

# Les trois scénarios de l'écologie

Fondamentaliste, autoritaire ou démocratique ?

Dominique Bourg

Au-delà de leur diversité apparente, les pensées qui se réclament de l'écologie ont en commun le refus de l'« idéologie économique », au sens donné à cette expression par Louis Dumont (1977, 1983 et 1985). Toute une gamme de positions théoriques se trouve ainsi ouverte, allant du refus total au rejet minimal de l'idéologie en question. Qu'est-ce donc que l'« idéologie économique » ? Le mot *idéologie* ne doit pas être entendu ici en un sens négatif, par exemple au sens marxiste d'une conscience faussée, interdisant la compréhension de la base matérielle et réelle de la société. Par *idéologie*, il convient bien plutôt d'entendre l'ensemble des représentations fondamentales, inséparables de quelques valeurs ou orientations majeures, sur lesquelles repose l'organisation d'une société particulière. L'*idéologie économique* désigne la conception de la société qui est à l'origine et au fondement des sociétés occidentales modernes. Selon cette idéologie, l'ordre civil repose sur les droits des individus, lesquels sont principalement perçus comme des producteurs. Le cycle des activités économiques, celui de la production, des échanges et de la consommation, est alors réputé indépendant, tant vis-à-vis de la nature que des autres dimensions de la société.

Il y a là un cadre de pensée général dont la première expression complète remonte aux *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* publiées par Adam Smith en 1776. Lui-même avait hérité du présupposé selon lequel la société instituée était postérieure aux individus et se devait donc d'en protéger les droits. Cette primauté des individus sur le groupe avait été élaborée par la philosophie politique des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, attachée à l'idée d'un état de nature originnaire. L'affirma-

tion d'une société des individus a creusé un abîme entre les sociétés occidentales modernes et toutes leurs devancières, fondées sur le primat contraire, celui du groupe sur l'individu.

Avant de revenir à la diversité des courants de la pensée écologiste, j'aimerais encore souligner les deux points suivants. Tant le libéralisme que le marxisme se sont inscrits à l'intérieur des limites propres à l'idéologie économique. Ils ont en effet identifié l'individu au producteur et ont partagé l'idée d'une société fondée sur le cycle *autonome* des activités économiques. D'où le rêve nourri tant par les libéraux que par les marxistes de voir un jour disparaître l'État, comme expression d'une instance proprement politique de régulation. À la « main invisible » selon Smith répond l'espérance marxienne d'un dépérissement de l'État, inséparable de la volonté de réduire les rapports sociaux aux seules forces productives. Le nazisme lui-même n'est pas sorti du cercle tracé par l'identification de l'individu au producteur.

L'idéologie économique a encore su recueillir un double héritage : le legs du christianisme et celui de la science moderne. Du christianisme, elle a retenu les deux conséquences majeures qui découlent des liens originaux tissés en son sein par l'individu et Dieu. *Primo*, l'affirmation d'un lien personnel de chaque individu à son Créateur, et partant celle de l'indépendance de l'individu vis-à-vis du groupe. *Secundo*, l'affirmation d'une supériorité de l'homme sur la nature, chaque homme ayant été créé « à l'image et à la ressemblance » d'un Dieu étranger et extérieur à la nature. Le legs de la science moderne, galiléenne puis newtonienne, à l'idéologie économique, n'est pas moins

**Dominique Bourg**

Professeur de philosophie à l'université de technologie de Troyes et rédacteur à la revue *Esprit*

UTP / Revue *Esprit*  
9 rue de Vauluisant  
10000 Troyes

important. Il a conforté l'héritage chrétien. La science moderne a elle aussi rendu l'homme étranger à la nature. Elle a en effet séparé le monde physique et celui de l'action des hommes. Le premier renvoie à la seule causalité mécanique, indifférente à la flèche du temps et rétive à toute espèce de finalité, alors que le second, inséparable de la finalité, est tendu vers l'avenir et le progrès. La science moderne a par ailleurs rendu possible une nouvelle compréhension de la loi : elle n'est plus l'expression d'une instance législatrice transcendante, mais celle « des rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses », selon la formule de Montesquieu. Cette compréhension résolument immanente de la loi a permis l'attribution de lois spécifiques à des domaines différents et, au premier chef, à celui des activités économiques. D'où la possibilité de lois spécifiques à l'économie, non réductibles aux lois de la physique.

Or, le cadre de pensée que nous venons de décrire, à l'intérieur duquel se sont depuis plusieurs siècles déployés les grands mouvements de pensée qui ont animé nos sociétés, est désormais entré en crise. Au-delà du primat de l'individu, la double affirmation constitutive de l'idéologie économique – à savoir celle d'une indépendance du cycle des activités économiques vis-à-vis de la nature et celle d'une indépendance du même cycle vis-à-vis des autres dimensions de la société –, ne jouit plus de la même évidence.

Nous ne pouvons plus, à l'instar des économistes classiques et néoclassiques, considérer nos ressources naturelles comme « surabondantes » ou « inépuisables ». Le cadre naturel de nos activités économiques, c'est-à-dire l'écosphère, nous apparaît bien plutôt comme fini et limité. Ce constat de finitude vaut tant pour les réserves planétaires d'énergies fossiles et de minerais, pour la quantité de flux solaire annuellement reçue par la biosphère, pour la biomasse que pour les capacités de recyclage du milieu.

Par ailleurs, la crise structurelle de l'emploi que connaissent, depuis une vingtaine d'années, les économies des nations industrialisées, atteint le second présupposé constitutif de l'idéologie économique. Le développement du chômage, celui du temps partiel, la précarisation de l'emploi, l'extension de salaires si bas qu'ils ne permettent plus à leurs bénéficiaires de dépasser le seuil de pauvreté, etc., rendent de plus en plus aléatoire l'iden-

tification immédiate des individus à des producteurs.

La pensée écologiste s'alimente à cette double crise, tout en donnant lieu à des constructions variables, susceptibles d'une répartition selon leur degré de rejet de l'idéologie économique. Ces différentes modalités de rejet se répartissent entre deux positions extrêmes. En premier lieu le refus global et radical de l'idéologie économique, y compris la primauté fondamentale de l'individu sur le groupe. Tel est le cas de l'écologie radicale (*deep ecology*). En second lieu, non pas le rejet de l'idéologie économique, mais son acceptation plénière. Tel est le cas de l'écologie de marché selon G. Hardin qui prône l'extension absolue de la régulation par le marché. Il conviendrait alors de découper toute la nature en tranches et d'en confier la gestion à des myriades de propriétaires privés.

J'exposerai pour ma part trois grandes modalités de rejet de l'idéologie économique en partant de la plus radicale, celle de l'*écologie radicale*. Il s'agit alors d'en finir avec l'humanisme moderne, c'est-à-dire l'affirmation selon laquelle l'humanité est la source des valeurs et la personne humaine la valeur suprême, et d'instituer un système de valeurs biocentrique, reconnaissant à chaque espèce un droit égal à l'existence. Il conviendrait dans cette perspective d'instaurer des droits de la nature. Hans Jonas récuse de tels droits et reste ainsi, dans une certaine mesure, fidèle à la tradition humaniste.

L'humanité constitue toujours pour Jonas l'obligation suprême ; elle demeure même, dans une certaine mesure, la source de nos valeurs. Toutefois, le respect dû à l'humanité ne saurait désormais être séparé de celui dû à la nature. En revanche, il refuse ce qu'on pourrait appeler l'humanisme politique des démocraties libérales<sup>1</sup>. Telle est la seconde orientation doctrinale à laquelle nous nous arrêterons. La troisième orientation est en revanche résolument démocratique. Parmi les nombreux auteurs qui s'y rattachent, je retiendrai Ivan Illich et André Gorz. Ils refusent quant à eux le gouvernement des experts prôné par Jonas et défendent ainsi, quoique d'une façon originale, les régimes démocratiques. Mais ils rejettent l'affirmation de la double indépendance des activités économiques vis-à-vis de la nature et de la société et refusent donc le règne sans limites de l'économie de marché. Chacune de ces orientations de pensée préfigure à sa manière l'un des scénarios politiques et

1. On peut suivre Pierre Hassner quand il voit dans le respect des trois principes suivants le fondement des dites démocraties : à savoir le respect du principe de la souveraineté populaire, qui débouche sur le suffrage universel ; celui de l'État de droit, c'est-à-dire l'État où tant les gouvernants que les gouvernés sont assujettis à la loi ; et enfin celui des droits de l'homme ou de l'individu.

écologiques que nous réserve l'avenir : respectivement, les scénarios fondamentaliste, autoritaire et démocratique.

### L'écologie radicale et le scénario fondamentaliste

Commençons par la version la plus radicale de l'écologie, celle qui refuse en bloc, individualisme compris, l'idéologie économique. L'écologie radicale peut être ramenée, sous forme systématique, à l'affirmation des quatre propositions suivantes.

Selon la première de ces propositions *la nature a une valeur intrinsèque*. Une thèse qui peut être comprise de deux manières. La nature sera appréhendée, si l'on suit la première interprétation, comme ayant une valeur pour elle-même et non seulement en tant qu'instrument d'une jouissance immédiate. Ce qui ne pose aucun problème particulier. Telle est d'ailleurs l'approche esthétique traditionnelle de la nature : une contemplation qui la laisse librement subsister. « L'artiste, le biologiste, hommes spéculatifs, écrivait par exemple Dalmon, admettent sans terreur la formule : regardez, ne touchez pas. L'homme utilitaire, le sylviculteur en l'espèce, se croit déshonoré s'il n'intervient pas, et croit la fin irrévocable des choses, qui se sont passés de lui pour venir jusqu'à nous » (Dalmon, 1927). La seconde interprétation, celle retenue par *l'écologie radicale*, est tout autre. La nature est alors réputée disposer d'une valeur à proprement parler intrinsèque, c'est-à-dire absolue, et donc indépendamment de tout acte d'évaluation, de toute affirmation *humaine*. Une affirmation qui, quant à elle, dépasse toute capacité humaine d'énonciation (Bourg, 1996, Ferry, 1992)... *Il y a un ordre inhérent à la nature qui, bien que ne venant pas de nous, ne s'impose pas moins à nous*. Telle est la seconde proposition. La nature apparaît ainsi comme le modèle et la source de nos valeurs. La troisième proposition expose les valeurs intrinsèques à la nature : *la valeur suprême est la nature elle-même, c'est-à-dire la totalité des espèces vivantes ainsi que les milieux qui leur sont associés, autrement dit la biosphère*. Tout ce qui est nécessaire à la survie et même au bien-être de la biosphère est doté d'une égale valeur. Enfin, selon la quatrième proposition, le droit doit se conformer à l'ordre naturel : *tous les êtres naturels doivent en conséquence être déclarés sujets de droits ; le principe fondamental du système juridique biosphérique*

*est le droit égal de toutes les espèces à l'existence*.

Ces quatre propositions peuvent elles-mêmes se réduire au principe d'un égalitarisme biocentrique et holiste. Adieu l'anthropocentrisme et la reconnaissance humaniste de la personne comme valeur suprême. Pour convaincre le lecteur du bien-fondé de cette présentation systématique, je vais désormais prendre appui sur des textes particuliers, ceux de ces deux figures tutélaires de la *deep ecology* que sont Aldo Leopold et Arne Naess.

#### ■ Aldo Leopold

Aldo Leopold est bien connu des forestiers pour ses travaux scientifiques. Mais tous ne savent peut-être pas qu'il est également l'un des pionniers de l'écologisme et l'une des références majeures des partisans de *l'écologie radicale*. Ces derniers se réfèrent alors à *l'Almanach d'un comté des sables* (Leopold, 1966 et 1995), et plus précisément au développement final de l'ouvrage consacré à *l'éthique de la terre*. L'idée défendue par Aldo Leopold est l'extension nécessaire du cercle des relations éthiques à la communauté des espèces vivantes, et plus largement à toute la terre. Nous devrions nous interroger sur le caractère licite ou illicite, bon ou mauvais de nos actions, quand elles concernent n'importe quel être naturel aussi bien que lorsqu'il s'agit d'autres hommes.

« Il n'existe pas à ce jour, écrivait Aldo Leopold, d'éthique chargée de définir la relation de l'homme à la terre, ni aux animaux et aux plantes qui vivent dessus. La terre, comme les petites esclaves d'Ulysse, est encore considérée comme une propriété. La relation à la terre est encore une relation strictement économique, comportant des droits mais pas de devoirs ». Leopold faisait ici allusion à l'attitude d'Ulysse lors de son retour à Ithaque, quand il condamna à mort de jeunes esclaves pour s'être mal conduites. Dans la mentalité grecque d'alors, ces esclaves étaient la propriété de leur maître ; les tuer était un acte amoral, échappant à toute forme d'interrogation quant à la justice. Rappelons pour mémoire la conception aristotélicienne de l'esclavage. Les esclaves, lesquels ne sont que des instruments animés, ne possèdent pas la raison, mais seulement, dieu merci pour leurs maîtres, la faculté de la reconnaître chez ceux qui la possèdent. Seuls ces derniers appartiennent à la communauté humaine.

« L'éthique de la terre, poursuivait Aldo Leopold,

2. The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movement. A Summary. Voir Sessions G., 1995

élargit simplement les frontières de la communauté de manière à y inclure le sol, l'eau, les plantes et les animaux ou, collectivement, la terre ». « En bref, déclarait-il encore, une éthique de la terre fait passer l'*Homo sapiens* du rôle de conquérant de la communauté-terre à celui de membre et citoyen parmi d'autres de cette communauté. Elle implique le respect des autres membres, et aussi le respect de la communauté en tant que telle ».

L'éthique de la terre se présente ainsi comme un simple élargissement du cercle de l'éthique. C'est pourquoi d'aucuns ont prétendu qu'elle constituait un prolongement de la tradition initiée par John Locke, et plus largement du libéralisme nord-américain. C'est par exemple la thèse défendue par un historien de la pensée écologiste comme Roderick F. Nash (1989). Il ne veut voir dans la revendication des droits de la nature, qui n'est pas explicite chez Leopold mais qui n'en constitue pas moins l'axe essentiel du radicalisme écologiste, qu'une continuation du mouvement nord-américain en faveur de l'extension des droits civiques. Après la lutte, dans les années soixante, pour les droits des Noirs, des femmes et des minorités, il conviendrait de lutter désormais pour l'extension des droits à la nature elle-même. On pourrait à la rigueur concevoir de la sorte le « mouvement de libération des animaux » de Peter Singer, mais nullement l'éthique de la terre d'Aldo Leopold ou la volonté de la traduire en termes juridiques.

Aldo Leopold qualifie en effet son éthique de « possibilité de l'évolution et de nécessité écologique ». Il parle encore d'« instinct communautaire en gestation ». La valeur qui oriente alors l'action n'est plus comme pour Locke, et plus généralement pour la philosophie politique des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, l'individu, mais l'espèce, et plus encore la communauté des espèces. Le critère sur lequel devrait, selon Aldo Leopold, se régler toute évaluation éthique est dépourvu d'ambiguïté : « Une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est injuste lorsqu'elle tend à l'inverse ». Non seulement le respect de la personne ne constitue plus le *critérium* de nos jugements éthiques, mais encore l'éthique se voit-elle naturalisée. Nous verrons ultérieurement les conséquences qu'il est possible de tirer de telles prémisses.

#### ■ Arne Naess

Dans son article fondateur, « Le mouvement éco-

logique superficiel et le mouvement radical. Une présentation »<sup>2</sup>, Arne Naess prétend « définir les deux courants de l'écologisme », mais ne consacre que deux lignes à l'écologie superficielle. Celle-ci est décrite comme « un combat contre la pollution et l'épuisement des ressources, ayant comme objectif central la santé et l'opulence des populations dans les pays développés ». Ce qui est pour le moins une description assassine, qui plus est dans le contexte des années 70. Surtout, l'objectif central indiqué est purement accidentel, en ce sens qu'il ne peut être présenté comme la conséquence nécessaire du concept de l'écologie humaniste.

Naess énonce les sept principes de l'écologie profonde. Le premier rejette la conception de l'homme-dans-l'environnement. L'homme ne peut être compris en dehors de son appartenance à la biosphère, de façon isolée. Il appartient, dans son essence même, à un réseau global de relations, tissé dans et avec la biosphère. Le second principe prône un « égalitarisme biosphérique ». Il est un « droit également partagé à vivre et à croître ». Sa restriction aux seuls hommes revient à faire preuve d'« anthropocentrisme » et finit par nuire à la « qualité de la vie humaine ». Cet égalitarisme est à comprendre d'une manière réaliste et n'exclut donc pas la possibilité de tuer pour vivre. Le troisième principe est celui de la diversité et de la symbiose. La diversité est une caractéristique essentielle du vivant, nécessaire à sa survie, à son renouvellement et à son enrichissement. Quant à la fameuse *lutte pour la vie*, elle doit être réinterprétée dans le sens d'une capacité à coexister et à coopérer au sein de relations complexes. Ce troisième principe est corrigé par un quatrième, selon lequel on ne saurait légitimer l'exploitation sociale au nom de la diversité. Le cinquième principe engage au combat contre la pollution et l'épuisement des ressources. Le sixième fait état de la différence entre complexité et complication. Le désordre urbain ressortit à la seconde, la diversité au sein de l'unité d'un écosystème à la première. Il convient, dans ce cadre, d'encourager « une croissance exponentielle de l'habileté et de l'invention techniques, mais dans de nouvelles directions », de favoriser les formes traditionnelles de vie et de lutter contre notre ignorance de la nature. Enfin, le septième principe prône l'autonomie locale et la décentralisation. Il faut éviter de multiplier entre les institutions locales, nationales et internationales, les instances

de décision.

Ces sept propositions me semblent pouvoir être ramenées à un seul et unique principe : celui de l'imitation de la nature. Tout au long de leur énoncé, Naess ne cesse de se référer à la nature considérée comme instance normative, soit de façon indirecte, soit surtout de façon directe. La nature est un modèle d'interdépendance entre les différentes formes de vie et non de domination et de supériorité ; elle contraint cependant à tuer et à exploiter pour vivre. Elle est encore un modèle de diversité et de coopération. La complexité est une qualité intrinsèque aux écosystèmes. C'est encore elle qui induit la valorisation de l'autonomie locale. C'est elle, enfin, qui permet de concilier la valorisation du local et l'attribution de la valeur suprême à la biosphère (ce que Naess affirme ailleurs). Bien qu'elle soit le système des systèmes, la biosphère n'en ménage pas moins l'autonomie relative des écosystèmes locaux.

Instaurer la nature en modèle est ainsi l'acte fondateur de *l'écologie radicale*, ce qui la distingue fondamentalement de l'écologie comme science, qui n'est pas en elle-même source de valeurs. La nature ainsi érigée en instance normative n'en est pas moins comprise au travers du prisme de l'écologie comme science. Il s'agit d'une conception essentiellement holiste de la nature, conçue comme un vaste réseau d'interdépendances où le tout prime sur les parties. Dès lors les caractéristiques essentielles de *l'écologie radicale* s'enchaînent d'elles-mêmes, entraînant une contradiction irrémédiable avec l'univers mental des droits de l'homme. La détermination de la nature comme instance normative implique *ipso facto* la réintégration de l'homme au sein de la nature et la négation de l'anthropocentrisme. N'étant plus le créateur des valeurs, l'homme doit conformer son comportement au cadre plus général de la nature. Il ne peut plus être considéré comme le centre autour duquel tout doit s'organiser. Au nom de l'interdépendance qui les rassemble et qui conditionne leur existence, chaque espèce est dotée d'un droit à l'existence égal à celui de toutes les autres. L'existence de chaque espèce devient une fin en soi. En conséquence, la conception humaniste qui considère l'homme, et plus exactement la personne humaine, comme la seule fin en soi, ravalant tout le reste de l'univers au statut de moyen, doit être rejetée. C'est encore la spécificité du fait social, la supériorité

de la culture sur la nature qui se trouvent déniées. Enfin, la « conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme » ne peut plus être tenue, selon l'article 2 de la Déclaration des droits de l'homme, pour le « but de toute association politique ». Le fondement de la société est redevenu naturel. Les droits et devoirs de l'homme sont désormais prescrits par la nature et dépassent le seul cadre de la société. On retrouve donc ici les deux traits précédemment dégagés, à savoir la naturalisation de l'éthique et l'abandon de l'individualisme au profit du holisme<sup>3</sup> : la nature comme totalité est devenue la source et la fin de toute morale.

### ■ *La misanthropie fondamentale de l'écologie radicale*

Quelques propos empruntés à certains ténors de l'écologie radicale convaincront le lecteur du renversement des valeurs auquel elle s'emploie. Ladite écologie débouche sur une misanthropie qui, comme nous essaierons de le montrer, ne relève pas seulement de l'humeur maussade de quelques-uns de ces amis particuliers de la nature.

Le ton sera tout d'abord donné par le philosophe John Baird Callicott : « On peut mesurer le degré de biocentrisme de l'environnementalisme moderne par l'étendue de sa misanthropie » (Nash, 1989). Le propos ne pêche pas par manque de clarté. Les conséquences qui découlent de l'abandon de l'humanisme sont limpides. Mais il y a pire. « La disparition complète de la race humaine, écrit sans sourciller Paul W. Taylor, ne serait pas une catastrophe morale, mais plutôt un événement que le reste de la communauté de vie applaudirait des deux mains » (Nash, 1989). Mettons un terme à ce court florilège macabre par une note d'humour : « S'il advenait une guerre entre les espèces, déclare le naturaliste John Muir, je me rangerais du côté des ours ! » (Devall et Sessions, 1985). Pour ma part, je préfère suivre les conseils prodigués par notre fabuliste national dans « L'ours et l'amateur des jardins ».

D'aucuns, au nombre desquels je me range, ont indûment attribué à William Aiken la déclaration suivante : « Une mortalité humaine massive serait une bonne chose. Il est de notre devoir de la provoquer. C'est le devoir de notre espèce, vis-à-vis du *tout*, d'éliminer 90 % de nos effectifs (Bourg, 1996) ». Aiken semble plutôt avoir voulu dénon-

3. Par « holisme », du grec *holon*, le tout, il convient d'entendre la conception de la société selon laquelle le tout prime et précède l'individu.

*« ...Il n'existe pas à ce jour, écrivait Aldo Leopold, d'éthique chargée de définir la relation de l'homme à la terre, ni aux animaux et aux plantes qui vivent dessus... ».*

*« ...Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » et  
« de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie... » (Hans Jonas).*

*« Il conviendrait donc d'associer ce qui est écologiquement nécessaire à ce qui est socialement et normativement souhaitable... ».*



Photo Corel

cer les conséquences que l'on pouvait tirer des prémisses de *l'écologie radicale*. Ce en quoi on peut résolument le suivre. Si la valeur est non pas l'individu, mais la vie elle-même, celle de n'importe quelle espèce, et plus encore celle de la communauté biotique ; si la surpopulation humaine met en danger cette communauté, ou même nuit à la survie d'autres espèces, alors, en vertu de l'égalitarisme biocentrique et au nom d'autres espèces, on peut condamner l'humanité à une réduction drastique de ses effectifs, voire à disparaître. Remarquons qu'un philosophe comme Arne Naess est allé jusqu'à estimer à la hauteur d'une centaine de millions le nombre d'humains que pourrait aisément supporter le reste de la communauté biotique (Devall et Sessions, 1985). Mais, il n'a nullement indiqué le moyen de parvenir à un tel miracle démographique.

### Hans Jonas et le scénario autoritaire

La pensée de Hans Jonas, et plus particulièrement *Le Principe responsabilité* (1990), offre un rejet moins radical de l'idéologie économique. Il n'est pas question pour Jonas d'instituer des droits de la nature. En revanche, nos obligations à l'égard des générations futures enveloppent des devoirs envers la nature. Ce disant Jonas reste en un certain sens humaniste : la fidélité que « nous devons à notre propre être » est le « sommet le plus élevé » de celle que nous devons à la nature même. Il attribue à la nature une certaine aptitude à déterminer des fins : « avec la production de la vie, écrit-il, la nature manifeste au moins *une* fin déterminée, à savoir la vie elle-même » ; mais cela ne le conduit nullement à dénier à l'humanité sa capacité à créer des valeurs. Avec l'apparition de l'homme, affirme-t-il en effet, « la nature s'est perturbée elle-même » : elle a rendu possible l'existence d'un « savoir et (d'un) vouloir indépendants du monde ». Ce qu'il récuse en revanche, c'est tant la régulation de nos relations à la nature par le marché que l'association du marché et du libéralisme politique.

Si l'on veut comprendre le *Principe responsabilité* il convient, au-delà du *Principe espérance* d'Ernst Bloch auquel renvoie négativement le titre même de l'ouvrage de Jonas, de revenir à la *Nouvelle Atlantide* de Bacon (1983). Telle est en effet l'origine de l'utopisme technicien que pourfend Jonas. Bacon a imaginé, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, une

société entièrement organisée par et pour les sciences et techniques. Il croyait qu'elles permettraient de pallier toutes les sources humaines d'insatisfaction. On allait créer des moyens d'élever nos capacités cérébrales, inventer des espèces végétales et animales nouvelles, etc. Nous n'en sommes plus très loin. Mais là n'est pas l'essentiel. Ce qu'on appelle la croissance, conçue comme un procès uniforme et indistinct, remonte quant à son principe à Bacon. Il convenait selon lui de faire en toutes choses « reculer les bornes de l'Empire humain », c'est-à-dire d'accumuler toujours plus de science, plus de technique, et partant plus d'industrie, en vue d'un plus grand bien-être, voire du bonheur. Or, cet enchaînement, compte tenu des pouvoirs qui sont désormais les nôtres sur les grands mécanismes régulateurs de la biosphère, serait devenu suicidaire.

Les sciences et techniques nous ont dotés de pouvoirs directement, et plus encore indirectement destructeurs, du simple fait de nos consommations quotidiennes. Nous devrions donc changer radicalement d'attitude et rompre avec tout espèce d'utopisme technicien. Que nous l'acceptions ou non, nous sommes investis d'une responsabilité inconnue des générations antérieures, celle de laisser aux générations futures une terre habitable, et celle de ne pas altérer nos conditions biologiques et génétiques d'existence. Faute de quoi nos descendants ne pourraient ni progresser, ni exercer leur propre responsabilité. D'où la reformulation suivante de l'impératif catégorique kantien par Jonas : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » et « de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie ».

Ce disant, Jonas ne cherche qu'à tirer les conséquences des conditions et des possibilités nouvelles de l'action quant à nos obligations morales. Nous ne vivons plus dans le cadre intangible et pérenne qu'était la nature pour la physique galiléenne, puis newtonienne. Nous agissons au sein d'une biosphère en évolution, régie par la loi d'entropie, ne fournissant qu'un milieu fragile et périssable à nos existences. En outre, nous savons que l'humanité est désormais devenue une véritable force planétaire, c'est-à-dire capable d'altérer les grands cycles biogéochimiques tels les cycles du carbone ou de l'eau. La fragilité du monde et notre puissance

4. Voir l'entretien donné à la revue *Esprit*, mai 1991.

modifient ainsi radicalement l'ordre de grandeur de nos obligations morales. Nous sommes désormais devenus responsables de l'existence même des générations futures et, dans une certaine mesure, de la perpétuation de la nature, condition de toute vie humaine future.

De cette situation nouvelle découlent quatre changements majeurs touchant la notion de responsabilité. Le premier de ces changements concerne la nature et l'extension de nos responsabilités. La conception classique de la responsabilité, celle du Code civil ou pénal du XIX<sup>e</sup> siècle, comportait les trois traits suivants : la considération des conséquences prochaines de l'action d'un agent ; celle des conséquences passées et la possibilité d'une imputabilité personnelle. La catégorie de responsabilité sans faute s'est imposée au siècle dernier sous la pression des accidents du travail. Ils ont fini par apparaître comme relevant du fonctionnement normal de l'industrie. Il en a résulté un premier élargissement du concept juridique de responsabilité. Mais il s'agit, avec la responsabilité selon Hans Jonas, de bien autre chose. La responsabilité excède désormais le cadre du passé et du passé proche. Il convient bien plutôt de considérer les conséquences lointaines, voire très lointaines de nos actions quant à la possibilité future d'une vie authentiquement humaine. On ne peut donc plus parler d'imputabilité personnelle et de réparation. Nous n'existerons plus quand pourront être constatés les dégâts que nous aurons éventuellement occasionnés. Enfin, même si la responsabilité reste celle de chacun de nous, elle est profondément attachée au caractère collectif de nos actions : notre niveau de vie peut compromettre celui des générations futures. On voit donc que le concept jonnassien de responsabilité ne saurait recevoir de traduction juridique immédiate.

« L'avenir de l'humanité, écrit Jonas, est la première obligation du comportement ». Or, cette obligation fondamentale nous oblige également vis-à-vis de la nature, dont la préservation conditionne la survie même de l'espèce. Tel est le second grand changement. Nous avons des devoirs envers la nature autour de nous, la biosphère, et en nous, l'intégrité biologique de l'espèce. Mais Jonas va plus loin. Notre solidarité à l'égard de la nature nous fait (re-)découvrir « la dignité autonome de la nature et nous commande de respecter son intégrité par delà l'aspect utilitaire ». Mais Jonas n'est

pas pour autant un partisan de l'institution des droits de la nature : « La nature n'est pas un sujet de droits. N'ayant pas d'obligations à notre égard, la nature n'a pas non plus de droits au sens d'un sujet de droits »<sup>4</sup>.

Le troisième grand changement concerne les relations entre l'être et le devoir-être. Si le premier devoir de l'humanité est de veiller à sa propre conservation, on ne saurait simplement maintenir la séparation moderne (Hume et Kant) entre les faits et les valeurs. La visée de l'éthique du futur n'est plus tant tel ou tel aspect de l'action, de ce que font les acteurs, que l'existence même d'acteurs répondant encore à l'idée d'Homme. Cette exigence englobe le respect de la biosphère. En ce sens, la valeur fondamentale est la supériorité de l'être sur le non-être.

Il convient enfin d'associer l'exercice de la responsabilité à ce que Jonas appelle « l'heuristique de la peur ». Compte tenu de la gravité et de l'irréversibilité des conséquences éventuelles de nos actions, compte tenu de l'impossibilité où nous sommes de les connaître réellement, il convient d'imaginer les suites les plus effroyables susceptibles de résulter de nos décisions. Si elles peuvent mettre en danger l'existence même de notre espèce, il faut alors renoncer à prendre de telles décisions, en dépit des avantages immédiats qui pourraient en résulter. On ne saurait en effet parier sur la survie même de l'humanité.

Les critiques que l'on peut adresser au *Principe responsabilité* me paraissent plus concerner ses modalités d'application, et plus encore les conséquences politiques qu'il prétendait en tirer, que l'éthique proprement dite de la responsabilité. On peut suivre toutefois François Ost quand il dénonce dans l'éthique de Jonas un modèle *herculéen* de la responsabilité (Ost, 1995). Tout se passe en effet avec Jonas comme si nous étions porteurs du « péché originel de l'écologie », comme si le sort de la planète reposait tout entier sur le seul homme contemporain. Mieux vaut avec François Ost et d'autres concevoir la responsabilité sous la forme de la transmission d'un patrimoine – la nature et la culture –, dont nous avons hérité et que nous léguerons à notre tour ; ce qui restaure une certaine forme de réciprocité et d'équilibre entre bénéfices et obligations.

Revenons aux modalités d'application du *Principe*



*responsabilité*. On ne voit guère comment il est possible de donner un sens précis à la notion d'habitabilité de la terre. Son degré d'artificialisation, par exemple, n'est pas reçu de la même façon par les générations successives.

Par ailleurs, l'idée même d'un patrimoine génétique de l'humanité ne laisse pas d'être problématique. Celui-ci change à chaque naissance et on ne voit pas pourquoi il faudrait *a priori* refuser toute forme d'intervention, à des fins thérapeutiques, sur le génome d'individus. Plus grave me paraît encore le rejet par Jonas des régimes démocratiques et libéraux. Il ne recommande ni plus ni moins que l'instauration d'une « tyrannie bienveillante », celle d'une « élite avec des loyautés secrètes et des finalités secrètes », qui n'hésitera pas à recourir au « pieux mensonge » pour arracher les foules à leur hédonisme impénitent. D'où, d'ailleurs, la faveur dans laquelle il tenait les anciens pays de l'Est, qui avaient su imposer aux masses un train de vie frugal et ascétique. On ne voit guère comment il serait possible d'éviter alors l'institution d'écogoulags. Et surtout, peut-on imaginer un danger plus grand pour l'humanité que de voir son sort confié à un petit groupe d'hommes livrés à eux-mêmes, soumis à aucun contrôle et persuadés de détenir le salut de l'humanité envers et contre tous ?

### Ivan Illich, André Gorz et le scénario démocratique

Ivan Illich (1973) et André Gorz (1988, 1991 et 1992) refusent quant à eux toute espèce d'expertocratie et restent attachés au cadre de la société des droits de l'homme. Ils récusent en revanche le double pré-supposé fondamental de l'idéologie économique : à savoir l'indépendance du cycle des activités économiques vis-à-vis de la nature comme des autres dimensions de la société.

Bien qu'il n'ait cessé de fustiger la « démocratie capitaliste », Illich a toujours souscrit aux principes démocratiques suivants : la pluralité des modes de vie, l'existence de procédures politiques contradictoires, le principe majoritaire et enfin l'importance cardinale de la personne et de ses droits.

L'essentiel de la révolution qu'il appelait de ses vœux consiste en l'acceptation de deux changements solidaires : l'institution de procédures politiques « d'autolimitation » des productions et consommations, et l'adoption préférentielle d'outils conviviaux.

Parmi ces mesures d'autolimitation figure au premier chef l'interdiction des voitures individuelles et leur remplacement par des bicyclettes et des transports publics n'excédant pas la vitesse de ces dernières. La bicyclette étant le type même de ce qu'Illich appelle un outil convivial. Un tel outil ne vise pas à remplacer l'homme ; son emploi n'exige pas la possession d'un savoir spécialisé dispensé par une école ; enfin, il ne contribue pas à intensifier la division du travail et ne dépossède donc pas le plus grand nombre de savoir-faire antérieurs. Illich voit encore dans le contrôle des naissances grâce à la contraception un autre « exemple type de l'outil convivial moderne ». Le refus de l'intensification de la division du travail conçue comme un facteur de domination sociale, le désir d'imposer des « bornes à la croissance », de « limiter le progrès » scientifique et technique au profit d'une « innovation conviviale » font d'Illich un héritier de Rousseau.

On comprendra qu'Illich n'ait pas vu dans le passage à la société conviviale un simple changement politique. Un tel passage ne saurait avoir lieu sans une véritable révolution culturelle préalable. Seule, en effet, une « crise généralisée » lui paraissait pouvoir ouvrir « la voie à une reconstruction de la société ».

La réflexion d'André Gorz paraîtra à bien des égards moins utopique. Il s'oppose à l'idée de s'en remettre à l'État pour imposer des contraintes nouvelles aux décideurs économiques et aux consommateurs, afin de préserver les capacités d'autogénération les plus fondamentales du milieu. Il n'y aurait là selon lui que l'intensification du travers essentiel des sociétés modernes : à savoir une extension du pouvoir technobureaucratique qui, dans le cadre de la logique de marché, s'impose de l'extérieur aux individus. Un tel écologisme ne saurait produire autre chose qu'un renforcement de « la colonisation du monde vécu » dénoncée par Habermas. Gorz définit ainsi cette colonisation : « l'utilisation, par les gérants du système, de motivations individuelles existantes pour leur faire produire des résultats ne correspondant à aucune intention des individus ».

Le vrai sens du mouvement écologiste est, selon l'ancien ingénieur chimiste André Gorz, ailleurs. La tâche essentielle de ce mouvement est la défense du monde vécu, c'est-à-dire la défense d'une culture du quotidien, de « savoirs intuitifs, des savoir-faire vernaculaires, des habitudes, des nor-

mes et des conduites allant de soi » ; et donc de ce que chacun peut faire et comprendre de lui-même, sans l'avoir reçu d'un enseignement formel et institutionnel. Ce en quoi il rejoint l'écologisme selon Illich. La nature de l'écologie ainsi comprise ne peut être ni celle des naturalistes, ni celle des scientifiques. Elle renvoie bien plutôt au « milieu qui (nous) paraît naturel, parce que ses structures et son fonctionnement (...) sont accessibles à une compréhension intuitive ; parce qu'il correspond au besoin d'épanouissement des facultés sensorielles et motrices ».

Gorz ne dénie pas pour autant les contraintes qu'impose le milieu physique. Mais il propose une sorte de *deal* entre la réduction du temps de travail et de la consommation d'un côté, et un surcroît d'autonomie et de sécurité existentielles de l'autre. Il conviendrait donc d'associer ce qui est écologiquement nécessaire à ce qui est socialement et normativement souhaitable. Les contraintes imposées par le milieu naturel au cycle des activités économiques seraient ainsi l'occasion de desserrer l'étreinte exercée sur chacune de nos vies par le marché.

On ne saurait donc reprocher à la pensée de Gorz de nourrir la moindre menace à l'encontre des libertés démocratiques. Les critiques qu'on peut lui objecter sont d'un autre ordre. Il renoue peut-être avec l'utopisme d'Illich quand il veut préserver les

savoirs vernaculaires et semble refuser la pénétration du tissu social par toutes sortes de contenus de savoir provenant des sciences et techniques. On peut également s'interroger sur la possibilité de voir les gens se soustraire de plus en plus de la sphère marchande et s'associer pour produire hors marché des biens et services. Il n'en reste pas moins que l'idée d'un *deal* entre la réduction de la production et l'augmentation de la disponibilité des individus est intéressante.

### Conclusion

Au-delà des réflexions d'Illich et de Gorz, le problème est de savoir si nous parviendrons grâce aux moyens dont disposent les démocraties, avec le soutien d'une opinion publique mobilisée par les problèmes environnementaux, à réduire de façon significative les dégradations que nous infligeons à la biosphère. L'éducation des citoyens, les possibilités de réorientation de la production et de la consommation qu'offre la fiscalité, plus généralement le droit et la loi, enfin la négociation internationale suffiront-elles pour atteindre cet objectif ? Si tel n'était pas le cas, on ne voit pas comment nous pourrions éviter la mise en place d'un scénario politique autoritaire. Celui-ci pourrait s'imposer sous la forme d'une perte de substance progressive des procédures démocratiques au profit d'une technocratie envahissante (Bourg, 1996). ■

### Résumé

Les pensées qui se réclament de l'écologie ont en commun le refus de l'« idéologie économique », c'est-à-dire de l'affirmation conjointe de l'autonomie des activités économiques et des droits subjectifs dont jouissent les individus-producteurs. Ce refus, alimenté par la crise de l'idéologie économique, ouvre toute une gamme de positions théoriques, allant du refus total au rejet minimal de l'idéologie en question. La prise de conscience du caractère fini des ressources et le chômage structurel que connaissent, depuis une vingtaine d'années, les économies des nations industrialisées, constituent les aspects les plus importants de la crise de l'idéologie économique..

À partir des thèses de plusieurs personnalités de la pensée écologiste, une réflexion est proposée selon trois scénarios : fondamentaliste, autoritaire et démocratique.

Le scénario fondamentaliste exprime la version la plus radicale de l'écologie, celle qui refuse en bloc, individualisme compris, l'idéologie économique : la nature est alors réputée disposer d'une valeur à proprement parler intrinsèque, c'est-à-dire absolue, et donc indépendamment de tout acte d'évaluation, de toute affirmation humaine.

Le scénario autoritaire offre un rejet moins radical de l'idéologie économique et propose plus particulièrement Le Principe responsabilité (Hans Jonas). Il n'est pas question d'instituer des droits de la nature. En revanche, nos obligations à l'égard des générations futures enveloppent des devoirs envers la nature. Nous devrions renoncer à nos institutions libérales et démocratiques et rompre avec tout espèce d'utopisme technicien.

Le scénario démocratique est représenté, entre autres, par la pensée d'Ivan Illich et André Gorz, qui refusent toute espèce d'expertocratie et restent attachés au cadre de la société des droits de l'homme. Ils récusent en revanche l'indépendance du cycle des activités économiques vis-à-vis de la nature comme des autres dimensions de la société.

Le problème est de savoir si nous parviendrons grâce aux moyens dont disposent les démocraties, avec le soutien d'une opinion publique mobilisée par les problèmes environnementaux, à réduire de façon significative les dégradations que nous infligeons à la biosphère ?

### Abstract

Three ecological approaches: fundamentalist, authoritarian or democratic? D. Bourg  
Ecological philosophies have in common the rejection of the "economic ideology", that is of the joint affirmation of the autonomy of economic activities and subjective rights enjoyed by the individuals-producers. This rejection, supported by the economic ideological crisis, opens up a whole gamut of theoretical stances, ranging from total rejection to the minimal rejection of the ideology in question. The awareness of the final character of the resources and the structural unemployment experienced over the past twenty years by the economies of industrialised countries, constitute the most important aspects of the economic ideology crisis.

Three approaches are postulated - fundamentalist, authoritarian and democratic - based on the philosophies of several ecological leaders.

The fundamentalist ecological approach is the most radical version. It rejects economic ideology, including individualism, in its entirety: nature is considered to have a value that is intrinsic, i.e. absolute, and thus independent of all attempts at assessment or human affirmation.

The authoritarian approach puts forward a less radical rejection of economic ideology and in particular proposes the principle of responsibility (Hans Jonas). It is not a question of instituting rights of nature. However, our obligations with respect to future generations encompass duties to nature. We should renounce our liberal and democratic institutions and break away from technical utopias.

The democratic approach is represented, among others, by the thinking of Ivan Illich and André Gorz who reject all form of expertocracy and remain committed to the idea of a society based on the rights of man. They reject, however, the independence of the cycle of economic activities with respect to nature and other aspects of society.

The problem is to know whether we shall succeed, using the means available to democracies, with the support of public opinion that is aware of environmental problems, in reducing significantly the degradation that we are inflicting on the biosphere.

NdT

On appelle les fondamentalistes « the deep greens », et les démocratiques « the light greens ».

### Bibliographie

BACON, F., 1983. *La Nouvelle Atlantide*, Paris, Payot.

BOURG, D. (ss. dir.), 1993. *La Nature en politique ou l'enjeu philosophique de l'écologie*, L'Harmattan.

BOURG, D., 1996. *Les scénarios de l'écologie*, Paris, Hachette.

BOURG, D., 1996. Modernité et appartenance à la nature, *Esprit*, juin 1996 : 55-80.

BOURG, D., 1996. *L'Homme-artifice*, Paris, Gallimard.

DALMON, H., 1914 et 1927. Un parc national en forêt de Fontainebleau, Roanne, 1914 ; Textes des naturalistes de la vallée du Loing, Fascicule 1, 1927.

DEVALL, B., SESSIONS, G., 1985. *Deep Ecology*, Layton, Utah, Gibbs M. Smith, Inc.

- DUMONT, L., 1983. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.
- DUMONT, L., 1977 et 1985. *Homo aequalis*, I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique, Paris, Gallimard.
- FERRY, L., 1992. *Le Nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset.
- FRONTIER, S., PICHOD-VIALE, D., 1993. *Écosystèmes. Structure, fonctionnement, évolution*, Paris, Masson.
- GORZ, A., 1992. L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation, *Actuel Marx*, P.U.F, n° 12.
- GORZ, A., 1991. *Capitalisme, socialisme, écologie. Désorientations, orientations*, Paris, Galilée.
- GORZ, A., 1988. *Métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Paris, Galilée.
- ILLICH, I., 1973. *La Convivialité*, Paris, Seuil.
- JONAS, H., 1990. *Le Principe Responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf.
- LEOPOLD, A., 1966 et 1995. *A Sand County Almanac*, New York, Oxford University Press, 1966 ; *Almanach d'un comté des sables*, Paris, Aubier, 1995.
- NASH, R.-F., 1989. *The Rights of Nature, A History of Environmental Ethics*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- OST, F., 1995. *La Nature hors la loi, l'écologie à l'épreuve du droit*, Paris, La Découverte.
- SESSIONS, G., 1995. *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Boston & London, Shambhala, 1995 ; édition qui reprend le fameux texte de Naess A., " The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary ", initialement paru dans *Inquiry*, 1973, n° 16.