survie. L'enjeu n'est pas tant de savoir quelles libertés seront celles de l'humanité dans l'avenir que de savoir s'il y aura encore des êtres humains habitant la Terre. On peut dire en ce sens que l'éthique de la responsabilité, malgré le « compromis » qu'elle revendique entre la liberté et la sécurité, privilégie malgré tout celle-ci au détriment de celle-là.

Encore faut-il remarquer, troisièmement, que la facilité avec laquelle Hans Jonas sacrifie les libertés individuelles n'est rendue possible qu'en raison d'une *conception relativement pauvre de la liberté*. En effet, il considère les mesures écologiques qui s'imposent uniquement sur le mode de la privation et de la limitation de la liberté, et cela parce qu'il réduit le plus souvent la liberté à « l'arbitraire »³⁸, à « l'égoïsme »³⁹ et à la « spontanéité »⁴⁰ aveugle. Sans doute Jonas distingue-t-il la « liberté nihiliste », guidée par « la seule humeur de la pulsion ludique », d'une liberté plus authentique qui serait soumise à la « justification »⁴¹; mais il définit malgré tout la liberté comme une capacité de déprise, d'arrachement aux déterminations : « C'est la prérogative de la liberté humaine de pouvoir dire non au monde »⁴². C'est pourquoi ce qu'il nomme « l'essence de la liberté »⁴³ réside dans un rapport à la nécessité dont elle s'arrache, et dans un rapport aux objets qui lui résistent⁴⁴. On comprend dès lors qu'une telle liberté soit assimilée à un « pouvoir » des êtres humains sur la vie, et que ce pouvoir puisse à son tour être assimilé à une « menace »⁴⁵. On saisit aussi pourquoi l'éthique de la responsabilité ne peut chercher qu'à *limiter* cette liberté menaçante. *Le Principe responsabilité* ne peut ainsi qu'aboutir à l'alternative « sécurité ou liberté » et considérer que la restriction de certaines libertés, à travers un compromis qui reste à inventer, sera nécessaire compte tenu des impératifs écologiques qui s'imposent à nous.

38 H. JONAS, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 26.

39 *Ibid.*, p. 45.

40 *Ibid.*, p. 210.

41 *Ibid.*, p. 77.

42 *Ibid.*, p. 153.

43 *Ibid.*, p. 390.

44 Dans *Le phénomène de la vie (op. cit.)*, Jonas avait montré que cette capacité à nier le donné pour se projeter dans l'existence était enracinée dans les formes préhumaines de vie et prenait simplement une forme consciente en l'être humain.

45 H. JONAS, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 248-249.

Conclusion : quelle liberté ?

Mais plutôt que d'en rester à l'idée selon laquelle une politique écologique ne peut que reposer sur la limitation de la liberté, n'est-il pas possible d'adopter *une conception plus riche de la liberté* qui soit compatible avec les exigences environnementales ? Que la liberté puisse désigner l'auto-imposition de normes par la raison humaine, est au cœur de ce que Kant nommait *l'autonomie*⁴⁶. La liberté comme autonomie désigne le fait que la raison obéisse à sa propre loi, et suppose donc que cette loi puisse valoir universellement (sans quoi elle ne serait pas rationnelle, elle ne serait pas dictée par la raison). Dans le traité *Vers la paix perpétuelle*, Kant rappelle que toutes les libertés individuelles liées aux « droits innés » et inaliénables de l'Homme trouvent leur racine dans l'autonomie. C'est pourquoi « la *liberté de droit* ne peut pas être définie, comme on a coutume de le faire, par l'autorisation de faire tout ce qu'on veut pourvu qu'on ne fasse pas de tort à autrui », mais doit plutôt consister en une « obligation » à laquelle je peux « donner moi-même mon assentiment »⁴⁷. Le fondement de toutes les libertés individuelles est dès lors cette autonomie qui fait que le citoyen obéit aux lois dans la mesure où il est susceptible de les reconnaître comme siennes, c'est-à-dire comme des lois rationnelles dont il estime qu'elles ont vocation à valoir universellement⁴⁸. Il faut entendre cette proposition au sens fort du terme : les libertés fondamentales (du droit de vote et de la liberté d'expression au droit de propriété et à la liberté de circulation) ne sont à proprement des libertés *que dans la mesure où elles passent l'épreuve de l'universalisation*, c'est-à-dire dans la mesure où elles peuvent être universalisées et être sanctionnées par la liberté comprise comme autonomie.

Dans *Le Principe responsabilité*, Hans Jonas considère que cette conception kantienne de l'autonomie est une « absurdité »⁴⁹. Reprenant la critique de formalisme adressée, depuis Hegel, à l'impératif catégorique kantien, il moque « la règle de l'accord avec soi-même de la volonté » et estime que cela revient à affirmer, de manière tautologique : « “autolimitation de la liberté par respect de l'idée de l'autolimitation de la liberté” – ce qui manifestement est incohérent »⁵⁰. Par-là, il veut dire que l'exigence kantienne d'universalité détache l'impératif catégorique du monde auquel il est censé s'appliquer, et qu'elle aboutit ainsi à un formalisme vide incapable d'avoir valeur d'obligation pour les problèmes concrets qui sont les nôtres. C'est là pourtant une objection inadéquate à l'éthique kantienne de la part de Jonas. De fait, l'impératif catégorique est certes formel parce qu'il suppose la forme de la loi, c'est-à-dire l'exigence d'universalité, mais en aucun cas cela n'empêche d'agir dans le monde en fonction de circonstances concrètes⁵¹. Le formalisme kantien appelle lui-même à se remplir du contenu des déterminations particulières du monde pour lequel la loi, morale mais aussi politique, doit valoir.

46 E. KANT, *Métaphysique des mœurs I. Fondation, introduction*, op. cit., p. 123-124.

47 E. KANT, *Vers la paix perpétuelle*, op. cit., note, p. 84-85.

48 Comme le dit Mai Lequan, l'ensemble des libertés civiles, y compris la liberté *de penser*, reposent sur la liberté *du penser* (*La philosophie morale de Kant*, Paris, Seuil, 2001, p. 275).

49 H. JONAS, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 176.

50 *Ibid.*

51 A. GRANDJEAN, « Jugement moral en situation et exception chez Kant », *Philosophie*, 2004/2, n° 81, p. 42-57.

Pourtant, si Jonas a tort de rejeter l'autonomie kantienne, ce n'est pas seulement parce qu'il juge trop sévèrement son formalisme, c'est bien plus fondamentalement parce qu'il s'empêche ainsi de penser autrement la liberté et, ce faisant, s'interdit d'imaginer une politique écologique qui prendrait une autre figure que celle de la privation, de la restriction et de la limitation des libertés individuelles. Car, s'il ne fait aucun doute que les défis écologiques de notre temps supposent une *transformation* radicale de nos modes de vie, est-il si évident qu'il faille concevoir cette transformation comme une *diminution* de nos libertés? Ne peut-on pas plutôt la comprendre comme une *redéfinition de ces libertés à l'aune de l'autonomie*, soit une détermination nouvelle des libertés fondamentales à l'aune de l'exigence première de ce qui peut valoir universellement dans le monde qui est le nôtre? Car, s'il n'y a de liberté fondamentale qu'en tant qu'elle peut valoir pour tous universellement, alors la modification nécessaire de nos modes de vie ne saurait être interprétée unilatéralement comme une entrave à nos libertés, mais bien plutôt comme une nouvelle définition de celles-ci en fonction de ce que nous estimons pouvoir être une action universalisable dans le monde qui est le nôtre. Dans cette perspective, la diminution du trafic routier et aérien, la soustraction de certains espaces naturels au droit de propriété, ou encore l'interdiction d'utiliser des pesticides polluants, ne doivent pas être comprises comme des privations de liberté (de se déplacer, de posséder, d'entreprendre), mais comme l'acte même d'une liberté autonome qui redéfinit, par rapport aux enjeux sociaux et écologiques de notre temps, ce qui est susceptible de valoir comme une liberté fondamentale à partir du critère d'universalisation.

Il est indéniable que le caractère anthropocentré de la philosophie kantienne oblige aujourd'hui à ouvrir l'autonomie au-delà de l'humain et à intégrer dans l'exigence d'universalisation les espèces non-humaines et les écosystèmes. Mais, la force de l'autonomie, telle qu'elle est pensée par Kant, est de sortir de la grande opposition du *Principe responsabilité* entre, d'un côté, des libertés potentiellement écocidaires, et, de l'autre, une politique écologique qui ne peut être que restrictive face à cette compréhension appauvrie de la liberté. En subordonnant nos libertés fondamentales à la liberté comme autonomie, Kant permet de sortir de ce dilemme insoluble et aide à concevoir des politiques écologiques, comme la décroissance et la sobriété, autrement que sur le mode négatif, et peu enthousiasmant, d'une diminution de nos libertés et de nos capacités d'agir. À l'aune de l'approche kantienne, la réinvention de nos formes de vie exigée par la crise écologique constitue la plus grande réalisation de notre liberté, à condition d'y voir une expression de l'autonomie renouvelée par les problèmes environnementaux du présent.

RELIRE *ABONDANCE ET LIBERTÉ* (PIERRE CHARBONNIER, 2020)*

Aurélie LAURENT¹

L'auteur est philosophe, ancien élève de l'École normale supérieure de Lyon, agrégé, docteur, et aujourd'hui chercheur au CNRS au Centre d'études européennes et de politique comparée de Sciences Po Paris. Il enseigne également dans cet établissement, notamment la « culture écologique », et outre la philosophie, il s'intéresse à l'anthropologie sociale². Ces dernières années il travaille surtout sur les réponses à la crise écologique, comme en atteste son ouvrage de 2024, *Vers l'écologie de guerre. Une histoire environnementale de la paix*³. Il a pu exprimer publiquement des positions politiques, par exemple pour la formation d'une coalition écologique durant l'été 2024⁴, selon une tendance – en espérant ne pas le trahir – en faveur d'une alliance pragmatique de la gauche sociale-démocrate et de l'écologie politique⁵.

Abondance et liberté est issu de son habilitation à diriger des recherches intitulée « Une étude sur l'histoire des liens entre le processus de conquête de l'autonomie politique dans l'Europe moderne et les transformations du support matériel de ces sociétés ». Son travail consiste ici en une relecture, des grandes idées politiques, philosophiques et sociologiques à la lumière de l'histoire matérielle, de la question des ressources ou des rapports collectifs à la nature, dans « l'abondance » ou *a contrario* dans la finitude⁶. Pour Pierre, Charbonnier, la pensée politique s'est toujours prononcée sur les rapports collectifs à la nature – que certains appellent aujourd'hui l'écologie et il n'y a pas d'un côté l'« histoire de la modernité comme phénomène technique, matériel » et de l'autre comme « construction institutionnelle pure, dominée par des valeurs destinées à organiser la coexistence des seuls véritables sujets politiques que sont les hommes » (p. 40).

* La Découverte, 2020, 459 p.

1 Maîtresse de conférences en droit public, Le Mans Université – Thémis-UM.

2 Avec Camille ROUSSAC, « Il y a une majorité verte », *Le Grand Continent*, 11 juillet 2024, [<https://legrandcontinent.eu/fr/2024/07/11/il-y-a-une-majorite-verte/>].

3 Dans le livre, il écrit que « (l) le meilleur hommage que l'on puisse rendre au socialisme consiste donc à actualiser le socle conceptuel et historique sur lequel le projet d'autonomie peut se reconstituer, plutôt qu'à faire revivre à tout prix des idéaux liés à l'âge industriel », p. 390.

4 C'est l'intitulé même d'une des sous-parties du premier chapitre : « Pour une histoire environnementale des idées ».

5 Voir par exemple : Ph. DESCOLA, *La composition des mondes. Entretien avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014, 384 p. Les affordances sont les « possibilités », les « invites », au sens d'une « prise offerte à l'action ou à la pensée » (p. 33).

6 J. MARTÍNEZ-ALIER, *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*, Edward Elgar Publishing, 2002, 312 p.

En effet, selon Pierre Charbonnier,

« Le sens que nous donnons à la liberté, les moyens qui ont été employés pour l'instituer et la préserver ne sont pas des constructions abstraites ou purement discursives, mais les produits d'une histoire matérielle dans laquelle les sols et les sous-sols, les machines, les propriétés du vivant ont fourni des leviers d'action décisifs » (p. 8).

Ainsi, l'Histoire des idées est abordée par les questions suivantes :

« Comment la construction juridique et technique d'une société de croissance a imprégné et orienté le sens que nous donnons à la liberté ? Comment, en retour, les luttes pour l'émancipation et l'autonomie politique ont investi l'usage intensif des ressources pour se déployer ? » (p. 9).

Selon l'auteur, l'émancipation politique des sociétés vis-à-vis « d'autorités transcendantes, arbitraires et extérieures – Dieu, le Roi, la Providence » est allée de pair avec une nouvelle « dépendance radicale à l'égard de la matière et des moyens investis pour l'intégrer aussi massivement que possible à l'économie » (p. 38). Né au tournant du XIX^e siècle, le projet d'autonomie visait en effet à renverser ces autorités arbitraires pour confier au peuple la souveraineté et « réaliser la liberté des égaux » (p. 21). Or, c'est

« la croissance et l'intensification technique qui ont longtemps rendu tangible l'idéal de contrôle de notre destin historique [...]. C'est là l'hypothèse principale de ce livre : abondance et liberté ont longtemps marché main dans la main, la seconde étant considérée comme la capacité à se soustraire aux aléas de la fortune et du manque qui humilient l'humain, mais cette alliance et la trajectoire historique qu'elle dessine se heurtent désormais à une impasse » (p. 21).

Ainsi, « l'aspiration à l'abondance est [...] enchâssée dans une rationalité politique [qu'est] l'autonomie » (p. 45). Celle-ci se définit à la fois comme

« l'affirmation de la liberté [...] contre les entraves qui s'opposent à la réalisation de la volonté individuelle, le désir d'émancipation [qui exige] la reconnaissance de droits civils et de protections garantissant la participation pleine et entière au collectif et [...] l'ambition pour un groupe [...] de se donner à lui-même sa loi » (p. 45).

Or,

« l'autonomie politique s'est d'abord largement appuyée sur la perspective de la prospérité matérielle pour se rendre désirable ; l'abondance a ainsi durablement alimenté et soutenu le projet d'émancipation juridique des individus et des groupes lui donnant une réalité tangible et il y a des raisons de croire que la liberté sans l'abondance aurait présenté un attrait beaucoup moins puissant » (p. 49).

Ainsi, « rien n'est plus matériel que la liberté, et en particulier la liberté des sociétés modernes, qui ont conclu avec les capacités productives de la terre et du travail un pacte dont les prémisses sont en train de s'écrouler » (p. 18). Dès lors, « il ne s'agit [...] pas d'affirmer qu'une liberté infinie dans un monde fini est impossible, mais que celle-ci ne se gagne que dans l'établissement d'une relation socialisatrice et durable avec le monde matériel » (p. 21).

Alors qu'aujourd'hui il y a un retournement de la relation originellement nouée entre liberté et abondance, la première partie de l'ouvrage, qui sert à cadrer l'étude, se termine sur cette hypothèse : « une politique écologiste se définit par un engagement à mieux comprendre la formation et la dissolution de cette polarité, et par sa capacité à prendre acte de son épuisement pour chercher de nouvelles énergies politiques » (p. 51).

L'analyse débute au XVII^e siècle pour penser « les affordances politiques de la terre » (p. 53)⁷, c'est-à-dire « les prises qu'offrent les caractéristiques de la terre à l'imagination politique et juridique » (p. 55). Celles-ci sont liées aux conceptualisations de la souveraineté, de la propriété, mais aussi la conquête de nouvelles terres et leurs exploitations. Le territoire est bien au cœur de cette idée et « la construction d'un espace commun pour les hommes sous l'autorité de la loi, dans le contexte d'un accroissement soudain des terres accessibles et appropriables par les explorations, a été l'objectif prioritaire des juristes et des philosophes » (p. 54). Ici, Pierre Charbonnier s'appuie sur des auteurs que les juristes connaissent bien, Grotius ou Locke. Ainsi,

« Derrière les notions de souveraineté et de propriété se trouvent les schèmes pratiques de la conquête et de l'amélioration. Conquérir et améliorer, c'est-à-dire donner sa loi à des terres plus ou moins récemment découvertes et accroître les capacités productives d'un sol approprié » (p. 55).

Cette manière de prendre en charge la terre, et même la mer chez Grotius, revêt donc une dimension écologique. Pierre Charbonnier explique ainsi que, lorsque Grotius développe l'idée des choses sans maître, il prête attention à l'appréhension matérielle des choses, ses caractéristiques écologiques, géographiques et physiques face à de nouveaux territoires. Le besoin de réguler par le droit ce partage des terres demande des limites et des bornes, qui attribuent des choses aux personnes. Il est bien question de « la pertinence accordée à l'arrangement entre les hommes et le sol qui détermine la loi », c'est une question d'« usage du monde matériel » (p. 74) ou une « géophilosophie » (p. 75).

Après Hobbes, c'est Locke qui est étudié. Ce dernier a laissé un héritage incontournable sur la question de la propriété, avec l'établissement de la colonie anglaise de Caroline et bien au-delà à travers la conception du droit de propriété et des enclosures. Il s'agit d'« une économie politique de la propriété dans le contexte d'une monétarisation de la valeur foncière » (p. 80), liée aux techniques agraires. Ceci introduit une hiérarchie, en excluant dès lors les illégitimes chasseurs-cueilleurs, et

7 Avec Camille ROUSSAC, « Il y a une majorité verte », *Le Grand Continent*, 11 juillet 2024, [<https://legrandcontinent.eu/fr/2024/07/11/il-y-a-une-majorite-verte/>].

met l'accent sur le « travail » de la terre et donc de formation de la propriété par le travail. La disponibilité de la terre, dans le contexte de la colonisation de l'Amérique du Nord, est postulée et les échanges marchands du foncier par le contrat sont permis. C'est ainsi une philosophie de l'abondance foncière qui est à l'œuvre, mais enchâssée dans l'autonomie individuelle qui occupe, travaille et valorise la propriété du sol. La propriété foncière est aussi conçue comme l'expression fondamentale de la liberté individuelle. On est à la racine du paradigme libéral, dans l'Angleterre du xvii^e siècle, empire colonial et commercial, mais marquée également par les défis agricoles. Pour l'auteur, il est essentiel de rappeler ce contexte aujourd'hui, lorsque l'on constate que « l'imaginaire de l'amélioration et de la conquête – de la propriété et de la souveraineté – se trouve en porte à faux par rapport aux possibilités matérielles du présent » (p. 85).

Dans le chapitre 3, Pierre Charbonnier explore à présent le xviii^e siècle où « commence à véritablement prendre forme l'alliance entre liberté et croissance » et où « une des croyances collectives les plus puissantes et les plus durables de l'histoire » émerge :

« Celle-ci consiste à établir un lien de renforcement mutuel entre la conquête et la prospérité par l'optimisation des dispositions de production et la protection des droits individuels et collectifs par la limitation de l'arbitraire politique. Destinés à devenir libres, égaux et prospères sous la garantie d'entités politiques qui les représentent, les humains modernes se lancent dans l'aventure du développement [...]. » (p. 89).

Cette « anthropologie du progrès » se manifeste par des « savoirs économiques », selon lesquels il est évidemment question du bon usage de la terre, en tant que « ressource » non pas en elle-même, mais en raison de l'ensemble des liens sociaux, économiques et techniques qui l'exploitent.

L'auteur étudie surtout le « pacte libéral », même s'il prend au sérieux l'autre option économique de l'époque : les physiocrates français qui s'intéressent aux liens « entre la construction de l'autorité étatique, de la terre comme ressource, et d'un corps social à la recherche de son autonomie » (p. 103). C'est avant tout ce pacte libéral et l'influence d'Adam Smith (ou encore de David Hume), qui est déterminante, notamment sur le rôle de l'État, qui recule puisque le bon usage de la terre doit être délégué à des acteurs privés (et l'État est réduit aux fonctions régaliennes ou aux infrastructures non rentables). On y trouve le concept de division du travail, mais aussi l'idée que l'économie classique repose sur la croissance intensive, qui s'appuie sur l'amélioration par le travail ainsi que sur le libre-marché, et qui met en avant « l'égoïsme économique et la protection des droits de l'individu engagé dans ces interdépendances » (p. 112). La croissance extensive, elle, « se conjugue à la première en tablant cette fois sur l'accroissement de la quantité brute de matières premières et d'énergie mise à disposition du système productif marchand » (p. 113). Pour l'auteur, Adam Smith se situe dans la première conception de la croissance (même si la seconde commence à s'observer dans le cadre de la colonisation), qui promet donc les valeurs de l'individualisme propriétaire et sa protection juridique. C'est dans un second temps seulement que les apports extensifs, en lien avec les énergies fossiles et l'industrie moderne ou la captation des terres coloniales notamment, se trouvent superposés aux valeurs libérales.

Se pose donc, selon Pierre Charbonnier, la question de la

« cohérence entre d'une part le projet d'autonomie individuelle et collective, c'est-à-dire la rationalité politique qui tend à s'imposer dans un mouvement qui culmine avec les Lumières, et d'autre part l'orientation acquisitive des principales nations engagées dans le jeu de la concurrence commerciale mondialisée » (p. 116).

Est-ce qu'avant la révolution industrielle, il existait une « tension entre l'autonomie et si ce n'est l'abondance, du moins l'accentuation des dépendances à l'égard de la terre ? » (p. 116). L'auteur propose alors d'étudier l'allemand Fichte (penseur « proto-socialiste et anticolonial » p. 123), pour qui l'État doit être commercialement fermé pour « remplir sa tâche de concrétisation de la justice économique » (p. 119). Ainsi, Fichte

« révèle que les nations européennes disposent à travers le commerce d'un accès illégitime à des espaces et à des ressources extérieures à leur territoire, que cet accès est nécessairement extra-juridique (aucun État souverain ne pouvant accepter la dépossession correspondante) et donc que la réalité écologique et la réalité juridique de ces nations sont disjointes. C'est cette situation, dont Fichte est le premier critique, que nous proposons d'appeler l'*ubiquité des modernes*, puisqu'ils prétendent vivre sur deux espaces différents en même temps, celui du droit tenu dans les frontières d'un État donné et celui de l'économie et de l'écologie, qui outrepassent ces frontières et constitue un terrain de jeux où les principes de la raison ne peuvent s'exprimer » (p. 120-121).

Fichte met le doigt sur le fait que l'interdépendance commerciale a ses perdants et ses vainqueurs, qui se traduit notamment par une profonde inégalité écologique et politique des empires et de la colonisation. Cette « ubiquité des modernes » est fondée sur « l'autonomie individuelle et collective, et les forces économiques qui tendent à faire éclater [le] cadre de la souveraineté territoriale en absorbant l'énergie et les ressources de la terre selon une logique absolument hétérogène à celle du droit » (p. 124).

Dans le chapitre 4, les révolutions matérielles et des droits du XIX^e siècle sont étudiées par l'auteur. Il y analyse notamment le lien indissociable entre l'élaboration du libéralisme et les stratégies de conquête coloniale, ainsi que le double standard politique des Lumières. Le « couplage fraîchement établi entre la liberté politique, le droit de propriété et la croissance intensive » (p. 128) va subir une transformation brutale avec le charbon et son extraction. Cela rend possible une « croissance extensive en partie indépendante des contraintes spatiales » (p. 129). Pour lui,

« la modernité n'est pas née une fois, mais deux : le long processus de maturation des idéaux anti-absolutistes, républicains, égalitaires [...] n'est que la première vague d'un mouvement qui ne se concrétise qu'après le déferlement d'une seconde : l'ouverture des possibilités matérielles par l'accès à de nouvelles énergies et de nouveaux espaces » (p. 130).

L'association entre les droits et l'industrie, la liberté et l'enrichissement, entre démocratie et abondance est donc postérieure au pacte libéral. Le libéralisme a réaménagé son argumentaire pour coller à ces circonstances, c'est « l'exaptation » du libéralisme (p. 132 et s.). L'auteur étudie François Guizot et William Stanley Jevons, puis avant d'en venir à ce qu'il nomme l'« autonomie-extraction », il met en avant cet « écart entre les idées et les pratiques », cette asymétrie, dans le libéralisme du XIX^e, notamment le désajustement spatial vis-à-vis de ce qui se déroule loin de l'Europe (p. 155). À propos d'Alexis de Tocqueville, Pierre Charbonnier revient sur ce qu'il appelle un secret : « le pacte qui s'est noué entre croissance économique et démocratisation de la société [...] suppose que d'abondantes réserves de terres et de richesses soient disponibles – ou rendues disponibles » (p. 159). Il faut alimenter ces institutions égalitaires « par un afflux matériel suffisant » (p. 159). La « doctrine officieuse » est que « l'exploitation intensive des richesses naturelles rend possible la genèse d'une société égalitaire. Ainsi, la libération des hommes est avant tout la désinhibition des instincts productifs, qui ne peut se réaliser sans une certaine marge de manœuvre écologique » (p. 160).

Pierre Charbonnier met en lumière avec ces quatre premiers chapitres une déconnexion entre, d'un côté, le socle de notre philosophie juridique libérale (le « système des droits »), et de l'autre, cette seconde vague extractiviste et les transformations géo-écologiques de la révolution industrielle (qui se poursuivent encore aujourd'hui). Or, c'est une question incontournable si l'on veut se pencher sur une critique écosystémique des droits humains. Pour simplifier, on peut se demander s'il est conceptuellement possible de garder un libéralisme politique tout en relativisant un libéralisme économique afin de respecter les impératifs écologiques planétaires. L'auteur ne répond pas clairement à cette question, et au contraire il explique que, du point de vue de l'histoire des idées, on ne dissocie pas les libéralismes, le second semblant au service du premier. Certes, tous les penseurs des Lumières et même du libéralisme ne sont pas étudiés, il n'en demeure pas moins qu'historiquement il y a bien eu une concomitance entre libéralisme et abondance matérielle. Pierre Charbonnier insiste donc sur les fondements du libéralisme qui n'étaient pas a-historiques, mais conçus dans les « affordances de la terre » d'une époque. Les perspectives matérielles des époques qui ont suivi ont produit des effets tels qu'aujourd'hui, ces affordances de la terre, sont en partie dépassées. On se demande à ce stade, s'il serait dès lors philosophiquement possible de ne pas revenir aux fondamentaux du libéralisme, pour ne pas jeter le bébé avec l'eau du bain, les droits et libertés avec le capitalocène en d'autres termes.

Ce n'est pas véritablement ce que défend l'auteur dans la suite de l'ouvrage, puisque la distinction entre l'autonomie politique et les libertés n'est pas très claire. Il a d'ailleurs tendance à se focaliser sur un droit particulier, le droit de propriété privée, lorsqu'il critique au chapitre 6 la « sagesse et le corpus juridique du libéralisme » qui ont perduré alors que « les forces productives et les arrangements de capitaux » changeaient, se complexifiaient, jusqu'à se déconnecter d'une responsabilité industrielle directe (p. 229). L'ouvrage revient largement sur la question du social, de la technocratie ou encore sur les apports du socialisme au sens large, Karl Marx bien sûr ou encore Karl Polanyi : les effets émancipateurs promis par le libéralisme ne se sont pas vérifiés pour tous et toutes, comme en témoigne le concept bien connu de « classes » inférieures ou supérieures.

L'auteur poursuit ensuite sur l'après-guerre caractérisée par une augmentation du niveau de vie et sur le « progressisme » qui continue de lier la garantie des droits avec une abondance matérielle, mais cette fois-ci avec une protection sociale. De plus, après l'expérience totalitaire, la question centrale s'agissant des droits n'est plus tellement écologique, mais celle du libéralisme antitotalitaire, sans pour autant s'affranchir de l'autonomie-extraction. La dépendance matérielle est simplement invisible grâce au pétrole ou encore au nucléaire, sans que les phénomènes de report vers les marges et d'externalisation des coûts écologiques ne prennent fin.

Enfin, à partir du chapitre 9, Pierre Charbonnier arrive aux idées les plus récentes. Il critique d'abord la société du risque qui finit par se cristalliser face aux premières alertes (une « réinvention de l'autonomie », [p. 334], par une société de l'assurance permettant de canaliser ces risques dans le cadre du libéralisme). Il en profite pour récuser des réactions pathologiques à la crise, qui sont pour lui deux impasses, la collapsologie et la résilience « deux espoirs déçus de l'écologie politique » (p. 350). Elles forment d'une part, un risque global pessimiste axé sur la survie, et d'autre part, un risque triomphaliste (avec une adaptation et un éco-modernisme grâce à la technique), mais « manque[nt] la promesse démocratique » (p. 351).

Il s'intéresse ensuite au chapitre 10 à des mutations intellectuelles qu'il qualifie de symétrisations, qui décentrent le regard que l'on porte sur nous-mêmes, à savoir les luttes féministes, postcoloniales et écologistes comme mouvement d'émancipation. La question de la distinction entre la nature et le social de la modernité y est explorée, elle qui a permis de faire des Occidentaux un « peuple autonome ». Pour y mettre fin, il faut démontrer à la fois que l'émancipation occidentale était confiscatoire pour les colonies et que la charge écologique était passée sous silence. Cela demande un « rééquilibrage conjoint de la réflexivité politique occidentale sur l'axe du naturel et du social et sur l'axe du moderne et du non-moderne (ou du Nord et du Sud) » (p. 358), ainsi qu'une symétrisation de l'autorité scientifique avec la sociologie des sciences (Bruno Latour par exemple, par la critique de cette autorité, redécrit le projet moderniste).

Pierre Charbonnier en vient ensuite à la nécessité de trouver un contre-pouvoir, qui ne soit ni un enracinement conservateur, ni un globalisme marchand. Cette politisation passe selon lui par l'anthropologie de la nature (avec Philippe Descola et le naturalisme), l'histoire environnementale (« l'échange écologique inégal » avec notamment l'ouvrage *The Environmentalist of the Poor*⁸), l'étude des paradoxes de la matière première ou encore l'historiographie subalterniste et postcoloniale (*Subaterrn studies*). Il indique ainsi que « (p)our penser le freinage économique, la solution la plus simple consiste donc à admettre que nous n'avons jamais rien produit. Nous avons seulement prétendu occuper une position d'exception dans un réseau d'interdépendance écologique que nous ne régissons que de façon imparfaite » (p. 380).

8 J. MARTÍNEZ-ALIER, *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*, Edward Elgar Publishing, 2002, 312 p.

L'ordre écologique et l'ordre politique étant « coextensifs », il est nécessaire de repenser les espaces, un nouveau fond de carte qui, sur les dépendances entre les régions du monde, permette des partenariats écologiques. Pour lui, « la justice environnementale n'est ainsi rien d'autre que la réponse à cette projection territoriale des aspirations matérielles qui a animé l'histoire moderne » (p. 382).

Il en vient donc finalement à ce nouveau socle théorique qui permettrait de « répondre aux enjeux spécifiques que soulève le changement climatique », résumé de la sorte par l'auteur :

« L'autonomie politique des peuples se joue, se jouera, dans une réponse aux affordances de la terre susceptible de contourner le mode de relation productif qui domine le naturalisme au moins depuis la révolution industrielle, dans un abandon du régime de souveraineté fondé sur l'ubiquité et dans la libération d'un sujet collectif critique qui ne répond pas à la définition traditionnelle qui implique son opposition à la nature » (p. 390).

Pierre Charbonnier propose d'abord cette définition en négatif, avant d'expliquer, dans le chapitre 11, cette « autoprotection de la terre ». Il s'agit non pas de dire qu'une « liberté infinie est impossible dans un monde fini », mais que, ce dont on s'affranchit n'a plus les mêmes contours : « il s'agit aujourd'hui plutôt d'incorporer au sujet collectif qui entend se défendre des êtres non humains, des territoires, des processus, et régulations écologiques » (p. 392). En juriste, nous traduirions que c'est davantage une question de titulaires des droits que de limites de ces droits. Pourtant à la toute fin de l'ouvrage, l'auteur admet l'évanescence du sujet politique en devenir. Celui-ci ne correspond ni à une « classe sociale », ni à un territoire donné, ni même à une catégorie de « victime ». Son profil est instable et n'a pas une « conscience de soi », comme pour les classes sociales ou la conscience nationale. Il se découvrira dans ses moyens d'action et dans les alliances qui animent différents collectifs.

Finalement, le philosophe propose de concevoir l'autonomie sans l'abondance, préparée par les mouvements de symétrisation notamment sur l'altérité humain/non-humain, qui permettent de « nouveaux partenariats politiques non productionnistes » (p. 401). Il est possible de découpler autonomie et modernité, liberté et usages de la terre qui ont conduit à son épuisement, sans chercher de nouvelles sources d'abondance⁹. L'auteur présente trois axes pour réinventer des termes nouveaux, l'axe spatial des territoires politiques (différent de la souveraineté), l'axe d'une économie politique qui réponde aux affordances de la terre (avec des cycles à entretenir et à préserver) et l'axe de la redéfinition des savoirs (avec l'« incorporation à la réflexivité sociale et politique des connaissances écologiques », p. 407).

Certes, l'autonomie du XXI^e siècle contient « une composante de retenue et d'autolimitation, notamment contre certaines forces extractives et acquisitives qu'il s'agit de contrôler, mais certainement pas de renoncement » (p. 410). Il s'agit de la « récupération d'un idéal classique dégagé de sa gangue moderniste » (p. 410). En conclusion, « l'histoire environnementale des idées politiques

⁹ Chercher de nouvelles sources d'abondance, c'est le projet de la transition énergétique : l'atome plutôt que le carbone.

doit permettre, en éclairant les prises géo-écologiques auxquelles s'est adossée la raison politique moderne, de protéger et d'étendre la sphère de la liberté en garantissant la reproduction du monde vivant » (p. 423). C'est donc une écologie politique, fruit de décennies de pensées critiques, qui est finalement proposée pour découpler abondance et liberté. Reste encore à savoir si cela pourrait se traduire juridiquement, avec des libertés repensées et des titulaires à inventer.

APPROCHER *LE MARCHÉ CONTRE L'HUMANITÉ* (DOMINIQUE BOURG, 2019) PAR LES DROITS FONDAMENTAUX

Sophie GROSBON¹

L'essai du philosophe de l'environnement Dominique Bourg *Le marché contre l'humanité* (paru en 2019 aux PUF²) constitue une belle introduction aux enjeux d'une réinterprétation des libertés fondamentales à l'aune des limites planétaires. S'il n'aborde pas la crise écologique essentiellement sous ce prisme-là, les réflexions qu'il y mène posent des questions substantielles qui s'y rapportent fondamentalement. Tout d'abord, dire que le marché s'élève contre l'humanité, c'est implicitement considérer que les libertés économiques exercées sans contrainte détruisent les conditions de l'existence humaine. En effet, le marché n'est pas une puissance abstraite et transcendante, il s'exerce et est régulé par des personnes incarnées. Ensuite, la démonstration repose sur les menaces que le marché fait peser sur la souveraineté politique, anthropologique et économique. La souveraineté y est définie comme « l'exercice du pouvoir » (p. 23) et y est conçue, sous bien des aspects, comme une question de liberté. Certaines illustrations utilisées montrent par ailleurs que l'interprétation – notamment jurisprudentielle – de libertés fondamentales *a priori* non économiques conforte la puissance du marché. Enfin, l'ouvrage insiste sur la nécessité de transformer les modes de consommation destructeurs de l'environnement et donc de restreindre notre « souveraineté économique », en envisageant autrement la question de la liberté des individus.

Selon Dominique Bourg en effet, le marché ouvert et transnational, qui se développe de manière exponentielle depuis les années 1980, est « rétif à une régulation territoriale puissante » (p. 9) de l'État notamment. Il compromet l'avenir de l'humanité en entravant la réglementation des techniques et en provoquant une catastrophe écologique. Il menace notre souveraineté démocratique, en induisant le déclin du pouvoir politique (seul à même de nous permettre d'agir collectivement sur notre destin), au profit de décideurs économiques, indifférents à l'intérêt général et à l'habitabilité de la planète. Il en découle une régulation inefficace et insuffisante des techniques, qui menace notre souveraineté anthropologique, en réduisant nos expériences et notre relation au monde. Il n'est donc « pas possible de préserver l'habitabilité de la Terre et l'exercice de la souveraineté démocratique sans renoncer à une forme de souveraineté économique » (p. 11), c'est-à-dire sans brider le marché et revigorer le pouvoir de l'État.

1 Professeure de droit international, Université Paris Nanterre, CEDIN.

2 D. BOURG, *Le marché contre l'humanité*, Paris, PUF, 2019, 176 p.

Dans le premier chapitre, Dominique Bourg explique en quoi le marché menace la souveraineté politique. Il constate l'essor du néolibéralisme depuis les années 1970 et l'institution d'un marché globalisé qui étend son « emprise [...] mortelle » sur l'État (p. 43). Ce dernier ne peut plus veiller à apaiser les conflits entre intérêts concurrents, car ceux-ci dépassent le cadre de son territoire. Il devient par ailleurs un agent économique en concurrence avec les autres agents économiques (qui sont eux-mêmes éventuellement d'autres États). La recherche de compétitivité pousse les États au dumping social et fiscal, à réduire le champ des services publics et à privatiser. Rétréci et fragilisé, l'État est de moins en moins en capacité de gérer les communs, de protéger, de s'adapter, d'adopter des politiques publiques ambitieuses, en d'autres termes de garantir les droits sociaux et environnementaux, ou plus généralement d'intervenir pour assurer l'exercice effectif des droits fondamentaux.

Symétriquement, on assiste à une montée en puissance de la « souveraineté implicite » du marché. Cette expression désigne l'exercice du pouvoir par la société sur elle-même, sans médiation, grâce aux représentations fortement partagées en son sein et véhiculées par le marché. Ainsi

« caractérisait antérieurement la culture des démocraties occidentales une pluralité des modalités de jugement, chevillée à la société civile et à la diversité de ses domaines d'activités [...] : le jugement selon le vrai et le faux, le beau et le laid, le légitime et l'illégitime, le légal et l'illégal, le juste et l'injuste, le bien et le mal, le “payer” et le “ne pas payer”, etc. [...] Désormais, et de façon plus diffuse et ainsi plus robuste, l'idée que tout peut se réduire au jugement selon le payer et ne pas payer a fini par s'imposer à son tour. Il y a là quelque chose de particulièrement puissant, un infléchissement du fondement même de notre capacité à juger » (p. 58-59).

La dérive du financement de la vie politique aux États-Unis, telle que décrite par Julia Cagé dans *Le prix de la démocratie*, permet à Dominique Bourg d'illustrer cette affirmation. Alors que les dépenses électorales et les contributions privées à celles-ci avaient été progressivement encadrées au début des années 1970, l'économiste démontre que « la Cour suprême américaine [cette] grande faucheuse [...] n'a eu de cesse de défendre l'idée selon laquelle argent et expression sont une seule et même chose, et de mettre à mal la régulation publique du financement privé de la démocratie »³.

Tant l'actualité politique états-unienne que l'approche écosystémique des droits humains méritent que l'on s'attarde un instant sur les jurisprudences ici contestées. L'arrêt *Buckley v. Valeo*⁴ est, dès 1976, emblématique. Selon la Cour suprême états-unienne, le premier amendement de la Constitution, en garantissant la liberté d'expression, protège la liberté de donner ou de dépenser de l'argent au cours d'une campagne politique ; en limiter le montant réduit le volume d'expression politique, le nombre de sujets discutés, la profondeur des discussions et l'ampleur du public touché, au bénéfice de ceux qui cherchent à faire taire les mieux nantis ; la limitation globale des dépenses de campagne est donc inconstitutionnelle. La liberté d'expression du candidat implique son droit à

3 J. CAGÉ, *Le prix de la démocratie*, Gallimard, 2019, p. 315.

4 Cour suprême des États-Unis, *Buckley v. Valeo*, 30 janvier 1976, 424 U.S. 1.

s'engager dans le débat public et à faire campagne vigoureusement et inlassablement sans entraves. Elle s'oppose donc également au plafonnement des dépenses qu'il peut effectuer sur ses propres ressources personnelles. Mais plus encore, la liberté d'expression de l'individu interdit la limitation des dépenses électorales indépendantes. À cet égard, une distinction doit être faite. Les contributions directes d'un individu (les dons directement effectués au profit d'un candidat) peuvent être limitées pour éviter le risque de corruption. Il s'agit ici d'éviter que des contributions financières importantes soient attribuées par un individu à un candidat, en vue d'influencer ses choix politiques futurs une fois au pouvoir. En revanche, les dépenses indépendantes qu'un individu fait afin de soutenir un candidat clairement identifié, sans l'en informer, sans arrangement préalable avec celui-ci, réduisent le risque de corruption. Plafonner ces dépenses limite la liberté de l'individu d'exprimer son point de vue politique en mobilisant les ressources souhaitées. En veillant à égaliser la capacité des individus ou des groupes d'intérêt à influencer le résultat des élections, la loi est, selon l'interprétation (paradoxe) de la Cour suprême, inconstitutionnelle : elle est précisément « totalement étrangère au Premier amendement qui a été conçu pour “garantir la plus large circulation possible de l'information émanant de sources diversifiées et opposées” et pour “assurer ce libre échange des idées qui permet de réaliser les changements politiques et sociaux souhaités par le peuple” »⁵. En 2010, un pas supplémentaire est franchi, puisque, dans sa décision *Citizens United*⁶, la Cour suprême estime que les personnes morales de droit privé (et donc les entreprises) ont également le droit à la protection de leur expression politique, ce qui interdit le plafonnement de leurs dépenses indépendantes (et notamment de leurs messages publicitaires au soutien ou à l'encontre d'un candidat)⁷.

« À ce stade », analyse Dominique Bourg, « le biais évoqué précédemment quant aux modalités de jugement prend tout son sens. Il devient évident qu'une élection désormais s'achète au moins en partie, et cela ne choque nullement, c'est au contraire comme une composante ordinaire du paysage » (p. 60). Il en découle, selon les termes de Julia Cagé, une « effrayante réalité : les préférences des citoyens les plus favorisés sont plus clairement reflétées dans les politiques conduites par les gouvernements que celles des citoyens les moins favorisés. La minorité l'emporte très largement sur la majorité »⁸. La souveraineté politique est bel et bien menacée par le marché, par la capacité à financer les candidatures. Limiter les dépenses électorales est ici considéré comme une atteinte à la liberté d'expression sur un libre marché des idées politiques, pourtant fondamentalement inégalitaire, reflétant une concurrence tout sauf libre et non faussée.

Cette illustration est particulièrement inspirante au titre d'une interprétation écosystémique des libertés fondamentales. Elle peut effectivement être lue comme une interprétation consumériste de la démocratie, puisque défendre ses idées politiques s'achète et se vend sur un marché. Elle traduit également une interprétation consumériste de la liberté d'expression, puisque dépenser son

5 Cour suprême des États-Unis, *Buckley v. Valeo*, 30 janvier 1976, 424 U.S. 1, traduction d'Elisabeth Zoller, *Les grands arrêts de la Cour suprême des États-Unis*, Dalloz, 2010, p. 478.

6 Cour suprême des États-Unis, *Citizens United v. Federal Election Commission*, 21 janvier 2010, 130 S. Ct. 876.

7 I. FASSASSI, « Droit constitutionnel étranger. L'actualité constitutionnelle dans les pays de *common law* et de droit mixte », *RFDC*, 86(2), 2011, p. 324-328.

8 J. CAGÉ, *op. cit.*, p. 328.

argent, c'est s'exprimer, tout du moins dans le contexte d'élections politiques. Il convient alors de se demander jusqu'où l'acte d'achat (la dépense financière) peut constituer une libre expression à protéger. En dehors des campagnes électorales, une telle conception n'est-elle pas à même d'entraver toute réglementation des modes de consommation ? Jusqu'ici,

« le principal enseignement de *Buckley* est que “*money is speech*”, autrement dit, l'argent est un message. L'argent n'est pas uniquement [...] un comportement non expressif, une simple conduite, sans relation avec le contenu de l'expression réglementée. Pour la Cour, l'argent est à la fois un moyen d'expression et une expression (*speech*), et c'est ce mélange qui justifie qu'elle exerce sur toute limite apportée à son utilisation politique un contrôle maximum [...]. Il résulte de son analyse [...] qu'aux États-Unis, selon le contexte, le simple fait de signer un chèque peut être une expression politique. L'électeur envoie un message par son vote, mais aussi par son argent et, quand le message est politique, rien ne peut justifier qu'il soit limité, hormis le désir de corrompre autrui [...]. L'inconstitutionnalité de tout plafonnement de dépenses électorales qui sont engagées à titre personnel, indépendant [...] est [...] un point de clivage radical entre les États-Unis et l'Europe où la plupart des États organisent un plafonnement de ces dépenses. Entre les deux conceptions de ce que doit être le rôle de l'argent en politique, les Européens ont choisi la seconde, celle qui préfère valoriser la liberté de tous sur la liberté d'un seul⁹. »

La démonstration de Dominique Bourg sur les menaces que font peser le marché sur la souveraineté politique de l'État et de l'individu se termine « sur une tâche aveugle de la pensée libérale » (p. 64) : en vertu de l'article 4 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, « la liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui [...] ». Or, les rédacteurs et les interprètes de cet article ont visé à limiter uniquement ce « qui ne nuit pas *immédiatement* à autrui ». Ils ont exclu des nuisances à autrui le marché, « lieu même d'une violence franche mais *mediate* ; non pas celle d'une action physique et *immédiate* mais celle qui résulte des conséquences indirectes de l'action économique, laquelle vise à vendre plus que vos concurrents et, si possible, à les racheter ou à les faire disparaître ». Or, cette rivalité entre les acteurs économiques a des conséquences sociales très concrètes. Si l'article 4 de la Déclaration n'avait pas été compris comme limitant uniquement les nuisances immédiates à autrui, « toutes les activités économiques [auraient pu être] condamnées au nom de la liberté. C'eût été absurde, mais ne l'est pas moins le fait de vouloir marginaliser les États : ils sont les seules instances aptes à contenir cette violence économique » (p. 65-66).

Le marché menace donc la souveraineté politique de l'État d'une part, en réduisant sa capacité d'action, de l'individu d'autre part, en réduisant sa capacité de jugement et son action démocratique par le dépérissement de l'État. C'est d'ailleurs le marché et non plus l'État qui décide de l'introduction de techniques nouvelles, offrant aux individus, certes plus de choix, mais également moins de réflexion sur l'utilité de ces innovations pour la société dans son ensemble.

9 É. ZOLLER, *op. cit.*, p. 484-485.

Dans le deuxième chapitre de l'ouvrage, Dominique Bourg décrit comment les techniques menacent la souveraineté anthropologique. Il critique tout d'abord l'idée de Progrès (avec une majuscule), ce « récit » occidental selon lequel l'Humanité avance sur un parcours grâce à l'évolution des sciences, des techniques et de l'industrie, débouchant sur une amélioration générale de la condition humaine (p. 71). Or, le Progrès n'existe pas, il n'existe que des « progrès partiels », « sacrificiels », car non partagés, dont certains bénéficient et d'autres souffrent, et qui sont toujours accompagnés de « régrès » (p. 78). Ainsi, la naissance de l'agriculture et de l'élevage, considérée souvent comme une avancée majeure de l'Humanité, a-t-elle été accompagnée d'un appauvrissement écosystémique, de la division sociale du travail, d'un rétrécissement des expériences pratiques, culturelles et rituelles, d'une dégradation des traits morphologiques des humains, comparés aux pratiques et modes de vie des chasseurs-cueilleurs (pp. 79-88). Les progrès techniques accentuent la division sociale du travail et donc l'augmentation des inégalités dans une société et entre les sociétés. Mais par ailleurs, le dépassement des limites planétaires « est la conséquence directe de l'essor du procès d'exosomatization, du pullulement et de la puissance de nos objets et autres machines » (p. 99). Transitions numérique et écologique sont donc incompatibles.

L'ouvrage aborde alors le lien entre développement des techniques, savoir et liberté. « Le propre d'une technique est d'accroître le pouvoir d'influer sur l'environnement de celui qui en maîtrise l'usage » (p. 102). Mais l'emballement technologique permet d'automatiser à moindre coût et souvent de façon plus performante la plupart des tâches humaines. « Il ne s'agit plus d'améliorer un savoir-faire, mais de le remplacer » (p. 107). Il ne s'agit plus d'« empowerment » au sens d'une prolongation ou d'une amélioration des capacités humaines (p. 12). Mais il s'agit d'une substitution qui entraîne une perte de savoir et une automatisation des décisions. Il en découle une disparition de l'emploi salarié, qui ne va pas dans le sens de la construction d'une société émancipée, mais plutôt dans le sens d'une société du divertissement et de la consommation.

« Ce faisant, nous risquons de [...] nous engager dans une voie débouchant sur une restriction du spectre d'expériences de l'immense majorité de l'humanité. [...] Nous menace ainsi une seconde déchéance de souveraineté, non plus politique, mais bien anthropologique, cette fois, nous conduisant de l'animal humain inséré à merveille dans son milieu – ou ce qu'il en reste – à un individu assisté à tel point [par les techniques] que ses aptitudes s'étioleraient » (p. 111).

Vu le marasme écologique qui s'annonce, mieux vaudrait au contraire préserver, par anticipation, une gamme de savoirs fondamentaux.

Dans le troisième chapitre, Dominique Bourg soutient que la menace écologique s'oppose à la souveraineté économique et impose une démocratie écologique. Pour écologiser la société, il est indispensable de réduire les inégalités et de modifier les comportements. Les inégalités sociales provoquent des dégradations environnementales et « rendent quasi impossible le recours aux incitations financières écologiques. Ces dernières touchent [...] lourdement le pouvoir d'achat des plus pauvres alors qu'elles ne font qu'effleurer celui des plus riches » (p. 142). « Il est impossible d'organiser une redescende générale des niveaux de consommation de ressources si une partie de la société en est exonérée, en raison de revenus élevés » (p. 146).

Dans ce contexte, que peut-on attendre de l'État ? Dominique Bourg mobilise pour répondre à cette question Hegel et Marx : pour le premier, l'État veille « au maintien du dynamisme des forces économiques [de la société civile] tout en les empêchant de se détruire mutuellement » ; il arbitre entre les différents intérêts en présence (p. 123). Pour le second, l'État n'est que « l'instrument au service de la domination de la bourgeoisie » (p. 121). Jusqu'aux années 1980, Dominique Bourg estime que l'Histoire semblait donner raison à Hegel : les sociétés soviétiques ont aspiré la société civile dans un État totalitaire en déniaient les conflits internes. Les démocraties représentatives occidentales, en faisant de l'État un médiateur des conflits sociaux, auraient « fait disparaître la condition prolétarienne » (p. 128). Mais, on assiste depuis quarante ans, à une « aspiration de l'État par le marché » (p. 131) et donc à une autre forme de confusion entre État et société civile : les pouvoirs sont captés par les dirigeants économiques, l'État n'est plus apte à être le tiers transcendant les différents intérêts. « Au lieu de la pacification rationnelle des rapports sociaux et de la recherche de l'intérêt général, c'est à un réensauvagement de la société auquel on assiste », dans les discours, dans les rapports sociaux et dans les relations internationales (p. 132). Ainsi, « un marché sans encadrement rationnel [par l'État] est une catastrophe » sociale, sociétale et environnementale (p. 135).

Dès lors, les inégalités économiques exacerbées par le néolibéralisme vont-elles annihiler toute égalité démocratique ? Pour répondre à cette question, Dominique Bourg met en perspective trois traditions philosophiques qui pensent la relation entre inégalité politique et inégalité socio-économique : Rousseau, pour qui « seul un faible développement de la division sociale du travail peut permettre la construction d'une société d'égaux » et qui « récuse le progrès » (p. 142) ; Marx, pour qui « la condition à une société d'égaux est le dépassement du principe même de la division sociale du travail, grâce au développement maximal, quasi infini, des forces productives » et donc du machinisme industriel, qui « autorise une authentique émancipation politique » (p. 143), conception à laquelle Dominique Bourg oppose la finitude de la planète, qui remet en cause l'idée d'une société sans classe (p. 145) ; Hegel, « qui affirme la coexistence possible des liberté et égalité politiques avec les inégalités économiques afférentes à la division sociale du travail » (p. 144).

Finalement, des politiques qui intégreraient les limites planétaires ne doivent pas miser que sur le développement de la technique, mais également sur l'évolution des comportements. « En réalité, pour faire front à la dynamique en cours de destruction de l'habitabilité de la Terre, il conviendrait d'organiser une redescende rapide de nos flux de matière et d'énergie, de notre emprise sur les territoires et de notre démographie » (p. 151). Mais là où le néolibéralisme est encore plus fort que le système soviétique (et que son *homo sovieticus*), c'est dans le nouveau type de genre humain qu'il a forgé à sa mesure :

« de ceux qui étalent la banalité de leur soi sur les réseaux sociaux à ceux qui pratiquent un consumérisme forcené, ignorant tout des questions écologiques, prêts à faire sauter la planète pour un énième voyage de plaisir au bout du monde, éructant contre quiconque leur en fait la remarque, le portrait est aussi facile qu'inutile et fastidieux » (p. 135).

Pourtant, il existe une

« contradiction [...] frontale entre, d'un côté, la vision libérale laissant à la liberté négative, et donc à l'arbitraire individuel, le choix des modes de vie et de leurs substrats en termes de flux de matières et d'énergie, et de l'autre, le basculement du choix des modes de vie vers la liberté positive, à savoir leur détermination collective et démocratique au sein d'une société écologisée » (p. 153).

L'idée d'une détermination collective et démocratique s'oppose à tout autoritarisme, là où au contraire autoriser des choix individuels de modes de vie écologiquement mortifères est « totalement arbitraire » (p. 153). Il convient donc de passer « de la liberté négative à la liberté positive, avec une réduction du pouvoir individuel arbitraire de nuire », ce qui affectera les flux matériels de consommation « et non les libertés fondamentales de penser, croire ou s'associer. Il serait dans ces conditions absurde de parler d'autoritarisme et plus encore de fascisme » (p. 154). Il existe des possibilités de satisfaire les besoins sociaux fondamentaux des individus sans dépasser les limites planétaires, si on accepte de mesurer ceux-ci en intégrant une matrice de subsistance, protection, affection, compréhension, participation, loisir, création, identité et liberté (comme celle proposée par Max-Neef¹⁰), et si « on accepte de tourner le dos aux standards occidentaux d'hyperconsommation » (p. 154).

L'avènement d'une « démocratie écologique » est donc une nécessité. Celle-ci doit être « représentative, participative et délibérative, et directe, l'intensité des instruments utilisés étant au prorata des exigences écologiques en matière de changements des modes de vie » (p. 155). Elle doit s'appuyer sur une diffusion du savoir scientifique dans la société, et notamment des enjeux environnementaux, qui ne sont pas immédiatement tangibles pour le citoyen. La démocratie représentative est liée au contrat social et à une « ontologie séparant l'humanité des autres vivants » (p. 156), conception qui conçoit le progrès « comme un arrachement à la nature » (p. 157). S'y oppose aujourd'hui « un mouvement profond de réinscription de l'humanité au sein de la nature », d'« affirmation renouvelée de l'unité du vivant », dont témoigne notamment la consécration « de par le monde des droits de la nature » (p. 158). Cette tendance « semble nourrir un nouvel imaginaire » démocratique, « non plus tendu [...] vers une domination [...] de la nature, mais vers la recherche de relations plus équilibrées » avec les êtres non humains (p. 159). Cette réflexion démocratique s'accompagne pour finir d'une réaffirmation : « il n'est pas de société écologisée, ni de survie possible, sans une forme de renoncement à notre souveraineté économique » (p. 159). Ainsi, « notre problème n'est plus de maximiser la production de richesses matérielles, mais au contraire de la diminuer très fortement [...] pour la part des populations mondiales qui connaissent un standard occidental », et de permettre aux « autres » « d'accéder à la satisfaction des besoins sociaux sans pour autant dériver vers un mode de vie occidental » (p. 160).

10 M. A. MAX-NEEF, *Human Scale Development Conception. Application and Further Reflections*, The Apex Press, 1991.

POUVOIR POLITIQUE, DROITS FONDAMENTAUX ET LIMITES PLANÉTAIRES FACE À LA *CARBON DEMOCRACY* (TIMOTHY MITCHELL, 2011)

Vadim JEANNE¹

Muriel ROUYER²

Au premier abord, l'ouvrage de Timothy Mitchell³ ne semble pas se prêter à une réflexion sur une approche critique et écosystémique des droits humains. En proposant une perspective historique sur les choix géopolitiques ayant conduit à l'abandon du système énergétique basé sur le pétrole au détriment du charbon, l'ouvrage semble plus correspondre à son sous-titre qu'à son titre. L'ouvrage s'attache ainsi dans une démonstration un peu déterministe à identifier comment certains choix relatifs à la décolonisation (autodétermination, mandats internationaux...), à des conflits, ou à la théorisation économique ont été faits au profit du développement de l'industrie pétrolière. Comme l'auteur l'indique lui-même à la fin de son ouvrage,

« [c]e livre ne propose pas une théorie générale de la démocratie. Les théories générales de la démocratie, qui sont nombreuses, ne font pas de place au pétrole – sauf exception. Mon objectif a plutôt été de suivre les connexions élaborées au cours d'un siècle ou plus entre les combustibles fossiles et certains types de politique démocratique et non démocratique⁴. »

En identifiant ainsi ces « connexions » entre les combustibles fossiles et certaines politiques démocratiques, Timothy Mitchell traite de manière assez novatrice du rapport entre luttes sociales et exploitation pétrolière en différenciant cette dernière de l'exploitation du charbon, bien plus propice à un rapport de forces profitable aux ouvriers. À travers l'expression de « démocratie du carbone », l'auteur désigne tout à la fois

« la place centrale occupée par le charbon dans l'essor de la démocratie de masse, puis le rôle du pétrole, avec ses diverses localisations, propriétés et modes de contrôle, dans l'affaiblissement des formes d'autonomie démocratique qu'avait permises la dépendance vis-à-vis du charbon⁵. »

1 Maître de conférences en droit public à l'Université de Reims Champagne-Ardenne.

2 Professeure de science politique à Nantes Université, Droit et changement social.

3 Version originale : T. MITCHELL, *Carbon Democracy. Political Power in the Age of Oil*, London, Verso, 2011, 292 p. (Muriel Rouyer a travaillé sur cette version); version française : T. MITCHELL, *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l'ère du pétrole*, La découverte/Poche, 2017, 391 (Vadim Jeanne a travaillé sur cette version).

4 T. MITCHELL, *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l'ère du pétrole*, La découverte/Poche, 2017, p. 350.

5 *Ibid.*, p. 198.

L'ouvrage ouvre alors la voie à des réflexions sur la place de la démocratie et son exercice face à l'exploitation du pétrole. En pointant du doigt certaines contradictions directes entre la démocratie et l'exploitation du pétrole, Timothy Mitchell permet également d'entrevoir des occasions de « regain » de démocratie. À travers plusieurs espaces de reconquête identifiés, l'auteur considère que les « limites de la politique démocratique » doivent être pensées en relation avec le pétrole⁶.

Partant du constat d'une double crise, environnementale (celle qui nous intéresse aujourd'hui dans le cadre du projet de recherche CritÉcoDhu) d'une part, et, d'autre part, la crise de « l'offre » liée au *déclin* des énergies fossiles, évoquée par Timothy Mitchell dans l'introduction de son ouvrage⁷, ce dernier s'interroge sur les relations troubles entre démocratie et pétrole. Cette interrogation est novatrice, du point de vue de la politique comparée, qui s'était intéressée jusqu'alors, plus classiquement, à la corruption des démocraties par l'argent et les revenus du pétrole.

Ce n'est pas cette dernière question qui motive Mitchell. Ce qu'il met au cœur de son enquête, c'est la question démocratique que pose la production même du pétrole, c'est-à-dire, comment la *manufacture du pétrole* dans le monde, a pu influencer le cours de la démocratie, qu'il envisage sous l'angle, historique, de la « démocratisation » (un terme consacré en politique comparée⁸) et notamment la démocratisation « des autres » : les non-occidentaux. « Démocratie » désigne donc pour lui l'extension d'une politique plus juste et plus égalitaire (en référence explicite à Jacques Rancière, dont il cite les travaux⁹), laquelle s'est trouvée empêchée, dans certains pays, du fait de la production pétrolière, au bénéfice de certains autres pays... D'entrée de jeu, donc, *Carbon Democracy* cadre son objet, éminemment politologique : il s'agit des relations de pouvoir découlant des flux énergétiques, évoquées dans le sous-titre de l'ouvrage : « le pouvoir politique à l'âge du pétrole ».

Rien de très nouveau là-dedans, dira-t-on : c'est une analyse, sinon, marxiste, du moins fortement matérialiste, qui infère de la superstructure et des rapports de production, certaines idées et réalités institutionnelles aliénantes... Cette dimension, qui confine parfois à un systématisme méthodologique mono-causal quelque peu irritant, a toutefois le mérite de fournir un outil critique de dénonciation de la domination cohérent, auquel il ajoute des éléments *factuels* et *empiriques* minutieusement documenté par l'archive et les statistiques, ce qui lui permet de dévoiler, et de dénoncer, les *conditions d'inégalités* d'une structure de production donnée, dans un type de société donnée : en l'occurrence, ce qu'il appelle la « démocratie carbone » et dont il retrace l'histoire, entre *révolution industrielle*, *impérialisme colonial* et *capitalisme global*.

6 T. MITCHELL, *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l'ère du pétrole*, La Découverte/Poche, 2017, p. 352.

7 Ce déclin aujourd'hui n'est plus d'actualité, notamment aux États-Unis où la « révolution du fracking » a conduit, depuis 2011, à un retournement de tendance, qui place aujourd'hui le gaz de schiste, une énergie fossile non conventionnelle, en tête des formes d'énergie produites par les États-Unis, qui réduisent ainsi leur dépendance énergétique, et, à l'heure de ces lignes, contribuent également à réduire celle de l'Union européenne, laquelle importe désormais des États-Unis une large part du gaz qu'elle n'achète plus à la Russie depuis la guerre en Ukraine.

8 Qui désigne tout simplement l'extension des droits de participation politique à un nombre de plus en plus grand de catégories de personnes. On pourrait donc parler ici d'extension de la citoyenneté ou d'inclusion dans la *polity*.

9 T. MITCHELL, *Carbon Democracy. Political Power in the Age of Oil*, London, Verso, 2011, p. 9 et 18.

Cet ensemble de relations politiques fait de tous les États, même ceux qui ne produisent pas de pétrole, des « États pétroliers », nous rattachant, malgré nos meilleures intentions, au pétrole qui détruit le monde commun de bien des manières, et dont seule, dit-il, une profonde transformation des rapports de production de l'énergie en général pourrait nous défaire.

Pour comprendre ces rapports de production, et plus spécifiquement le rapport entre démocratie et carbone, il faut partir d'avant le pétrole, du charbon, car c'est lui, écrit Mitchell, qui a permis la démocratisation de l'Occident par toute une série de « mécanismes » et d'« arrangements », d'opportunités politiques et de « points de vulnérabilité » ou de contrôle dans le système de production énergétique capitaliste.

I. Le charbon démocratique, ou le lien entre énergie et démocratie

Le mode même de production du charbon, à savoir, la mine, dans laquelle les travailleurs doivent descendre ; son mode de transport, par un dense réseau de trains, etc., fournissent aux travailleurs tout un arsenal de moyens que Mitchell appelle « *machines of democracy* », *arrangements* ou *assemblages* de « *socio-technical agency* »¹⁰, qui leur permettaient de bloquer la circulation du charbon ou d'en contrôler l'accès (plusieurs techniques : sabotage, stoppage, grève générale...), contraignant ainsi les capitalistes à leur concéder des droits sociaux lors de négociations crédibles. Cette approche historique, qui n'est autre que celle de la « question sociale » nous éclaire donc, s'il était besoin de le préciser, sur le sens de la « démocratie » dont il est question, à savoir, l'égalisation des conditions, non point au sens de Tocqueville, mais au sens des mouvements sociaux, et notamment du socialisme, grâce auxquels la démocratie sociale et les droits sociaux ont été conquis.

Cette hypothèse marxienne donc, est documentée de façon empirique dans le premier chapitre, par plusieurs exemples d'exercice de leur pouvoir par les ouvriers du charbon, deux fois plus grévistes que ceux des autres secteurs dans « l'Ouest industrialisé », et présentés ainsi comme les fers de lance objectifs de la *démocratisation* de l'Europe. Le charbon apparaît donc rétrospectivement comme une forme d'énergie *pro-labour* et donc *pro-démocratie*.

II. Le pétrole, machinerie anti-démocratique impériale

Par contraste, le pétrole (autrefois utilisé pour l'éclairage mais de plus en plus pour les transports à partir des années 1920) ne confère pas le même *pouvoir* aux travailleurs : plus mobile, plus facilement transportable et plus exporté que le charbon, le pétrole, marchandise globale par excellence (il constitue 60 % des charges transportées par bateau dans le monde dans les années 1970) déjoue le pouvoir collectif et organisé des travailleurs, et rend plus compliqué le contrôle des points d'accès et vulnérabilités dans son circuit de production.

10 « Agentivité socio-technique » en bon français...

En outre, et du fait de ses caractéristiques physiques même, il est plus facile de le produire et de le transporter : omniprésent et mobile, le pétrole se révèle beaucoup plus concurrentiel que le charbon. C'est la rude concurrence entre les producteurs de pétrole, qui les mène très tôt à s'organiser en cartels et ententes en vue de maintenir le prix du pétrole, source de leurs profits. Ainsi leur but n'est PAS de produire *plus* de pétrole, mais au contraire d'en produire *peu*, de « saboter » eux-mêmes la production de pétrole dans le monde, ou en tout cas, de GARDER LA MAIN sur la production pour conserver leurs profits.

Timothy Mitchell appelle, avec Veblen, cette organisation de la rareté, le « pouvoir de l'inhibition » ou « capitalisation de l'inefficience » et en montre les prolongements profondément inégalitaires et opportunistes au niveau mondial, dans les empires capitalistes ou coloniaux des grandes puissances. On observe ainsi, bien avant la « mondialisation » des années 1980, le pouvoir maléfique du capitalisme transnational, sorte de machinerie à longue distance pour maintenir les profits et éviter la démocratisation (tout d'abord chez soi, puis, chez les autres et plus particulièrement au Moyen-Orient).

Timothy Mitchell explique ainsi que les « 7 sœurs », compagnies pétrolières rassemblant des grosses firmes capitalistes des pays coloniaux (*Dutch Shell, Anglo-Iranian Oil* ancêtres de BP, SHELL) mais aussi aux États-Unis d'Amérique (EXXON, AMRACO) se sont rapidement alliées aux États impériaux, pour demander des « concessions » aux autorités locales colonisées, afin d'exploiter les ressources énergétiques locales, et ce dans des conditions particulièrement ignominieuses.

Plusieurs techniques de domination impériale sont ainsi détaillées par Mitchell, comme le « mandat » (*validé par la Société des Nations et le droit international*), qui supplantera les projets, tout à fait intéressants et dans l'air du temps¹¹, d'*organisation internationale* de régulation du pétrole qui témoignaient d'une réflexion sur la gestion collective, sinon démocratique, d'un bien essentiel à tous... et qui furent vite enterrés. Le *mandat*, au contraire, établi au nom de la mission civilisatrice des peuples supérieurs, permit la *racisation des conditions de travail* et avec elle une efficacité productive maximale, orchestrée par la grande démocratie libérale anglaise... On lit ainsi avec effarement, dans le chapitre Trois, comment des officiers coloniaux sud-Africains employés par des compagnies anglaises ou américaines implantées au Moyen-Orient, en Arabie saoudite notamment, y importèrent la *ségrégation raciale* des travailleurs alors en vigueur dans le régime d'apartheid sud-africain¹².

Mitchell nous rappelle, en outre, comment diverses techniques coloniales ont contribué à ethniciser et ancrer durablement des conflits au Moyen-Orient, notamment le « *self-rule* »¹³ utilisé pour recueillir le « *consentement des "gouvernés"* » (au pouvoir colonial) en flattant les élites locales, et en « ethnicisant » les relations entre groupes, par exemple, en prenant appui sur les colons juifs

11 Proposé par des socialistes anglais et alors très en vogue, dans la lignée de la pensée « fonctionnaliste » de David Mitrany de l'organisation internationale, développée à la même époque.

12 Il sera même demandé par les locaux, à une compagnie pétrolière de mettre en place un « camp de concentration » (!). On apprend également qu'un impérialiste blanc d'Afrique du Sud, Smudts, fut employé par l'administration Britannique et que c'est lui qui rédigea les statuts de la SDN et mit en place le système du mandat... (chapitre 3)

13 Technique britannique de colonisation (par opposition à l'assimilation).

en Palestine, ou divers courants religieux en Syrie, de telle sorte que les conflits économiques prirent une tournure culturelle/identitaire bien plus profonde... ce dont on voit encore la trace, hélas, aujourd'hui...

On voit ici à l'œuvre les effets néfastes d'une alliance perverse entre États coloniaux et compagnies pétrolières, qui brouille les contours de la « souveraineté » juridique (sans parler de la violation de toute idée de droits fondamentaux, de l'idéal de paix, ou encore du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, qui figuraient dans les célèbres *Quatorze points* du Président Wilson¹⁴). Dans bien des cas en effet, les États-nations coloniaux n'ont fait que se plier aux volontés des compagnies pétrolières internationales, formant ainsi une sorte d'oligarchie mondiale faite de consortiums économique-politiques impériaux¹⁵.

Notons que le vilain, ici, a deux visages : c'est autant le capitaliste assoiffé de profits que l'État raciste, paternaliste et colonisateur qui, tout en exploitant les économies colonisées, est « sûr de mériter le ciel », puisqu'il civilise les peuples inférieurs et veille sur leurs ressources...

Après-guerre, malgré la « fin » des empires coloniaux en Europe, et, aux États-Unis, ces deux vilains enfoncent le clou de façon encore plus sûre que par la violence et la guerre, grâce au *soft power* américain, qui diffuse et popularise dans le monde un style de vie dispendieux lié au pétrole, l'*American way of life*, via l'industrie, les médias ou l'aide internationale : il est ainsi fait mention d'une rencontre entre le secrétaire d'État à la défense américain, James Forrestal et Brewster Jennings, Président de la Compagnie pétrolière Socony Vacuum (aujourd'hui EXXON), prévoyant de fabriquer une *voiture à huit cylindres et non quatre*, pour consommer un maximum de pétrole... On apprend encore, édifiés, que l'aide Marshall à l'Europe, dont les fonds seront utilisés en majorité pour acheter (à prix d'or) du pétrole importé du Moyen-Orient par les Américains et reconvertir l'industrie automobile, eut pour premiers bénéficiaires... les compagnies pétrolières américaines...¹⁶.

Au niveau global, le pétrole conspire avec diverses dynamiques pour noyer la promesse démocratique dans les rouages d'une alliance oligarchique mondiale.

Mais c'est au Moyen-Orient, terrain de contestation et demandes démocratiques tardives dans le domaine énergétique, que se déchainent les pratiques néocoloniales de l'oligarchie pétrolière mondiale, États-Unis en tête, qui ne semblent nullement intéressés à faire de cette région une zone de stabilité. Elle y poursuit, entre assassinats politiques (Mossadegh, Iran, 1951) et guerres néocoloniales, aux côtés d'Israël (Guerre de Kippour, 1973 ; guerre en Irak, 2003) un grand jeu impérialiste, visant à contenir les demandes démocratiques des uns par les ambitions des autres (« *swing producers* » pétroliers tels l'Irak, le Koweït ou l'Arabie saoudite) utilisant, comme les empires coloniaux, les ressorts identitaires du Djihad pour diviser la zone, contre les espoirs des nationalistes arabes.

14 Principe d'une adresse au monde que Wilson fit, depuis les États-Unis, devant le Congrès, concernant la paix et la guerre, à la suite de la guerre de 14-18. Ces quatorze points sont souvent considérés, du point de vue historique, comme le point de départ d'un nouvel ordre international marqué par la puissance américaine.

15 La collusion du personnel des deux entités est hallucinante : on voit d'anciens officiers coloniaux passer dans des compagnies pétrolières, des industriels se mettre d'accord avec des secrétaires d'État sur des normes de production de voiture...

16 T. MITCHELL, *Carbon Democracy. Political Power in the Age of Oil*, London, Verso, 2011, p. 30.

III. « L'économie » du pétrole comme espace d'exclusion de la réflexion démocratique

L'économie, devenue « science des prix » et non plus des ressources rares, se « retire de la nature » et, perdant toute notion de limite contrairement aux anciennes théories mercantilistes, elle promet une croissance infinie dont le fameux « résidu », non expliqué par les facteurs travail et capital repose en théorie, sur le « progrès technique », mais en fait... sur le pétrole. C'est cette même « *fuel economy* » dont l'expertise néolibérale, autoritaire, fondée sur la « *petro-knowledge* », qui s'oppose à tout débat démocratique. Elle désarme l'intervention de l'État dans l'économie, fossoyant ainsi les promesses de l'État-Providence (ou social-démocratie) et contribuant par toutes sortes d'arrangements institutionnels, à « transformer la démocratie carbone en politique de masse », entretenue dans le mythe d'une richesse inextinguible, orientée vers le futur. À ce point du raisonnement (chapitre 5), même la politique devient, remarque Mitchell, un « objet qui peut croître en taille sans aucune contrainte matérielle » (comme l'évoque la fameuse définition de la politique par Laswell : « *who gets what, how and when* »).

S'appuyant notamment sur les travaux de Karl Polanyi¹⁷, Timothy Mitchell présente « l'économie comme un espace institutionnel séparé du reste de la société »¹⁸. Par cette présentation, il parvient surtout à montrer comment l'économie devient un objet d'experts dont la chose ne pouvait être confiée aux citoyens. Pis encore,

« [L]a science économique fournissait une méthode pour fixer des limites à la pratique démocratique, et les pérenniser. Le déploiement de l'expertise nécessite, et encourage, la fabrication de mondes sociotechniques qu'elle est capable de maîtriser. Dans ce cas, le monde qu'il a fallu construire était celui de l'"économie"¹⁹. »

Il complète en indiquant que « l'économie devint un objet dont la gestion était la tâche principale du gouvernement, et qui nécessitait l'emploi d'un savoir spécialisé »²⁰. L'auteur souligne ainsi la portée anti-démocratique de la création de l'objet intellectuel que constitue l'économie.

Mais plus encore, la rencontre entre l'objet « économie » et l'exploitation du pétrole donne naissance à une « forme de politique qui était à la fois dématérialisée et dénaturalisée »²¹. Plus particulièrement, le pétrole conduit alors à établir un « horizon de croissance sans limites »²² que l'économie met alors en musique.

« Cet horizon n'était pas le reflet naturel d'un temps d'abondance, mais le résultat d'une façon particulière d'organiser le savoir expert et ses objets, dans un monde nouveau appelé l'"économie". Des innovations dans les méthodes de calcul, l'utilisation de la monnaie, la mesure

17 K. POLANYI, « L'économie en tant que procès institutionnalisé », in K. POLANYI, C. M. ARENSBERG et H. W. PEARSON (dir.), *Commerce et marché dans les premiers empires. Sur la diversité des économies*, Le bord de l'eau, coll. « La bibliothèque du MAUSS », 2017 [1957], p. 307 et s.

18 T. MITCHELL, *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l'ère du pétrole*, op. cit., p. 174.

19 *Ibid.*, p. 173.

20 *Idem.*

21 *Ibid.*, p. 325.

22 *Ibid.*, p. 197.

des transactions et la compilation des statistiques nationales permirent d'imaginer l'objet central de la politique comme un objet qui pouvait croître en taille sans aucune forme de contrainte matérielle²³. »

Il donne également en exemple, à l'appui de sa démonstration, le recours à des outils comme le produit intérieur brut mais aussi les engrais qui permettent un dépassement des limites naturelles et mènent à une production bien plus intensive²⁴.

L'ouvrage de Timothy Mitchell ouvre ainsi des réflexions propices sur l'approche critique et écosystémique des droits humains, éclairant le rôle que joue « l'économie » en tant qu'« invention » d'une croissance sans limites, il laisse entrevoir combien cette conception peut jouer sur la compréhension même de certains droits fondamentaux comme la liberté d'entreprendre et le droit de propriété.

IV. La dégradation de l'environnement comme appel à un regain de démocratie

La conséquence logique et directe de cette croissance sans limites est la « fabrication » de l'environnement²⁵ comme un « objet politique rival » de l'économie²⁶. Le septième chapitre est ainsi consacré à la création de l'environnement par les sociétés pétrolières mais également aux réflexions des économistes pour conjuguer l'« économie des ressources » et les limites que l'environnement pose à la croissance comme le rapport Meadows pouvait le souligner²⁷.

Dans le cadre d'une approche critique et écosystémique des droits humains, ces développements nourrissent surtout nos réflexions sur la conception de l'environnement en tant que « fabrication » intellectuelle et donc susceptible de redéfinition, loin des premières conceptions que l'on a pu lui attribuer²⁸. En tant que construit, au croisement entre Nature et société, l'environnement se présente davantage comme un cadre ouvert aux réflexions démocratiques. Dans son ouvrage, Timothy Mitchell voit ainsi dans l'environnement un objet qui ne saurait être laissé uniquement aux mains d'experts sans contribution citoyenne. Il appelle tout particulièrement à un dépassement du cloisonnement entre monde naturel et monde social. Il constate ainsi que

« nous avons toujours vécu dans un monde mixte, fait des imbroglios de la technique, de la nature et de l'humanité. Comme le montrent clairement les controverses qui sont devant nous, notre monde est un enchevêtrement d'éléments techniques, humains et naturels. [...] Avec

23 T. MITCHELL, *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l'ère du pétrole*, op. cit., p. 197.

24 *Ibid.*, p. 193-195.

25 Sur l'idée d'une fabrication de l'environnement, voir également Florian Charvolin, *L'invention de l'environnement en France. Chroniques anthropologiques d'une institutionnalisation*, La Découverte, coll. « Textes à l'appui / Anthropologie des sciences et des techniques », 2003.

26 T. MITCHELL, *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l'ère du pétrole*, op. cit., p. 261.

27 D. H. MEADOWS, D. L. MEADOWS, J. RANDERS et W. W. III. BEHRENS, *The Limits to Growth. A report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind*, Falls Church, Potomac Associates, coll. « Universe Books », 1972 ; T. MITCHELL, *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l'ère du pétrole*, op. cit., p. 262.

28 T. MITCHELL, *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l'ère du pétrole*, op. cit., p. 262 et s.

l'innovation technique, nous ne soumettons pas la "société" à quelque influence extérieure, pas plus que nous n'utilisons les forces sociales pour modifier une réalité appelée "nature". Nous réorganisons des mondes sociotechniques dans lesquels les processus que nous appelons sociaux, naturels et techniques sont partout présents²⁹. »

Le dépassement de ces frontières apparaît particulièrement nécessaire à l'aune de controverses telles que « les débats sur le changement climatique provoqué par l'homme, l'épuisement des ressources non renouvelables, ou toute autre question » qui créent de « l'incertitude politique »³⁰, et où Timothy Mitchell constate l'incapacité des experts à apporter toutes les réponses. Le changement climatique, pose ainsi

« des questions qui ne portent pas seulement sur la nature du monde – domaine traditionnellement monopolisé par l'expertise scientifique et technique – mais concernent aussi la nature de la collectivité humaine. Avec quelles forces, humaines et non humaines, voulons-nous nouer des alliances ? À quels pouvoirs sommes-nous prêts à nous soumettre³¹ ? »

Ces questions nous invitent ainsi à dépasser le cloisonnement (tel celui dénoncé par sa critique de l'économie) entre experts et citoyens et à renforcer la présence et l'exercice de droits humains à dimension démocratique, comme les droits à l'information, à la liberté d'expression ou à la participation.

V. Les « controverses techniques » comme lieux de pratique démocratique

En constatant les failles démocratiques de la « démocratie du carbone », Timothy Mitchell conclut enfin son ouvrage sur l'émergence de nouveaux espaces de pratique démocratique dans les « controverses techniques ». À travers tout son ouvrage, l'exploitation du pétrole donne à voir combien la moindre possibilité démocratique a été étouffée afin d'assurer l'utilisation de cette ressource dans les conditions maximales de profit et de disponibilité.

Dès lors, face à cette absence de pratiques démocratiques, l'auteur voit dans les réflexions futures sur les enjeux techniques et énergétiques des occasions de « rebâtir des formes plus "techniques" de démocratie »³². S'il constate évidemment la possibilité de retomber dans la captation de la décision par les « experts et politiciens professionnels », il relève aussi que « pour tirer parti des opportunités susceptibles de se présenter, il nous faut faire de la question de la nature, de celle de la technologie et de celle de l'expertise des espaces où des opportunités de démocratisation pourront voir le jour »³³. Cet enjeu est important dans la mesure où certaines conceptions à l'endroit de la technologie sont déjà en conflit les unes avec les autres, comme, par exemple, les oppositions entre « technologistes et malthusiens »³⁴.

29 T. MITCHELL, *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l'ère du pétrole*, op. cit., p. 331.

30 *Idem.*

31 *Idem.*

32 *Ibid.*, p. 333.

33 T. MITCHELL, *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l'ère du pétrole*, op. cit., p. 330.

34 *Ibid.*, p. 330.

Si cette conclusion reste assez ouverte, il reste que l'auteur met effectivement le doigt sur un enjeu crucial du développement futur de nos sociétés : la question de l'énergie. Mais plus encore, en rappelant que cette question, si complexe et technique soit-elle, ne doit pas être détachée d'une pratique démocratique, il ouvre un champ de réflexions pour l'exercice des droits humains à dimension démocratique. L'enjeu est d'autant plus prégnant face à la possible émergence d'opérations comme le « projet Désertec » – aujourd'hui abandonné – charriant son lot de pratiques non démocratiques.

En invoquant la nécessité de lier la question démocratique à l'exploitation pétrolière, Timothy Mitchell avertit surtout que « la possibilité d'avenirs plus démocratiques dépendra à son tour des outils politiques avec lesquels nous saurons répondre à la fin de l'ère des combustibles fossiles »³⁵. Les droits humains sont, selon nous, parmi ces « outils politiques ».

Au terme de cette saga pétrolière, que dire, du point de vue des droits face aux limites planétaires ? Le droit, à l'évidence, dans ce récit, plie bien souvent sous l'intérêt des puissants tandis que la démocratie, pervertie par le carbone, s'oppose à tout changement, particulièrement chez les « autres », présentés comme radicalement autres, « ensauvagés » (au sens de racisés) par la guerre contre le terrorisme, lui-même produit d'une longue entreprise géopolitique oligarchique. Cet ouvrage nous rappelle que, quels que soient les nouveaux droits, crimes ou innovations juridiques environnementales que nous pouvons découvrir, le dilemme justice/force reste d'autant plus vivace qu'il est ancré dans des formes matérielles enchâssées dans la politique de masse et devenues légitimes (la démocratie carbone).

Aussi, avant de faire la longue liste des nouveaux droits environnementaux dont notre planète a certainement besoin, convient-il de se garder du pouvoir et de ses formes économiques mondialisées, et de prêter attention à des « points de vulnérabilité ». Ce qui, loin de tout fétichisme matérialiste d'une forme ou une autre d'énergie, signifie que les droits sociaux et politiques ainsi que les droits de citoyenneté, individuels et collectifs, comptent tout autant que les droits environnementaux, de même que toute forme d'institutions internationales visant à gérer collectivement les communs plutôt qu'à les laisser aux mains de ploutocrates transnationaux. Le carbone nous aide à percevoir les enjeux d'une démocratie transnationale.

35 T. MITCHELL, *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l'ère du pétrole*, op. cit., p. 352.

RUPTURE DU LIEN ET DICHOTOMIE HOMME/NATURE
PENSER LE DROIT DE L'ENVIRONNEMENT AVEC FRANÇOIS OST
(*LA NATURE HORS LA LOI. L'ÉCOLOGIE À L'ÉPREUVE DU DROIT*, 1995)

Marion LEMOINE-SCHONNE¹
Camille TOUTAIN²

Pour les juristes en droit de l'environnement, la lecture de *La nature hors la loi*, de François Ost³, est un incontournable. En philosophe du droit, François Ost s'interroge sur les liens entre l'Homme et la Nature tels qu'ils sont consacrés et tels qu'ils pourraient être consacrés par le droit. Analyser *La nature hors la loi* s'est aussi imposé, dans le cadre des travaux du projet CritÉcoDhu, en ce que François Ost y développe l'idée que l'être humain s'est enfermé dans une illusion de toute puissance qui le tient artificiellement à distance du milieu naturel auquel il appartient pourtant. Cette contradiction fait écho aux différents points d'ancrage, identifiés dans le propos introductif, qui servent de guide à la formulation d'une critique écosystémique des droits humains. Les réflexions qui suivent rendent compte de l'intemporalité des analyses de François Ost, lequel, il y a trente ans, anticipait déjà des questions cruciales pour la recomposition d'un contrat social et environnemental du XXI^e siècle.

L'ouvrage de François Ost constitue une référence majeure à la croisée de la philosophie du droit et de la science du droit. Pour la communauté de recherche en droit de l'environnement aujourd'hui, il est précieux à plusieurs titres.

Premièrement, il permet aux lecteurs de comprendre les enjeux théoriques de l'institutionnalisation d'une société face aux enjeux écologiques, voire d'avancer un projet d'écologisation de la société par le droit. Comme l'indique le titre de l'ouvrage, François Ost envisage la nature comme un thème « hors la loi », hors du droit, n'ayant pas une place certaine et consensuelle au sein de la communauté juridique. Cette absence de consensus est selon lui fondée sur la pluralité des courants de pensées, philosophiques et anthropologiques, qui ont pensé le rapport de l'Homme au monde, à la Nature. L'auteur expose les différentes théories juridiques paradigmatiques pour interroger leurs limites au regard de ce qu'il estime être l'objectif du droit de l'environnement : protéger la

1 Chargée de recherches CNRS en droit de l'environnement – IODE – Université de Rennes.

2 Doctorante en droit de l'environnement à DCS, Nantes Université.

3 Fr. Ost, *La nature hors la loi – L'écologie à l'épreuve du droit*, Éditions La Découverte, Collection Sciences Humaines et Sociales, 2003, 346 p.

biosphère et, par extension, assurer la survie du vivant, dont l'espèce humaine fait partie. Cette vocation de l'ouvrage paraît tout à fait utile aujourd'hui, à l'heure où les normes de protection de l'environnement, désormais nombreuses et bien articulées à plusieurs échelles, réceptionnées par les acteurs publics et privés dans de nombreux secteurs, se heurtent à un manque d'efficacité croissant. La mise en œuvre de cette architecture normative est contrariée pour des raisons politiques, de confrontation avec des intérêts économiques, et du fait de la difficulté de traiter de pair les enjeux écologiques et sociaux. Analyser les causes du manque d'efficacité du droit de l'environnement ne peut se faire que de concert avec les autres sciences sociales, les outils d'analyse juridique n'y suffisent pas.

En ce sens et deuxièmement, sur le plan théorique et méthodologique, la démonstration de François Ost permet, deuxièmement, de revisiter la dichotomie Homme/Nature, en transposant, en science juridique, les avancées théoriques obtenues initialement en anthropologie, autour des travaux de Philippe Descola. L'auteur revisite ainsi la fonction structurelle du « lien » entre les « humains » et leur « environnement », ainsi que le sens de la « limite » à travers laquelle les humains seraient ontologiquement hors de la Nature, émancipés de celle-ci.

Troisièmement, l'ouvrage permet de mieux situer le droit actuel dans l'histoire de la Modernité qui constitue le paradigme fondateur des sciences aujourd'hui. À la lecture de l'ouvrage, on saisit les conséquences de ce paradigme sur la fonction du droit, lequel « constitue » la société actuelle. La Modernité est caractérisée par la perpétuation d'un temps universel, uniforme, un futur sans fin, appréhendé grâce aux innovations techniques et au paradigme croissancier sous-jacent, qui place l'Homme comme « maître et possesseur » de la nature plutôt que consubstantiel à celle-ci. La pensée de la Modernité fonde ainsi la conviction de pouvoir en « découdre avec le passé » et avec les contingences d'attachement à la Nature. Or, la crise écologique actuelle, multifactorielle, anthropocentrée, caractérisée par une accélération des processus de dégradation des équilibres biogéochimiques, met l'humanité à l'épreuve de la préservation de ses propres conditions d'existence sur Terre à moyen terme. L'exploration de la « limite » et du « lien » est, en ce sens, d'une grande actualité à l'heure où le paradigme de l'anthropocène s'affirme en sciences sociales.

Finalement, l'un des apports principaux de l'ouvrage *La nature hors la loi*, est d'inviter les communautés de chercheurs à élaborer une science juridique des rapports entre la Nature et l'Homme, une « pensée de la médiation ». En effet, historiquement l'auteur décrit par quel processus la conscience de la finitude a progressivement disparu, au profit d'une idéologie d'abondance et de systèmes juridiques orientés vers une finalité strictement croissancière. Toutefois le concept de limites n'est pas seulement signifiant d'une borne ou d'un seuil infranchissable ; il comporte en tant que telle la notion de dépassement, de franchissement, ou de transgression.

I. Surmonter la rupture du lien : de la « Nature-objet » et « Nature-sujet » à la « Nature-projet »

L'auteur décrit le processus de délitement du lien des Hommes à la Nature, depuis l'époque moderne, et interroge les capacités de la société actuelle à la reconstruction de ce lien à travers quatre temps théoriques : la théorie du lien et de la limite, la théorie de la Nature-objet ou de l'oubli du lien, la théorie de la Nature sujet ou de la négation de la limite, et enfin la théorie de la Nature-projet ou du « juste milieu ».

Pour développer le propos sur la dichotomie Homme/Nature et ses effets en droit, François Ost met en avant le fait que l'Homme a oublié son lien avec le vivant en objectifiant ce dernier, en l'instrumentalisant, et en le considérant comme une source de profits et d'avantages. Dans une naïve tentative de rédemption suite à la prise de conscience de cette réification et de ses conséquences sur la vivabilité de la planète, l'Homme serait venu nier ce qui le distingue de la Nature, la limite avec cette dernière, en faisant d'elle une Nature-sujet, détentrice de droits. Il analyse la naissance du paradigme de la Nature-objet, fruit d'un anthropocentrisme dont il fixe la naissance à l'avènement du judéo-christianisme. Avec René Descartes et l'avènement du droit de propriété, il explique les idées philosophiques et juridiques qui ont entraîné une exploitation irraisonnée et irraisonnable de la Nature et de ses ressources jusqu'à une prise de conscience par la communauté internationale des conséquences d'un tel fonctionnement.

À l'inverse, d'autres courants regroupés sous le terme de *deep ecology* (ou écologie profonde) sont venus défendre un rapport de l'Homme à la Nature plus respectueux de ses processus et dynamiques, fondés notamment sur des principes de symbiose, d'autonomie locale, d'autosuffisance et de respect de la complexité. François Ost analyse ce mouvement comme incarnant le paradigme de la Nature-sujet, et prend de la distance avec ce modèle qu'il considère comme incapable de retranscrire la place réelle de l'Homme au sein de son milieu, ainsi que sa responsabilité vis-à-vis de ce dernier.

Il propose une alternative à ces deux paradigmes qu'il considère comme stériles : celui de la Nature-projet. Ce paradigme prend en compte le fait que l'Homme est une force de la Nature qui peut la reconstruire après l'avoir détruite. Il ne faut pas surestimer ou sous-estimer sa place dans la Nature mais montrer que l'Homme est en mesure de l'aider dans son épanouissement, à l'image d'un jardinier bienveillant et responsable. Il propose, afin de retranscrire ce nouveau modèle en droit, de se fonder sur la notion de patrimoine commun. Le patrimoine est en effet, selon l'auteur, une notion complexe, ainsi capable d'embrasser la complexité du milieu et du rapport Homme/Nature. Ne signifiant pas appropriation, il prend tout de même en considération les besoins des générations présentes, tout en impliquant une durabilité du patrimoine naturel, et un devoir d'en assurer la transmission aux générations futures. Le patrimoine permet donc de lier usage, gestion durable et héritage.

Cet ouvrage a donc comme double avantage d'expliquer l'existence d'une multitude de courants de pensées s'intéressant au rapport de l'Homme à son milieu naturel, tout en proposant une alternative susceptible de servir de fondement au droit de l'environnement moderne, dans une logique de responsabilité et de préservation.

Comme l'explique de manière fort éclairante François Ost, la traduction juridique du paradigme de la Nature-objet se caractérise par la valeur utilitariste accordée à la Nature. Cette dernière devient l'objet de convoitises à travers notamment l'avènement du droit de propriété et de l'évaluation monétaire des services écosystémiques. Le droit international de l'environnement s'est en partie construit sur ce modèle, en consacrant notamment le principe de la souveraineté des États sur les ressources naturelles à l'intérieur de leurs frontières (voir par exemple le paragraphe 4 du préambule de la Convention des Nations Unies sur la diversité biologique). *A contrario*, le modèle de la Nature-Sujet se concrétise plutôt par la reconnaissance d'un certain nombre de droits à des écosystèmes, ou à la Nature dans son ensemble, aboutissant ainsi au développement d'un nouveau contentieux dans lequel les intérêts de la Nature seraient entendus au même titre que les intérêts d'une personne, qu'elle soit physique ou morale. Un certain nombre d'États ont épousé ce modèle en dotant un écosystème d'une personnalité juridique, en en faisant un sujet de droit dont les intérêts doivent être entendus et sauvegardés (fleuve Rio Atrato en Colombie par exemple). Le paradigme de la Nature-objet, traduit juridiquement par le concept de « patrimoine commun », semble également pertinent pour développer un droit de l'environnement centré sur l'interdépendance entre l'Homme et son milieu, et plus largement du vivant, qui cohabite sous des formes diverses sur une planète aux ressources limitées et dont la permanence n'est aujourd'hui plus assurée. Consacré en droit international de l'environnement, le patrimoine commun est cependant peu utilisé, bien qu'il soit mis en avant par la doctrine.

Par ailleurs, la définition dialectique de la « limite », que propose François Ost, entre en résonance avec les recherches conduites sur les « limites planétaires », ces neuf seuils biogéochimiques, définis en science de la Terre comme des processus interdépendants (changement climatique, érosion de la biodiversité, changement d'usage des sols, cycle de l'eau douce, acidification des océans, aérosols dans l'atmosphère, etc.) qu'il convient de maintenir à un niveau d'équilibre favorisant des zones de sécurité, « *safe operating space* » pour l'avenir de l'humanité⁴. L'analyse des enjeux de l'introduction du concept de limites planétaires en droit incite d'ailleurs à proposer de traduire le terme anglophone « *boundaries* », par « zones frontières » plutôt que par « limites »⁵. Cette traduction, rejoint l'analyse de François pour qui la notion de limite ne renvoie pas à la clôture ; en plus d'assurer le *bornage*, elle permet le *passage*.

4 Voir *supra*, le propos introductif ; le programme Constructive Advanced Thinking (CAT) des Instituts d'Études avancées (IAE) intitulé « Metamorphoses of Law(s)? A critical exploration the of planetary boundaries and their meaning for the law relating to the environment » et le projet « Habitability. Opérationnaliser le concept de frontières planétaires en droit » (IRP CNRS 2025-2029).

5 C'est aussi la proposition d'Aurélien Boutaud et Natacha Gondran, *Les limites planétaires*, Paris, La Découverte, coll. « Repères Écologie », 2020, 126 p.

Dans cet ouvrage, l'appel de François Ost en faveur d'une Nature-Projet, permet également d'éclairer le sens du droit face aux technologies de captage et de stockage du CO₂ pour satisfaire aux objectifs d'atténuation des émissions de gaz à effet de serre. Face à cette panoplie de technologies dont les procédés techniques et niveaux de maturité sont très variés, le rôle du droit, encore peu développé, soulève la question de l'enceinte pertinente et des modalités de discussion pour fabriquer les consensus nécessaires, trouver des compromis sur le cadre d'autorisation, de développement et de déploiement de ces techniques. Certaines d'entre elles, comme la géoingénierie, ont un effet global d'emprise sur le système Terre en intervenant directement dans l'équilibre de l'atmosphère ou du milieu océanique, sur les temps très longs. Ces « techniques d'apprentis sorciers » illustrent parfaitement le triomphe de la rationalité instrumentale, décrit par François Ost, cette démesure et les risques de l'hubris de l'Homme qui se pense affranchi des réalités écosystémiques complexes. À nos yeux, ce droit en construction doit intégrer les normes de protection des milieux et de la biodiversité au-delà des strictes réductions de gaz à effet de serre par exemple⁶. Pour débattre de l'opportunité, pour les sociétés, de les adopter et définir les cadres idoines de responsabilité correspondantes, il faut en débattre et trouver les conditions normatives d'un « juste milieu », capables d'intégrer des dimensions de protection de l'environnement, de défense de l'intérêt public inter et intra-générationnel face à un objet complexe. Le droit de l'environnement de 2026 est un laboratoire accéléré de conciliation des intérêts divergents. Comme le décrit François Ost, c'est un espace de définition des « continuités », supposant des formes plurielles de « coopération entre les sociétés et les écosystèmes qu'elles habitent ».

II. Vers une critique écosystémique des droits fondamentaux

À travers son analyse des différents paradigmes ayant façonné le droit de l'environnement, et en proposant une alternative plus respectueuse du lien et de la limite, François Ost nous invite à décentrer notre regard, quitte à remettre en question les fondements mêmes du droit de l'environnement. Il participe donc, sans pour autant parler de « droits humains » – hormis le droit de propriété qu'il envisage comme symptomatique de la Nature-Objet –, à une redéfinition systémique du rapport Homme/Nature, qui nous semble pertinente à la recherche d'une critique écosystémique des droits fondamentaux.

L'ouvrage soulève directement la question du fondement et de la portée de la consécration des libertés et droits fondamentaux, face aux impératifs de protection de l'écologie. À l'heure du capitalocène, la transition écologique suppose, pour demeurer dans la zone de sécurité des frontières planétaires, une réduction drastique des flux et énergies, un changement important des comportements, en particulier des modes de consommation, ainsi que la mise en place de nouvelles réglementations et une évolution des normes sociales et politiques. Dans quelle mesure cela influe-t-il sur les capacités d'action des individus? Les politiques environnementales engendrent-elles des

⁶ A. LANGLAIS, M. LEMOINE-SCHONNE, *Construire le droit des ingénieries climatiques. Au croisement des enjeux climatiques et écosystémiques*, UGA éd. fév. 2024, en open access: [<https://books.openedition.org/ugaeditions/33727>].

restrictions de liberté ? Ces restrictions sont-elles légitimes et justifiées ? Tout dépend de la notion de liberté visée, liberté d'options ou liberté d'agent dans le cadre étatique, liberté définie comme non-interférence intentionnelle ?

La liberté est une valeur centrale de la démocratie mais pas la seule : santé publique, justice, sécurité sont d'autres valeurs à défendre. Les politiques environnementales, de plus en plus mal acceptées à l'heure actuelle, sont justifiables ; elles ne sont ni plus ni moins liberticides que les contraintes liées à d'autres domaines. Dans cette idée, l'ouvrage encourage à « faire la part des choses », plutôt qu'à céder à une représentation manichéenne ou antagoniste des enjeux de société.

III. De nouveaux sujets de droit

Enfin, cet ouvrage identifie déjà certains nouveaux sujets de droit (la Nature, les générations futures). Il éclaire la problématique de la redéfinition du lien humain-nature, au travers des débats actuels sur la personnalité juridique des éléments naturels. Inspiré de la reconnaissance des droits de la *Pachamama* (la terre mère) par l'Équateur en 2008, puis du fleuve *Whanganui* par la Nouvelle-Zélande en 2017, d'autres entités juridiques sont désormais reconnues, comme la lagune Mar Menor au sud-est de l'Espagne, dont les gardiens peuvent désormais représenter les intérêts en justice (2022) ou font l'objet de tentatives législatives en ce sens, comme les requins et les tortues marines des îles Loyauté de Nouvelle-Calédonie, à qui les codificateurs de la province souhaitaient reconnaître la qualité d'« entité naturelle juridique »⁷. Ces nouveaux liens juridiques de reconnexion des humains à des milieux de vie naturels participent de cette innovation juridique nécessaire pour retisser, par le droit, des rapports hybrides plus dialectiques entre les humains et leur environnement.

Pour François Ost, nous, juristes et chercheurs en droit, avons toutes les clefs en main pour opérer ce changement de paradigme et inscrire la démarche de la Nature-projet en droit. Il semble ainsi fondamental de terminer en citant la dernière phrase de l'ouvrage de François Ost, qui est un appel à la réflexion et à l'engagement de chacun : « totalement dépendants [du milieu], nous en sommes aussi totalement responsables » (p. 343).

⁷ Sur cet exemple, inabouti mais plein de potentialité, voir la contribution de C. DAVID, « Décentrer le regard sur les droits humains. Les enseignements du droit de l'outre-mer et du droit des peuples autochtones dans le Pacifique insulaire ».

(RE)VISITER LA DÉMOCRATIE ET LES CONSTITUTIONS À TRAVERS LES *POLITIQUES DE LA NATURE* (BRUNO LATOUR, 1999)

Carolina CERDA-GUZMAN¹

La nature occupe une place particulière dans l'œuvre de Bruno Latour, tant elle semble toujours avoir été présente. Ses écrits initiaux, centrés sur l'analyse et la compréhension de la méthode scientifique, ont systématiquement évoqué des éléments faisant partie de cette nature, et en particulier les plus petits d'entre eux : les microbes. Toutefois, ce n'est que plus tardivement que le philosophe a fait le choix d'appréhender toutes les composantes de cette nature de manière holistique afin de proposer une nouvelle définition de l'écologie politique.

Son ouvrage, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, publié en 1999², peut tout à la fois être considéré comme une prolongation de sa réflexion sur la méthode scientifique et la Modernité, que comme un tournant dans sa réflexion, faisant de la nature un nouvel objet d'analyse. La sensation de continuité avec son livre antérieur, *Nous n'avons jamais été modernes* (1991), est particulièrement visible puisque, dans *Politiques de la nature*, Bruno Latour repart de l'idée que la Modernité n'est plus la voie à suivre, mais il l'analyse cette fois-ci au prisme de l'écologie politique³. Du fait de sa recherche constante du progrès, la Modernité, fondée sur le Mythe de la Caverne, conduit à isoler la Science de la Politique. Selon le philosophe, la Caverne apparaît comme le lieu de la Politique, de la *disputatio*, de la violence, de l'ignorance. Seuls les scientifiques seraient en capacité de véritablement sortir de cette Caverne pour atteindre la vérité, la connaissance. Or, c'est précisément cette dichotomie – avec, d'un côté, une Science qui se doit d'être totalement dépolitisée et, de l'autre, une Politique qui ne peut intégrer la pensée et la méthode scientifiques – qui rend actuellement impossible le développement d'une véritable écologie politique.

Pour y parvenir – et c'est ici que réside le tournant de la pensée latourienne –, il affirme qu'il faut cesser de centrer l'écologie politique autour de la nature, car « avec la nature, il n'y a rien à faire »⁴. Cette focalisation, qu'il reproche aux mouvements écologistes en particulier occidentaux⁵,

1 Maîtresse de conférences en droit public à l'Université de Bordeaux, CERCCLÉ (UR 7436).

2 B. LATOUR, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Poche, 2004, 392 p.

3 *Ibid.*, p. 11.

4 *Ibidem*, p. 13.

5 *Ibid.*, p. 63.

est selon lui inefficace, car ceux-ci n'ont pas été en capacité de développer des outils pertinents pour définir ou délimiter la nature. Ainsi, si l'écologie politique continue de croire qu'elle est tenue de « protéger la nature », elle va se tromper de cible aussi souvent qu'elle va tomber juste⁶.

En lieu et place de la nature, il prône l'utilisation de la distinction « humains » et « non-humains », mais insiste également sur la nécessité de se défaire du mythe de la Caverne, dans la mesure où celui-ci s'appuie sur une distinction entre faits et valeurs qui rend les sciences inaudibles et les politiques bornés. Son hypothèse est alors la suivante : si on se défait de la distinction entre faits et valeurs, on peut alors repenser le collectif politique d'une autre manière, intégrer, non pas la nature, mais les humains et les non-humains à travers une nouvelle procédure délibérative (élaborée grâce à une métaphysique expérimentale), et ainsi parvenir à une écologie politique, qui permettrait de construire un « monde commun ». Ainsi, tout l'objectif de Latour est de penser la manière dont l'écologie politique pourrait s'épanouir pleinement et, selon lui, cette éclosion passe par une réorganisation des rapports entre politique et sciences en démocratie. En somme, on peut voir ce livre comme celui décrivant la procédure visant à donner un sens et une finalité à l'écologie politique, en faisant « entrer les sciences en démocratie »⁷ afin d'offrir « à l'écologie politique une place légitime »⁸.

Plus de vingt-cinq ans après sa publication, que penser de cette proposition ? Que retenir de cette œuvre et tout particulièrement de la manière dont l'écologie politique est appréhendée ? Selon le vécu, les opinions, mais aussi les perspectives de chacun, il est possible d'analyser le livre de manière extrêmement différente, rendant l'exercice de la relecture d'autant plus périlleux. Avant de commenter plus avant l'œuvre, il importe donc de préciser les biais pouvant expliquer certains commentaires à venir. Ce livre a été lu par une constitutionnaliste comparatiste, intéressée par la manière dont le droit constitutionnel peut intégrer, développer ou consacrer (au stade de l'écriture des constitutions ou de leurs interprétations juridictionnelles) des droits environnementaux. La pensée de Latour n'a pas été analysée sous le prisme de la théorie ou de la philosophie juridiques, mais dans sa dimension pratique, voire pragmatique, en cherchant à percevoir dans quelle mesure ses concepts, notions, et propositions peuvent transformer la perception et l'application du droit constitutionnel.

I. Une indéniable dimension constitutionnelle

Pour ce faire, encore faut-il dans un premier temps exposer la pensée constitutionnelle de Latour, ou tout du moins parvenir à identifier les éléments de sa pensée présentant une dimension constitutionnelle. Cette dimension n'est pas omniprésente mais elle est indéniable, et elle réside dans les causes profondes qui justifient son rejet du concept de nature. Si ce concept doit être écarté, c'est précisément parce qu'il conduit à exclure l'Homme en son sein (la société humaine n'étant pas intégrée dans la nature⁹) et, ce faisant, il empêche de disposer d'un collectif, condition *sine qua non* de

6 B. LATOUR, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Poche, 2004, p. 44.

7 *Ibid.*, p. 291.

8 *Idem.*

9 B. LATOUR, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Poche, 2004, p. 92.

la pensée constitutionnelle. Mais alors comment construire ce collectif qui n'existe pas en lui-même ? Comment le « constituer » ? Bruno Latour propose alors de revoir de fond en comble la procédure de convocation¹⁰ de ce collectif afin de réunir non pas la société et la nature mais les humains et les non-humains.

Un obstacle se dresse alors : comment faire parler les non-humains ? Il faut, selon lui, leur désigner des porte-parole (comme des laboratoires ou des sites) qui permettront de cesser de les voir comme des objets ou des sujets, mais comme des acteurs sociaux¹¹. Toutefois, très rapidement des objections peuvent être formulées. Parmi ces non-humains représentés par des porte-parole se trouvent des entités dangereuses (comme des virus par exemple). Une nouvelle question affleure : tous les non-humains ont-ils vocation à devenir des acteurs sociaux ? Pour Bruno Latour, c'est précisément une des fonctions que doit remplir l'écologie politique : celle de parvenir à articuler les associations d'humains et de non-humains en suivant une méthodologie consistant à déterminer quels sont les humains et non-humains qui peuvent cohabiter en démocratie. La tâche de l'écologie politique est alors de *désigner ceux qui sont candidats à l'existence*.

Pour ce faire, Bruno Latour propose que cette articulation soit décidée par deux chambres : une chambre haute et une chambre basse, qui auront face à elles non pas des objets, des sujets, des choses ou des gens, mais des propositions plus ou moins articulées de cohabitation. Elles auront pour tâche d'identifier et d'agencer les différents groupes d'humains et de non-humains et détermineront lesquels pourront vivre collectivement. En outre, il importe que ces deux chambres soient strictement séparées. La chambre haute et la chambre basse doivent être organisées en fonction d'une « stricte séparation des pouvoirs »¹², dont le respect doit être assuré par l'Etat.

Toute cette procédure consistant à déterminer la composition du collectif et à réguler les termes du dialogue entre plusieurs entités, ainsi que le recours au principe de séparation des pouvoirs sont profondément parlants pour les constitutionnalistes, puisque le rôle de toute constitution est d'établir les règles qui gouvernent une société et qui déterminent sa forme de gouvernement.

Non seulement la pensée de Bruno Latour dans cet ouvrage a une portée constitutionnelle, mais elle prend rapidement les atours d'une analyse qui pourrait appartenir au champ du droit parlementaire, puisqu'il y détaille les procédures à suivre pour chacune de ces chambres. La chambre haute a selon lui la mission d'opérer deux ensembles d'enquêtes. Elle doit d'abord écouter les propositions faites par chaque groupe d'humain et de non-humains (et c'est ce qu'il appelle l'exigence de réalité extérieure), puis vérifier la solidité du porte-parole et définir le jury qui sera le plus à même de juger de la qualité des propositions (ce qui correspond à l'exigence de pertinence de la consultation). Ainsi, cette chambre haute a pour tâche d'aplanir le chemin pour l'autre chambre en

10 B. LATOUR, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Poche, 2004, p. 93.

11 *Ibid.*, p. 116.

12 *Ibid.*, p. 269.

procédant à la consultation¹³, en détectant les candidats à l'existence, en traduisant leurs propositions dans sa langue, en trouvant pour chacune le jury qui peut répondre de sa qualité en la parrainant¹⁴.

Il revient ensuite à la chambre basse d'établir la compatibilité ou l'articulation des propositions faites par les entités humaines et non-humaines entre elles, de les hiérarchiser et ainsi clore les discussions. En examinant les propositions, la chambre basse pourra déterminer qui sont les membres qui peuvent faire partie du collectif et ceux qui ne peuvent pas et qui, dans ce cas, sont considérés comme des ennemis. Voyant poindre des difficultés à venir et surtout des risques d'impasses, Bruno Latour pose une série de conditions. Par exemple, il estime que les différents collectifs d'humains et de non-humains doivent présenter leurs propositions de bonne foi, sans partir du principe qu'ils ont droit « par nature » à l'existence. Pour qu'elle ait du sens, l'enquête doit partir de « situations d'incertitude *partagée par tous* sur la nature de l'ordre qui relie ces entités par rang d'importance »¹⁵. De même, il considère que, si la proposition d'un collectif est rejetée car considérée comme incompatible avec celle des autres, ces « ennemis » ne doivent pas être humiliés pour autant en voyant leur existence niée. La chambre basse doit simplement se contenter de dire : « Dans les scénarios essayés jusqu'ici, il n'y a pas place pour vous dans le monde commun, sortez, vous êtes devenus nos ennemis »¹⁶. Pour éviter également les erreurs, Bruno Latour estime que ce travail doit être opéré en boucle par les deux chambres. Ainsi, tout groupe qui n'a pas été accepté dans le collectif peut ensuite faire appel devant la chambre haute, et, une fois sa proposition réévaluée, il pourra espérer intégrer le monde commun.

Ainsi, il est indéniable que l'ouvrage de Bruno Latour présente une portée constitutionnelle. Mais s'agit-il pour autant de propositions pertinentes ou utiles pour les juristes ?

II. Des propositions constitutionnelles discutables

Quelles sont les incidences juridiques d'une conception latourienne de l'écologie politique ? En refermant le livre, il est difficile de les déterminer. Le problème vient très certainement du fait qu'on ne sait où situer le droit et les juristes dans tout cela. Certes, les propositions faites par Bruno Latour ont une dimension juridique, mais le droit et les juristes sont peu évoqués dans sa modélisation. On ne sait si les juristes font partie des « scientifiques », qui sont une figure prédominante dans l'œuvre sans être pour autant décrits, ou s'il faut les intégrer parmi les économistes (qu'il ne ménage pas) ou les moralistes. Quant au droit, s'il est plus souvent mentionné, on regrette qu'il en ait une vision aussi appauvrie, puisqu'il est réduit à sa dimension purement procédurale. Ainsi, il semblerait que dans le « nouveau monde » de Latour, il revienne aux juristes d'être non pas des interprètes du droit, mais de purs gardiens des procédures et des formes, ce qui ne constitue pas une source particulièrement réjouissante de renouvellement de la pensée juridique.

13 B. LATOUR, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Poche, 2004, p. 227.

14 *Ibid.*, p. 230.

15 *Ibid.*, p. 235.

16 *Ibid.*, p. 239.

Pour autant, on peut, en cherchant plus profondément, trouver des éléments plus attrayants, dans le sens où sa philosophie repose sur des présupposés qui révèlent une conception du droit et de l'État, à bien des égards, singulière. Tout d'abord, l'importance qu'il accorde à la distinction entre faits et valeurs peut avoir un écho profond en droit. Certes, dans son œuvre, il prend principalement l'exemple de l'économie, mais si on applique cette distinction en droit, elle est tout aussi puissante, puisque c'est une discipline où les faits et les valeurs occupent une place centrale. Or, il arrive qu'en droit, on masque des valeurs sous des faits et des faits sous des valeurs. En lisant Latour, tout juriste se voit alors rappeler cette exigence de distinction, notamment au moment d'opérer ce qui constitue son savoir-faire : la qualification juridique des faits.

Cette intégrité, voire humilité scientifique, se retrouve également au moment de concevoir la nature de l'État. Dans la pensée latourienne, l'État se trouve « libéré de la folle ambition de se substituer à la politique, aux sciences, à l'économie et à la morale », puisqu'il n'aurait qu'à se consacrer « à fournir l'assurance que les pouvoirs de prises en compte et d'ordonnancement s'accomplissent dans les formes »¹⁷. Dans le cadre de l'écologie politique, on passe de « l'État des *sciences politiques* » à « l'État des *politiques scientifiques* »¹⁸, c'est-à-dire à un État chargé d'une « fonction qui permette de *qualifier la fécondité relative* des expériences collectives, sans qu'elle soit accaparée aussitôt par les scientifiques ni par les politiques »¹⁹. L'État de droit de nature décrit et conçu par Bruno Latour est donc un État de droit essentiellement procédural²⁰ (et non un État de droit fondé sur des valeurs) qui repose sur une démocratie de la transparence et de la délibération. Il impose une démocratie de la transparence totale : « les compromis se passent dorénavant de manière explicite, publique et licite, [...] ils sont tous révisables, tous archivés et documentés, et [...] ils prennent la place des arrangements subreptices ou des combinaisons de couloirs. Nous bénéficions enfin d'un "État de droit de nature" »²¹. Cette conception, qui va à l'encontre du courant néoconstitutionnaliste qui domine encore une grande partie des pays européens (Allemagne, Italie, Espagne), conduit à rapprocher sa vision de l'État de celles et ceux qui, dans le prolongement de Jürgen Habermas, réfléchissent et plaident en faveur d'une démocratie délibérative.

Aussi attrayante soit cette pensée, elle n'est pas, pour autant, exempte de toute faille. Bien que l'on puisse être séduit par certaines des propositions, le système imaginé par Bruno Latour n'emporte pas toujours la conviction du fait d'un recours fréquent au « bon sens »²² ainsi qu'une tendance à l'essentialisation, notamment lorsqu'il évoque les « savants » ou les « blouses blanches » sans que cela ne renvoie à une réalité précise. Cette essentialisation conduit à des généralisations excessives qui entrent en contradiction totale avec la finesse et la complexité de sa pensée, et empêchent d'emporter totalement notre conviction. De même, il convient de reconnaître que le fonctionnement de son système repose sur des présupposés fort discutables. Par exemple, on regrette qu'il ne prenne pas

17 B. LATOUR, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Poche, 2004, p. 266.

18 *Idem.*

19 *Ibid.*, p. 267.

20 Bruno Latour parle d'un « due process » pour la découverte du monde commun. Voir : *Ibid.*, p. 294.

21 *Ibid.*, p. 236.

22 Pour un exemple, voir : *ibid.*, p. 197.

suffisamment en compte l'irrationalité des êtres humains. Cette donnée est essentielle, notamment en droit constitutionnel, puisque c'est elle qui permet de réfléchir à des garde-fous et à des mécanismes de protection des principes démocratiques et des institutions. En effet, il ne suffit pas de dire que les deux chambres doivent être séparées et qu'en aucun cas l'une ne doit empiéter sur l'autre. Il faut admettre que ce risque existe et que cet empiètement aura certainement lieu pour pouvoir alors penser aux mécanismes qui permettraient de l'éviter. Or, dans l'ouvrage, beaucoup de points, notamment concernant les aspects institutionnels, restent en suspens. Qui désigne les membres de ces chambres? Sur quels critères? Comment s'assurer de la qualité des échanges au sein des chambres? La question de la qualité des délibérations est encore une question insuffisamment traitée, y compris chez les théoriciens de la démocratie délibérative. Il est dommage que Bruno Latour la laisse également impensée.

En adoptant une perspective juridique de nombreuses critiques peuvent être formulées à cette œuvre. On pourrait objecter que *Les politiques de la nature* n'est pas un ouvrage à destination des juristes. Ceci est vrai. Pour autant, du fait de son objet et de sa dimension constitutionnelle, le contenu du livre interpelle le juriste. S'il est tentant de s'arrêter à ses imperfections et aspérités, l'œuvre présente un mérite principal: en mettant l'accent sur le rôle des procédures dans la construction de l'État et de la démocratie, Bruno Latour invite les juristes à mettre de côté la question des droits subjectifs et à recentrer leur analyse sur le cadre institutionnel et relationnel afin de parvenir à un droit constitutionnel environnemental renouvelé et (qui sait?) plus efficace.

LE BLUFF TECHNOLOGIQUE (JACQUES ELLUL, 1988)*

QUELQUES PAGES COMMENTÉES

Laurent FONBAUSTIER¹

Soulignons d'emblée que les modestes propos qui suivent visent uniquement et de façon programmatique à mettre en perspective la *technique* avec la ou les *liberté(s)* (le pluriel pourrait s'imposer, tant nous sommes à leur propos saturés, « submergés »²) par le truchement de la notion de « bluff » telle qu'elle est utilisée par Jacques Ellul, qu'on a pu qualifier de « vigie de la liberté »³. Précisons ici que le ressort à partir duquel se construit la réflexion critique de Jacques Ellul pourrait d'une certaine manière être mobilisé pour décliner l'idée même de bluff sur d'autres objets, comme la communication (médiatique, politique), à travers l'idée de « bluff communicationnel », ou l'environnement voire l'écologie, à travers celle de « bluff écologique », etc. Ceci dans une optique de « déconstruction/refondation » qui, assez actuelle, préoccupait déjà méthodologiquement le penseur bordelais. L'ouvrage ici parcouru entre en résonance avec le livre qu'il avait publié bien plus tôt, près de trente-cinq années avant celui que nous évoquons aujourd'hui, sous un titre qui aurait initialement dû intégrer l'idée de « bluff », mais que pour d'obscures raisons il ne put utiliser alors⁴. L'auteur entend rassurer le lecteur en affirmant que ce nouvel *opus* « n'a rien de répétitif » par rapport au précédent⁵ ou lorsqu'on le compare avec *Le système technicien*⁶.

On tentera de ne point se méprendre, en retenant avant tout que Jacques Ellul insistera régulièrement, tout au long de sa vie, sur le fait qu'il n'est pas « anti-technicien » (on dirait sans doute aujourd'hui « radicalement techno-critique »), ne souhaitant en effet ni le retour au Moyen Âge, ni considérer que toute technique serait fondamentalement inutile⁷. Il exige néanmoins un bilan ; mieux, un inventaire, en rapportant les techniques elles-mêmes à leur utilité et les technologies (discours sur la technique), à leur capacité à exagérer leur intérêt ou leurs bienfaits tout en minimisant (on dirait aujourd'hui invisibilisant) les impacts, les effets « rebond » et autres conséquences « négatives » presque automatiquement relativisées.

* J. ELLUL, *Le bluff technologique*, Hachette, coll. « La force des idées », 1988, 489 p.

1 Professeur de droit, Université Paris Saclay.

2 *Ibid.*, p. 426.

3 « Jacques Ellul, vigie de la liberté », *La Croix*, 6 juin 2019.

4 *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Armand Colin, 1954.

5 *Le bluff technologique*, *op. cit.*, avertissement, p. 6.

6 *Le système technicien*, Calmann-Lévy, 1977.

7 *Le bluff technologique*, *op. cit.*, avertissement, p. 7.

Retenons encore que l'auteur renonce prudemment, dans cet ouvrage, à une approche spéculative, philosophique des thèmes de l'autonomie et de la liberté⁸, même si, au fil des pages, se construit en lien direct avec les œuvres antérieures une « idée » plus ou moins précise de la liberté et de l'autonomie (d'ailleurs profondément liées chez Ellul), croisant souvent sur leur route les notions de « choix », de « capacité(s) », de « contrainte(s) », de « contrôle », de « maîtrise », et certaines des illusions qui les accompagnent dans l'imaginaire singulier et collectif autant que dans la vie concrète. Ces précisions importent, car ce qui est visé offre à l'auteur l'opportunité de démanteler l'idée, assez souvent défendue par les technophiles auxquels il s'adresse, selon laquelle la liberté avant la technique aurait toujours été sous contraintes (les sujétions multiples auxquelles la nature soumet l'être humain) tandis qu'avec elle, elles se dissiperaient. Or, et ce propos est intéressant pour qui se penche sur les questions écologiques, une technique a généralement pour caractéristique d'intégrer des externalités (négatives) tout en en produisant d'autres⁹. De très nombreux passages du livre illustrent cette idée que la technique non seulement se contente souvent de « déplacer » les problèmes, mais de surcroît elle en crée de nouveaux, obligeant à reposer différemment la question : *qu'est-ce finalement qu'être libre ?*

Un sentiment général se dégage par ailleurs d'œuvres croisées de l'auteur, celui que la chance d'une voie autre aurait été définitivement perdue¹⁰, que l'enrayement de la technique est désormais impossible, sauf bien sûr survenance du chaos, qu'il n'exclut pas¹¹. Ce constat, qui est en réalité une crainte, pose en retour la question du positionnement de Jacques Ellul relativement aux évolutions possibles et au futur de l'humanité, sachant qu'à l'instar de la liberté, les problèmes qu'il étudie et tente de résoudre intéressent par articulation les sociétés sur lesquelles il se penche (avec une visée d'auto-organisation) autant que les individus eux-mêmes (avec un objectif d'émancipation). L'idée d'une course folle, irrépressible, est tout à fait centrale pour nos perspectives, car elle a notamment pour conséquence d'essentialiser par « effet cliquet » des « conquêtes » pratiques, des expansions factices du sujet, de l'individu, avec pour implication, chez leurs bénéficiaires, que toute restriction sur ces bases nouvelles sera vécue comme une « atteinte » injustifiable, comme un acte liberticide¹². Belle perspective pour penser la notion trouble d'« acceptabilité » (sociale) de l'encadrement de nos libertés. Dans le lointain demeurent vivantes les interrogations anthropologiques et le dialogue incessant entre puissance et limite, évidemment au cœur du droit et d'une réflexion sur les droits et libertés¹³.

8 *Le bluff technologique, op. cit.*, p. 184, l'ouvrage n'étant pas « le lieu » d'une telle réflexion selon l'auteur.

9 « Jacques Ellul, du bluff technologique à l'obscurantisme techno-critique », *Mais où va le web ?*, 7 septembre 2016.

10 *Le bluff technologique, op. cit.*, p. 8.

11 *Ibid.*, p. 487.

12 « Le bruit fait partie du monde sacré, intouchable : c'est la liberté, comme l'on répété les associations de motocyclistes à plusieurs reprises » (*ibid.*, p. 442).

13 Sur l'idée de limite chez Ellul, on peut lire P. CHASTENET, « Écologie et Théologie : la notion de limite dans l'œuvre de Jacques Ellul », *La pensée écologique*, 30 juin 2022, [<https://lapenseeecologique.com/ecologie-et-theologie-la-notion-de-limite-dans-loeuvre-de-jacques-ellul/>] (consulté le 28 août 2024).

À propos des individus et de la société justement, pour qui s'intéresse à l'idée ou au sentiment de liberté dans la pensée d'Ellul, une épineuse question surgit, que connaissent bien les sociologues depuis Spencer et Durkheim, à savoir : comment s'articulent, au juste, les plans nous mettant simultanément ou successivement¹⁴ aux prises avec l'« individu »¹⁵ comme personne physique qui, quand elle n'est pas « homme »¹⁶, est parfois transformé en « citoyen »¹⁷, et les « institutions »¹⁸, le « peuple »¹⁹, la ou les « sociétés »²⁰ voire le ou les « groupes »²¹? C'est un point délicat de la réflexion ellulienne, dont le traitement pourrait être envisagé dans le cadre d'enquêtes au long cours, dès lors que, pour qui s'intéresse aux droits et libertés, le problème des « points d'imputation » et du sujet de droit « libre » ne peut qu'être central, la dialectique²² de la liberté individuelle ou personnelle d'un côté, et de la société ou du groupe de l'autre, étant un élément important pour l'ensemble de nos réflexions à venir.

On rencontre par ailleurs au cœur du propos ellulien quelques thèmes intriqués qui lui sont chers et qu'on va retrouver, dans différents articles et ouvrages, traversant des contextes et objectifs variés : l'illusion de la neutralité de la technique, les mutations sociales et sociétales induites par elle, qui rétroagissent sur les représentations et idées qu'on se fait de la liberté, du bonheur (l'automobile et sa capacité à déplacer les valeurs et les idéaux est ainsi une illustration récurrente dans la pensée de l'auteur²³, bien au-delà de l'ouvrage commenté). Quant à la relation entre le problème de la technique et la question qui est au centre de nos affaires, à savoir les droits et libertés et leur éventuelle défiguration/reconfiguration, plusieurs remarques peuvent être faites, à la lumière d'une focale élargie sur l'œuvre de Jacques Ellul.

Il traque, dans les discours et les techniques, les « fausses promesses » selon lesquelles non seulement la technique serait bonne, indispensable, « mais elle seule va accomplir tout ce que les humains cherchent depuis des siècles : liberté, démocratie, justice, bonheur... »²⁴. Il fouille pour mettre au jour tous les avatars, les ersatz²⁵, l'ensemble de « ce qu'on peut prendre pour de la liberté » et qui,

14 Nombreux sont en effet les passages du livre où sont mentionnés par coordination l'individu ou les individus et la société, les groupes, les institutions, etc.

15 *Ibid.*, p. 65, 68, 82, 83 (articulant l'individu avec ses fonctions comme agent de la société), 102, 104, 115, 144, 146, 184, 185, 192, 275, 333, 364, 379, 416, 431, 455, 471, 474, 500.

16 Qui apparaît près de 200 fois dans le livre, sans considération particulière pour le genre, comme on peut s'y attendre chez Ellul mais avec, parfois, l'évocation troublante et stimulante de « l'homme humain » (p. 262).

17 *Ibid.*, p. 45, 114, 116, 126, 127, 160, 193, 322, 332, 362, 364, 385, 432, 462, 517 : il est régulièrement question des « droits du citoyen ».

18 *Ibid.*, p. 25, 32, 102, 127, 185, 328, 331, 468.

19 *Ibid.*, p. 43, 45, 49, 163, 173, 300, 3 § 2, 391, 411, 428, 429, 433, 443 : souvent, dans les réflexions de Jacques Ellul, le peuple est floué, trahi, trompé, distrait, manipulé. N'ayant jamais déjeuné avec le peuple, nous nous interrogeons.

20 À plus de 400 reprises est utilisé le terme : « société » dans l'ouvrage.

21 *Ibid.*, p. 6, 48, 51, 52, 53, 69, 74, 98, 101, 102, 104, 141, 146, 166, 174, 224, 231, 248, 336, 364, 381, 390, 401, 403, 410, 449, 471, 512, 519 : ces groupes sont à leur tour déclinés en groupes « sociaux », « économiques », « ethniques », etc.

22 La pensée de Jacques Ellul repose très fréquemment sur une méthode dialectique (voir F. ROGNON, « Jacques Ellul, une espérance pour un monde sans issue », *Études*, 2020, n° 4271, p. 67-78).

23 *Le bluff technologique, op. cit.*, p. 413.

24 *Ibid.*, p. 50.

25 L'influence de William Morris (*L'âge de l'ersatz*, Éditions de l'encyclopédie des nuisances, 1996 [1894]) sur Ellul pourrait faire l'objet de recherches approfondies. Voir par exemple F. JARRIGE, « Jacques Ellul technocritique. Une trajectoire intellectuelle dans les discordances des temps », dans F. JARRIGE, J. VINCENT, (dir.), *La modernité dure longtemps. Penser les discordances des temps avec Christophe Charle*, Éditions de la Sorbonne, 2022, p. 139-160.

après examen minutieux, n'en est pas. L'auteur associe ainsi régulièrement, sur fond de critique d'une illusion d'optique, la technique et la promotion fallacieuse qui en est souvent faite, par association de celle-là à la liberté (en cela, l'erreur de perspective ou l'illusion ainsi créée est certainement l'une des figures du « bluff » dénoncé par Ellul). En italiques, au cœur du propos, il n'hésite d'ailleurs pas à affirmer, jusqu'à en faire une loi fondamentale, que « le discours technologique est avant tout un discours du mensonge »²⁶. En effet, Ellul est aussi, sans doute, l'un des auteurs qui ont le mieux contraint à rendre visible ou à déterrer les faces cachées, les effets rebond, de bord, de bordure, lisière, impliquant dans de nombreuses circonstances le déclenchement d'une sorte de « loi de renversement » ou de « retournement »²⁷. Car ce qu'Ellul pense, c'est que « les effets néfastes sont inséparables des effets positifs »²⁸ d'une technique, comme le sont les deux faces d'une pièce²⁹, l'une n'allant pas sans l'autre... Et son approche critique, en manière d'inversion, s'étend jusqu'à la communication elle-même (ici au cœur du « bluff », puisqu'il s'agit de discours visant à convaincre et sans doute à s'auto-convaincre). La liberté comme valeur est considérée comme magnifiée par les progrès techniques, mais pour l'auteur, « dans une société donnée, plus on parle d'une valeur, d'une vertu, d'un projet collectif, plus c'est le signe de son absence. On en parle précisément parce que la réalité est inverse »³⁰.

En effet, puisqu'il est finalement question de retournement, de renversement, d'inversion de perspective, centrale dans l'abord de ce couplage technique/liberté, l'analyse ellulienne de la relation entre technologie³¹ et liberté³², d'une grande subtilité, peut osciller sans contradiction nécessaire entre deux affirmations contrastées, reflet d'une ambivalence irrépressible³³ bien qu'asymétrique, qu'il ne nomme pas toujours ainsi mais qu'il admet³⁴. Cette dimension *bifrons* se traduit d'ailleurs par l'emploi régulier de guillemets dans l'usage du terme « liberté » lorsqu'il veut souligner une méprise, une illusion³⁵, une simple « apparence de liberté »³⁶, usage qui disparaît généralement³⁷ lorsqu'il revient à une vision selon lui plus authentique de la liberté. Bien sûr, si plusieurs conditions, d'ordre notamment politique et économique, sont réunies, certaines techniques vont par exemple améliorer le

26 J. ELLUL, *Le bluff technologique*, *op. cit.*, p. 443.

27 *Ibid.*, p. 142.

28 *Ibid.*, p. 76.

29 Ceux-là (les thuriféraires de la technique) refusent simplement « de voir l'autre face » (*ibid.*, p. 265).

30 *Ibid.*, p. 163.

31 La distinction entre technique et technologie mériterait, relativement à l'œuvre de Jacques Ellul, d'amples développements : la technologie est un ordre de discours (*logos*), un enseignement, une étude des techniques, quand la technique renverrait davantage à la pratique, à l'emploi, l'activité. Pour Ellul, le « bluff » porte ainsi non sur les techniques elles-mêmes (cette affirmation n'aurait selon lui pas grand sens) mais sur les promesses inhérentes au discours qui nous fait ainsi « prendre des vessies pour des lanternes » (*ibid.*, p. 11).

32 Le problème plus global de la liberté chez Ellul ne peut être appréhendé sans un examen minutieux, ici hors de propos, de sa relation originale à la religion ou plutôt à la foi, à l'anarchisme, au socialisme et sans une étude attentive de sa conception du droit naturel.

33 J. ELLUL, *Le bluff technologique*, *op. cit.*, p. 102.

34 J. ELLUL, P. CHASTENET, *À contre-courant. Entretiens*, La table ronde, 2014 [1994], notamment p. 227-248.

35 J. ELLUL, *Le bluff technologique*, *op. cit.*, p. 336.

36 *Ibid.*, p. 445.

37 La différence de traitement formel n'est pas systématique mais significative dans l'ouvrage.

sort de leurs destinataires et créer du temps libre (qui, certes, n'est pas encore la liberté)³⁸, qu'il s'agisse notamment du devenir des malades, des vulnérables. Cependant, parmi les réflexions révélant une association délétère entre technique et liberté(s), parmi celles qui peuvent être pointées, la relation entre l'accélération (thème qu'on retrouvera chez Hartmut Rosa ou Paul Virilio par exemple) ou la vitesse (véritable obsession³⁹ devenue « valeur en soi »⁴⁰), d'un côté, et de l'autre la dépossession du sujet et de son autonomie est régulièrement soulignée⁴¹ et importe au premier plan.

Les coûts cachés d'un apport technique sont sans relâche exhumés, l'auteur expliquant que nous devons toujours payer en contraintes ce que nous pensons avoir gagné en liberté⁴². Jacques Ellul souligne également l'illusion dans laquelle sont entretenues les sociétés envahies par la technique, à savoir celle de maîtriser librement leurs objectifs, alors qu'elles sont déterminées par les moyens qui leur confèrent justement cette illusion⁴³, dès lors que les mêmes moyens « rabougrissent » la liberté, condamnant souvent les agents à ne plus pouvoir dire que « oui ou non »⁴⁴. Bien que l'association du thème démographique aux problèmes écologiques ne soit pas très apparente dans l'ouvrage, on peut noter l'équation que redoute l'auteur lorsqu'il affirme que l'accroissement technique a pour effet une augmentation de la population qui, à son tour, suscitera un contrôle social susceptible de menacer la liberté individuelle⁴⁵ : l'automobile et la densification de la circulation reflètent ainsi bien cette contradiction entre l'accroissement de la liberté d'aller et de venir et les contraintes pesant bientôt sur elle⁴⁶. Mais la liberté d'information n'est pas en reste (à l'époque où écrit l'auteur, les radios dites « libres » ont été créées peu de temps auparavant) lorsque, bien vite, se posent des problèmes économiques (dépendance vis-à-vis de la publicité, de groupes industriels...) qui rétroagissent sur l'intention initiale et contribuent à dénaturer l'objectif premier⁴⁷ (notamment pour la liberté d'expression en matière culturelle). De diverses manières en effet, la liberté finit par produire la concentration⁴⁸, à son tour liberticide. Or, sans qu'il soit nécessaire ici de s'interroger sur le positionnement de Jacques Ellul concernant le libéralisme politique, on peut constater que la logique « concentrationniste » de la technique n'est pas très en phase avec celle qui met la séparation des pouvoirs en exergue.

38 *Changer de Révolution : l'inéluctable prolétariat*, Seuil, 1982 ; voir également *Le bluff technologique*, *op. cit.*, avertissement, p. 7.

39 J. ELLUL, *Le bluff technologique*, *op. cit.*, p. 124. La vitesse, dont la progression est en réalité exponentielle, en arrive à constater l'auteur, finit par engendrer un rapport délétère à l'immédiateté, à l'instantanéité ; elle est souvent associée à un modèle économique au sein duquel il est aussi question de cadence, d'efficacité, etc.

40 *Ibid.*, p. 309.

41 On peut lire sur ce point H. ROSA, *Accélération. Une critique sociale du temps*, La Découverte, 2010.

42 J. ELLUL, *Le bluff technologique*, *op. cit.*, p. 65 (citant ici M. MASSENET, « Du changement technique à l'éclatement social », *Analyse et prévision*, XI, 1971).

43 J. ELLUL, *ibid.*

44 *Ibid.*, p. 265.

45 *Ibid.*, p. 65.

46 *Ibid.*, p. 80.

47 *Ibid.*, p. 141.

48 *Ibid.*, p. 142.

Parmi les nombreux effets pervers ou contradictoires de l'usage des techniques, Ellul pointe le risque que leur usage, présenté à partir de visées émancipatrices de l'individu, ne se traduise finalement par la réduction de cette libération à des comportements « standardisés » reposant sur des fabrications elles-mêmes standardisées⁴⁹ débouchant sur l'amincissement du champ des possibles : L'auteur insiste par exemple sur la micro-informatique, qui selon lui va engendrer une culture de la « conformité »⁵⁰ qui, à son tour, alimentera et légitimera le système. La « sérialisation »⁵¹ des êtres et des produits nous semble être, à la lumière de certains développements technologiques actuels, un redoutable sujet, qui rebondit sur l'épineuse question de l'émancipation particulière d'individus originaux comme idéal faisant face à la méga-machine tendant à broyer les singularités. Plus les technologies me donnent à croire que je gagne personnellement en liberté, plus mes comportements deviennent une exacte réplique de ceux d'autrui.

Jacques Ellul, dont la pensée revêt ici une dimension plus éthique⁵², incertainement religieuse⁵³, et parfois moralisatrice (peut-être à la marge essentialisante, entre « fausse » et « vraie » liberté...⁵⁴), s'interroge également sur une illusion de l'accroissement de la liberté par la technique inhérente à l'incertitude pesant sur l'usage qui sera fait tant de la technique elle-même que de la liberté promise. Finalement, grandir à chaque progrès technique n'interdit pas de se demander, non sans ironie, pour quoi faire ?⁵⁵, sinon « gagner du temps »⁵⁶. Et l'on est alors mis en présence d'un autre retournement, qui consiste, on le voit dans l'œuvre d'Ellul, à proposer une vision positive de la liberté, « contre-critique », qui s'appuie sur une certaine anthropologie fondatrice, une conception de l'être humain et de sa destination (plutôt que de sa nature). D'ailleurs, il faut le souligner, un certain brouillard se déploie parfois autour de la notion de « liberté ! », régulièrement brandie à la façon d'un étendard et associée à d'autres idées comme la paix, la culture, le bien-être⁵⁷. Cet arrière-plan conduit notre auteur à mettre en avant les vertus d'un « acte » qu'on pose, la joie qu'il associe à la liberté telle qu'il la présente et défend, parfois dans sa nudité, dans sa simplicité⁵⁸. Nous touchons là, alors, à l'un des points sensibles du discours ellulien, aux démontages si souvent féconds et prometteurs : quelle est la part de valeurs implicites à l'origine des déconstructions qu'il propose et de la conception et définition « positive » qu'il donne de la liberté ?

49 J. ELLUL, *Le bluff technologique*, op. cit., p. 175 (citant encore M. MASSENET, « Du changement technique à l'éclatement social », *Analyse et prévision*, XI, 1971).

50 *Ibid.*, p. 143.

51 *Ibid.*, p. 58. La notion de « série » chez Ellul mériterait sans doute à elle seule une étude particulière.

52 J. ELLUL, *Éthique de la liberté*, Labor et Fides, 2019 [1973, 1975].

53 On peut lire ici Jacques Ellul, *La loi de liberté. Commentaire de l'Épître de Jacques*, Bayard, 2020 [1964].

54 Il fait parfois allusion à certaines représentations, à certaines idées « viles, sottes, médiocres », de la liberté, confondue avec des « exploits » (*ibid.*, p. 426 ; « sottise, *ibid.*, p. 442). Le divertissement est même présenté comme l'anti-liberté (*ibid.*).

55 *Ibid.*, p. 158, avec un usage répété et ironique de : « n'est-ce pas la liberté ? ».

56 *Ibid.*, p. 426 (par l'avion, le train...).

57 *Ibid.*, p. 322.

58 Se balader « au hasard, sans but, et dans la joie de la liberté » (*ibid.*, p. 309).

Pourtant, dans le cadre d'une approche articulée des relations entre les moyens⁵⁹ et les fins d'une transformation sociale, le regard d'Ellul, revivifié ces dernières années, constitue une précieuse grille de lecture, tandis que n'en finit pas de s'user le concept de transition (énergétique, écologique, climatique ? servez-vous !) et que la question du sens de ce vers quoi nous allons est posée en mille foyers débordés de techniques⁶⁰.

59 J.-P. QADRI, « Ellul et la question des moyens », *Évangile & liberté*, novembre 2021, n° 353.

60 Une analyse détaillée de la pensée de Jacques Ellul conduirait sans doute à se poser d'autres questions, notamment relatives à l'inscription du tandem technique/liberté dans le cadre général d'une écologie politique à laquelle se rallierait l'auteur. Une excellente introduction à ce questionnement peut être trouvée dans P. CHARBONNIER, « Jacques Ellul ou l'écologie contre la modernité », *Écologie & Politique*, 2015, n° 50, p. 127-146. Voir également P. CHASTENET, « L'écologiste », *Écologie & Politique*, 1998, n° 22, [<https://www.jacques-ellul.org/jacques-ellul/portraits/lecologiste>] (consulté le 28 août 2024). Pour aller plus loin sur le thème articulant critique de la technique et relation de celle-ci avec les droits et les libertés (voire la liberté), on peut lire par exemple : « Jacques Ellul : l'illusion de notre liberté », [https://www.youtube.com/watch?v=-_ixXU1dmIU] ; A. LÉCU, « Jacques Ellul, penseur de la liberté chrétienne », [<https://youtube.com/mEDqrMySKBs?si=SvMvtvp5z-08CxrS>] ; Ph. QADRI, « Vivre et penser la liberté », [<https://regardsprotestants.com/video/culture/vivre-et-penser-la-liberte/>].

PARTIE 3
REGARDS CROISÉS
ILLUSTRATIONS PAR DES ÉTUDES DE CAS

**LES INNOVATIONS ENVIRONNEMENTALES
DU PROJET DE CONSTITUTION CHILIENNE DE 2022
REGARDS JURIDIQUES ET ANTHROPOLOGIQUES SUR UNE TENTATIVE
DE CRÉATION D'UNE RÉPUBLIQUE ÉCOLOGIQUE**

Carolina CERDA-GUZMAN¹
Geremia COMETTI²

Selon les deux constitutionnalistes Rosalind Dixon et David Landau, le Chili aurait pu être le pays disposant de la Constitution la plus ambitieuse et la plus complète au monde sur le plan environnemental³. Toutefois, le corps électoral chilien en a décidé autrement. Le 4 septembre 2022, il a rejeté, avec 62% des voix, un texte qui aurait pu donner naissance à la première République écologique de l'Histoire. Si cet échec pourrait nous conduire à reléguer cette tentative chilienne dans le « cimetière de projets constitutionnels »⁴, son caractère original et surtout la manière dont ce projet a été élaboré méritent que l'on y revienne, afin d'en analyser le contenu mais aussi la perception qu'on a pu en avoir.

Pour ce faire, il importe de revenir sur le contexte de naissance de ce projet, dans la mesure où il explique en grande partie sa dimension innovante. En octobre 2019, le Chili « explose »⁵. Après l'annonce d'une nouvelle hausse du prix du ticket de métro dans la capitale, les rues se noircissent de monde et très rapidement les revendications se multiplient⁶. À la hausse du prix du transport public s'ajoutent d'autres réclamations comme la faiblesse des retraites, le coût des soins de santé, les violences faites aux femmes ou l'absence d'autonomie des peuples autochtones. Cette annonce qui aurait pu être anodine a en réalité joué un rôle de catalyseur et a permis de faire converger un ensemble de problématiques éparses mais ayant un dénominateur commun : la politique néolibérale mise en place depuis le coup d'État d'Augusto Pinochet le 11 septembre 1973 et maintenue après son départ en 1990. En effet, le Chili a non seulement connu une dictature militaire ayant

1 Maîtresse de conférences en droit public, Université de Bordeaux, CERCLE – UR 7436.

2 Professeur en anthropologie, Université de Strasbourg, LinCS – UMR 7069.

3 D. LANDAU, R. DIXON, « Utopian Constitutionalism in Chile », *Global Constitutionalism*, vol. 13, n° 1, 2024, p. 229.

4 L. FONTAINE, *La constitution au XXI^e siècle. Histoire d'un fétiche social*, Éditions Amsterdam, 2025, p. 21.

5 Ce moment est qualifié au Chili de « *estallido social* », qui peut être littéralement traduit comme « explosion sociale ».

6 Pour revenir sur ce moment et sur la nature des revendications, voir P. DARDOT, *La mémoire du futur. Chili 2019-2022*, Éditions Lux, 2023.

engendré de massives violations des droits humains, mais il a également subi une transformation profonde de son régime économique, sous l'influence des idées prônées par Milton Friedman et les « Chicago Boys », entraînant une considérable libéralisation de tous les services publics. Bien que le départ du Général Augusto Pinochet ait permis de retrouver un plus grand pluralisme politique, le modèle économique est, quant à lui, resté inchangé. Ce maintien était d'autant plus inéluctable qu'il était ancré dans la Constitution léguée par la dictature, puisque le Chili, contrairement à beaucoup de pays de la région, a fait le choix d'une transition douce en gardant la Constitution élaborée sous la dictature. Si très rapidement, ce texte aux origines contestables a fait l'objet de nombreuses réformes, pour en retirer les articles les plus antidémocratiques, sa philosophie néolibérale a été maintenue. Par exemple, bien que le texte dispose d'un article 19.8° mentionnant le droit à vivre dans un environnement libre de pollution, l'ensemble du texte accorde une place si prépondérante aux intérêts économiques (notamment à travers une limitation des capacités normatives d'intervention de l'État dans l'économie ou la possibilité d'avoir des droits de propriété privée sur l'eau⁷)⁸ qu'il rend impossible l'adoption de politiques de redistribution de la richesse ou de politiques environnementales particulièrement poussées.

Ainsi, au moment où intervient l'*estallido social* et où s'exprime une forte demande de justice sociale, la solution la plus évidente semble alors de changer de Constitution et de remplacer celle élaborée sous la dictature par une nouvelle reflétant les aspirations au changement de la population. C'est ainsi que fin 2019, le Chili se lance dans un processus constituant particulièrement original, qui certes a abouti à un échec, puisque le pays n'a finalement pas adopté de nouvelle charte fondamentale, mais à l'occasion duquel les techniques de fabrication des Constitutions ont été renouvelées. Surtout, durant ce processus, deux projets diamétralement opposés ont été rédigés. Le premier, celui de 2022, se distingue par ses propositions très innovantes en matière de protection environnementale, d'égalité de genre et de reconnaissance des droits des peuples autochtones. Cependant, celui-ci fut rejeté par référendum le 4 septembre 2022, avec 62 % des voix. Le second, celui de 2023, était, lui, beaucoup plus proche du texte laissé par la dictature, au regard de la protection accrue accordée aux intérêts économiques, auquel s'ajoutait un conservatisme marqué en matière sociale (avec, par exemple, une quasi-interdiction de l'avortement). Ce second projet fut également rejeté par référendum le 17 décembre 2023, avec 56 % des voix. Compte tenu de sa grande originalité et de sa radicalité, le projet de 2022 mérite une présentation et une étude plus détaillées.

7 L'article 19.24° de la Constitution de 1980 dispose que « Les droits des personnes privées sur les eaux [...] octroient à leurs titulaires la propriété sur ces biens ». L'exercice de ce droit de propriété sur l'eau a ensuite été encadré par un Code de l'eau en 1981 qui a créé un marché basé sur les droits d'utilisation de l'eau. L'eau est depuis lors traitée comme un actif et une fois qu'un particulier ou une entreprise privée obtient des droits d'utilisation de l'eau, ils peuvent choisir de vendre ou de louer l'eau.

8 Pour plus d'éléments sur ce point, voir D. HERVÉ, G. LÓPEZ, « El medio ambiente y el desafío de una nueva Constitución », in R. LORCA, P. MARSHALL, N. SELAMÉ, M. GUILOFF (dir.), *La hoja en blanco. Claves para conversar sobre una nueva Constitución*, La Pollera Ediciones, 2020, p. 199-214.

Certains points saillants du projet et du processus d'écriture peuvent être mis en avant, notamment dans leurs dimensions écologiques et participatives, sous l'angle tant juridique qu'anthropologique, afin d'illustrer la manière dont des innovations constitutionnelles peuvent être perçues et évaluées.

I. La dimension écologique du projet de Constitution

Lors de l'*estallido social* d'octobre 2019 de nombreuses revendications s'étaient exprimées, mais, lors des premières manifestations, la question environnementale n'était pas spécialement mise en avant. Toutefois, celle-ci est rapidement devenue un enjeu majeur, dans la mesure où il apparaissait que de nombreuses inégalités sociales résultent d'une mauvaise gestion des ressources naturelles ou de la pollution générée par une politique extractiviste incontrôlée. En effet, l'économie chilienne est basée quasi exclusivement sur l'extraction, la production et l'exportation de ses ressources naturelles (cuivre, lithium, pêche et élevage intensifs, bois, vin, avocats...). Et dans le même temps, ce pays subit d'importantes crises écologiques : pollution autour des zones minières et des écosystèmes marins, pénurie d'eau et sécheresse massive autour des mines ou des champs d'avocatiers, méga-feux autour de Valparaiso⁹, à titre d'exemples. Ainsi, au moment d'élire les 155 membres de l'assemblée constituante, l'enjeu environnemental est devenu central et de nombreux candidates et candidats ont placé la protection des droits environnementaux (et en particulier le droit d'accès à l'eau) au centre de leur programme électoral.

Au terme d'un an de travaux, cette assemblée aboutit à un texte qui aurait pu faire basculer le Chili vers une République plurinationale, interculturelle, régionale et écologique¹⁰, reconnaissant comme valeurs intrinsèques et inaliénables la dignité, la liberté, l'égalité des êtres humains et leur relation indissoluble avec la nature¹¹ et proposant un vaste ensemble de droits fondamentaux environnementaux, de nouvelles institutions et la constitutionnalisation d'une justice environnementale. La liste des droits fondamentaux ayant une dimension environnementale était d'une longueur et d'une densité inédites en droit constitutionnel. On y retrouvait bien évidemment des droits classiques comme le droit à un environnement sain et écologiquement équilibré¹², mais également d'autres droits bien plus précis, comme le droit à un air pur tout au long de sa vie¹³. De manière plus originale, l'article 59.1 du projet consacrait le droit de toute personne à un minimum vital énergétique abordable et sûr. L'article 54.1 quant à lui évoquait le droit à une alimentation saine et adéquate. Mais, à côté de ces droits humains, s'ajoutaient des droits propres à la nature¹⁴, que l'État devait garantir et promouvoir¹⁵. La nature avait notamment le droit au respect et à la protection de son existence, de sa régénération, de la préservation et de la restauration de ses fonctions et de ses équilibres dynamiques¹⁶.

9 Les méga-feux se caractérisent par leur taille inhabituelle, de même que leur intensité et leur vitesse de propagation. Les méga-feux de février 2024 ont fait 131 morts et ont conduit à la destruction de plus de 43 000 hectares de forêt.

10 En vertu de l'article 1.1 du projet constitutionnel.

11 En vertu de l'article 1.2 du projet constitutionnel.

12 Article 104 du projet constitutionnel.

13 Article 105 du projet constitutionnel.

14 Article 18.3 du projet constitutionnel.

15 Articles 103.2 et 127.1 du projet constitutionnel.

16 Article 103.1 du projet constitutionnel.

Pour ce faire, le projet de Constitution s'assurait de rendre inappropriables les biens que la nature a rendus communs à toutes les personnes¹⁷. L'État avait alors un devoir spécial de garde sur ces biens communs naturels¹⁸.

Mais, loin d'être une simple « Constitution écologique », le texte voulait donner naissance à une véritable « République écologique », dans le sens où l'accent était également mis sur la transformation complète de l'État, en commençant par ses institutions. La question écologique se retrouvait d'ailleurs également dans les articles qui traitaient de l'organisation territoriale de l'État¹⁹. Pour renforcer cette dimension institutionnelle de l'écologie, le projet de Constitution prévoyait la création de deux nouvelles entités. La première, l'Agence nationale de l'eau²⁰, était chargée, comme son nom l'indique, « de collecter des informations, de coordonner, d'orienter et de contrôler les agissements des organes de l'État compétents en matière d'eau et des particuliers ». La seconde, le Défenseur de la Nature, était chargé de promouvoir et de protéger les droits de la nature et les droits environnementaux²¹.

Mais, l'un des aspects les plus intéressants de cette République écologique à la chilienne, est le fait qu'elle jetait les jalons d'une démocratie environnementale. Cette expression, qui se retrouvait à l'article 154.1, s'appuyait principalement sur le droit à la participation des citoyennes et des citoyens aux questions environnementales. Le texte mentionnait quelques-uns des mécanismes permettant cette participation. On peut par exemple évoquer les conseils de bassin, qui participaient à la gouvernance de l'eau²². De même, le projet indiquait que cette gouvernance participative devait également s'appliquer sur les autres biens communs naturels inappropriables²³ (art. 134.4). Le projet de 2022 était donc incontestablement innovant et ambitieux sur le plan écologique, car il contenait un certain nombre d'articles qui auraient stimulé la science et étendu la protection de l'environnement²⁴. Cette proposition constitutionnelle a été qualifiée d'« écologique », car elle considère que les êtres humains font partie de la nature et elle déclare que l'État chilien a le devoir de prévenir les risques liés aux crises du climat et de la biodiversité.

Il est important de souligner qu'en dépit de ces avancées, le texte restait encore assez naturaliste et s'appuyait donc sur une dichotomie patente entre nature et culture. En revanche, dans certains articles, notamment l'article 134 sur les biens communs, de véritables milieux de vie étaient mentionnés – l'eau, l'air, les côtes, la mer, les glaciers etc. – comme autant de biens qu'on ne peut pas s'approprier. Cette lecture semble aller dans la même direction que la reconnaissance des droits naturels du fleuve Whanganui par la Nouvelle Zélande et du fleuve Atrato en Colombie, allant vers l'attribution d'une personnalité juridique aux milieux de vie auxquels les usages des êtres humains sont subordonnés.

17 Article 78.1 du projet constitutionnel.

18 Articles 134.1 et 134.4 du projet constitutionnel.

19 Article 193.1 du projet constitutionnel.

20 Article 144.1 et suivants du projet constitutionnel.

21 Article 148.1 du projet constitutionnel.

22 Article 143.3 du projet constitutionnel.

23 Article 134.4 du projet constitutionnel.

24 E. RODRÍGUES MEGA, « Chile Proposes New Constitution Steeped in Science », *Nature*, 28 juillet 2022, [<https://www.nature.com/articles/d41586-022-02069-0>].

II. La dimension participative de l'écriture du projet de Constitution

Une des grandes particularités du processus constituant chilien, notamment durant la phase qui s'est déroulée entre 2019 et 2022, est sa volonté d'y associer non seulement la population dans son ensemble mais aussi certains groupes ou communautés en particulier. Dans la mesure où la demande de changement de Constitution est venue de la rue (et non de la classe politique), la mise en place de mécanismes participatifs a été perçue comme une nécessité.

Parmi ces mécanismes²⁵, certains ont particulièrement ciblé les peuples autochtones. Si, ceci pourrait paraître relativement logique et conforme à ce qui peut être constaté dans d'autres pays de la région, ce choix a constitué une véritable rupture dans la pratique politique chilienne, qui jusqu'alors avait toujours dénié toute représentativité politique à ces peuples²⁶. Ainsi, pour la première fois dans l'histoire du pays, les peuples autochtones ont pu bénéficier de sièges réservés dans une assemblée, ici l'assemblée constituante (appelée *Convención constitucional*). Pour ce faire, des règles ont été fixées dans la loi constitutionnelle du 21 décembre 2020. Ce texte indique que 17 sièges, parmi les 155 prévus pour l'assemblée, seront répartis comme suit : sept sièges pour les représentants des communautés Mapuches, deux sièges pour le peuple Aymara, et un siège pour chacun des huit peuples originaires restants (Rapa Nui, Quechua, Lican Antay ou Atacameño, Diaguita, Colla, Kawashkar, Chango et Yagán). Ainsi, lors des élections de ces représentants, qui furent organisées les 15 et 16 mai 2021, toute personne ayant été identifiée par les services électoraux chiliens comme électeur ou électrice autochtone pouvait voter soit pour des représentants nationaux, soit pour des représentants du peuple à laquelle il ou elle appartient. Ce souci pour la représentation de ces peuples a ensuite conduit à l'élection à la présidence de l'assemblée constituante d'une femme issue des communautés mapuches (Elisa Loncón), ce qui, à nouveau, a constitué un événement historique pour le pays, d'autant que les premiers mots de son discours d'investiture furent prononcés dans sa langue maternelle, le mapudungun. Pendant ses travaux, l'assemblée constituante a veillé à instaurer d'autres mécanismes participatifs, comme la possibilité pour les peuples autochtones de soumettre à l'assemblée des propositions d'articles constitutionnels. Le texte final rédigé par l'assemblée proposait une série d'articles pour la reconnaissance des peuples autochtones et la défense de leurs droits, comme l'article 5.1 qui déclarait que le Chili reconnaît la coexistence de divers peuples et nations dans le cadre de l'unité de l'État. La constitution reconnaissait également l'existence du peuple Selk'nam, reconnu par la suite par une loi ordinaire en 2023²⁷.

L'avancée qu'aurait pu consister la consécration de ces droits (qu'ils soient pour les peuples autochtones ou pour la protection de la nature) peut être mesurée à l'aune d'un exemple concret, celui du peuple Yagán et sa lutte contre l'industrie d'élevage du saumon. Les Yagán sont un peuple amérindien fuégien de la Terre de Feu habitant depuis 7 000 ans sur les deux côtés du canal de Beagle.

25 Pour une présentation plus détaillée de tous les mécanismes mis en œuvre durant la première phase du processus constituant chilien, voir C. CERDA-GUZMAN, « Autopsie d'un échec. Retour sur le rejet du projet de Constitution pour le Chili », *Jus Politicum*, n° 29, 2023, p. 111-147.

26 La Constitution issue de la dictature ne mentionne jamais les peuples autochtones.

27 Loi numéro 21.606 de 2023.

Si la plupart des textes historiques et anthropologiques usent du passé pour les présenter comme des peuples n'ayant pas survécu aux conséquences de la colonisation au cours des cinq derniers siècles, ces Amérindiens tentent pourtant toujours de résister face à l'arrivée massive de l'industrie du saumon. De nos jours, une centaine de personnes environ habitent sur l'île Navarino à Puerto Williams, ville la plus australe du monde, construite autour d'une base militaire où les Yagán furent contraints de s'installer dans les années 1960²⁸.

En 2019, les Yagán ont été le premier peuple autochtone de l'Histoire du Chili à être parvenu à faire retirer 138 cages déjà installées pour l'élevage industriel du saumon sur leurs territoires. Avec l'aide d'ONG comme Greenpeace et des habitants de Puerto Williams, les Yagán se sont battus contre un acteur du secteur privé chilien (Nova Austral), contrôlé par des capitaux norvégiens²⁹. Leader mondial dans l'exportation de saumon d'élevage, la Norvège est en effet suivie par le Chili, pays dans lequel l'élevage du saumon fut introduit au début du xx^e siècle. Une grande différence réside cependant entre les techniques et les législations d'élevage des deux pays. Le Chili permet en effet aux compagnies privées des méthodes de productions que la législation européenne et norvégienne interdit. À titre d'exemple, elle autorise l'usage d'antibiotiques pour les poissons à des doses jusqu'à vingt fois plus élevées qu'en Europe et l'utilisation massive et directe de pesticides engendrant un impact désastreux sur les mers de la Patagonie chilienne.

Dans cette lutte, les Yagán revendiquent souvent leur lien à la mer et leur envie de retourner à la mer. Leurs réclamations et leurs actions visent à rétablir l'accès et l'utilisation des ressources et des espaces fondamentaux pour leur développement, tout en empêchant l'avancée des activités économiques à impacts sociaux et environnementaux néfastes comme la salmoniculture. La pêche est en effet une activité ancestrale pour les Yagán, reposant sur leur maîtrise de la fabrication de canoës et leurs techniques de récolte de coquillages. Outre l'évolution législative de la pêche au niveau national qui empêche désormais la plupart d'entre eux de poursuivre cette activité, l'arrivée de plus en plus forte de la marée rouge (une efflorescence algale) ne leur permet plus de récolter la plupart des fruits de mers sur leurs côtes habituelles.

Les Yagán avaient mis beaucoup d'espoir dans le processus constitutionnel. À leurs yeux, sans modification de la Constitution chilienne et sans prise en compte des éléments de la nature comme un sujet de droit, les dégâts environnementaux, comme ceux causés par l'industrie du saumon, ne cesseront pas de se produire. En outre, les Yagán aspirent à être reconnus comme un « peuple autochtone » inscrits comme tel dans la Constitution chilienne ; pour eux une loi ordinaire ne suffit pas. Ainsi, ont-ils souhaité très tôt la représentation de leur communauté au sein de l'Assemblée constituante. Ce fut le cas avec l'élection de Lidia Gonzalez Calderón, qui a représenté la communauté dans le processus d'élaboration du texte.

28 A. CHAPMAN, *Yaganes de Cabo de Hornos. Encuentro con los europeos antes y después de Darwin*, Santiago, Pehuén, 2017 [2010], p. 203.

29 Sans entrer dans tous les détails de l'histoire, les autorités chiliennes ont obligé Nova Austral à retirer les cages dans le canal de Beagle notamment à cause d'illégalités juridiques commises par l'entreprise dans l'obtention des concessions maritimes.

Lidia González, en représentante des Yagán, a joué un rôle important dans la proposition et dans l'adoption de plusieurs articles, notamment ceux qui reconnaissent et renforcent les droits des peuples autochtones – que ce soit par le pluralisme juridique, le plurilinguisme ou la reconnaissance de nouveaux droits, notamment celui sur le *maritorio*. En effet, l'article 139 du projet disposait que le Chili est un pays océanique qui reconnaît l'existence du *maritorio* en tant que catégorie juridique et qu'il était du devoir de l'État de conserver, de préserver et de prendre soin des écosystèmes marins intérieurs et côtiers continentaux, insulaires et antarctiques, en promouvant les différentes vocations et utilisations qui leur sont associées et en assurant, dans tous les cas, leur préservation, leur conservation et leur restauration écologique.

Étymologiquement, le concept de *maritorio* peut sembler ambigu. D'une certaine manière, il pourrait être perçu comme suggérant une opposition entre terre et mer, alors qu'en réalité, l'idée-même de *maritorio* vise à la dépasser. Lorsque les Yagán l'utilisent, c'est précisément pour souligner que la mer fait partie intégrante de leur territoire, qui est aussi et indissociablement un « meritoire » (un territoire qui inclut la mer). L'usage symbolique et stratégique du *maritorio* vise à rappeler que toute dichotomie entre terre et mer est abusive et qu'il est indispensable de penser les deux comme intimement liées dans la composition du monde des Yagán.

Les Yagán savent que la lutte n'est pas terminée, mais que le projet de Constitution en tant que texte novateur en termes de protection de l'environnement les aurait grandement aidés. Les communautés autochtones comme les Yagán s'en seraient trouvées nettement mieux protégées, par les textes tout du moins.

D'une manière plus générale, le projet constitutionnel portait des innovations substantielles sur le plan tant écologique que participatif qu'on aurait aimé voir entrer en vigueur. Mais, comme cela a été mentionné, le peuple chilien en a décidé autrement. Il s'agit probablement d'une véritable occasion manquée. Elle aurait pu être une opportunité stimulante, notamment pour les juristes et les anthropologues travaillant aux côtés des collectifs autochtones pour l'identification – au cas par cas et par les moyens de l'ethnographie – des différents milieux susceptibles de recevoir un statut juridique adéquat.

RELIRE LES CONTENTIEUX SUR LA CHASSE AUX PHOQUES À L'AUNE D'UN RETOUR D'EXPÉRIENCE TRANSDISCIPLINAIRE EN ARCTIQUE

Jeanne GHERARDI¹
Sophie GROSBON²

Revenir sur les contentieux européens et multilatéraux sur l'interdiction de la chasse aux phoques permet d'illustrer les enjeux soulevés par une approche écosystémique des droits et libertés fondamentaux. Pourtant, ces litiges portés devant la Cour de justice de l'Union européenne et l'Organe de règlement des différends de l'OMC ne sont pas principalement fondés juridiquement sur le respect des droits de l'Homme. Ils peuvent toutefois être relus comme caractéristiques des conflits de droits fondamentaux auxquels la contrainte écologique doit se confronter : Liberté d'entreprendre, droit au travail, droit à un niveau de vie suffisant, droit au respect de la vie privée et des modes de vie en découlant, droits culturels d'un côté, choix éthiques démocratiquement délibérés, voire liberté de conscience du consommateur de l'autre, et entre les deux, droits fondamentaux des non-humains, de ne pas être soumis à des traitements cruels. À la recherche d'une justice environnementale et sociale, la résolution de ces conflits de droit doit également inclure les enjeux de vulnérabilité et de colonialité, afin d'éviter une forme d'impérialisme axiologique.

Décontextualisée, la réglementation en cause semble refléter les tensions ordinaires et récurrentes que rencontre une contrainte écologique nouvelle, qui impose de modifier les modes de production et à laquelle est reprochée une entrave au développement de l'activité économique et en conséquence un risque de perte d'emplois. En 2009, l'Union européenne interdit par un règlement la commercialisation sur son territoire des produits dérivés du phoque³, dont la chasse provoque des « souffrances infligées à ces animaux lors de la mise à mort et de l'écorchage tels qu'ils sont la plupart du temps pratiqués »⁴. Elle autorise cependant la mise sur le marché européen de produits dérivés du phoque « provenant de formes de chasse traditionnellement pratiquées par les communautés inuites et d'autres communautés indigènes à des fins de subsistance »⁵, afin de ne pas compromettre leurs

1 Maîtresse de conférences, climato-paléontologue, Université Versailles Saint Quentin.

2 Professeure de droit international, Université Paris Nanterre, CEDIN.

3 Règlement n° 1007/2009 du 16 septembre 2009 sur le commerce des produits dérivés du phoque.

4 Quatrième considérant du règlement n° 1007/2009.

5 Article 3 § 1 du Règlement n° 1007/2009.

« intérêts économiques et sociaux fondamentaux », leur culture et leur identité⁶. Par dérogation, elle admet également l'importation occasionnelle de produits dérivés du phoque par un voyageur pour son usage personnel et la mise sur le marché de produits dérivés du phoque résultant d'une chasse réglementée et pratiquée dans le seul objectif d'une gestion durable des ressources marines⁷. Les conditions d'application de cette exception et de ces dérogations à la prohibition sont précisées au sein du règlement d'application n° 737/2010⁸.

Le Canada et la Norvège saisissent l'Organe de règlement des différends (ORD) de l'OMC pour contester les atteintes au libre-échange que constitue la réglementation européenne. Notamment, les produits canadiens et norvégiens seraient pénalisés par rapport aux produits groenlandais et européens par les conditions permettant de bénéficier de l'exception relative à la chasse traditionnelle des Inuits. Il en résulterait une discrimination commerciale contraire aux clauses de la nation la plus favorisée. Parallèlement, des Inuits, chasseurs et trappeurs de phoques ou transformateurs de produits dérivés, en tant que personnes physiques, mais également des sociétés de transformation et de commercialisation des produits dérivés et des associations représentant les Inuits, saisissent la Cour de justice de l'Union européenne en vue d'une annulation du règlement n° 1007/2009.

Si ces contentieux ne sont pas principalement fondés sur les libertés en raison des normes de référence des systèmes juridictionnels concernés, ils peuvent être compris comme une manière pour les différents requérants de défendre les libertés économiques (de commercer) des chasseurs et des entreprises concernées. Les juges de l'OMC et de l'UE ont alors à opérer une conciliation entre libertés économiques et considérations éthiques et ils ne penchent pas en l'espèce du côté des valeurs commerciales, ils n'adoptent pas une interprétation hyperindividualiste des libertés : ils « acceptent tous deux que le législateur puisse réglementer le marché en prenant notamment en compte les préoccupations du public et des consommateurs quant au caractère éthique des biens de consommation »⁹.

Selon les juges de l'OMC, les réglementations européennes répondent « aux préoccupations morales du public de l'UE concernant le bien-être des phoques » ; elles sont donc conçues « pour protéger la moralité publique »¹⁰, objectif de politique publique qui, en vertu des règles de l'OMC¹¹, autorise, sous conditions de nécessité et d'usage non abusif, une atteinte aux principes fondamentaux du libre-échange. Sur la nécessité des règlements européens, les juges de l'OMC constatent que le régime juridique prévu contribue à la réalisation de son objectif en répondant aux exigences des consommateurs européens et en réduisant la demande mondiale de produits dérivés du phoque¹².

6 Quatorzième considérant du règlement n° 1007/2009.

7 Article 3 § 2 du Règlement n° 1007/2009.

8 Règlement (UE) n° 737/2010 de la Commission du 10 août 2010 portant modalités d'application du règlement (CE) n° 1007/2009 du Parlement européen et du Conseil sur le commerce des produits dérivés du phoque.

9 M. MEISTER, « Le contentieux des produits dérivés du phoque dans l'Union européenne et l'Organisation mondiale du commerce », *Europe*, mars 2014, p. 7.

10 Organe d'appel, *CE-Produits dérivés du phoque*, 22 mai 2014, § 5.146.

11 Article XX (a) du GATT.

12 Organe d'appel, *CE-Produits dérivés du phoque*, 22 mai 2014, § 5226.

La possibilité d'adopter une mesure alternative à la prohibition, moins attentatoire aux libertés économiques, et consistant en un étiquetage des produits certifiant une chasse respectueuse du bien-être animal n'invalide pas la nécessité des règlements européens, au motif qu'une telle mesure « serait difficile à mettre en œuvre et à faire respecter, et qu'elle entraînerait un accroissement du nombre de phoques tués »¹³. Cependant, les règlements européens ne visent pas uniquement des préoccupations morales, ils veillent à atténuer les incidences de la prohibition sur les intérêts des communautés inuites et « indigènes » en autorisant les produits issus de la chasse traditionnelle à des fins de subsistance¹⁴. C'est sur ce point que l'Organe d'appel de l'ORD considère que l'exception de moralité publique a été utilisée de manière abusive et donc illicite par l'Union européenne. En effet, la réglementation européenne n'exige pas que le bien-être des phoques soit pris en compte pour autoriser les produits issus de ces chasses traditionnelles, ce qui est incohérent au regard de l'objectif consistant à répondre aux préoccupations morales du public européen¹⁵. En ce sens, l'illicéité de la réglementation européenne provient (presque paradoxalement) de sa pusillanimité dans l'entrave au libre-échange (ou aux libertés économiques) qu'elle provoque.

Quant au juge européen, il ne statue pas sur l'allégation « d'atteinte à » la liberté d'entreprendre des requérants (acteurs économiques du commerce des produits dérivés du phoque), car le moyen a été soulevé trop tardivement dans la procédure¹⁶. En revanche, il rejette l'allégation selon laquelle le règlement européen violerait le droit de propriété des requérants en ce qu'il affecte leur droit d'exploiter commercialement les produits dérivés du phoque. Il relève à cet égard que « la protection du droit de propriété conférée par l'article 17 de la Charte [des droits fondamentaux de l'Union européenne] porte non pas sur de simples intérêts ou chances d'ordre commercial, dont le caractère aléatoire est inhérent à l'essence même des activités économiques, mais sur des droits ayant une valeur patrimoniale [...] »¹⁷. Le juge européen n'interprète pas ici le droit de propriété d'une manière excessivement libérale qui empêcherait toute forme de contraintes écologiques ou de prohibitions sur des modes de production déjà existants. Il refuse en outre implicitement de reconnaître aux chasseurs un droit de propriété sur les phoques.

Mais la spécificité du contexte donne ici aux libertés économiques une coloration particulière. Tout d'abord, une autre interprétation du droit de propriété est envisageable et « il est possible d'argumenter que les phoques pouvaient être considérés comme une forme de propriété au sens de l'article 17 de la Charte [des droits fondamentaux de l'Union européenne], en se fondant sur un titre foncier ancestral au sens du droit international [qui comprend] le droit aux ressources naturelles »¹⁸. Ensuite, les requérants Inuit invoquent une violation par les règlements européens de leur droit à la

13 Organe d'appel, *CE-Produits dérivés du phoque*, 22 mai 2014, § 5.272. Le juge européen parvient aux mêmes conclusions : Tribunal UE, 25 avril 2013, *Inuit Tapiriit Kanatami e.a.*, T-526/10, § 95.

14 Organe d'appel, *CE-Produits dérivés du phoque*, 22 mai 2014, § 5.167.

15 Organe d'appel, *CE-Produits dérivés du phoque*, 22 mai 2014, § 5.320.

16 Cour de justice, 3 septembre 2015, *Inuit Tapiriit Kanatami e.a.*, C-398/13P, § 56-58.

17 Cour de justice, 3 septembre 2015, *Inuit Tapiriit Kanatami e.a.*, C-398/13P, § 60.

18 A. LAURENT, « La reconnaissance des droits et des ordres normatifs autochtones en droit européen », in N. HERVÉ-FOURNEREAU et S. THÉRIAULT (dir.), *Peuples autochtones et intégration régionales*, Presses universitaires de Rennes, 2020, p. 135.

vie privée et familiale¹⁹, lu à la lumière de leur droit à la liberté de pensée, de conscience, de religion²⁰ et d'expression²¹. Plus précisément, selon eux, le règlement européen violerait les articles 8 à 10 de la Convention européenne des droits de l'Homme, car il affecterait considérablement leurs « conditions de vie », « leurs “convictions morales” et [...] leurs croyances relatives à la relation entre l'homme et la nature » incarnées notamment par la chasse aux phoques²². Le texte européen entraverait durement leurs intérêts économiques, sociaux et culturels, la chasse aux phoques étant non seulement, par la viande qu'elle procure, un « important moyen de subsistance », « une base importante de l'identité culturelle et de la cohésion sociale pour les communautés inuit », mais également par la vente de produits dérivés, une source de revenus permettant de financer cette chasse²³. La crainte est donc que la limitation des débouchés pour les produits de la chasse commerciale produise un désastre économique et social dans les communautés Inuit. Traduit en termes de droit des libertés fondamentales, ce sont les droits au respect de leur vie culturelle²⁴ et à un niveau de vie suffisant²⁵ qui risquent d'être compromis. Le juge européen ne peut se saisir de ces arguments car les requérants n'apportent pas d'éléments de preuves précis et concrets corroborant leurs affirmations²⁶. Surtout, il « martèle » que le règlement européen autorise justement la commercialisation des produits dérivés du phoque provenant de formes de chasse traditionnellement pratiquées par les communautés Inuit à des fins de subsistance²⁷.

Pourtant cet équilibre entre protection des phoques et intérêts des communautés Inuit forgé par les règlements européens et largement validé par les juges de l'OMC et la Cour de justice de l'Union européenne reste contesté. Il lui est reproché une appréhension trop étroite de la chasse à des fins de subsistance et insuffisamment sensible au mode de vie et à l'économie mixte dans les communautés concernées, qui mêlent culturellement et intrinsèquement activités de ravitaillement primaire et activités commerciales²⁸. Plus encore, la réglementation européenne serait l'illustration du « capitalisme racial », car elle se fonde sur des catégories « indigène » / « non indigène » ou « inuit » / « non inuit » et sur des distinctions entre les chasseurs traditionnels et les chasseurs commerciaux ; les premiers seraient appréhendés par leur objectif de subsistance ou de satisfaction de besoins biologiques immédiats, par leur lien direct avec la nature et par leurs méthodes cynégétiques coutumières ; les seconds par leur objectif de profit, leurs méthodes technologiquement plus avancées et leur impact à plus grande échelle ; l'objectif du régime juridique européen serait donc d'interdire aux chasseurs commerciaux leurs activités économiques, de les forcer à changer leurs habitudes et de les faire entrer dans le giron de la morale européenne²⁹.

19 En vertu de l'article 8 de la Convention européenne des droits de l'Homme.

20 En vertu de l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'Homme.

21 En vertu de l'article 10 de la Convention européenne des droits de l'Homme.

22 Tribunal UE, 30 avril 2010, *Inuit Tapiriit Kanatami e.a.*, T-18/10R, § 56-58.

23 Tribunal UE, 25 octobre 2010, *Inuit Tapiriit Kanatami e.a.*, T-18/10R, § 55.

24 En vertu de l'article 27 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques.

25 En vertu de l'article 11 du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels.

26 Tribunal UE, 25 avril 2013, *Inuit Tapiriit Kanatami e.a.*, T-526/10, § 117 ; Tribunal UE, 30 avril 2010, *Inuit Tapiriit Kanatami e.a.*, T-18/10R, § 72.

27 A. BOUVERESSE, « Recours en annulation – Recevabilité et moyens d'annulation », *Europe* n° 6, Juin 2013, comm. 257.

28 K. HOSSAIN, « The EU Ban on the Import of Seal Products and the WTO Regulations: Neglected Human Rights of the Arctic Indigenous People? », *Polar Record*, 49 (249), 2013, p. 162-163.

29 M. FAKHRI, « Markets, Sovereignty, and Racialization », *Journal of International Economic Law*, 2022, p. 232-258, et notamment p. 248.

Les préoccupations morales mises en avant par le régime européen ne relèvent pas de l'éthique environnementale (centrée sur la préservation et la protection des espèces), mais de l'éthique animale (centrée sur le bien-être de l'animal individualisé). Les phoques ne sont pas appréhendés dans les contentieux européens et multilatéraux comme des espèces menacées d'extinction³⁰. Les juges de l'OMC estiment même que l'Union européenne n'a pas démontré que l'objectif de ces règlements était la protection de la santé et de la vie des phoques, par la réduction du nombre de mise à mort, plutôt qu'une seule réduction des abattages cruels³¹. Ce n'est donc pas le bien-être animal en tant que tel³² qui justifie la limitation des libertés économiques, mais les préoccupations morales du public européen concernant le bien-être des phoques.

L'équilibre choisi par la réglementation européenne et largement accepté par le juge peut se comprendre comme l'expression du respect du choix démocratique des citoyens européens, dont les règlements sur les phoques seraient le reflet. À cet égard, le libre-échange et les libertés économiques connaissent une limite de taille : la prise en considération des considérations politiques et éthiques des citoyens. Il n'est pas question pour ceux-ci d'interdire des pratiques commerciales à l'extérieur de leur espace de délibération démocratique, mais d'y interdire la commercialisation de produits issus de ces pratiques à l'intérieur de leur territoire (sur leur marché intérieur). Sous cet angle, les libertés fondamentales n'annihilent pas les choix collectifs et les libertés économiques des uns s'effacent devant le « droit à la liberté [...] de conscience des opposants à la chasse »³³.

Pourtant, ces préoccupations morales des citoyens européens témoignent d'emblée d'une « conscience » à géométrie variable³⁴. Devant les juges de l'OMC, le Canada n'avait d'ailleurs pas manqué de faire valoir que les « pratiques de l'UE en matière de bien-être animal incluaient la tolérance d'un certain degré de souffrance animale, à la fois dans les abattoirs et dans les chasses d'animaux sauvages » (comme les cerfs)³⁵ et que l'objectif de la réglementation européenne manquait donc de cohérence. L'Organe d'appel de l'ORD n'a pas été sensible à cet argument, il a laissé à l'Union européenne une vaste marge d'appréciation pour définir sa morale publique et la manière de la protéger. Dans le cadre du droit de l'OMC, une telle « posture » est « réaliste », car elle évite « un contrôle très intrusif [du juge] dans un domaine qui porte au premier chef sur les valeurs »³⁶ et qui risquerait d'avoir pour effet de faire primer facilement les considérations commerciales sur les considérations éthiques. Mais l'argument canadien reste en lui-même pertinent. Les considérations

30 L'Union européenne n'invoque pas dans ce contentieux l'article XX (g) du GATT qui permet (sous conditions) d'adopter des mesures unilatérales contraires au libre-échange en vue de la conservation des ressources naturelles épuisables.

31 Groupe spécial, *CE- Produits dérivés du phoque*, 25 novembre 2013, § 7.640.

32 Le juge européen considère que l'objectif principal du règlement sur la chasse aux phoques est l'amélioration du marché intérieur en tenant compte de la question du bien-être animal (Tribunal UE, 25 avril 2013, *Inuit Tapiriit Kanatami e.a.*, T-526/10, § 43).

33 J.-P. MARGUÉNAUD, « Note : les droits des opposants à la chasse dans les balances de la justice européenne », *Revue européenne de Droit de l'environnement*, 1999, p. 445-452.

34 Pour Michael Fakhri, cette focalisation sur les phoques est le résultat d'une campagne sensationnaliste d'ONG environnementalistes à la recherche de fonds, les images de chasses aux phoques servant d'appât financier (*op. cit.*, p. 250).

35 Organe d'appel, *CE- Produits dérivés du phoque*, 22 mai 2014, § 5.194.

36 H. RUIZ FABRI, P. MONNIER, « OMC – Chronique du règlement des différends 2013-2014 », *Journal du droit international*, 2014/3, chron. 7.

morales des européens ont de fait un impact économique et social sur les chasseurs de phoques, Inuit, indigènes ou plus généralement arctiques, quand parallèlement, au sein de l'Union, de fortes réticences à la modification de modes de production (dont la chasse n'est qu'une illustration) persistent au nom notamment de leurs conséquences économiques, sociales et culturelles ici et maintenant. À cet égard, le régime européen des phoques a pu être dénoncé comme l'expression d'une « *long tradition of white-supremacist conservatism by relying on an unsubstantiated racial panic about non-white people cruelly harming animals* »³⁷.

Il révèle en tout cas la nécessité de décentrer le regard, lorsque l'on réfléchit notamment à un nouveau contrat social et environnemental, à des modes de vie écosystémique, aux limites planétaires et à l'anthropocène, comme en témoigne le projet SeMPER-Arctic, qui, étudiant les impacts du changement climatique à travers des récits d'expériences vécues, a ouvert l'espace à l'émergence d'autres récits marquants, notamment sur l'importance, pour certaines populations arctiques, du narval et des enjeux liés à sa chasse.

C'est le cas par exemple de la communauté d'Ittoqqortoormiit, où une démarche de recherche, nourrie par un travail de terrain répétitif (huit séjours de trois à neuf semaines entre 2021 et 2024), a pu être développée. Ittoqqortoormiit est la ville la plus septentrionale de la côte est du Kalaallit Nunaat (Groenland), située à l'embouchure du Kangertittivaq (Scoresby Sound), le plus grand fjord du monde. Ittoqqortoormiit a été établie en 1924-1925, principalement par les Iivit – Inuit de l'est de Kalaallit Nunaat – de Tasiilaq, à la demande des autorités coloniales danoises, qui souhaitaient ainsi affirmer leur souveraineté sur l'ensemble du pays. La chasse de subsistance a longtemps été la principale source de revenus de la communauté et elle reste un aspect important de l'approvisionnement alimentaire local (en bœuf musqué, narval, phoque ou ours polaire), mais aussi de l'identité locale³⁸. La ville se situe dans une région géographiquement éloignée. Cet isolement est encore aggravé par la présence de la glace de mer pendant plus de la moitié de l'année. Cependant, l'éloignement, qui façonne les expériences vécues par les habitants, est également fortement lié à des facteurs sociopolitiques. Depuis la loi sur l'autonomie gouvernementale de 2009, Ittoqqortoormiit a été incorporée dans la municipalité beaucoup plus grande de Kommuneqarfik Sermersooq, dirigée depuis la capitale Nuuk, située sur la côte ouest. Cet éloignement est renforcé par le fait qu'Ittoqqortoormiit n'est pas directement reliée aux autres régions du pays. Un passage par l'Islande est nécessaire pour rejoindre le sud ou la côte ouest du Groenland, limité à deux vols hebdomadaires, souvent retardés en raison des conditions météorologiques. Deux cargos livrent des vivres pour toute l'année en juillet et en septembre-octobre³⁹.

Ces dernières années, les habitants d'Ittoqqortoormiit, connus sous le nom d'Ittoqqortoormeerii, ont été confrontés à des transformations multidimensionnelles. Par exemple, la ville connaît un déclin démographique important dû à la migration des membres éduqués de la communauté vers Nuuk,

37 M. FAKHRI, *op. cit.*, p. 245.

38 T. SANDRÉ, J.-P. VANDERLINDEN, J.-M. GHERARDI, Z. ZHU, F. WICKSON, « Addressing Epistemic Injustices in Species at Risk Assessments through Improved Credibility and Legitimacy: Case study of narwhal management in Ittoqqortoormiit », *NAMMCO Scientific Publications*, 2024, 13.

39 *Ibid.*

passant de 509 habitants en 2008 à 364 en 2024⁴⁰. Le nombre de Piniartoq (chasseurs professionnels) a également diminué, passant de 32 en 2001 à seulement 11 en 2023. Aggravant encore le manque de services, le poste de médecin permanent a été progressivement supprimé dans les années 2010 sans explication, obligeant les habitants à se rendre dans d'autres régions du pays, en Islande ou au Danemark pour bénéficier de soins médicaux. Les changements drastiques qui se produisent à Ittoqqortoormiit et la persistance des processus de marginalisation constituent un cas idéal pour mettre en évidence les déséquilibres de pouvoir et la position des chercheurs afin de discuter des possibilités d'une éthique de l'amplification, qui prenne en compte l'équité dans la construction des récits du moment anthropocénique. Il s'agit ainsi non seulement de créer des espaces où les récits de la communauté peuvent émerger, mais également de veiller à ce qu'ils ne reproduisent pas les injustices structurelles existantes, mais qu'ils visent au contraire une plus grande équité. L'amplification apparaît ainsi comme un acte éthique et politique. Dans le cadre d'une ethnographie critique, et conformément aux propositions de George Noblit, Susana Flores et Enrique Murillo, il importe de « considérer explicitement en quoi les actes mêmes d'étude et de représentation de personnes ou de situations constituent des actes de domination »⁴¹. Cette contradiction appelle un déplacement : il s'agit alors de formuler une éthique de l'amplification, visant à décentrer les pratiques de recherche afin de favoriser une pluralisation des récits.

Dans le cadre de la justice environnementale et de la recherche transdisciplinaire, les approches centrées sur la narration ont montré leur valeur pour soutenir la capacité / l'agentivité des communautés et des groupes marginalisés à parler en leur nom propre⁴², ainsi qu'à interpréter les transformations socio-environnementales à la lumière de leurs savoirs, croyances et expériences propres⁴³. Farhana Sultana souligne l'importance cruciale des expériences vécues pour contrebalancer le cadrage hégémonique et les dynamiques structurelles qui perpétuent une colonialité climatique⁴⁴. Une méthodologie centrée sur les récits permet de reconfigurer les catégories d'analyse, en reconnaissant que les cadres de référence scientifiques ou normatifs issus des politiques publiques ne sont pas toujours pertinents ou du moins suffisants, en particulier, mais pas seulement, dans les contextes postcoloniaux. Ainsi, les récits rendent manifeste la pluralité des mondes et des visions du monde alternatives qui coexistent avec, ou en dehors de l'imaginaire occidental dominant.

À Ittoqqortoormiit, parallèlement à des entretiens plus formels, le geste de décentrer notre regard conduit à prêter attention à des récits qui n'étaient pas initialement inclus dans le périmètre de recherche. En étudiant les impacts du changement climatique à travers des récits d'expériences vécues, un espace permettant l'émergence d'autres narrations marquantes s'est ouvert. L'un d'entre

40 Statistics Greenland, 2024.

41 G. W. NOBLIT, S. Y. FLORES, and E. G. MURILLO (eds), *Postcritical Ethnography: Reinscribing Critique. Understanding Education and Policy*, Cresskill, N.J, Hampton Press, 2004, p. 3.

42 G. OTTINGER, « Making Sense of Citizen Science: Stories as a Hermeneutic Resource », *Energy Research & Social Science, Narratives and Storytelling in Energy and Climate Change Research*, 2017, 31, p. 41–49.

43 J.-P. VANDERLINDEN, J. BAZTAN, O. CHOUINARD, M. CORDIER, Ch. DA CUNHA, J.-M. HUXTIN, A. KANE, *et al.*, « Meaning in the Face of Changing Climate Risks: Connecting Agency, Sensemaking and Narratives of Change through Transdisciplinary Research », *Climate Risk Management*, 2020, 29, 100224.

44 F. SULTANA, « The Unbearable Heaviness of Climate Coloniality », *Political Geography*, March, 2022, 102638.

eux met en lumière l'attachement profond exprimé par les membres de la communauté à la chasse au narval, ainsi que l'importance sociale, économique et culturelle du mattak (la peau de narval). Il souligne les menaces pesant sur la pérennité d'une telle chasse. L'année 2021, où seulement deux narvals ont été capturés est, en particulier, revenue régulièrement dans les discussions, tout comme l'introduction des quotas⁴⁵ depuis 2004, les tensions autour de leur fixation, ainsi que l'insuffisante prise en compte des spécificités et savoirs locaux lors de l'adoption des restrictions environnementales sur la chasse. Les récits recueillis suggèrent que la résistance face aux restrictions imposées sur la chasse ne saurait être interprétée uniquement comme un conservatisme visant à maintenir des pratiques traditionnelles, ni comme une simple défense des revenus économiques des chasseurs. Elle constitue une forme de protestation contre des injustices épistémiques, alimentées par un sentiment d'être systématiquement ignoré, discrédité, et exclu des processus décisionnels⁴⁶.

De plus, dans ce contexte, les tensions entre savoirs scientifiques et connaissances et valeurs locales sont réitérées, ce qui a conduit à la coproduction d'un court métrage en langue maternelle avec les membres de la communauté. Avec ce court-métrage, il devient non seulement possible de corriger le manque inhérent d'engagement des populations concernées dans la conception et la conduite du projet de recherche, mais également d'amplifier un récit invisibilisé. Les réactions et les évaluations des membres de la communauté après la projection et la diffusion – par exemple les commentaires répétés tels que « nous racontons cela depuis de nombreuses années » et « vous/nous devons le diffuser dans le monde entier » – suggèrent qu'une étape importante vers des pratiques de recherche inclusives et équitables a été franchie dans le cadre de ce projet⁴⁷. Ainsi, les récits basés sur le lieu qui capturent les expériences vécues de la crise environnementale aiguë doivent être entendus et contribuer à pluraliser le discours sur l'Anthropocène.

L'adoption d'un cadre d'analyse issu de l'ethnographie critique permet d'assumer une « responsabilité éthique de traiter des processus d'injustice ou d'iniquité »⁴⁸, de prendre en considération les souffrances des êtres vivants, et de s'engager à soutenir des dynamiques de transformation vers des conditions plus équitables, ou à réduire les souffrances existantes. Une telle approche critique appliquée aux recherches climatiques s'avère d'autant plus pertinente qu'elle met en lumière les processus par lesquels la vulnérabilité au changement climatique dans l'Arctique est construite à travers des discours ignorant les effets du colonialisme et ses prolongements contemporains. La formulation même de ces discours contribue à la perpétuation de formes coloniales de savoirs et de pratiques⁴⁹. Dans le cadre des *Planetary Boundaries*⁵⁰, le recours à la quantification, à la mesurabilité des indicateurs et aux proxys s'inscrit dans un discours dominant qui, volontairement

45 Soit un nombre maximal de prises.

46 T. SANDRÉ *et al.*, 2024, *op. cit.*

47 A. KARLSDÓTTIR, J.-M. HUCCIN, J.-M. GHERARDI, J.-P. VANDERLINDEN, and T. SANDRÉ, « Working with and for Arctic Communities on Resilience Enhancement », *Arctic YearBook*, 2023.

48 D. SOYINI MADISON, *Critical Ethnography: Method, Ethics, and Performance*, Los Angeles, SAGE, 3rd ed., 2020.

49 E. S. CAMERON, « Securing Indigenous Politics: A Critique of the Vulnerability and Adaptation Approach to the Human Dimensions of Climate Change in the Canadian Arctic », *Global Environmental Change*, 2012, 22 (1), p. 103–14.

50 Mises à jour par l'équipe de recherche du Stockholm Resilience Centre. Voir S. GROSBON, S. ROBERT, « Repenser les droits de l'Homme face aux limites écologiques », *supra*, p. 7-35.

ou non, exclut des critères non quantifiables pourtant essentiels pour les groupes évoluant selon d'autres épistémologies. Les instruments de mesure et les objectifs des recherches sur les *Planetary Boundaries* reposent sur des abstractions et des métriques souvent fortement déconnectées des réalités humaines concrètes⁵¹. L'ethnographie critique se caractérise également par la remise en question de notions telles que la neutralité scientifique ou les présupposés méthodologiques non interrogés. Une telle posture implique un inconfort certain, en particulier – mais non exclusivement – dans le cas de chercheurs issus de sociétés colonisatrices, dans la mesure où « des idées dominantes sur ce qui constitue une “bonne” recherche et une “pratique de recherche acceptable” ont été largement intériorisées »⁵². Les méthodologies conventionnelles postulent souvent que le chercheur occupe une position d'observateur extérieur, « capable d'observer sans être impliqué dans la scène »⁵³. La neutralité, l'objectivité et la distance sont ainsi valorisées dans le cadre de la « bonne science ». Or, faire l'expérience de l'intérieur tout en étant perçu comme extérieur implique inévitablement une participation au tissu relationnel, une insertion dans le paysage social, et une « implication dans le soin qui enveloppe chaque interaction sociale »⁵⁴. Dans les cadres épistémologiques autochtones, l'importance des relations est centrale⁵⁵. Déployer une pratique éthique orientée vers la pluralité suppose donc de manifester un respect sincère envers la communauté impliquée et d'adopter une posture de discrétion, d'écoute et de temporalité longue : « Il est nécessaire de démontrer sa capacité à agir comme un membre positif de cette communauté ; cela ne peut se faire qu'en devenant réellement un membre à part entière de cette communauté. Et cela prend du temps »⁵⁶.

Quel que soit le terme retenu, l'Anthropocène, et plus largement les cadres interprétatifs anthropocéniques, doivent être compris à la fois comme un moment qui menace directement certaines manières d'habiter le monde, et comme un récit global poursuivant une dynamique d'invisibilisation des marges. Autrement dit, la crise climatique et écologique, dans son intrication avec des bouleversements multidimensionnels, met en lumière l'insoutenabilité du mode hégémonique d'être-au-monde, tout en affectant avec une intensité accrue d'autres formes d'existence, souvent les moins responsables de la situation⁵⁷. Dans cette perspective, il apparaît nécessaire d'accorder une attention renforcée aux expériences marginalisées et aux récits issus d'ailleurs, c'est-à-dire des mondes non occidentaux, en s'appuyant sur une éthique de la pluralité centrée sur les expériences vécues. Engager un tel déplacement conduit également à requestionner les frontières de ce qui compte comme vie digne d'être vécue et protégée.

51 A. KARLSDÓTTIR *et al.*, 2023, *op. cit.*

52 L. BROWN, and S. STREGA (eds), *Research as Resistance: Critical, Indigenous and Anti-Oppressive Approaches*, Toronto, Ont, Canadian Scholar's., 2005, p. 2.

53 L. TUHIWAI SMITH, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, New York, Zed books, 3rd ed., 2021, p. 157.

54 T. SANDRÉ, *Notes de terrain*, 2021, p. 2.

55 L. TUHIWAI SMITH, *op. cit.*, p. 137.

56 NCAI (National Congress of American Indians) Policy Research Center and MSU (Montana State University's) Center for Native Health Partnerships, « 'Walk Softly and Listen Carefully': Building Research Relationships with Tribal Communities », Washington, DC, and Bozeman, MT, 2012, p. 3. Nous traduisons.

57 Voir notamment: N. TUANA, *Racial Climates, Ecological Indifference: An Ecointersectional Analysis*, New York: Oxford University Press, 2023. F. SULTANA, 2022, *op. cit.* et « Decolonizing Climate Coloniality », in *Not Too Late: Changing the Climate Story from Despair to Possibility*, R. SOLNIT and T.Y. LUTUNATABUA (eds.), Chicago, Haymarket Books, 2023, p. 58-65.

Porter un regard critique sur l'anthropocentrisme des discours anthropocéniques conduit à interroger les conditions d'ouverture d'un espace pour une éthique plus-qu'humaine, attentive aux existences non humaines. Bien que Johan Rockström et ses collègues⁵⁸ reconnaissent que les non-humains ont été insuffisamment pris en compte dans le cadre des *Planetary Boundaries*, leur tentative de formalisation d'un cadre théorique pour des limites à la fois « sûres et justes » demeure enfermée dans un modèle anthropocentré. Dans ce cadre, les relations avec les animaux non humains sont envisagées à travers le prisme de l'appropriation au bénéfice des humains, et les écosystèmes sont valorisés principalement pour leur capacité à soutenir les potentialités humaines. Bien que les récits recueillis soient formulés par des humains, il devient essentiel de porter une attention accrue à ce qui est en jeu pour les animaux impliqués dans les pratiques et activités humaines observées. Par ailleurs, dans le contexte du travail avec des communautés marginalisées, l'éthique du soin porté aux souffrances humaines invite à réinterroger et à redéfinir les contours des considérations morales. Cette question est notamment abordée dans le cadre d'ontologies non hégémoniques, telles que l'animisme⁵⁹, mais aussi dans les approches issues de l'ethnographie multi-espèces⁶⁰. Ces perspectives engagent des expériences éthiques situées, qui orientent les attitudes envers les êtres non humains et ouvrent la voie à des modes de cohabitation fondés sur la reconnaissance réciproque.

Les récits globaux et anthropocéniques – dont l'acmé se cristallise dans le cadre des *Planetary Boundaries* – tendent à produire une représentation uniformisée du monde, inscrite dans une dérive moderne et aveugle aux rapports de domination. Les voix situées en marge du monde occidental portent les germes d'une pluralité ontologique et épistémologique : elles permettent de décentrer le regard, de déployer l'ailleurs au centre et de produire une critique radicale de la configuration occidentale des bouleversements en cours. Dans cette perspective, l'ethnographie critique ouvre des espaces pour des pratiques réflexives visant à rendre visibles et à déstabiliser les rapports de domination, tout en contribuant à pluraliser les compréhensions des situations anthropocéniques contemporaines.

Ce faisant, l'urgence portée par le cadrage anthropocénique doit être articulée à la temporalité des violences historiques – telles que le colonialisme ou l'impérialisme – et des atteintes structurelles persistantes afin de prendre en compte une éthique du soin face à la « violence lente »⁶¹. Il s'agit en effet d'attirer l'attention sur des formes de violence non spectaculaires, qui exacerbent la vulnérabilité des écosystèmes, des entités non humaines, ainsi que des individus et groupes historiquement désavantagés.

58 J. ROCKSTRÖM, J. GUPTA, D. QIN, S. J. LADE, J. F. ABRAMS, L. S. ANDERSEN, D. I. ARMSTRONG MCKAY, *et al.* 2023. « Safe and Just Earth System Boundaries », *Nature*, 2023, 619 (7968), p. 102-111.

59 R. WILLERSLEV, *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, Berkeley, University of California Press, 2007 ; A. ESCOBAR, *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Ediciones Unaula, 2017 ; J. J. RIVERA ANDÍA (ed.), *Non-Humans in Amerindian South America: Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*, New York, Berghahn, 2019.

60 S. EBEN KIRKSEY, and S. HELMREICH, « The Emergence of Multispecies Ethnography », *Cultural Anthropology*, 2010, 25 (4), p. 545-576.

61 R. NIXON, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge, London, Harvard University Press, 2011.

Cette approche critique rejoint les appels, de plus en plus nombreux, à réécrire les récits juridiques et politiques à partir des marges : non pas dans une logique d'inclusion symbolique, mais en transformant les modes de narration eux-mêmes, en y intégrant les expériences situées, les récits relationnels et les visions du monde non hégémoniques. Ainsi, penser une autre narration des droits – fondée sur la vulnérabilité partagée, l'interdépendance et le soin – constitue une étape essentielle pour affronter les violences systémiques (humaines et écologiques) de l'époque anthropocénique.

DÉCENTRER LE REGARD SUR LES DROITS HUMAINS
LES ENSEIGNEMENTS DU DROIT DE L'OUTRE-MER ET DU DROIT
DES PEUPLES AUTOCHTONES DANS LE PACIFIQUE INSULAIRE

Carine DAVID¹

« We sweat and cry salt water, so we know that the
Ocean is really in our blood.² »

Décentrer le regard pour formuler une critique écosystémique des droits humains *via* la mobilisation du droit de l'outre-mer et du droit des peuples autochtones s'avère immédiatement pertinent. La problématique est ici méthodologique et impose en réalité d'interroger les droits humains par le prisme d'autres cultures juridiques, correspondant à des sociétés qui entretiennent des relations étroites avec la nature. La mise en regard ne peut qu'être féconde pour tendre vers une lecture des droits humains mieux à même d'appréhender les contraintes nouvelles liées à la dégradation des équilibres naturels terrestres.

De manière générale, travailler sur l'autochtonie et les Outre-mer impose, sans mauvais jeu de mots, une décolonisation de la pensée juridique, une émancipation du cadre – étriqué – de la conceptualisation opérée par la doctrine juridique française. Cette émancipation s'avère plus que jamais nécessaire dans la perspective qui est la nôtre ici car la conception dite « universaliste », donc en réalité « occidentalocentrée » des droits fondamentaux, pose en effet immédiatement question.

Plus qu'un décentrage, cette mise en perspective impose de repenser la fundamentalité tant du point de vue de son objet – l'humain le plus souvent appréhendé dans sa dimension individuelle que de sa dialectique – la logique universaliste vue par le prisme occidental (I). Un détour par la province des îles Loyauté de Nouvelle-Calédonie permet d'éprouver ce décentrage (II).

1 Professeure de droit public, Aix Marseille Université, CNRS, DICE, ILF, Aix-en-Provence, France, Membre de l'Institut universitaire de France ; membre associée du Centre de recherche et de documentation sur l'Océanie.

2 T. TEAIWA. Cité in E. HAU'OFA, « The Ocean in Us », *The Contemporary Pacific*, vol. 10, no. 2, 1998, p. 392–410.

I. La nécessaire décolonisation d'une pensée plus universalisante qu'universaliste

Le droit français est enfermé dans un référentiel révolutionnaire sacralisé alors qu'il ne correspond pas à la réalité des sociétés ultramarines et des populations autochtones, qui y sont néanmoins soumises. Il apparaît paradoxal, pour ne pas dire gênant, d'opposer des principes issus de la période coloniale aux populations ultramarines/autochtones alors que ces droits étaient proclamés comme universels au moment même où ces populations étaient esclavagisées ou mises en réserve et privées de tous leurs droits.

L'expansion de la reconnaissance de droits humains fondamentaux, opérée juste avant le mouvement de décolonisation postérieur à la Seconde Guerre mondiale, a eu pour conséquence l'apparition d'une fracture entre le Nord et le Sud qui, par sa « dimension normative de l'espace des savoirs, qui établit un centre à partir duquel on juge les expériences excentrées »³, a imposé la conception occidentale des droits humains comme LE système de valeurs démocratiques.⁴ Celui-ci a alors été perçu comme une injonction pour les nouveaux États de transposer ces principes fondamentaux, condition *sine qua none* de la reconnaissance de la légitimité des nouveaux venus dans l'arène internationale. L'émancipation politique des sociétés du Sud, via la décolonisation, n'a pas été accompagnée de leur émancipation juridique, et ce dans tous les éléments du droit constitutionnel – structure institutionnelle comme catalogue des droits fondamentaux. Peu importe que ces valeurs fondamentales soient exogènes aux sociétés concernées, elles s'imposent car l'universalisme des droits de l'Homme est désormais affirmé et s'en démarquer serait perçu comme une pratique déviante.

Ce constat est applicable à la matière environnementale et la science du droit constitutionnel, incluant les droits et libertés fondamentaux, s'avère aussi peu apte à prendre en considération les évolutions nécessaires à son appréhension dans une perspective postcoloniale⁵ que dans le cadre de la crise climatique et environnementale.

D'une part, elle peine à permettre le pourtant nécessaire requestionnement du référentiel et du signifié des concepts juridiques utilisés jusqu'ici, pour permettre la prise en compte du changement de contexte planétaire. D'autre part, elle est un frein à l'introduction de nouveaux concepts comme ceux liés à la reconnaissance d'éléments de la nature comme sujet de droit. Faut-il s'inspirer de concepts tels que le « *buen vivir* », les cosmovisions autochtones et les transposer dans les droits occidentaux ? Si le mimétisme est complexe, voire impossible⁶, il est sûrement réalisable de revisiter

3 M. HERRERA, « Ce que le postcolonialisme ferait au constitutionnalisme. Pour une critique de la raison constitutionnelle », in A. GESLIN, M. HERRERA, M.-C. PONTTHOREAU (dir.), *Postcolonialisme et droit : perspectives épistémologiques*, Paris, Kimé, 2020, p. 141.

4 C. DAVID, « La contribution du Pacifique insulaire à une théorie de l'hétéroconstitutionnalisme », *Annuaire international de justice constitutionnelle*, 2024, p. 137-152.

5 Collectif, « Perspectives Postcoloniales et décoloniales. Peut-on décentrer les études constitutionnelles ? », Études rassemblées par A. BACHERT-PERETTI, *Annuaire international de justice constitutionnelle*, 2024.

6 F. LAFFAILLE, « Droit au bonheur, buen vivir et Pacha Mama. L'impossible mimétisme latino-américain », *Revue juridique du bonheur*, n° 2022/4. [https://www.oib-france.com/IMG/pdf/franck_laffaille_buen_vivir.pdf].

les concepts juridiques tels qu'ils sont conçus aujourd'hui pour favoriser une mutation du cadre théorique dans lequel évoluent les droits fondamentaux et ainsi tendre vers une perception plus écosystémique des droits humains.

Cela pose la question de la capacité des juristes et des politiques à renouveler leurs points de repère conceptuels. Pour cela, il ne faudrait alors plus s'interroger sur la conformité du système au cadre actuel. C'est-à-dire qu'il faudrait que les droits humains ne soient pas considérés comme un lexique formant un cadre univoque, mais une manière pour l'Homme d'habiter le monde tout en le préservant, dans un vaste ensemble de sociétés en évolution. Il convient dès lors d'adopter une appréhension dynamique et non plus statique des droits et libertés fondamentaux, qui doivent répondre aux besoins des générations actuelles et futures et s'adapter à de nouvelles contraintes. Des concepts figés dans des temps séculaires en sont évidemment incapables.

À cet égard, l'un des moyens de cette remise en perspective porte sur les titulaires des droits fondamentaux. D'après Véronique Champeil-Desplats :

« Sur le plan lexical, contrairement à l'expression "droits de l'homme", celles de "libertés publiques" et de "droits ou libertés fondamentaux" ont en commun de ne pas se référer immédiatement à l'homme. Ceci tend à favoriser une pensée de la titularité des droits et libertés en faveur d'entités qui dépassent la singularité humaine pour épouser des formes catégorielles (des communautés, des groupes d'intérêts, des personnes morales : collectivités territoriales, universités, Églises, entreprises bénéficiant par ailleurs d'un processus de "fondamentalisation" des libertés économiques), immatérielles (les générations futures), voire non humaines (animales ou végétales)⁷. »

La problématique relative à la portée potentielle de la reconnaissance de nouveaux titulaires de droits fondamentaux implique une posture constructiviste des droits. Appliqué au droit et au droit des libertés en particulier, le constructivisme est une approche juridique qui postule ceux-ci comme des normes en évolution et non pas figées, qui loin d'être objectives sont relatives et s'adaptent aux circonstances dans lesquelles elles sont amenées à évoluer. Il vise à favoriser une faculté des droits fondamentaux à répondre à l'évolution des individus et des groupes. Il apparaît comme « une structure de la pensée des juristes qui se manifeste en période de crise à travers un processus en forme de boucle révolutionnant successivement les méthodes, le concept et les valeurs de la connaissance juridique ».⁸ Autrement dit, le constructivisme sous-tend une flexibilité des droits permettant une adaptabilité aux démocraties modernes.

7 V. CHAMPEIL-DESPLATS, « Des "libertés publiques" aux "droits fondamentaux" : effets et enjeux d'un changement de dénomination », *Jus Politicum: Revue de droit politique*, 2010. [<https://www.juspoliticum.com/articles/des-libertes-publiques-aux-droits-fondamentaux--effets-et-enjeux-d'un-changement-de-denomination-290>].

8 C. SINTEZ, *Le constructivisme juridique. Essai sur l'épistémologie des juristes* – Tome 1. Les origines romaines, Mare et Martin, Paris, 2014, 212 p.

Dans ce cadre, la lutte contre le changement climatique et plus globalement contre la dégradation des équilibres naturels terrestres impose cette revisite des droits humains selon une posture constructiviste. Ainsi, l'émergence de réflexions sur la reconnaissance de droits à la nature, aux générations futures ou encore à l'Humanité peuvent être utilement nourris par le droit des peuples autochtones et le droit des Outre-mer en ce qu'ils éclairent les modalités d'une décolonisation de la pensée par leur approche collective, écocentrée et déconnectée/émancipée des perceptions occidentales.

Pourtant, c'est assez difficilement que cette émancipation prospère. Un détour par la province des îles Loyauté de Nouvelle-Calédonie et plus généralement par le Pacifique insulaire montre en effet que cette évolution peine à voir le jour, y compris au-delà du droit français.

II. La difficile émergence d'une posture écosystémique des droits humains inspirée par le droit des Outre-mer et le droit des peuples autochtones

Le Pacifique insulaire, « mer d'îles » selon Epeli Hau'Ofa⁹, abrite un nombre important de petits Etats et territoires peuplés de sociétés traditionnelles, parmi lesquelles des populations ultramarines vivant dans des territoires français. Cet espace géographique constitue un terrain original et emblématique pour interroger ce décentrage. On y constate la difficulté de s'émanciper de la logique occidentale des droits humains, chemin qu'a tenté d'emprunter la province des îles Loyauté de Nouvelle-Calédonie, en traduisant les cosmovisions autochtones par l'attribution de la qualité de sujet de droits à des entités naturelles.

L'ouverture aux valeurs autochtones permet d'appréhender les droits et libertés dans une logique collective et non plus individuelle. Plus globalement, les principes de la démocratie libérale et majoritaire doivent être abordés à travers la compatibilité entre les droits de l'Homme dans leur acception occidentale et les valeurs et coutumes autochtones et/ou des cultures des sociétés ultramarines. En d'autres termes, cela pose la question de l'universalisme des droits de l'Homme.

Dans ce cadre uniformisé, les valeurs autochtones peinent à s'affirmer dans un cadre normatif formaté par la culture juridique occidentale et renvoyant les règles coutumières à une condition d'infériorité. Ainsi, dans la plupart des systèmes juridiques océaniques post-coloniaux, la coutume se situe à un niveau infralégislatif dans la hiérarchie des normes, laissant peu de place à la prévalence des valeurs collectives ou à l'appréhension écocentrée de la nature¹⁰. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard s'il existe une résistance importante de la part des Etats insulaires du Pacifique quant à la mise en place d'une Cour Océanienne des droits de l'Homme, sur le modèle de la Cour européenne, les

9 E. HAU'OFA, *Notre mer d'îles*, Pacific Islanders Edition, Tahiti, 2015, 40 p.

10 C. DAVID, « Les systèmes juridictionnels de protection des valeurs coutumières dans le Pacifique insulaire », in E.-P. GUISELIN, M. JOYAU (dir.), *Identités du Monde Océanien. Entre valeur du Pacifique et modèle occidental*, Mare et Martin, à paraître.

droits humains étant considérés comme une construction européenocentrée favorisant les intérêts individuels sur les intérêts collectifs¹¹.

Dans ce cadre, l'expérience du Code de la province des îles Loyauté de Nouvelle-Calédonie est remarquable en ce qu'il démontre qu'il n'existe à proprement parler pas d'obstacle juridique à la reconnaissance d'éléments de la nature comme sujets de droit en droit français, mais en réalité, une opposition conceptuelle, donc théorique. L'adoption du texte par une collectivité territoriale française démontre en effet que le cadre constitutionnel français ne s'oppose pas à une telle reconnaissance dès lors que la volonté politique existe¹².

Pourtant, une telle reconnaissance interroge le droit français dans ses fondements même : peut-on reconnaître la qualité de sujets de droit sans la personnalité juridique ? En d'autres termes, faut-il nécessairement lier personnalité juridique et reconnaissance de droits fondamentaux ?

Une grande partie du débat doctrinal sur la question tourne autour de l'impossible remise en cause de la définition du détenteur de droits et donc sur les acquis de la doctrine civiliste en matière de personnalité juridique. En l'occurrence, l'apparition de détenteurs de droits non humains et non individuels, sur le plan national comme international, remet en question la pertinence des définitions de la personnalité juridique en termes de jouissance de droits¹³. Ainsi, l'un des arguments couramment mobilisés pour s'opposer à l'attribution de la personnalité juridique à des entités naturelles réside dans le fait que si des droits sont reconnus à ces entités, alors ceux-ci devraient nécessairement être accompagnés d'obligations. Dans ce cadre, les ambiguïtés du concept de personnalité juridique en droit civil ne laissent guère espérer de réponse claire et univoque à cette interrogation.

Le débat relatif au recours à la personnalité juridique pour décrire le détenteur de droits fondamentaux doit être mis en perspective au travers de la *summa divisio* dans laquelle elle s'insère, à savoir la distinction entre les personnes et les choses. Notons que cette « distinction n'est pas une exclusivité de la tradition juridique continentale ; on la retrouve, traversée par des débats similaires, dans des travaux de doctrine issue des pays de *common law* ou de droit mixte »¹⁴.

Pourtant, il existe déjà en droit français des dérogations à cette *summa divisio*, érigées pour répondre à des situations particulières – l'enfant à naître, le défunt ou encore l'animal. Si celles-ci n'ont pas suffi à l'ébranler, elles démontrent que la remise en cause de la dichotomie chose/personne n'est pas nécessairement nouvelle mais qu'elle pose la question en des termes nouveaux. Et si la doctrine et le législateur n'ont jusqu'à présent qu'édicte des dérogations aux critères de la *summa divisio*, il se pourrait que le débat sur les droits de la nature ait à terme raison de celle-ci.

11 C. DAVID, « La contribution du Pacifique insulaire à une théorie de l'hétéroconstitutionnalisme », *op. cit.*

12 En effet, l'annulation du texte par le tribunal administratif de Nouvelle-Calédonie est fondée sur une question liée au partage de compétences entre collectivités locales, et non sur la possibilité de créer une nouvelle catégorie juridique. Voir à cet égard les conclusions du rapporteur public, L. Domingo, conclusions sous n° 462.434 – Association Ensemble pour la planète et n° 462.438 – Province des îles Loyauté.

13 C. VALMALETTE, *Les détenteurs des droits fondamentaux. Recherche sur la distinction entre le titulaire et le bénéficiaire dans la théorie des droits fondamentaux*, Thèse, Aix-Marseille Université, 2024.

14 C. VALMALETTE, *op. cit.*, p. 113.

L'expérience du Code de l'environnement de la province des îles Loyauté démontre de par son contexte particulier qu'il est possible d'opérer un décentrage en empruntant à d'autres systèmes des concepts nouveaux, qu'il est alors nécessaire de traduire dans le système juridique de réception. En effet, la reconnaissance du droit aux entités naturelles totémiques dans la culture kanak (en l'occurrence, les tortues marines et les requins) est en réalité la traduction des cosmovisions autochtones dans le droit provincial.

Comme indiqué à l'article 110-3 du Code de la province, « Le principe unitaire de vie qui signifie que l'homme appartient à l'environnement naturel qui l'entoure et conçoit son identité dans les éléments de cet environnement naturel constitue le principe fondateur de la société kanak ». Il a donc été procédé à une hybridation de la norme, inspirée par les valeurs coutumières. À cet égard, la formalisation en droit français de la relation entre les Kanaks et leur environnement naturel nécessitait de sortir de la *summa divisio* chose/personne dans la mesure où aucun des deux concepts ne permettait d'appréhender cette relation complexe.

On pourrait objecter que ce dialogue juridique interculturel est difficilement transposable à un autre contexte que celui de la province des îles Loyauté où 95 % de la population est autochtone. Néanmoins, cet exemple démontre qu'il est possible de faire évoluer le droit en s'ouvrant à d'autres cultures dans le cadre d'un tel dialogue interculturel, quand bien même celui-ci remet en cause des concepts juridiques érigés dans des temps où les contraintes liées à la dégradation de l'environnement naturel terrestre n'étaient pas celles qui existent aujourd'hui. Il semble donc que rien ne s'oppose à une écosystémisation des droits humains dès lors qu'une volonté politique existe et que la solution paraît pertinente pour répondre aux contraintes actuelles et à venir. Dans ce cadre, le droit des peuples autochtones et le droit des Outre-mer pourraient bien servir de sources d'inspiration émancipatrices.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION. REPENSER LES « DROITS DE L’HOMME » FACE AUX LIMITES ÉCOLOGIQUES	7
<i>Sophie GROSBON, Sabrina ROBERT</i>	
I. Liberté fondamentale : sens et paronymie	9
II. Nouvelles limites écosystémiques aux libertés : repères et points d’ancrage	15
III. Approches critiques des droits de l’Homme : inspiration et vigilance	29

PARTIE 1

ÉCOLOGIE, LIBERTÉS ET DÉMOCRATIE

LE CLIMAT CONTRE LE PEUPLE ? REPENSER LA DÉMOCRATIE À L’HEURE DE L’URGENCE ÉCOLOGIQUE	39
<i>Céline SPECTOR</i>	
I. L’éco-autoritarisme	40
II. L’éco-anarchisme	42
III. L’éco-républicanisme	43
IV. Critiques de la démocratie écologique	45
V. Représenter la nature et les générations futures?	46
TRANSITION ÉCOLOGIQUE ET LIBERTÉ – CLARIFICATIONS CONCEPTUELLES	49
<i>Augustin FRAGNIÈRE</i>	
I. De quelle(s) liberté(s) parle-t-on?	51
II. Liberté d’option	52
A. Liberté comme non-limitation	53
B. Liberté comme non-interférence	54
III. Liberté d’agent	56
IV. Liberté comme non-domination	57
Conclusion	58

PARTIE 2

RELECTURES CRITIQUES DE PENSÉES PIONNIÈRES

DE KANT À JONAS, ET RETOUR. RELIRE <i>LE PRINCIPE RESPONSABILITÉ</i> DEPUIS LA PROBLÉMATIQUE D'UNE CRITIQUE ÉCOSYSTÉMIQUE DES DROITS HUMAINS	63
<i>Jean-Baptiste VUILLEROD</i>	
I. Une éthique anthropocentrée : un impératif catégorique pour les générations futures	64
II. Une éthique biocentrée : la téléologie vitale au fondement de la morale	66
III. L'heuristique de la peur et ses conséquences juridiques et politiques	68
Conclusion : quelle liberté?	73
RELIRE <i>ABONDANCE ET LIBERTÉ</i> (PIERRE CHARBONNIER, 2020)	75
<i>Aurélie LAURENT</i>	
APPROCHER <i>LE MARCHÉ CONTRE L'HUMANITÉ</i> (DOMINIQUE BOURG, 2019) PAR LES DROITS FONDAMENTAUX	85
<i>Sophie GROSBON</i>	
POUVOIR POLITIQUE, DROITS FONDAMENTAUX ET LIMITES PLANÉTAIRES FACE À LA <i>CARBON DEMOCRACY</i> (TIMOTHY MITCHELL, 2011)	93
<i>Vadim JEANNE, Muriel ROUYER</i>	
I. Le charbon démocratique, ou le lien entre énergie et démocratie ..	95
II. Le pétrole, machinerie anti-démocratique impériale	95
III. « L'économie » du pétrole comme espace d'exclusion de la réflexion démocratique	98
IV. La dégradation de l'environnement comme appel à un regain de démocratie	99
V. Les « controverses techniques » comme lieux de pratique démocratique	100

RUPTURE DU LIEN ET DICHOTOMIE HOMME/NATURE. PENSER LE DROIT DE L'ENVIRONNEMENT AVEC FRANÇOIS OST (LA NATURE HORS LA LOI. L'ÉCOLOGIE À L'ÉPREUVE DU DROIT, 1995)	103
<i>Marion LEMOINE-SCHONNE, Camille TOUTAIN</i>	
I. Surmonter la rupture du lien: de la « Nature-objet » et « Nature-sujet » à la « Nature-projet »	105
II. Vers une critique écosystémique des droits fondamentaux	107
III. De nouveaux sujets de droit	108
(RE)VISITER LA DÉMOCRATIE ET LES CONSTITUTIONS À TRAVERS LES POLITIQUES DE LA NATURE (BRUNO LATOUR, 1999)	109
<i>Carolina CERDA-GUZMAN</i>	
I. Une indéniable dimension constitutionnelle	110
II. Des propositions constitutionnelles discutables	112
LE BLUFF TECHNOLOGIQUE (JACQUES ELLUL, 1988). QUELQUES PAGES COMMENTÉES	115
<i>Laurent FONBAUSTIER</i>	

PARTIE 3

REGARDS CROISÉS – ILLUSTRATIONS PAR DES ÉTUDES DE CAS

LES INNOVATIONS ENVIRONNEMENTALES DU PROJET DE CONSTITUTION CHILIENNE DE 2022. REGARDS JURIDIQUES ET ANTHROPOLOGIQUES SUR UNE TENTATIVE DE CRÉATION D'UNE RÉPUBLIQUE ÉCOLOGIQUE	125
<i>Carolina CERDA-GUZMAN, Geremia COMETTI</i>	
I. La dimension écologique du projet de Constitution	127
II. La dimension participative de l'écriture du projet de Constitution ...	129
RELIRE LES CONTENTIEUX SUR LA CHASSE AUX PHOQUES À L'AUNE D'UN RETOUR D'EXPÉRIENCE TRANSDISCIPLINAIRE EN ARCTIQUE	133
<i>Jeanne GHERARDI, Sophie GROSBON</i>	
DÉCENTRER LE REGARD SUR LES DROITS HUMAINS. LES ENSEIGNEMENTS DU DROIT DE L'OUTRE-MER ET DU DROIT DES PEUPLES AUTOCHTONES DANS LE PACIFIQUE INSULAIRE	145
<i>Carine DAVID</i>	
I. La nécessaire décolonisation d'une pensée plus universalisante qu'universaliste	146
II. La difficile émergence d'une posture écosystémique des droits humains inspirée par le droit des Outre-mer et le droit des peuples autochtones	148

UMR Droits International, Comparé et Européen (DICE)

Espace René Cassin

3, avenue Robert Schuman

13628 Aix-en-Provence

dice-editions@univ-amu.fr

Composition et mise en page :

Cédric Hamel, UMR DICE, Aix-Marseille Université

Conception de la couverture :

Donia Landoulsi, UMR DICE, Aix-Marseille Université

Illustration de la couverture :

Cédric Hamel / Illustration de Marco Verch (CC-BY 2.0)

1^{er} trimestre 2026

Critique écosystémique des droits humains

Une introduction

L'urgence écologique exige la mise en place de contraintes sur le système productif, et donc sur les modes de consommation qui en découlent. Mais celles-ci sont bien souvent repoussées comme autant d'atteintes aux libertés fondamentales. Semble ainsi s'opérer une confusion entre liberté individuelle et mode de vie non soutenable, qui façonne les représentations individuelles, sociétales, médiatiques, politiques, jusqu'à rejaillir dans la sphère juridique où se manifestent les tensions entre protection de l'environnement et préservation des libertés fondamentales. Cet amalgame court-circuite la réflexion sur les changements sociétaux à conduire pour faire face à l'urgence écologique via le spectre de l'« écologie punitive » ou de la « dictature verte ». Le projet de recherche CritÉcoDhu – *Critique écosystémique des droits humains : repenser les « droits de l'Homme » à l'aune des limites planétaires* – vise à repenser la fundamentalité des droits dans le cadre d'un nouveau contrat social lié à l'urgence écologique. Ce premier ouvrage collectif, issu d'un séminaire de cadrage entre juristes, philosophes, politistes, anthropologues et climato-paléontologue, réunit tout à la fois des études de cas, des analyses inédites et des relectures critiques de textes fondamentaux qui confrontent libertés individuelles, urgence environnementale et démocratie.



Sophie Grosbon est professeure de droit international à l'Université Paris Nanterre et chercheure au CEDIN. Ses recherches portent sur les interactions entre droit international économique et la protection des droits humains et de l'environnement. La direction de cet ouvrage a été réalisée dans le cadre d'une délégation CNRS à l'UMR DICE-CERIC de l'Université d'Aix-Marseille. Sophie Grosbon codirige avec Sabrina Robert le programme de recherche pluridisciplinaire CritÉcoDhu.



Sabrina Robert est professeure de droit international à Nantes Université. Elle est membre de DCS. Ses recherches portent sur les thématiques suivantes : liens entre libre-échange et protection de l'environnement, articulations entre libertés fondamentales et limites planétaires, nouveaux paradigmes juridiques du système Terre. Sabrina Robert codirige avec Sophie Grosbon le programme de recherche pluridisciplinaire CritÉcoDhu.



est une collection d'ouvrages numériques du laboratoire Droits International, Comparé, Européen (UMR DICE 7318, CNRS, Aix-Marseille Université, Université de Toulon, Université de Pau et des pays de l'Adour).

