

Biodiversité, responsabilité, réceptivité. Comment passer de la prise de conscience individuelle à la mobilisation collective ?

Pierre-Olivier Monteil

Volume 18, numéro 2, septembre 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1059913ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Université du Québec à Montréal
Éditions en environnement VertigO

ISSN

1492-8442 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Monteil, P.-O. (2018). Biodiversité, responsabilité, réceptivité. Comment passer de la prise de conscience individuelle à la mobilisation collective ? *VertigO*, 18(2).

Résumé de l'article

La préservation de la biodiversité ne passe pas uniquement par une action sur la nature mais aussi sur le milieu humain. Cette action consiste à en appeler à une éthique de la commune appartenance, pour raviver le sens de nos responsabilités à l'égard de l'avenir de la planète, à partir du sentiment de sa fragilité. Cette approche inspirée d'un dialogue entre Paul Ricoeur et Hans Jonas sur l'écologie conduit à miser sur la dynamique des sentiments, préalablement à celle des concepts et des principes. D'un côté, c'est par notre corps que nous appartenons à la nature. De l'autre, c'est l'exceptionnalité de la conscience humaine qui fait notre responsabilité spécifique à l'égard de l'écosystème. L'action pour la préservation de la biodiversité requiert une pédagogie des valeurs liées à la réceptivité. En ravivant en nous le sens de la fragilité de notre condition, elle permet de résister à la logique de prédation en introduisant dans les consciences comme dans l'échange social un sentiment de gratitude pour les biens aujourd'hui menacés que nous devons à la nature et à la société.

Tous droits réservés © Université du Québec à Montréal et Éditions en environnement VertigO, 2018



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/>

érudit

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/>

Biodiversité, responsabilité, réceptivité. Comment passer de la prise de conscience individuelle à la mobilisation collective ?

Pierre-Olivier Monteil

- 1 La nécessité de préserver la biodiversité de la planète, aujourd'hui menacée, est désormais présente dans les consciences. Il est tentant, dès lors, de se demander comment faire pour hâter et amplifier le passage d'un sentiment de responsabilité individuelle à une plus large mobilisation collective en faveur de la préservation de l'environnement. Mais, avant de s'interroger sur ce qu'il convient de faire, il est fructueux de s'intéresser, en amont, aux manières de voir et aux humeurs qui orientent les consciences et conditionnent notre rapport au faire. Cela permet en particulier de s'apercevoir que la question ne peut se résumer à celle de savoir comment passer d'un « je » individuel conscient des problèmes à un « nous » collectif résolu à agir. Car ce « je » n'est pas premier. Souvenons-nous, par exemple, que le petit de l'homme met un certain temps à se constituer en une subjectivité distincte du grand tout qui l'entourne et dont il dépend. Passé ce cap, s'exprimer véritablement en première personne n'est jamais définitivement acquis et ne cesse d'être un effort, un travail, une tâche, tant est prégnant le poids du groupe. Quant à ce « nous », sujet d'une action coordonnée, il n'est pas entièrement à construire, car il est présent dans un sentiment d'appartenance à un monde commun, qui préexiste au « je ». Mais cette expérience nous est si familière que, tel l'air qu'on respire, nous avons tendance à l'oublier, dans le cours de la vie ordinaire. C'est quand elle s'absente – isolement forcé, guerre, catastrophe... — que nous nous apercevons que sa présence nous manque.
- 2 Cette réflexion éthique, qui interroge notre rapport au faire en s'appuyant sur un dialogue nuancé entre Paul Ricœur et Hans Jonas, se penche sur des enjeux de sens qui traversent trois registres. Elle mettra successivement l'accent sur le sensible, puis sur les sentiments, enfin sur les significations. Elle portera d'abord sur les deux premiers termes

de cette triade, en quête des ressources d'une éthique de l'appartenance. Celle-ci se prolongera dans une éthique de la responsabilité à l'égard de l'environnement, à mesure que, du sensible et des sentiments, émergeront des significations. Enfin, passant du registre cognitif à celui de l'action pratique, la responsabilité envisagera les conditions de l'engagement à plusieurs.

Pour une éthique de la commune appartenance

- 3 Pourquoi en sommes-nous venus à concevoir spontanément le « je » avant le « nous » ? Un exemple permet peut-être d'y voir plus clair. Depuis plus d'un demi-siècle, les humains sont capables d'envoyer des satellites dans la stratosphère. À ce sujet, on parle de « conquête de l'espace », dans le droit fil de l'idéal cartésien qui nous porte à nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature ». Cette aventure a modifié notre attitude à l'égard du monde lui-même. En effet, pour nous, ce dernier est désormais un peu moins à contempler et un peu plus à dominer, maîtriser, manipuler (comme on manie un outil). La frontière s'est déplacée entre ce qui relève, d'une part, de l'action pratique, de ce sur quoi on porte la main pour s'en saisir et l'utiliser, et d'autre part, de ce qui relève de l'admiration et ne se considère qu'à distance, dans un sentiment poétique, contemplatif, voire de révérence.
- 4 Dans le premier cas, les choses et le monde sont traités en objets. Cette catégorie ne cesse de s'étendre aujourd'hui. Dans le second, ils sont considérés comme des signes à interpréter, catégorie qui ne relève pas d'un savoir mais d'un art, l'herméneutique, et dont l'emploi se restreint. D'où le risque qu'emporté par sa passion de dominer, un pouvoir de plus en plus illimité sur les choses en vienne à déraisonner. C'est le cas lorsque notre maîtrise entraîne des effets grossièrement non maîtrisés, qui vont jusqu'à compromettre la durabilité, la soutenabilité même, de cette prétendue maîtrise.
- 5 Tout se passe comme si le désir de s'émanciper, de prendre ses distances, s'exerçait au détriment de celui d'appartenir. Nous assisterions au refus d'une condition qui, parce qu'elle est située, contingente et limitée, serait à fuir telle une prison. Ces considérations incitent à retrouver le sens d'un « nous » qui soit synonyme de commune appartenance à la nature et à la Terre. Comme le souligne Jean-Philippe Pierron, cette préoccupation pour une herméneutique de la vie est commune à Jonas et à Ricœur (Pierron, 2016). Elle tend à remédier à l'affadissement du sensible et à reconquérir la capacité d'éprouver dans notre chair la situation liant le vivant humain à la communauté de tous les vivants, y compris non-humains, qui est la nôtre. La rationalité instrumentale, qui nous porte à traiter les êtres et les choses comme des objets, appauvrit notre expérience du monde. Dans l'ordre du savoir, l'objectivité technoscientifique substitue aux qualités sensibles de la nature des propriétés physiques objectives. Dans l'ordre de l'agir, un anthropocentrisme exacerbé en vient à concevoir le vivant comme mis à la disposition de l'humain, entraînant une instrumentalisation généralisée de la nature. Il s'agirait d'y résister en retrouvant les valeurs concrètes d'une expérience du monde qui ne se réduise pas à la connaissance abstraite, froide, distante, de son « mode d'emploi », qui est celle de la technique.
- 6 Renouer avec le sensible rend plus attentif à ce fond de passivité — c'est-à-dire d'involontaire — qui lie les humains entre eux et aux non-humains. Dit autrement : mon ancrage dans le monde ne passe pas par ma volonté, mais d'abord par mon corps, médiateur entre moi et le monde vivant. La nature est devenue pour nous le théâtre où

l'homme déploie sa maîtrise. Mais cette conception est une fiction qui anesthésie notre expérience corporelle du monde et qui tend à nous la rendre insensible et invisible – si ce n'est sous la forme d'un problème qui appelle de nouvelles solutions techniques.

- 7 Au-delà des enjeux relatifs à l'environnement, Ricœur entreprend de réhabiliter la passivité comme la contrepartie inévitable de l'activité en général (Ricœur, 1950). Il montre que la passivité fait partie intégrante de notre condition, à l'exemple de notre corps, que nous n'avons pas choisi et qui nous apporte douleur et plaisir indépendamment de notre vouloir. Il fait valoir que nos actes volontaires n'ont d'autre sol sur lequel s'appuyer que ces involontaires que sont notre caractère, nos habitudes, notre inconscient, ou notre mémoire. Saisie à sa racine, l'expérience première de la passivité est la naissance. Personne ne peut vouloir naître, ni demander à naître. Naître est à la fois totalement involontaire et la condition de tout notre être. L'action volontaire s'exerce en s'appuyant sur le support fragile de cet involontaire. Il suffit de relever combien le mot « passivité » est aujourd'hui péjorativement connoté pour que se dévoile l'ampleur de l'illusion qui entretient notre époque dans une sorte d'hypertrophie du faire, de diktat de l'activité, comme dans la surestimation quasi-systématique de notre maîtrise sur nous-mêmes et sur le monde.
- 8 Il nous reste donc à nous confronter avec davantage de lucidité à l'expérience, en réalité biface, d'une autonomie (j'aspire à dire « je ») dans la dépendance à un « nous », à un milieu favorable à notre propre durabilité. Vu sous cet angle, la nature est autre chose qu'un décor et la Terre n'est pas qu'une planète : elles sont les noms de notre ancrage corporel dans le monde des humains et de l'ensemble des êtres vivants et des choses (et non des objets). Cela nous invite à éprouver concrètement ce que nous vivons, disons et faisons, dans le registre, non seulement de la raison, mais aussi dans ceux du sensible et des sentiments. Une telle prise de conscience suscite une éthique de la responsabilité plus entière à l'égard de l'environnement.
- 9 À ce stade, tentons de cerner dans sa spécificité le sentiment d'appartenance à l'environnement et au vivant. Dans *Le principe responsabilité* (Jonas, 1979) Hans Jonas développe une philosophie de la biologie, dont il entend qu'elle mette au jour les fondements d'une responsabilité humaine à l'égard des générations futures. Il fait valoir en ce sens qu'un être vivant ne conserve ce statut qu'au prix de certaines performances : se nourrir, interagir, etc. L'identité à soi témoigne ainsi d'une affirmation de l'être (à la différence d'un caillou qui reste un caillou quoi qu'il arrive). De la sorte, la vie ne se maintient, chez les organismes vivants, que par une reconquête de l'être par laquelle la vie se dit oui à elle-même. La vie est à elle-même sa propre fin. C'est à une telle condition que nous appartenons. Dans un commentaire du livre de Jonas, Ricœur (Ricœur, 1991a) résume ainsi l'idée qu'être vivant, c'est devoir l'être : « L'affirmation de l'être est à la fois ontologique et éthique (...) C'est dans le oui à la vie que le non opposé au non-être s'enracine ». Partageant l'analyse de Jonas, il donne d'ailleurs, avec cette dernière phrase, une formulation très proche de la notion d'« affirmation originaire », qui lui est chère, selon laquelle toute protestation, toute négation, s'exerce au nom d'une affirmation première, le « non » s'insurgeant en référence à un « oui » menacé (Ricœur, 1964, 1967). Mais, alors que dans la nature, l'autoconservation n'a pas à être commandée, chez l'homme, elle fait l'objet d'un choix. Il est possible de choisir la disparition de l'humanité, perspective qui convoque la responsabilité.

Pour une éthique de la responsabilité à l'égard de l'environnement

- 10 L'éthique de la responsabilité à l'égard de l'environnement peut s'ancrer dans la coappartenance à une condition marquée par la fragilité. Surgie du registre du sensible, elle gagne celui des sentiments et progresse vers celui des significations : la perception du fragile fait naître un sentiment, duquel émerge le sens d'une responsabilité à l'égard de ce qui, menacé, nous oblige à en prendre soin.
- 11 En effet, l'homme fait partie de l'écosystème, mais il est le seul fragment de l'écosystème doté de connaissance et de responsabilité. Au sentiment de sa coappartenance à la nature, il faut donc ajouter celui d'une exceptionnalité de l'homme dans la nature. Ce qui fait sa responsabilité, c'est sa capacité de se questionner. Comme le note Ricœur, cette responsabilité doit s'orienter vers le point de recoupement entre la nature et l'humain, c'est-à-dire la souffrance (Ricœur, 1993). Car nous souffrons dans notre corps en tant qu'êtres naturels. Ricœur converge avec Jonas pour conclure que cette responsabilité repose donc sur une éthique de la compassion.
- 12 Une telle approche peut se préciser à la lecture d'un autre texte dans lequel Ricœur se trouve également en discussion avec l'auteur du Principe responsabilité (Ricœur, 1992). Tout être humain qui naît, parce qu'il est fragile, nous oblige à l'accueillir, le protéger, le nourrir, l'éduquer..., souligne le philosophe français, en accord là aussi avec Jonas. Mais c'est pour souligner cependant qu'avant d'être érigé en principe, ainsi que le fait son interlocuteur allemand dès le titre de son ouvrage, cette responsabilité est un sentiment. Jonas « l'appelle principe, explique Ricœur, parce qu'il s'exprime d'emblée comme un impératif que rien ne précède ; mais c'est enveloppé dans un sentiment que nous découvrons ce principe ». Tel être confié à nos soins nous apparaît comme remis à notre charge. Nous sommes rendus responsables de quelqu'un par ce vis-à-vis qui nous affecte en notre propre fragilité. Nous sommes atteints au niveau d'une humeur fondamentale qui nous requiert, nous enjoint de porter secours et même, si possible, de faire croître, de permettre épanouissement et accomplissement. Cette forme de responsabilité se distingue de l'imputabilité (Hansen-Love, 2006), car elle ne survient pas dans l'après-coup de l'action pour rendre compte de nos actes passés. Elle n'est pas rétrospective, mais se tourne vers le futur, pour nous charger d'une tâche, en nous demandant ce que nous ferons aujourd'hui et demain de cet être fragile qui compte sur nous.
- 13 S'agissant de notre responsabilité envers l'écosystème, l'approche de Ricœur introduit une nuance importante par rapport à ce qu'avance Hans Jonas. Pour ce dernier, l'objet propre de notre responsabilité est le périssable en tant que tel. Cela nous fait obligation de maintenir la permanence d'une vie humaine sur Terre, selon la maxime : « Agis de telle façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie ». Notre responsabilité suppose un effort conscient pour parvenir à une crainte désintéressée, dont le sens est donné par la célèbre « heuristique de la peur » mise en avant par Jonas. Nous sommes invités, selon lui, à nous montrer capables de frémir devant certaines possibilités menaçantes pour l'avenir, afin d'en tenir compte dans nos actes. Ricœur précise, à ce propos, qu'on a « monté en épingle » cette heuristique de la peur comme si c'était le message principal, alors qu'elle constitue « simplement un principe de découverte, un regard prospectif » (Ricœur, 1993). Cependant, plutôt que de polariser l'attention sur le futur, il met l'accent, quant à lui, sur l'importance de la

réceptivité aux affects actuels et de notre disponibilité dans le présent. De fait, on voit mal comment on pourrait se préoccuper du sort des générations futures si nous restions insensibles à celui des générations actuelles et à ce qui se joue aujourd'hui sous nos yeux.

- 14 Dans d'autres textes (Ricœur, 1990a), cette position s'articule, chez Ricœur, avec l'option en faveur d'une « sagesse pratique » comprise comme une attitude de prudence, par opposé au principe de précaution. Car ce dernier tend à tétaniser l'action par hyper-responsabilisation (Ricœur, 1994). Ce point s'éclaire à partir d'une anthropologie ricœurienne de l'agir qui met en lumière les vulnérabilités auxquelles les capacités constitutives de l'autonomie sont inévitablement exposées (Ricœur, 1990a ; Ricœur, 1995 ; Johann Michel, 2006). L'intention est notamment de mettre en garde contre les dérives qui découlent de la prétention de maîtrise de la volonté et des illusions de la raison sur sa capacité de savoir. La prudence consiste à mesurer son geste, dans un mixte d'activité et de passivité, de réflexion et de réceptivité à une situation dans laquelle l'homme se reconnaît à la fois instituant et institué. Institué humain par la longue lignée de ses prédécesseurs, l'homme s'apprête à agir dans des termes qui conditionnent et instituent ce que seront ses successeurs (Ricœur, 1991b). Sa responsabilité s'éprouve alors comme une appartenance à un ordre éthique qui le précède et qu'il lui appartient d'interpréter. Cet ordre témoigne lui-même de la façon dont un « je » s'articule à un « tu » et à des « ils » qui, tous ensemble, dessinent un « nous » : une certaine conception du collectif et de la société. Les débats sur ce qu'il convient de faire pour préserver la biodiversité confrontent des points de vue qui, si chacun d'eux s'exprime en première personne, confrontent autant de conceptions globales différentes quant à ce « nous ». L'enjeu devient alors de savoir comment elles peuvent espérer s'accorder et permettre d'agir en commun.

Conditions de l'action commune

- 15 Pour Jonas, il ne suffit pas de préserver la nature comme condition de possibilité de l'humanité. Il faut encore que les hommes après nous restent conformes à l'idée même d'humanité : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » (Jonas, 1979). Mais, pour Ricœur, la philosophie de la biologie ne donne pas un fondement suffisant pour fonder le statut authentiquement humain de la vie à préserver (Ricœur, 1991a). Il reconnaît que la contribution de cette dernière est d'énoncer que la vie dit oui à la vie. Cependant, il discerne chez Jonas deux autres apports qui seraient, selon lui, à expliciter davantage pour la compléter : l'idée leibnizienne que l'être vaut mieux que le non-être, dans l'ordre de l'ontologie fondamentale ; et l'éthique kantienne de l'argumentation, nécessaire pour orienter collectivement la réalisation de cette humanité qui exige d'être réalisée, dans les termes d'une critique de la raison instrumentale telle que la développe Habermas (Ricœur 1991a, Ricœur 1993). En effet, Ricœur souligne, après Kant, que la vie n'est pas inscrite, chez l'homme, dans un programme génétique, comme chez l'animal, mais dans un projet culturel, un certain vouloir-vivre individuel et collectif, voué à tenir la place d'un certain vide instinctuel. Le passage de l'ontologique au politique impose donc de compléter une phénoménologie de l'appartenance à la nature par une herméneutique des cultures qui permette de formuler le sens humain de cet ancrage dans la matérialité du corps et de la Terre (Pierron, 2016 ; Pelluchon, 2015). Parvenu à ce point, on est ainsi conduit à quitter Jonas pour poursuivre avec Ricœur, ou à partir de lui.

- 16 Le cap que l'action commune peut se donner pourrait se formuler comme une extension de la définition de l'éthique telle qu'on l'a trouve chez Ricœur (Ricœur, 1990a) : « la visée de la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes ». L'extension serait un élargissement de la recherche de la justice sociale à un souci de justice environnementale concernant tout le vivant, y compris les êtres vivants qui ne sont pas encore nés. L'intention sous-jacente serait par ailleurs inchangée : décentrer la rationalité de la décision centrée sur les moyens, au profit de la finalité longue d'une visée. D'où un arbitrage concret permanent entre la vision courte d'une responsabilité limitée aux effets prévisibles et maîtrisables et la vision longue d'une responsabilité virtuellement illimitée. Autrement dit : faire avec ce qui n'est pas contrôlable, ce qui est le propre de la finitude humaine, en se laissant instruire par l'histoire concrète des arbitrages antérieurs (Pierron, 2016 ; Ricœur, 1995).
- 17 Après la visée, envisageons le comment. L'écueil à éviter est à la fois le fatalisme que peut favoriser une approche exclusivement globale et, symétriquement, le cynisme qui ne manque pas de s'engouffrer dans cette brèche, pour ne rien changer en pratique (Pierron, 2016). Il convient donc de tenir la tension entre global et local en identifiant des niveaux progressifs où peut s'exercer la responsabilité, en pluralisant et en étageant les lieux de décisions, du plus local au national, puis à l'international et au transnational. À ces divers niveaux, des instances de réflexion et de délibération en éco-éthique et en éco-politique seraient à multiplier, au service d'un approfondissement permanent du sens de ce « nous » qu'il s'agit de préserver.
- 18 En périphérie de ces lieux de délibération, que Ricœur appelle des « cellules de conseil », de type comité d'éthique (Ricœur, 1993), il semble que le mûrissement de la réflexion sur la biodiversité appelle plus qu'une information et une réflexion sur les enjeux. C'est en effet d'une pédagogie de la réceptivité dont nous avons besoin. La réceptivité ne prône pas l'abdication de la volonté, mais suppose la décision de la tenir momentanément en suspens. À l'instar de l'écoute, de la patience ou de la mémoire, cela s'apprend et se travaille. L'horizon de l'enseignement, des médias, de la culture, ne peut se réduire à la cérébralité de la tête bien pleine et bien informée. Elle doit s'étendre à ce qui ouvre la conscience à des approches combinant volontaire et involontaire, activité et passivité, mondes objectif et subjectif, concepts et réalité sensible, régularités et singularités. Cela consiste à s'adresser à un sujet à la fois réfléchi et affecté. S'agissant de l'environnement, une telle approche peut se prolonger jusque dans le registre de l'esthétique. La réflexion à cet égard peut s'étayer sur les préoccupations pionnières d'Aldo Léopold soulignant la dimension sensible du « paysagisme » érigé en art exaltant la beauté de la terre (Léopold, 2013).

Conclusion

- 19 Non sans paradoxe, chercher à amplifier l'action collective pour la sauvegarde de la biodiversité peut conduire à une approche indirecte, qui privilégie le milieu humain dans le but de mieux préserver la nature. La réhabilitation des valeurs de réceptivité nous le suggère. Saisi à sa racine, le problème peut s'énoncer, avec Ricœur, dans les termes d'un déni de la « dette sans faute » constituée par le fait d'être né (Monteil, 2013). Retraçons brièvement la généalogie de cette expression. Ricœur prend à son compte l'idée, chère à Hannah Arendt, selon laquelle ce qui peut sauver le monde humain de sa ruine naturelle dans la dégradation de l'agir en un faire d'ingénieur, c'est le « miracle de la natalité »,

dans lequel s'enracine ontologiquement l'action, l'initiative qui « commence quelque chose de neuf » (Arendt, 1983). La notion de « dette sans faute » se réfère par ailleurs à la pensée du don développée par l'anthropologue Marcel Mauss. Selon ce dernier, le fait de donner implique de son destinataire celui de recevoir, puis de rendre. Cette triade est fondatrice de la réciprocité et de la reconnaissance qui font le lien social (Mauss, 2012). Pour Ricœur, le don de la vie reçu en naissant ne pouvant être rendu à ses auteurs, il se traduit dans un agir reconnaissant (qui n'a rien de fautif, contrairement à la compréhension nietzschéenne de la notion de dette). Or, à s'affirmer exclusivement volontaire, actif, autonome, prédateur souverain, l'individu moderne en vient à dénier ce don et à oublier de se recevoir. Il se détourne ainsi du sentiment de gratitude qu'il pourrait éprouver pour le fait d'être né. De ce fait, il se prive de l'humeur légère, inventive et généreuse qui l'accompagne et qui pourrait soutenir son action. De même, il se détourne de l'émerveillement d'être le vivant spectateur des splendeurs du monde offertes par la nature, que chante le poète. À cet égard, Ricœur converge avec « l'esthétique de la terre » mise en avant par John Baird Callicott, commentateur d'Aldo Leopold, tant pour l'importance qu'il attache à la sensibilité artistique que, semble-t-il, par son analyse de l'interaction subtile « entre le schème conceptuel et l'expérience sensorielle » dont elle procède (Callicott, 2013). Mais, si Callicott demeure préoccupé d'enraciner l'éthique de l'environnement dans la valeur intrinsèque de la nature, Ricœur et Jonas s'en tiennent à une approche anthropocentrique. Pour eux, il suffit pour agir de considérer que le destin de l'humain et celui de la Terre sont solidaires, sans avoir à attribuer une valeur propre à la nature (Callicott, 2007).

BIBLIOGRAPHIE

- Arendt, H., 1983, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, préface de P. Ricœur, Paris, Agora, 406 p.
- Callicott, J. B., 2007, La valeur intrinsèque dans la nature. Une analyse métaéthique, in *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*. Textes réunis par Afeissa H. S., Paris, Vrin, 2007, pp. 187-225
- Callicott, J. B., 2013, L'esthétique de la terre, in Leopold A, 2013, *La conscience écologique*, trad. P. Madelin, textes réunis par J.C. Génot et D. Vallauri, Marseille, Editions Wildproject, p. 213-226.
- Hansen-Love, L., 2006, « L'humanité à venir a-t-elle des droits ? A propos de *Le principe responsabilité* de Hans Jonas », in Hansen-Love L, *Cours particulier de philosophie*, Paris, Belin.
- Jonas H., 1995, *Le Principe responsabilité. Essai d'une éthique pour la civilisation technologique*, trad. fr J. Greisch, Paris, Coll. Champs, Flammarion, 457 p.
- Léopold, A., 2013, *La conscience écologique*, trad. P. Madelin, textes réunis par J.C Génot et D. Vallauri, Marseille, Editions Wildproject, 226 p.
- Mauss, M., 2012, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, présentation de Florence Weber, Paris, PUF, 241 p.

- Michel, J., *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf, 2006, 500 p.
- Monteil, P.-O., 2013, *Ricœur politique*, Coll. Essais, Série Raison publique, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 400 p.
- Pelluchon, C., 2015, *Les nourritures. Philosophie du corps politique*, Coll. L'ordre philosophique, Paris, Seuil, 392 p.
- Pierron, J.-P., 2016, *Ricœur. Philosopher à son école*, Coll. Bibliothèque des philosophies, Paris, Vrin, 243 p.
- Ricœur, P., (1950), 2009, *Philosophie de la volonté*, t. 1. *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Points Seuil, 618 p.
- Ricœur, P., (1964, 1967), *Histoire et vérité*, Paris, Points Seuil, 2001 (notamment le chapitre intitulé « Négativité et affirmation originaire »).
- Ricœur, P. (1990a), 1996, *Soi-même comme un autre*, Paris, Points Seuil, 428 p.
- Ricœur, P. (1990b), 2008, *Amour et justice*, Paris, Points Seuil, 111 p.
- Ricœur, P., 1991a, Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas, repris in Ricœur P, 1992, *Lectures 2*, Coll. La couleur des idées, Paris, Seuil, pp. 304-319.
- Ricœur, P., 1991b, Postface au *Temps de la responsabilité*, repris in Ricœur P, 1991, *Lecture 1*, Coll. La couleur des idées, Paris, Seuil, pp. 270-293.
- Ricœur, P., 1992, Responsabilité et fragilité, *Autres Temps*, n° 36, pp. 7-21.
- Ricœur, P., 1993, L'éthique, le politique, l'écologie. Entretien avec Paul Ricœur. Propos recueillis par Edith et Jean-Paul Deléage, *Economie politique. Sciences, Culture, Société*, n° 7.
- Ricœur, P., 1994, Le concept de responsabilité : essai d'analyse sémantique, repris in Ricœur P, 1995, *Le Juste*, Paris, Editions Esprit, pp. 41-70.
- Ricœur, P., 1995, Autonomie et vulnérabilité, repris in Ricœur P, 2001, *Le Juste 2*, Paris, Editions Esprit, pp. 85-105.

RÉSUMÉS

La préservation de la biodiversité ne passe pas uniquement par une action sur la nature mais aussi sur le milieu humain. Cette action consiste à en appeler à une éthique de la commune appartenance, pour raviver le sens de nos responsabilités à l'égard de l'avenir de la planète, à partir du sentiment de sa fragilité. Cette approche inspirée d'un dialogue entre Paul Ricœur et Hans Jonas sur l'écologie conduit à miser sur la dynamique des sentiments, préalablement à celle des concepts et des principes. D'un côté, c'est par notre corps que nous appartenons à la nature. De l'autre, c'est l'exceptionnalité de la conscience humaine qui fait notre responsabilité spécifique à l'égard de l'écosystème. L'action pour la préservation de la biodiversité requiert une pédagogie des valeurs liées à la réceptivité. En ravivant en nous le sens de la fragilité de notre condition, elle permet de résister à la logique de prédation en introduisant dans les consciences comme dans l'échange social un sentiment de gratitude pour les biens aujourd'hui menacés que nous devons à la nature et à la société.

Preservation of biodiversity requires not only acting on nature, but also on human environment. This action calls for an ethics of our common membership, to rekindle the conscientiousness of our responsibility toward the future of the planet, by reviving the feeling of its

fragility. This approach inspired by a dialog between Paul Ricœur and Hans Jonas about the conservation ethic leads us to rely on the dynamics of feelings, previously to the one of concepts and principles. On the one hand, we belong to nature, through our body. On the other hand, human beings have a specific responsibility toward the ecosystem, due to our unique conscienceness. Acting to preserve biodiversity needs a pedagogical approach focused on values linked to receptiveness. By reviving the conscienceness of our fragile condition, that would help resist predation logics, by including into minds as well as into social relationships a feeling of gratitude for what we owe to nature and to society, which is currently threatened.

INDEX

Mots-clés : biodiversité, éthique, fragilité, Hans Jonas, réceptivité, responsabilité, Paul Ricœur

Keywords : biodiversity, ethics, fragility, Hans Jonas, receptiveness, responsibility, Paul Ricœur

AUTEUR

PIERRE-OLIVIER MONTEIL

Philosophie, chercheur associé au Fonds Ricœur (Paris), 60 rue de la Folie Régnault 75011 Paris
France, courriel : po.monteil@orange.fr