Document généré le 15 juil. 2025 16:01

Les ateliers de l'éthique
The Ethics Forum

Développement durable : quelques points litigieux

Catherine Larrère

Volume 1, numéro 2, automne 2006

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1044677ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1044677ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal

ISSN

1718-9977 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Larrère, C. (2006). Développement durable : quelques points litigieux. *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, *1*(2), 8–18. https://doi.org/10.7202/1044677ar

Résumé de l'article

Le développement durable a pour objectif de concilier des exigences diverses, sinon antagoniques : l'économique, le social, l'environnemental. On peut donc se demander s'il répond vraiment aux intuitions qui sont au point de départ de la conscience écologique. Nous en dégageons trois, dans trois domaines : l'exigence de protection de la nature, la conviction que la solution à la crise environnementale ne peut pas être purement technique, et l'insistance sur la dimension sociale, et pas seulement naturelle, de la crise environnementale. Chacune de ces exigences donne lieu à des débats conflictuels : préservation contre conservation, souci éthique contre optimisme technologique, exigence sociale et politique contre traitement scientiste des questions environnementales. De l'examen de ces litiges, il ressort que l'avenir du développement durable passe par une reformulation du concept de nature.

Tous droits réservés © Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal, 2006

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

DÉVELOPPEMENT DURABLE: QUELQUES POINTS LITIGIEUX

Article : 9 ➔ 17 Notes de bas de page : 18

8

VOLUME 1 NUMÉRO 2
AUTOMNE/FALL 2006
ARTICLES

CATHERINE LARRÈRE
PROFESSEURE, UNIVERSITÉ DE PARIS 1
PANTHÉON–SORBONNE

RÉSUMÉ

Le développement durable a pour objectif de concilier des exigences diverses, sinon antagoniques : l'économique, le social, l'environnemental. On peut donc se demander s'il répond vraiment aux intuitions qui sont au point de départ de la conscience écologique. Nous en dégageons trois, dans trois domaines : l'exigence de protection de la nature, la conviction que la solution à la crise environnementale ne peut pas être purement technique, et l'insistance sur la dimension sociale, et pas seulement naturelle, de la crise environnementale. Chacune de ces exigences donne lieu à des débats conflictuels : préservation contre conservation, souci éthique contre optimisme technologique, exigence sociale et politique contre traitement scientiste des questions environnementales. De l'examen de ces litiges, il ressort que l'avenir du développement durable passe par une reformulation du concept de nature.

ABSTRACT

Sustainable development aims to reconcile various, if not antagonistic, necessities: the economic, the social, and the environmental necessities. One may thus ask oneself whether it really answers the fundamental intuitions of the ecological conscience. In this paper, we examine three of these intuitions, in three fields: the requisite of the preservation of nature, the confidence that the solution with the environmental crisis cannot be purely technical, and the insistence on the social dimension, in addition to that of nature, concerning the environmental crisis. Each of these gives place to corresponding debates: preservation versus conservation, ethical preoccupations versus technological optimism, and social and political constraints versus positivistic-scientist treatment of environmental questions. A careful analysis of these litigations shows that the future of sustainable development cannot escape a reformulation of the concept of nature.

Développement durable : l'expression a eu, sans aucun doute, un grand succès. Du rapport Brundtland (1987) à la conférence de Rio (1992) et au-delà, l'histoire de l'expression marque les étapes de la prise de conscience de la crise environnementale et de la nécessité, pour les politiques publiques, d'intégrer des objectifs environnementaux. Énoncé dans la Déclaration issue de la conférence de Rio, et repris dans les conférences internationales qui l'ont suivie, le développement durable est devenu un principe juridique, intégré par la législation européenne comme par la législation française (il figure dans la loi Barnier de 1995). S'il reste encore sans doute des « écosceptiques » (comme ces prix Nobel qui lancèrent l'appel de Heidelberg en 1992) pour mettre en doute, sinon la réalité, du moins l'importance de la crise environnementale et en attribuer la prétendue menace à des peurs irrationnelles ou à des desseins cachés, l'opposition principale ne nous paraît plus être entre ceux qui pensent que l'on peut continuer comme avant sans rien changer et ceux qui crient à la catastrophe si l'on ne renonce pas à la croissance. Que le développement durable soit devenu une injonction générale, reprise sans arrêt, montre que, du moins en parole, les dangers qu'entraînent les pratiques polluantes, la destruction des ressources naturelles, l'érosion de la biodiversité sont pris en considération.

Mais le succès même de l'expression la rend suspecte. Trop d'unanimité trahit un accord de façade, une expression qui est plus un slogan qu'un cadre cohérent et efficace pour l'action publique[1]. Le développement durable serait-il un concept mou, dont on fait ce que l'on veut,

c'est-à-dire rien ? Défini comme un développement économique et social qui vise à « satisfaire équitablement les besoins relatifs au développement et à l'environnement des générations présentes et futures » (Conférence internationale de Rio, 1992), le développement durable cherche ainsi à concilier les nécessités économiques du développement, les exigences de la justice sociale (l'équité) et le souci de l'environnement. Etendant la responsabilité aux « générations futures », bien au-delà des anticipations économiques habituelles, le développement durable doit aussi prendre en compte les tensions et les inégalités actuelles entre le Nord et le Sud. Si l'on se représente le développement durable comme une table de négociation, où se décident les stratégies politiques, on remarquera que l'on y retrouve des partenaires réels et plus ou moins forts (les nations actuelles, grandes puissances, pays en voie de développement, pays émergents…) et des partenaires d'autant plus faibles qu'ils sont fictifs et dénués de voix propre (la nature, les générations futures…) Peut-on raisonnablement espérer les satisfaire équitablement ?

L'accord sur le mot ne doit donc pas cacher la diversité et l'hétérogénéité des intérêts, la multiplicité des choix possibles, la grande variété des questions litigieuses. Réfléchir sur l'avenir du développement durable, c'est étudier cette diversité conflictuelle. C'est pourquoi nous voudrions évoquer ici trois grandes questions philosophiques autour desquelles ces litiges peuvent se développer : il s'agit de la nature, de la technique, et de la société.

I PROTECTION DE LA NATURE : PRESERVATION VERSUS CONSERVATION

Le développement durable est souvent présenté comme la recherche d'un compromis entre les nécessités économiques du développement et les contraintes écologiques de la protection de la nature [2]. Un tel compromis peut-il satisfaire les deux parties ? On peut en douter quand on se souvient que c'est l'opposition entre ces deux exigences qui a provoqué, à la fin du XIXe siècle, la rupture entre deux pionniers du mouvement américain de protection de la nature, John Muir et Gifford Pinchot [3].

Tout avait bien commencé, au début. Quand ils se rencontrèrent en 1896, à l'occasion d'un voyage d'études de l'Association forestière américaine, Muir et Pinchot se retrouvèrent dans un même amour de la nature, qui les amena à faire, ensemble, de longues randonnées en forêt. Mais l'idylle ne devait pas durer. De formation différentes, les deux hommes, s'ils partageaient une même volonté de sauver les forêts de la coupe à blanc, n'avaient pas les mêmes projets.

Forestier, Pinchot avait été formé en Europe (en Allemagne et en France) où il avait appris les méthodes grâce auxquelles les Européens avaient pu reconstituer et maintenir un couvert forestier que les défrichements avaient fortement fait régresser dès la fin du Moyen-Age, mettant en péril la satisfaction des besoins en bois de nations européennes dont le développement technique (pour des raisons militaires autant qu'économiques) s'accélérait. En revenant aux Etats Unis (il devait y fonder l'école de foresterie de l'Université de Yale) Pinchot tenait à assurer le renouvellement de ressources disponibles pour le développement national en pratiquant une gestion rationnelle des peuplements forestiers, informée par des connaissances scientifiques. Il n'en avait pas contre l'usage, pour les besoins humains, de la forêt, mais contre son mauvais usage: dénonçant l'égoïsme à courte vue de ceux qui faisaient disparaître les arbres pour leur intérêt personnel, il en appelait au « *wise use* », à une utilisation, sage, avisée ou raisonnée, des ressources forestières pour la nation tout entière et non pour une minorité d'intérêts privés. Sa finalité était économique, et son raisonnement utilitariste, il le résumait dans une formule : »le plus grand bien du plus grand nombre pendant la plus longue durée ». Il faisait ainsi écho à la formule de Bentham, « le plus grand bonheur du plus grand nombre ».

Considérer la forêt comme un réservoir de ressources à la disposition du développement économique, cela équivalait, pour John Muir, à transformer une cathédrale gothique en entrepôt de marchandises. Il rappelait ainsi les principes transcendantalistes de Thoreau et d'Emerson, dont il était le disciple : la valeur spirituelle, esthétique et religieuse, de la nature. Mais sa polémique avec Pinchot lui fit faire un pas supplémentaire, l'amenant à affirmer la valeur intrinsèque de la nature qu'il voulait préserver : c'était par amour de la nature elle-même, d'une nature préservée dans sa pureté originelle –ce qu'en anglais on nomme *wilderness*- qu'il fallait interdire sa destruction ou sa modification. S'opposant à Pinchot sur la question du pâturage des moutons en forêt, que celui-ci acceptait, il s'opposait violemment à ce que l'accès à la forêt soit autorisé à ceux qu'il qualifiait de « sauterelles à sabots » (« *hoofed locusts* »).

Tel fut le schisme qui partagea le mouvement de défense de la nature. Sous la bannière de la « *conservation* » se rangèrent ceux qui, avec Pinchot, défendait le « *wise use* », « l'utilisation avisée » des forêts, afin d'en ménager durablement les ressources. Sous celle de « *preservation* », on retrouvait les partisans de Muir, les défenseurs d'une *wilderness* intouchée, préservée dans son intégrité. D'un côté, un souci de l'efficacité rationnelle, tant technique qu'économique, et une référence explicite à

l'utilitarisme, c'est-à-dire à la philosophie morale qui transpose au niveau collectif la recherche individuelle du bien-être. De l'autre côté, un souci de la nature, sentimental et religieux, qui s'alimente dans la version américaine du romantisme, qu'il s'agisse du transcendantalisme d'Emerson et de Thoreau, de l'esthétique américaine du sublime, ou de la poésie de Walt Whitman.

Cette dualité n'est pas propre aux seuls Etats-Unis. Elle partage également l'Angleterre victorienne, opposant d'une part, la vision romantique de Ruskin, critique de l'industrialisme et défenseur d'une vision idyllique de la nature, aux positions de John Stuart Mill, qui fut non seulement un défenseur de la philosophie morale utilitariste, mais aussi, en tant qu'économiste, un partisan de l'état stationnaire (par opposition à la croissance), tout en se préoccupant de la protection de la nature (à laquelle, cependant, il se refusait d'accorder quelque valeur morale que ce soit)[4]. Plus généralement, on peut même se demander si l'on ne trouve pas là une dualité constitutive de la sensibilité écologique : Donald Worster en fait la généalogie, lorsqu'il distingue, aux origines mêmes de l'écologie, dès le XVIIIe siècle, deux courants opposés : la vision d'Arcadie, d'un pasteur rural anglais, Gilbert White, et le projet rationaliste et gestionnaire de Linné, celui d'une « économie de la nature »[5].

L'histoire ultérieure de ces deux courants, *preservation* et *conservation* est contrastée. John Muir n'a pas été seulement le fondateur du Sierra Club, l'une des plus puissantes organisations de défense de la nature des Etats-Unis, il est l'inspirateur des éthiques environnementales contemporaines. Celles-ci se sont développées aux Etats-Unis (et de façon plus générale, dans les anciennes colonies anglaises de peuplement), à la fin des années 70 (du vingtième siècle) autour de deux questions soulevées par Muir : celle de la valeur intrinsèque de la nature (par opposition à sa valeur seulement instrumentale, au service des besoins humains) et celle la *wilderness*, comme modèle de la nature à protéger. On a pu ainsi voir se développer une philosophie morale originale qui, remettant en cause ce qu'elle appelle l'anthropocentrisme, c'est-à-dire l'idée que seul l'homme a une valeur morale, et que le reste de ce qui existe est à sa disposition comme autant de moyens, a posé que la vie comme telle, dans sa globalité ou dans ses composantes élémentaires, a une valeur morale, que nous devons respecter. C'est que l'on a appelé le biocentrisme (tout ce qui est vivant mérite considération morale) ou l'écocentrisme (l'idée que tous les êtres vivants ; les hommes compris, font partie de communautés biotiques, qui sont génératrices de devoirs moraux)[6].

L'héritage de la préservation n'est pas seulement théorique. Le *Wilderness act* de 1964 (loi cadre, qui fixe, au niveau national, les règles de la protection de la nature) enregistre la victoire des partisans de la *preservation* (qui participèrent à son élaboration et à sa rédaction) sur ceux de la *conservation.* La *wilderness* y est ainsi présentée : « par opposition aux espaces dominés par l'homme et ses œuvres, le présent document la désigne comme un espace où la terre et la communauté de vie ne sont pas entravées par l'homme, où l'homme lui-même n'est qu'un visiteur qui ne reste pas ». Le document continue en exigeant que la *wilderness,* ainsi définie, conserve « son caractère primordial » et qu'elle soit protégée et gérée de telle sorte qu'elle continue à « apparaître comme étant essentiellement affectée par les forces de la nature »[7]. La nature apparaît ainsi comme une altérité radicale à préserver d'empiètements humains qui ne peuvent être que nocifs.

Mais, s'ils ont été supplantés aux Etats-Unis au sein du mouvement pour la protection de la nature, les conservationnistes l'ont emporté au niveau mondial. Dès les années cinquante, l'une des plus grandes ONG internationales de protection de la nature, l'actuelle UICN (Union internationale de conservation de la nature) a changé le P (pour *Preservation*) originel de son sigle pour le C de la *Conservation*. Gifford Pinchot qui, à la différence de John Stuart Mill n'était pas partisan de l'état stationnaire, mais posait en principe que « the first great fact about conservation is that it stands for development » ne peut-il pas être considéré comme l'instigateur des éthiques du développement durable ? Il est sans doute l'un des premiers à s'être soucié des générations futures puisqu'en reprenant la formule classique des utilitaristes (« the greatest happiness of the greatest number ») il l'a étendue dans le temps : « the greatest good, for the greatest number, for the longest time ». Les définitions du développement durable (celle du rapport Brundtland comme celle de la Déclaration de Rio) n'emploient pas le terme de la nature, et ne parlent de l'environnement que comme d'un « besoin » : elles sont indiscutablement anthropocentriques, et n'envisagent que la valeur instrumentale de la nature (le besoin des « ressources naturelles »), nullement sa valeur intrinsèque. Faut-il en conclure que la victoire du principe du développement durable s'accompagne d'un abandon des objectifs les plus radicaux de protection de la nature et que celle-ci est finalement sacrifiée à l'égoïsme humain ?

L'opposition entre conservation et préservation n'est peut-être pas irrémédiable, ni indépassable. Elle est d'autant plus tranchée que l'on s'en tient à une vision statique de la nature, celle d'équilibres à préserver,

vision à laquelle la notion écologique de « climax » peut donner consistance : il s'agit alors d'exclure l'homme de la nature, pour laisser celle-ci retrouver son point d'équilibre. Mais les conservationnistes n'avaient pas toujours tort de reprocher aux adeptes de la preservation de verrouiller (« *lock up* ») ou de geler (« *freeze* ») les espaces naturels qu'ils entendaient protéger. Une vision plus dynamique de la nature, celle qui se dégage des courants « post-climaciques » de l'écologie contemporaine (comme l'écologie des perturbations), pour lesquels l'équilibre n'est nullement la règle, permet d'envisager la protection de la nature non pas tant comme le maintien d'un état stable, que comme la poursuite de processus naturels : l'objectif n'est plus alors de faire des « réserves de nature » mais d'entretenir la biodiversité (comme c'est le cas de la loi Barnier, qui fait du renforcement de la biodiversité une norme des politiques de protection de la nature)[8]. On peut alors cesser d'envisager que les rapports entre les hommes et la nature sont nécessairement conflictuels. La protection de la nature vise alors des rapports entre l'homme et la nature que l'on peut dire transactionnels, elle cherche à encourager une co-évolution. Une telle conception s'accorde mieux avec les exigences du développement durable.

Il y a une deuxième raison pour laquelle on ne peut pas assimiler le rapport entre protection de la nature et développement durable à l'opposition entre preservation et conservation. C'est que pour prémonitoire que puisse sembler la conception de Pinchot, elle laisse de côté un élément essentiel du débat actuel sur le développement durable : la place accordée à la technique.

II- OPTIMISME TECHNOLOGIQUE OU SOUCI MORAL ?

Si l'on peut trouver chez Pinchot une attention à l'avenir qui préfigure les exigences du développement durable, c'est à Hans Jonas que l'on attribue le plus souvent le mérite d'avoir inclus les générations futures dans notre considération morale et d'avoir donné une définition nouvelle de la responsabilité, qui ne concerne plus seulement des actes passés, mais porte, globalement, sur l'avenir : « Nulle éthique antérieure n'avait à prendre en considération la condition globale de la vie humaine et l'avenir lointain et l'existence de l'espèce elle-même », affirme-t-il dans le *Principe responsabilité*[9]. L'impératif qu'il y formule, « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » [10], peut être placé en exergue de nombreuses réflexions sur le développement durable.

Au point de départ de cette nouvelle morale, on trouve une réflexion sur la technique. Si Hans Jonas oppose son *Principe responsabilité* au *Principe espérance* d'Ernst Bloch, c'est qu'il en conteste l'optimisme technologique, héritier de Bacon et de Marx. Si nos actions techniques mettent en danger l'avenir de l'humanité cela ne tient pas, pour Hans Jonas, aux limites de notre puissance technique, mais au contraire aux développements sans précédent de cette puissance (Hans Jonas écrit à une époque marquée à la fois par le nucléaire et le développement des biotechnologies). Le paradoxe de la situation actuelle de la technique, relevé par Jonas, est que ce sont nos succès mêmes qui posent problème. Nous sommes parvenus à un niveau de puissance technique sans précédent : nos actions techniques ont des effets globaux, dans l'espace (comme le montrent les problèmes d'effet de serre : l'émission de gaz à un point quelconque du globe a des répercussions sur l'ensemble du climat), comme dans le temps (la durée de la radioactivité des déchets nucléaires). Nos difficultés ne proviennent pas de nos échecs, de la démesure de notre ambition ou de l'insuffisance de nos moyens, mais de l'énormité de notre puissance, qui nous déborde. Il est devenu impossible de séparer les effets dommageables des conséquences bénéfiques : « l'action a lieu dans un contexte où tout emploi à grande échelle d'une capacité engendre, en dépit de l'intention droite des agents, une série d'effets liée étroitement aux effets « bénéfiques » immédiats et intentionnés, série qui aboutit, au terme d'un processus cumulatif à des conséquences néfastes dépassant parfois de loin le but recherché » [11].

C'est pourquoi la technique pose un problème moral, qui se situe à son niveau propre, et pas seulement à celui des fins au service desquelles elle serait mise. Ce n'est plus seulement, en effet, la qualité des fins, ce sont les effets non voulus, mais absolument pas négligeables, des interventions techniques dans la nature qui conduisent à réfléchir au statut moral de la technique. On ne peut pas s'en tenir, comme ce fut encore le cas après la deuxième guerre mondiale, à l'idée que le nucléaire militaire est mauvais, alors que le nucléaire civil, reconversion à des fins pacifiques d'une puissance atomique développée pour faire la guerre, est bon. D'où le problème d'une régulation de notre puissance, d'un effort pour la contrôler, pour la limiter. Une des idées principales de Jonas est que les processus techniques ne contiennent pas en eux-mêmes leurs propres correctifs. La technique s'auto-entretient, s'autoreproduit elle-même, comme un processus cumulatif, ce que Jonas appelle la nature « cumulative », ou « compulsive » du progrès technique. La logique de la technique, dont

nous ne pouvons plus nous passer, est non seulement celle de son maintien, mais celle aussi de son renforcement. C'est la logique de la fuite en avant. Aussi, pour Jonas, n'y a-t-il pas de solution purement technique aux problèmes posés par la technique. Cela ne fait que reconduire le processus, qui est celui des conséquences involontaires : parce qu'il n'est pas vraisemblable qu'un remède technique résolve l'ensemble du problème posé, il ne fera que provoquer le recours à plus d'intervention technique, tout en introduisant lui-même des retombées nocives non-intentionnelles auxquelles il faudra remédier. On ne fait donc qu'élargir le processus, qui est celui de l'augmentation d'une puissance qui se développe sans se contrôler elle-même.

Maîtriser notre maîtrise, c'est donc changer le régime de la maîtrise, passer de la technique (maîtrise de la nature) à la maîtrise non technique de la maîtrise, à l'éthique, comme contrôle de l'« agir humain ».C'est ce décrochage de la technique (qui n'est capable que de s'auto-entretenir) vers l'éthique (seule capable d'imposer des limites à l'action) qui marque la contribution de Jonas à une éthique de la responsabilité et de la précaution, inséparable du développement durable. C'est bien par la nécessité d'une maîtrise de la maîtrise qu'Olivier Godard (par ailleurs critique de certaines conséquences « absolutistes » du principe de responsabilité de Jonas) justifie l'adoption de mesures de précaution et une réflexion nouvelle sur la responsabilité :

> L'heure est à la maîtrise de la maîtrise et cette réflexivité en transforme les modalités. Les débordements accidentels ou réguliers de la technologie moderne ont manifesté de façon spectaculaire et définitive son échec à incarner la maîtrise totale, la maîtrise jusqu'au bout.[12]

On peut donc créditer Jonas de deux contributions essentielles à une éthique du développement durable, qui prend en compte la question de la technique : une nouvelle conception de la responsabilité, d'une part, une redéfinition de nos rapports à la nature, d'autre part. Le « je ne l'ai pas fait exprès » n'est plus une excuse recevable. Notre puissance est telle, particulièrement sur le plan nucléaire, que nous sommes responsables de l'ensemble des conséquences de nos actions techniques[13]. Les conséquences involontaires de nos actions techniques ne sont pas des à-côtés secondaires, auxquels on peut tenter de remédier après-coup, elles doivent être prises en considération avant même l'introduction de nouvelles techniques. La responsabilité ne se définit plus simplement comme l'imputation d'actes passés à des sujets individuels, mais comme une attitude collective vis-à-vis de l'avenir : être responsable, c'est se porter garant de l'avenir de ce (ou de ceux) dont nous avons la charge. D'où l'attitude même de précaution : multiplier les essais avant l'adoption d'une nouvelle technique, mettre en application une véritable obligation de savoir, d'anticiper les conséquences.

L'idée, apparemment raisonnable, qu'il y a toujours une solution technique à des problèmes techniques, que, si les outils menaçants sont dans la main du technicien, c'est là aussi que se trouvent les clés du salut, se révèle conduire, lorsqu'on en fait une position de principe, à un abandon de responsabilité. Elle laisse au développement automatique des techniques le soin de résoudre des problèmes qui requièrent un changement de mentalité, une autre façon d'envisager notre rapport à la technique. C'est pourquoi on peut dire que le jugement porté sur la nature de la crise environnementale (problème technique ou enjeu moral) relève d'un choix éthique. Celui-ci s'enracine dans la conviction que la solution ne relève pas uniquement de la technique. Les succès de la science et de la technique moderne avaient pu nous convaincre que nos rapports à la nature n'engageaient pas un souci moral, mais relevaient entièrement de notre puissance technique d'agir. Si les Anciens se souciaient tellement de vivre conformément à la nature, c'est que leurs capacités d'action étaient limitées et qu'il valait mieux « se changer que changer l'ordre du monde », accepter ce qui nous était donné, plutôt que de se révolter en vain. A partir du moment où nous pouvions modifier la nature à notre avantage, il était inutile d'essayer de nous changer moralement. L'optimisme technologique de la modernité a ainsi pris la place de l'exigence morale vis-à-vis de soi caractéristique des philosophies morales antiques. La réflexion de Jonas remet en cause cet optimisme en montrant que notre puissance technique pose des problèmes moraux. Le rapport à la nature redevient une question morale.

On ne peut pas, pour autant, qualifier la position de Jonas de technophobe. Il ne rejette nullement des techniques dont nous ne pouvons pas nous passer. Elles sont une condition de notre survie. Il est exclu de revenir en arrière, mais il est tout autant exclu de continuer sans rien changer : « Le genre humain est obligé d'aller de l'avant et de tirer de la technique elle-même les remèdes à sa maladie, en y ajoutant une dose de morale modératrice »[14]. C'est peut-être là une des critiques que l'on peut faire à Jonas : il est trop modéré. Sa réflexion morale le conduit à ne préconiser que de faire moins, alors qu'il faudrait faire autrement. Il ne suffit pas de réduire les émissions de gaz à effet de serre, il faut trouver d'autres solutions. L'inventivité technique est requise et les projets technologiques récents font valoir leur efficacité environnementale[15] : les OGM permettent de diminuer les quantités d'engrais ou de pesticides, les nanotechno-

logies nettoieront l'environnement, piègeront le carbone, créeront de nouveaux matériaux, ce qui permettra de pallier l'épuisement des ressources naturelles… il n'est pas jusqu'à l'industrie nucléaire qui fait valoir que l'énergie nucléaire, ne consomme pas de ressources fossiles et ne relâche pas de gaz à effet de serre… On voit là, une fois de plus, que les problèmes environnementaux sont pris au sérieux, au moins verbalement. Le discours de l'innovation technologique ne rejette pas les préoccupations écologiques. Mais y répond-il vraiment ? Ne retombe-t-on pas dans l'erreur de l'optimisme technologique qui est de penser qu'il y a toujours une solution technique à des problèmes techniques ? Comment s'assurer que l'on n'est pas soumis à un bluff technologique ?

Une première réponse consiste à montrer, comme l'a fait Dominique Bourg[16], que, si l'idée du développement durable s'enracine dans la conviction que tout ne peut pas continuer comme avant, elle suppose, pour pouvoir être réalisée, que l'on abandonne le modèle baconien, celui de la fabrication technique d'objets qui sont d'autant plus excellents qu'ils n'ont pas de correspondants dans la nature, et qu'on remplace ce modèle, poiétique, ou démiurgique, de l'imposition d'une forme à une matière inerte, par un modèle du « pilotage » [17], de la modification de processus naturels qui contribuent à la réussite technique : il ne s'agit pas de fabriquer un objet entièrement nouveau, mais d'orienter à son profit des processus naturels préexistants. Changer de paradigme technique permet de mieux répondre aux exigences morales de la responsabilité et de la précaution : alors que le modèle démiurgique alimente l'ambition (aujourd'hui remise en cause) d'une maîtrise totale de l'action technique et de ses résultats, celui du pilotage conduit à prendre en considération le contexte dans lequel s'insère l'intervention technique, ce qui permet mieux d'appréhender la multiplicité des conséquences.

Les nouvelles technologies relèvent-elles du paradigme du pilotage ? Peut-on considérer que l'importance prise par le biomimétisme (imiter la nature plutôt que de la supplanter), ou la référence que font les nanotechnologies à des façons de procéder *bottom-up* (laisser la nature s'auto-assembler) plutôt que *top-down (*imposer d'en haut une forme préétablie), relèvent de ce deuxième modèle ? Cela reste à voir. L'importance prise par les références mécaniques dans les nanotechnologies laisse plutôt entendre que l'on continue à se situer dans la vision cartésienne d'une nature mécanisée et que l'on assiste, non pas à l'inversion ou à la subversion de cette vision, mais à son extension, ou à sa généralisation [18].

En affirmant, dans les *Principes de la philosophie,* que « toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles » [19] Descartes pose l'identité ontologique du naturel et de l'artificiel. La proposition peut s'entendre comme une affirmation de bon sens : nous ne sommes pas des Dieux, nos artefacts font partie de ce qui existe, de ce qui est naturel en ce sens, et obéissent aux mêmes lois : les lois de la mécanique sont celles de la physique. Mais cette identité de l'artificiel repose également sur une conception mécanique de la nature : c'est parce que la nature est conçue comme une machine, que les machines font partie de la nature. Tant que l'on peut arguer d'une certaine irréductibilité du vivant au mécanique, on peut refuser l'identité de l'artificiel et du naturel. Par ailleurs, la vision cartésienne d'une nature homogène et mécanique va de pair avec une forte distinction entre le sujet et l'objet. Cela maintient la distinction entre nature et technique : celle-ci est le résultat d'une intention, et un objet artificiel s'explique aussi par sa fin, alors que la nature ne s'appréhende que comme un ensemble de rapports sans que l'on fasse référence à une fin.

Ces deux raisons de continuer à distinguer entre le naturel et l'artificiel sont mises en cause par les développements ultérieurs, philosophiques aussi bien que techniques ou scientifiques. Les développements récents des sciences du vivant (biologie moléculaire) comme des biotechnologies mettent en cause l'irréductibilité du vivant : celui est décomposable et fabricable comme la matière inerte (ne se met-on pas à parler de « matière vivante » lorsqu'il s'agit de breveter des séquences d'ADN). Le développement de l'intelligence artificielle tend à inclure le sujet lui-même dans cette mécanique du vivant : les sciences cognitives exposent un programme de mécanisation de l'esprit [20].

En effaçant de la sorte la distinction entre le sujet et l'objet et en mécanisant le vivant, on peut inclure l'homme et ses artefacts dans l'ensemble des processus naturels. L'identité du naturel et de l'artificiel se fait finalement du côté de la nature. La nature est ce que l'homme fait (c'est bien le modèle de la fabrication qui domine) mais ce que l'homme fait est une nature (l'homme est lui-même un être naturel). On voit s'imposer une véritable naturalisation de la technique, qui, partant de l'idée humienne, que l'artificialisation est une activité naturelle à l'homme, considère celui-ci lui-même comme un être naturel, soumis, comme tous les autres, aux lois de l'Evolution (Darwin). La technique, qui modifie les modalités de la sélection naturelle au profit des humains, fait partie de l'Evolution. Elle obéit aux mêmes lois : si, dans la nature comme dans la technique « tout ce qui peut être est » [21], tout ce qui est ne dure pas. La sélection, en matière d'innovation technique, se fait alors suivant des normes, mais ces normes ne sont pas des normes éthiques, ce sont des normes techniques, qui ont un enracinement biologique.

Si la technique est un processus naturel, il ne reste plus qu'a s'y adapter. Cela change complètement la question du développement durable. Devant les menaces de changement climatique, on peut réagir comme le préconise le protocole de Kyoto : réduire les émissions de gaz à effet de serre, encourager la recherche de solutions de rechange, reconsidérer notre mode de vie et ses priorités. C'est une attitude volontariste qui fait intervenir un souci éthique et des décisions politiques. A cela, un certain nombre de responsables américains opposent une tout autre attitude : il ne s'agit de faire front mais de s'adapter. Ce que les différentes espèces feront chacune selon leurs moyens propres : directement biologiques, pour les espèces non humaines, techno-biologiques pour nous. C'est à nouveau déplacer la recherche de la solution du côté technique. L'optimisme technologique, aujourd'hui, relève d'une vision naturaliste de la technique.

III- NATURE ET SOCIÉTÉ

Par rapport à la référence dont nous sommes partis (la dualité entre préservation et conservation) les positions se sont inversées : ce n'est plus le développement durable qui menace la nature, c'est plutôt la nature qui met en péril le développement durable, ou du moins une certaine conception du développement durable. C'est qu'il ne s'agit pas de la même nature. A la vision romantique d'une nature qui transcende l'homme, d'une nature vue comme un grand vivant, s'oppose la vision réductionniste d'une nature mécanisée, où s'efface la différence entre nature et artifice, une nature qui est l'objet d'appréhension scientifique et de développements techniques.

Cela pourrait expliquer qu'en France, où la vision romantique de la nature n'a pas beaucoup d'adeptes (il y a bien longtemps que la *wilderness* a disparu), nous ayons tendance à nous méfier des références à la nature. La prise de conscience environnementale s'est faite autour d'une réflexion sur la technique [22], et d'une mobilisation contre le nucléaire beaucoup plus que sur des objectifs de protection de la nature, pour elle-même, pour sa valeur intrinsèque. En tout cas, il est frappant que le développement de la réflexion sur l'environnement y ait été marqué par une remise en cause d'une vision de la crise environnementale, conçue comme une affaire d'experts et de décideurs, réduite à des problèmes naturels ou objectifs (mesures de seuils, évaluation de pollutions secteurs par secteurs…). C'est contre cette vision positiviste des problèmes écologiques que s'est affirmée l'idée que « l'environnement est une question sociale » [23], que l'on a fait apparaître la dimension, inévitablement sociale, des problèmes environnementaux : la question des nuisances apportées aux riverains par un aéroport ne relève pas seulement d'une mesure physique des bruits, ou de l'évaluation économique de l'incitation à rester sur place, mais d'une analyse sociale des rapports entre les différentes catégories de riverains.

On retrouve cette remise en cause d'une vision trop naturaliste des problèmes environnementaux, dans la critique qui est faite d'une conception du développement durable réduite aux deux seuls piliers de l'environnement (appréhendé à partir d'une écologie qui se réduit à déterminer des seuils et n'intègre pas les phénomènes humains) et d'une économie (qui tente de se modeler sur les sciences dures). Le développement durable, ainsi conçu n'apparaît plus que comme une façon de sauvegarder le modèle économique occidental en le projetant dans l'avenir : les générations futures, ce sont les descendants des Occidentaux d'aujourd'hui, et une telle projection fait fi de la diversité, et de l'inégalité, sociales actuelles. Dans une telle perspective, il est juste de faire réapparaître le troisième pilier, social, ce qui est une façon de recentrer les problèmes sur le présent, celui des inégalités sociales et des conflits entre le Nord et le Sud.

Mais n'est-ce pas une autre façon de faire disparaître la nature ? Il est peut-être plus facile d'intégrer les exigences de justice sociale dans les automatismes de la croissance économique (et donc de parler plutôt de développement) que de prendre en compte un contexte environnemental qui n'est pas décomposable en données objectives. Nous avons appelé sociocentrisme [24], cette tendance à « construire » les problèmes environnementaux de telle façon que toute référence à la nature disparaît : si, au moment de la crise de la vache folle, on abat des troupeaux entiers, ce n'est pas pour éradiquer la maladie (dont on ne sait pas grand chose), mais pour calmer les peurs du public et sauver la filière bovine. Se recentrer sur la société, n'est-ce pas oublier l'une des intuitions des éthiques environnementales soucieuses de la nature : nous ne sommes pas seuls au monde, nous faisons partie d'un ensemble plus vaste ?

Comment échapper au sociocentrisme ? Dans ses *Politiques de la nature*, Bruno Latour marque sa méfiance, typiquement française, à l'égard de la nature, en affirmant, qu'en matière d'écologie ou d'environnement, elle ne fait pas partie de la solution, comme on le dit trop souvent (il faudrait faire entrer « la nature dans la politique »), mais qu'elle est un des principaux éléments du problème (faire « entrer la nature », c'est donner le pouvoir aux scientifiques, qui imposeront la dictature du vrai). Pour autant, il ne fait pas confiance aux positions constructivistes, il cherche à se libérer de « l'enfer du social » en ouvrant les communautés humaines aux « non-humains » [25].Une politique écologique efficace, capable de traiter les problèmes environnementaux, et de déterminer les options d'un développement

durable, passe par la mise en place de procédures démocratiques permettant de représenter, c'est-à-dire de faire parler, en même temps que les humains, les « non-humains », objets techniques, êtres ou milieux naturels.

Dans cette volonté d'ouvrir la communauté humaine aux « non-humains », on retrouve l'ambition des éthiques environnementales américaines : étendre la considération morale au-delà des limites de l'humanité. Les « collectifs mixtes » de Latour peuvent être ainsi être comparés aux « communautés biotiques » d'Aldo Leopold [26] ou de Baird Callicott [27]. Les unes comme les autres risquent de se heurter à une forte opposition anthropocentriste : n'est-il pas dangereux de donner à des non-humains un statut comparable à ceux des humains, de leur reconnaître des droits, par exemple ? On pourrait même dire que les « non-humains » sont presque plus inquiétants que la nature : Latour lui-même ne les qualifie-t-il pas d' « aliens » [28] ? C'est conserver l'altérité radicale (et donc facilement inquiétante) qui caractérise souvent le concept de nature, en lui ôtant les connotations positives qui lui sont souvent associées.

On n'en a jamais fini avec la nature. A vouloir trop vite s'en débarrasser, on la voit revenir, de façon d'autant plus inquiétante qu'on ne peut plus la nommer, sinon dire son étrangeté (*aliens*). L'objectif du développement durable, plutôt que de mettre la nature à la porte, ne serait-il pas plutôt de nous familiariser avec elle, avec ce que nous pouvons encore en dire ?

Depuis que s'est développée une réflexion sur l'environnement, sur les problèmes éthiques et politiques que posent nos rapports avec la nature (réflexion qui s'affirme explicitement dans les années 70 du vingtième siècle) [29], la conception de la nature qui soutient cette réflexion a considérablement changé. L'éthique environnementale s'est d'abord manifestée comme une mise en accusation des hommes dans leurs rapports avec une nature qu'ils instrumentalisaient et détruisaient. Cela supposait une vision dualiste, affirmant l'extériorité de l'homme et de la nature (si bien que les interventions de l'homme dans la nature étaient considérées comme essentiellement perturbatrices et nuisibles) et très largement statique (on cherchait avant tout à préserver les « équilibres » de la nature). Cette conception, depuis à peu près vingt ans, a été remise en cause par beaucoup. L'idée que l'on ne peut mettre l'homme en dehors d'une nature dont il fait partie s'est très largement imposée, ne serait-ce comme un enseignement de la théorie de l'évolution. Par ailleurs, tout particulièrement en écologie, avec le développement, depuis les années 80, de l'écologie des perturbations, de l'écologie des paysages, une vision beaucoup plus dynamique de la nature a pris le pas sur celle des équilibres, dont on a pu montrer qu'ils n'étaient nullement la règle lorsque l'on tente d'appréhender les processus naturels.

Or une telle conception ne peut qu'être favorable à une vision plus positive des rapports entre l'homme et la nature que celle sur laquelle s'étaient engagées les éthiques environnementales. Rejeter le dualisme, mettre en avant une vision dynamique des processus naturels permet de surmonter les dilemmes que nous avons dégagés. Il n'y a plus lieu d'opposer « *preservation* » et « *conservation* » dès lors que l'on prend comme norme la gestion de la biodiversité et que l'on peut montrer que le maintien ou le renforcement de celle-ci n'impliquent pas nécessairement que l'on tienne les hommes en dehors des espaces naturels protégés, mais au plutôt que l'on encourage la poursuite d'activités humaines génératrices de biodiversité. A situer l'homme dans la nature, on cesse de le voir comme un démiurge, imposant d'en haut et de l'extérieur des formes à une matière inerte, et on peut développer une conception de la technique qui ne soit pas oublieuse de la nature. Enfin le développement d'une « écologie intégrative » capable de prendre en compte les activités humaines est une des pistes possibles pour surmonter la scission entre sciences dures et sciences humaines ou sociales qui dressait les uns contre les autres « naturaliste » et « humanistes » sur les questions d'environnement.

On aurait pourtant tort de conclure que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes du développement durable respectueux autant des hommes que de la nature. Ce serait ignorer que si le dualisme des modernes (à partir duquel la question des rapports de l'homme et de la nature se posait d'une façon telle qu'on ne pouvait y trouver une solution qu'en éliminant un des deux termes) a très largement été remis en question dans les vingt dernières années, ce n'est pas toujours d'une façon qui aide les environnementalistes à envisager des solutions. Les développements scientifiques et surtout techniques (ceux des biotechnologies ou des nanotechnologies qui s'installent dans des domaines –le vivant, ou des échelles –moléculaires, qui étaient restés jusque en dehors de l'emprise technique) sont porteurs d'une vision de la nature, agressivement réductionniste qui annule la dualité du sujet et de l'objet, en naturalisant l'intention, et en considérant le développement technique comme un processus naturel relevant de l'évolution. Une telle conception n'annule le dualisme des modernes que pour mieux en reprendre l'ambition pratique : celle d'une complète efficacité des processus techniques, identifiés aux processus naturels. Dans une telle perspective, toute interrogation morale semble ridicule : quel est le sujet à qui l'on pourrait attribuer une responsabilité, ou dont on pourrait faire le destinataire d'une prescription morale ? Toute

distance (sans parler d'extériorité) par rapport à un processus (technique et économique) qui se déroulera de toute façon, par ses voies propres n'apparaît plus, de ce point de vue, que comme un verbiage inutile. Comme l'affirme Nicolas Stern, « économiste de renom » à qui Tony Blair a confié un rapport sur le changement climatique et son coût économique : « Le monde n'a pas à choisir entre 'éviter le changement climatique' et 'promouvoir la croissance et le développement'. L'évolution des technologies énergétiques et les mutations des appareils économiques font que la croissance n'est pas antinomique avec la réduction des gaz à effets de serre. »[30]. Plus de problème de développement durable, donc, selon de tels experts. La croissance sécrète d'elle-même la correction de ses problèmes.

« Evolution », « Mutation », nous sommes bien dans la nature. Est-ce vraiment celle que nous voulons, celle que nous cherchons à protéger ? La question, on le voit, n'est pas de choisir entre l'homme et la nature, mais de réfléchir sur la conception que nous avons de celle-ci.

NOTES

[1] Pierre Lascoumes, Les ambiguïtés des politiques de développement durable, in *Université de tous les savoirs*, Yves Michaud (dir), Volume 5, *Qu'est-ce que les technologies ?* Paris, éditions Odile Jacob, 2001, p. 561-570.
[2] C'est bien ainsi que l'on peut analyser les discussions préparatoires à la Conférence de Rio. Voir, par exemple, Hermitte, Marie-Angèle, « La convention sur la diversité biologique », in *Annuaire français du droit international*, XXXVIII, Paris, CNRS éditions, 1992, p. 844-870
[3] Roderick Nash, *Wilderness and the american mind*, New Haven and London, Yale University Press (particulièrement p. 129-140)
[4] Voir Donald Winch, « Contrasting Genealogies for Nineteenth Century Environmentalism », paper presented at the « Beyond Markets : Non-Marxist and PostMarxist Critiques of the Market : Historical and Theoretical Perspectives », Princeton, USA, september 22-23, 2000.
[5] Worster, Donald, *Nature's Economy :The Roots of Ecology* , 2d.ed. Garden City (NY) : Anchor Books. 1994.
[6] Voir Catherine Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, PUF, 1997.
[7] cité par cf Roderick Nash, *Wilderness and the American Mind*, p. 5
[8] Voir Catherine Larrère, Raphael Larrère, L'adoption de la biodiversité comme norme et ses effets sur les discours et les pratiques. Enquête dans les parcs nationaux, INRA-TSV, 2003, (58p. + 13 p. d'annexe), Rapport remis au Ministère de l'Ecologie et du Développement durable.
[9] Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, 1979, trad. fr. Paris, éditions du Cerf, 1990, p. 26.
[10] Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, ouvr. cité, p. 30.
[811] Hans Jonas, « La technique moderne comme sujet de réflexion éthique », in *La responsabilité. Questions philosophiques*, Marc Neuberg (ed), Paris, PUF, 1997, p. 232.
[12] Olivier Godard, « Principe de précaution et responsabilité. Une révision des relations entre science, décision et société », in *Qu'est-ce qu'être responsable ?* Paris, Carré Seita, Sciences humaines, 1997, p. 112.
[13] C'est l'idée que développe également Günther Anders, *La menace nucléaire ; Considérations radicales sur l'âge atomique* (1981), trad. fr., Paris, Le Serpent à plumes, 2006.
[14] Hans Jonas, « La technique moderne comme sujet de réflexion éthique », ouvrage cité, , p. 238.
[15] On en trouvera une présentation dans l'article de Sylvie Faucheux.
[16] Dominique Bourg, *Quel avenir pour le développement durable?,* Paris, Le Pommier, 2002.
[17] Le terme est de Raphael Larrère. Voir Raphael Larrère, « Agriculture : artificialisation ou manipulation de la nature ? » in *Cosmopolitiques*, n°1, 2002, p. 158-173.
[18] Bernadette Bensaude-Vincent, « Two Cultures of Nanotechnology? » *Hyle, International Journal for Philosophy of Chemistry*, 10 (2004) N°2, 67-84.
[19] René Descartes, *Principes de la philosophie*, IVe partie, § 203, in *Œuvres*, édition Adam et Tannery, rééd. Paris, Vrin, 1996,11 vol, t. IX, p. 322.
[20] Jean-Pierre Dupuy, *The Mechanization of the Mind. On the Origins of Cognitive Science*, Princeton, Princeton University Press, 2000
[21] Buffon, Premier Discours, *Histoire naturelle*, t. I, 1749, p. 11. Le même principe est à la base de ce que l'on appelle, dans la réflexion sur la technique, la « loi de Gabor » : tout ce qui est techniquement possible sera réalisé.
[22] Voir, notamment, Jacques Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Amand Colin, 1954.
[23] *L'Environnement question sociale », Dix ans de recherches pour le ministère de l'Environnement*, Paris, Editions Odile Jacob, 2001.
[24] Catherine Larrère et Raphael Larrère, *Du bon usage de la nature, Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier, 1997.
[25] Bruno Latour, *Politiques de la nature*, *Comment faire entrer les sciences en démocratie ?* Paris, La Découverte, 1999
[26] Leopold, Aldo (1949), *A Sand County Almanach, With Essays on Conservation from Round River*, Ballantine books, New York, 1966.
[27] Callicott, J. Baird, *In Defense of the land ethics: Essays in Environmental philosophy;* Albany: State University of New York Press, 1989.
[28] Bruno Latour, *Politiques de la nature*, p. 257.
[29] Par exemple avec l'article de Richard Routley, « Is there a need for a new, an environmental ethic ? », paru en 1973. Voir Catherine Larrère « Avons-nous besoin d'une éthique environnementale », in *Cosmopolitiques,* n°1, 2002,
[30] Nick Stern, cité par Eric Le Boucher, *Le Monde,* 12-13 novembre 2006, p. 2.