Anthropologie du sensible : apport de l'éthique de la sollicitude à l'égard du monde « non-humain »

Dominique Bachelart

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ere/2123>

DOI : 10.4000/ere.2123

ISSN : 2561-2271

Éditeur

Centr'ERE

Référence électronique

Dominique Bachelart, « Anthropologie du sensible : apport de l'éthique de la sollicitude à l'égard du monde « non-humain » », *Éducation relative à l'environnement* [En ligne], Volume 8 | 2009, mis en ligne le 20 décembre 2009, consulté le 21 février 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ere/2123> ; DOI : 10.4000/ere.2123

Anthropologie du sensible : apport de l'éthique de la sollicitude à l'égard du monde « non-humain »

Dominique Bachelart

- 1 En abordant la question de l'éthique en éducation à l'environnement, j'ai tout d'abord été prise de scrupule, intimidée par la parole savante du philosophe sur l'éthique. J'ai éprouvé la tentation de lui laisser ces questions. Puis, consciente du risque de rester asphyxiée devant l'ampleur des défis écologiques et de laisser la logique économique dominer seule, j'ai suivi mon aspiration inquiète à comprendre l'éthique comme une interrogation sans fin intégrant mes propres manques, doutes et non-savoir. J'ai commencé à identifier ses déclinaisons, en termes de bien, de bon, de vertu, d'injonctions positives ou d'interdictions tellement proliférantes aujourd'hui en matière environnementale. Les questions les plus difficiles ne sont pas apparues entre le blanc et le noir, mais entre le gris et le gris, ou entre le mauvais et le pire. C'est dans cette zone floue, grise, conflictuelle, indécise, où les actes changent selon la perspective où l'on se place, où leur signification est incertaine, indéfinie, que la question éthique devient inévitable. Se trouve là une occasion de s'inventer soi-même et c'est une tâche ardue qui oblige à courir le risque permanent de se remettre en cause. Mais c'est aussi une opportunité collective de réunir les forces pour mettre en œuvre ce qui doit être fait. Ce processus pose des questions philosophiques : qu'est-ce qu'une bonne façon de vivre ? Qu'est-ce qu'une bonne façon de vivre dans un contexte donné ? Et que sont de bonnes relations entre les gens et les animaux, entre les espèces, les écosystèmes ou le monde au-delà de l'humain ? Comment l'éthique informe-t-elle les activités de tous les jours, et réciproquement, comment les activités de tous les jours informent-elles l'éthique ?
- 2 Dans une première partie, cet article rappelle l'interrogation éducative de la figure de l'individu « éthique » face au risque d'une emprise sur l'humain et à celui d'être asynchrone pour répondre aux crises qui se profilent. Dans une deuxième partie, l'éthique de l'environnement façonnée par le questionnement de l'éthique de la justice

à visée universalisante est réinterrogée à partir de l'apport d'une éthique de la « sollicitude », du « care ». Dans une perspective écologique, le *care* comme pratique morale de la réflexion éthique s'exprime dans les conduites qui contribuent à renforcer les liens entre les humains et les non-humains, à comprendre nos interdépendances avec nos milieux de vie et ce que l'on appelle communément la nature. L'éthique du *care* peut se manifester dans nos relations avec nos « entours ». À ce titre, l'audience renouvelée pour les savoirs locaux longtemps ignorés présente un espace nouveau de connaissance des pratiques ordinaires en lien avec les multiples environnements dans lesquels nous évoluons. L'intelligence « ordinaire » de l'espace, du milieu, de la relation aux animaux est développée dans une troisième partie reliant l'éthique de la sollicitude et l'éthique de l'habiter. Enfin, une quatrième partie présente des démarches d'exploration des autobiographies environnementales comme démarche de mise en intrigue et d'expression d'une identité narrative comme condition éthique.

Éléments de la problématique éducative : des individus par défaut, par excès, en panne – quelle figure de l'individu « éthique » ?

- 3 En éducation à l'environnement, le danger d'une morale dogmatique et d'une emprise sur l'humain est très présent et l'urgence des changements semble peu compatible avec le temps long de l'éducation. L'éthique en éducation peut être considérée comme un processus d'interrogation et de pensée critique ; ce n'est pas « prêcher », « endoctriner » ou « orienter » des apprenants dans des « règles de conduite » ou des « codes de conduite » (Jickling *et al.*, 2006, p. 2). Il n'y a pas véritablement de questionnement éthique dans l'application d'injonctions morales pragmatiques. Cela contribue à fournir des règles, sans garantie que cela entraîne quiconque à méditer sur ses actions et étendre ses comportements toujours plus loin.
- 4 Faut-il compter sur les médias de masse pour diffuser l'information à suffisamment grande échelle et « dans les temps » ? Faut-il pour autant transformer les enfants en cible efficace pour jouer un rôle prescriptif à l'égard de leurs parents réputés moins sensibles aux enjeux écologiques ? Qu'est-ce qui se joue dans la philosophie de l'éducation lorsque l'on inverse la chaîne des transmissions, que l'on met les enfants en première ligne ?
- 5 Les réponses purement mécaniques ne sont pas assez structurées pour l'infinie variété des situations que nous devons affronter. Pour Edgar Morin, il importe avant tout de discipliner l'égoïsme et de développer l'altruisme en favorisant une « auto-éthique » pour lutter contre la barbarie de nos âmes, de nos esprits, de nos vies soumis à l'incompréhension et à la possessivité, à l'égoïsme et aux mensonges à soi, au dénuement moral et aux carences psychiques (Morin, 2004, p. 161).
- 6 Si ces orientations paraissent souhaitables, elles renvoient, dans le monde occidental, à la question centrale d'une « société d'individus » caractérisée par la perte des appartenances collectives et par la généralisation d'un individu « flexible » et « incertain ». Les puissantes dynamiques d'individualisation produisent à la fois des individus « désaffiliés », des individus « par défaut » qui ne sont plus inscrits dans des collectifs protecteurs. Les individus « par défaut » éprouvent moins le pouvoir de développer des stratégies personnelles, d'avoir par eux-mêmes et pour eux-mêmes des

marges de manœuvre et d'être tenus pour responsables de leurs actes. À l'opposé, les individus « par excès » disposent de suffisamment de ressources qui leur permettent de se penser et de se vivre indépendants, affranchis du social, autosuffisants « essentiellement non social » comme le dit Louis Dumont (1983) dans ses « Essais sur l'individualisme ». Robert Castel et Claudine Haroche (2001, p. 143-144) décrivent « cet individu « par excès » comme s'il avait dissous le monde et l'avait recouvert sous les exigences de son égotisme dans un subjectivisme sans rivage ». Ce qui menace cet individu sans référents extérieurs et qui se noie en lui-même parce qu'il ne perçoit plus rien qui le dépasse ou le transcende, c'est l'apathie, la « panne », la « fatigue d'être soi » que décrit Alain Ehrenberg (1998), mais aussi le refus de la conflictualité, des obsessions sécuritaires, le souci éperdu de prévention et de précaution qui sont devenues les composants effectivement de plus en plus étouffants de notre modernité tardive. La question qui se pose en final pour Robert Castel et Claudine Haroche (2001, p. 206) est alors : quels sont les nouveaux supports auxquels les individus entraînés dans le maelström du changement pourraient s'accrocher et accéder à la « propriété de soi » qui passe par une participation élargie à la propriété sociale seule capable de maîtriser les processus d'individualisation négative ?

- 7 Le rapport de nos sociétés aux valeurs morales a changé. Les individus n'acceptent de respecter des normes imposées par une contrainte extérieure que s'ils considèrent qu'elles sont le produit de leurs choix personnels. Ils s'estiment maîtres de leur propre système de valeurs et ils se donnent le choix de juger au cas par cas si les normes établies par les institutions doivent être suivies. L'impératif d'être soi-même est devenu la valeur essentielle. Mais comment dans ces conditions soumettre le « moi » au minimum de contraintes collectives sans lesquelles il n'est pas de société possible ? Pour François de Singly (2003), les individus contemporains sont insérés dans une multitude de collectifs (famille, groupe d'amis, associations, etc.) et sont capables d'appliquer la morale de ces collectifs. La crise de l'obligation morale serait plutôt envers les individus que nous ne connaissons pas. Le malaise est, dit-il, beaucoup moins moral que politique. Nous perdons le sens du lien abstrait, de l'universel, de l'obligation abstraite.
- 8 L'individu « éthique » est une figure de l'individu qui valorise l'autonomie morale. Il est conçu comme un sujet capable de produire du sens, de construire son monde dans une distance et une tension continue avec la société. Dans ce cas, l'individu est défini par sa réflexivité, par le fait qu'il n'est jamais totalement adéquat à ses rôles sociaux d'une part, à ses intérêts, de l'autre. Ici, l'individu est un sujet, non parce qu'il est déjà là, mais parce qu'il n'est pas totalement socialisé et parce qu'il essaie de s'arracher au déterminisme de sa socialisation ou de la gestion rationnelle de son intérêt individuel.
- 9 La « liquidité » de notre société a ouvert une plasticité, un flottement dans une conception déterministe des rôles et places sociales (Bauman, 2006). Les parcours individuels, les appartenances (pluri)culturelles, l'affaiblissement des liens communautaires et des institutions d'encadrement de la jeunesse rendent plus prégnante « une réalité sociale » perçue comme une construction dans laquelle l'individu doit lui-même « s'autoproduire », empêchant de réduire l'acteur au programme de sa socialisation. L'individu doit produire une cohérence et une série d'ajustement dans une société qui ne peut plus être décrite totalement comme un système organisé et cohérent. L'individu se construit dans un bricolage des rôles, des habitus et des aspirations qui se « coagulent » dans sa personnalité. Une floraison de

travaux sur la pluralité des engagements du proche au public, des convenances personnelles aux conventions collectives campe un individu ouvert à une pluralité de logiques d'action (Thévenot, 2007).

L'éthique de l'environnement ouvre-t-elle de nouvelles perspectives ?

Éthique de l'environnement : débat Homme/Nature et science/politique

- 10 L'éthique de l'environnement apparaît très façonnée par le questionnement de l'éthique de la justice, à visée universalisante. L'éthique de l'environnement (éthique environnementale, éco-éthique, éco-philosophie) s'est constituée pendant les années 1970 et regroupe tout un champ de questions ayant tout d'abord pour objet les relations qu'entretient l'être humain avec la nature. La réflexion éthique vise à guider, à justifier les comportements, des valeurs, à l'égard des animaux, du vivant, des zones biologiques, de la biosphère. Elle est encore peu systématisée.
- 11 L'éthique de l'environnement est caractérisée d'emblée par le dialogue pluridisciplinaire. L'écologie, la biologie, mais aussi l'économie et le droit constituent également des forces normatives incontournables. Le politique est également un partenaire de cette réflexion éthique, car les enjeux environnementaux sont souvent l'objet de rapports de force entre différents acteurs sociaux (les entreprises, les groupes écologistes militants, le gouvernement, la population). La sociologie, l'anthropologie contribuent au difficile dialogue pluridisciplinaire - difficile dialogue en raison de la complexité des problèmes (du micro au macro), de leurs interconnexions sur de nombreux plans (des structures sociales aux régimes politiques, des transferts de technologie aux rapports culturels vis-à-vis de la Nature, de la mondialisation de l'économie et des rapports entre pays industrialisé et en développement, etc.) (Parizeau, 2004, p. 697).
- 12 À travers la critique du développement technoscientifique, de ses effets négatifs, voire destructeurs d'écosystèmes, les débats éthiques ont également porté sur les pollutions, la production de matières dangereuses, l'épuisement des ressources naturelles, la modification génétique d'espèces animales, voire de l'espèce humaine, la disparition de la diversité biologique de certains sites, etc. Les questions éthiques se sont élargies aux conditions de la place et de la survie de l'être humain sur la planète, de la distribution équitable des richesses, des conditions du bien-être de l'humanité, de la responsabilité personnelle, collective envers les générations futures.
- 13 Notre mode de développement scientifique, technique et économique est en crise. Il continue d'être pensé comme « universel ». Il souffre d'une contradiction rédhibitoire : son universalisation se heurte à des obstacles entre notre exigence éthique d'égalité et notre mode de développement. Notre mode de développement ne peut se diffuser de manière égalitaire, ni dans l'espace (égalité entre les peuples), ni dans le temps (durabilité entre les générations). Pour Jean-Pierre Dupuy (2004) : « Ou bien, nous « les riches » nous coupons du reste du monde au moyen de boucliers divers, ou bien nous inventons un autre mode d'accomplissement, qui aura la propriété de pouvoir être universalisé à l'échelle de l'humanité ». La perte de la croyance partagée dans le

progrès, né de l'exercice de la raison, s'accompagne de la perte du critère d'estimation morale d'une action en sa montée en généralité : « qu'arriverait-il si tout le monde en faisait autant ? ». Est-ce que nous allons assister à l'émergence d'une nouvelle forme de transcendance politique fondée sur la conscience écologique ? Quelles en seront les institutions de référence ? La morale commune pourrait-elle être refondée non plus sur notre appartenance à l'Humanité mais sur notre commune appartenance à la Terre ? Pour Dominique Schnapper (2007, p. 59), ce ne sera pas à court terme, et dès à présent, les plus fragiles s'en sortent mal.

- 14 L'éthique de la justice apparaît prégnante à travers les débats sur la distribution la plus équitable des biens et des droits environnementaux, selon les zones géographiques, selon les générations et entre le global et le local. Cette vision universalisante est en questionnement à cause d'une vision « occidentocentrée » de la nature que nous imposons plus ou moins consciemment au reste du monde. Chaque jour se pose avec plus d'acuité la question de la répartition des risques environnementaux, naturels et surtout artificiels. La question environnementale du rapport Homme-Nature se déplace vers la relation science-politique. Face aux conséquences potentiellement autodestructrices de l'agir humain, la problématique d'une éthique environnementale s'est imposée comme légitime et incontournable (Delord, 2005).

Éthique de la justice à visée universalisante / éthique du *care* comme sensibilité et pratique morale

- 15 Pourquoi centrer la réflexion éthique sur la question des principes, du fondement, de la justification ? Pourquoi suivrait-elle le modèle législatif ou scientifique ? Pourquoi donner des règles au lieu de simplement décrire ce que nous faisons ? C'est la difficulté qu'ont voulu affronter les éthiques du *care*, qui méthodologiquement vont à l'inverse des théories morales contemporaines. L'éthique de la justice conduit à guider le particulier à partir du général. Le renversement de l'éthique du *care* est une philosophie morale inscrite dans nos pratiques ordinaires et émergeant de questionnements particuliers (Laugier, in Paperman et Laugier, 2006, p. 332). L'orientation de la philosophie morale comme universelle est l'objet d'une critique en ce qu'elle conduit à négliger des aspects parmi les plus importants et difficiles de la vie morale – nos pratiques, nos proximités, nos motivations, nos relations – au profit de concepts plus éloignés de nos questionnements ordinaires – l'obligation, la rationalité, ou des mots dont nous n'avons pas l'usage ou l'expérience (Paperman et Laugier, 2006, p. 17).
- 16 Les travaux sur l'éthique du *care* constituent un mouvement récent de critique de la théorie morale comme schémas abstraits censés guider sur tel ou tel problème particulier le jugement de tout un chacun (c'est le cas des théories de la justice).
Les éthiques pratiques du *care* partent, au contraire, de nos problèmes moraux et voient comment nous en sortons, non pas pour abstraire à partir de ces solutions particulières (ce qui serait retomber dans la pulsion de généralité), mais pour percevoir la valeur même du (dans le) particulier. Elles semblent alors appeler une sorte d'ethnographie morale qui laisserait toute sa place aux expressions propres aux agents davantage qu'une approche surplombante, qu'elle soit philosophique ou sociologique. (Paperman et Laugier, 2006, p. 16)
- 17 Les travaux sur le *care* constituent une perspective riche. L'idée de *care* renvoie à l'idée de souci comme chagrin et à l'idée de sollicitude et de soin dans le sens actif de *faire*

attention à, s'occuper de. Le souci des autres (humains et au-delà de l'humain) ne répond pas à un principe général (ontologique), ni à une valeur morale abstraite, mais il aborde de manière concrète, collant aux particularités des situations et des personnes à des phénomènes d'entretien, de conservation, et de préservation d'un monde humain. La sensibilité morale est ici une sensibilité perceptive et active. Les questions sont triviales : qui s'occupe de quoi et comment ? Prendre soin de l'autre, ce n'est pas penser à l'autre, se soucier de lui de façon intellectuelle ou même affective, ce n'est même pas nécessairement l'aimer, c'est *faire* quelque chose, c'est produire un certain travail qui participe directement du maintien ou de la préservation de la vie de l'autre.

Le soin, l'attention, la sollicitude, ou qui s'occupe de quoi et comment ?

- 18 La discussion sur l'éthique de la sollicitude et sa légitimation progressive viennent renouveler la réflexion sur la manière dont sont modelées les relations entre sentiment de justice et de sollicitude. Il peut être sensé non pas d'introduire une dose de sensibilité dans la justice, mais de voir la sensibilité comme condition nécessaire de la justice. Ce serait le sens d'une justice sensible aux « Autres » concrets (Paperman et Laugier, 2006, p. 20). Cette conception éthique a une dimension provocatrice et subversive en ce qu'elle revendique un primat de la « pratique », de la description des pratiques morales et s'éloigne des théories de la justice qui veulent instituer une série de règle et de procédures qui permettent de décider du juste sur tel ou tel problème particulier. Les recherches sur l'importance sociale, morale et politique du *care*, et le prolongement proposé par Joan Tronto (1993) permettent de repenser l'éthique à partir du sensible sans pour autant continuer à opposer la sensibilité et la raison : une éthique du sensible ouverte aux autres et aux autres non-humains. Ces approches revendiquent le primat de la pratique ou du moins de la description des pratiques morales de la réflexion éthique. La normativité n'est pas niée mais retissée dans la texture de la vie.
- 19 Le livre coordonné par Patricia Paperman et Sandra Laugier (2006), « Le souci des autres – Éthique et politique du *care* », met en évidence un « sujet » du *care*, un sujet sensible en tant qu'il est affecté, qu'il est pris dans un contexte de relation, dans une forme de vie, qu'il est attentif, *attentionné*, que certaines choses, certaines personnes, comptent pour lui. Ces travaux n'ont pas reçu un accueil évident dans le champ académique français. Et, en dehors des milieux féministes, peu d'écho ont été donnés, en France, au livre de Carol Gilligan (1982, traduit en français en 1986) qui initie en quelque sorte le débat sur l'éthique du *care*. Rappelons quelques éléments de débat pour ceux qui n'en sont pas familiers. Dans des entretiens et des enquêtes, Carol Gilligan repère ce qu'elle appelle « l'anomalie épistémologique » suivante : les garçons en grandissant tendent spontanément à trancher les dilemmes moraux en orchestrant la sémantique du respect des droits de la personne et à adopter la perspective d'une réciprocité généralisée, tandis que les filles continuent plutôt à invoquer le bien-être d'autres personnes que leurs actions contribueraient à promouvoir, à rétablir, à maintenir (Haber, in Paperman et Laugier, 2006). « Elles » comprennent comme morales les conduites qui contribuent à renforcer les liens particuliers, fortement teintés d'affectivité et cela s'exprime par leur manière de résoudre des dilemmes de la vie courante de façon immédiate et non après les filtrages imposés par les principes de l'universalisme égalitariste et par les médiations juridiques ou utilitaires. Carol Gilligan

explique cette disjonction selon les sexes par des fondements de la différence sexuelle liés aux rôles sociaux attribués aux femmes. Le féminin serait, selon elle, solidaire d'une socialité définie comme co-appartenance et interdépendance et donc d'une appréhension de l'individualité comme essentiellement « pathique » et sociale. Ses travaux s'inscrivent dans la critique de la domination masculine et dans la tentative de renversement de dispositifs idéologiques androcentriques.

Désintriquer genre et morale sans essentialiser le « care »

- 20 Il ne s'agit pas ici d'adopter une posture essentialiste du partage des genres (féminin, privé, affectif, nature / masculin, public, rationnel, civilisé), ni de refaire le chemin des nombreuses critiques qui lui ont été adressées depuis une vingtaine d'années, mais de poser la nécessaire coexistence « intrapsychique » de deux formes de moralité et de leurs sources : la *justice impartiale* et la *sollicitude attentive* comme deux orientations morales qui s'incarnent dans des pratiques et dans des institutions.
- 21 La sollicitude a effectivement été principalement assignée aux femmes (avec les minorités ethniques et autres pauvres). Et, s'il s'agit toujours de désintriquer genre et morale pour identifier les circonstances historiques, sociales et politiques qui ont mis le *care* au cœur de la plupart des expériences vécues des femmes, il ne s'agit pas d'essentialiser cette capacité (disposition) à l'expression morale (ou notre résistance à l'expression), cette capacité à percevoir l'importance des choses, leur place dans notre vie ordinaire.
- 22 Pour renoncer à l'antithèse de la *sollicitude* et de la *justice*, il est d'abord nécessaire d'observer le primat de la « justice » et ses effets. La justice se réfère au principe universaliste du traitement impartial des personnes reconnues dans un même mouvement comme libres et indépendantes, et vise le traitement neutre des personnes ou la distribution impartiale des biens et des avantages sociaux. Cet idéal abstrait souffre d'un grand nombre de biais liés à l'androcentrisme, dans la culture et la société (par exemple si l'on analyse la possession des biens, de la terre, l'accès au travail, à l'argent, etc.). Il est marqué de nombreux angles morts où sont cachées des situations de vulnérabilité, de sensibilité, de dépendance – mais aussi où sont cachés ceux qui s'en occupent. Joan Tronto (1993) reprend cette hypothèse empirique qu'il a existé historiquement une relation circulaire entre la dévalorisation et l'invisibilisation des pratiques du *care* et l'oppression exercée sur les groupes qui s'y consacraient traditionnellement (depuis l'esclave et le domestique jusqu'à la femme au foyer). Cette relation circulaire fonctionne ainsi :

- 23 De plus, être destinataire de *care* s'identifie rarement comme un rôle social gratifiant dans des cultures qui favorisent les valeurs d'autonomie et de la performance individuelle.
- 24 Cette posture éthique prend en considération l'attention et la sollicitude que réclament de nous certains habitants éminents du monde vécu ; prendre soin, réparer, entretenir, maintenir, aider, se soucier. Tout cela renvoie à quelque chose d'important, comme manière tout à fait digne de participer à la reproduction d'un environnement qui

comporte des humains et des non-humains. Joan Tronto (1993) récuse l'opposition apparente de la justice (froide, impartiale, abstraite) et du *care* (chaleureux, attentif, sympathique, particulariste). Elle pose l'entrelacement singulier de la justice et du *care* et pas seulement leur complémentarité. Joan Tronto (1993) suggère que l'idée de *care*, prise au sens plus large, pourrait constituer le point d'ancrage d'une éthique écologiste.

Le *care*, qui se manifeste d'abord comme un mode de concernement pour autrui, n'est certes pas à penser comme le vecteur possible d'un lien retrouvé à la Nature ou d'adhésion au mouvement de la Vie – ce qui nous engagerait dans une position métaphysique intenable. Mais il peut être conçu, à côté d'autres aspects, comme ce par quoi quelque chose de la nature socialisée se rappelle à notre bon souvenir en fonction de ce qu'elle comporte quand même d'altérité et d'interdépendance relative par rapport à nos fins. (Tronto, 1993, p. 168, citée par Haber, 2006)

Vers une anthropologie du « sensible » étendue aux non humains

- 25 La différenciation des situations dans lesquelles l'individu est engagé, du plus personnellement proche au plus publiquement commun, compose une architecture de trois régimes d'engagement : celui du familial et des ententes mutuelles de proximité, celui de l'action stratégique ou de l'action en plan, celui des engagements qui tiennent à des conventions plus collectives autour du « bien commun » collectif (Thévenot, 2007).
- 26 L'éthique du *care* nécessite un détour attentif vers le rapport au monde de la personne, vers son engagement dans le familial, vers ce dont la personne se soucie et cherche à s'assurer les bienfaits. Elle invite à considérer les repères dont la personne se sert pour être à l'aise dans son commerce familial avec ses entours. Cette « aise » est locale et personnalisée. Elle est un bien-être éprouvé dans la commodité d'un entourage que la personne s'est accommodée. Le rapport dynamique avec le milieu rapproché, éprouvé, engage dans le familial et l'intime, touchant au plus près le corps et ses émois. La personne y apparaît consolidée par les choses, les lieux, les êtres humains et non humains de son entourage. L'entrelacs des attachements et le cheminement de familiarisation spécifient un engagement bien différent de l'appropriation privative d'un bien aliénable (Thévenot, 2007, p. 245).
- 27 Le régime du familial reste très souvent dans l'ombre des actions planifiées du travail, de la consommation, du déplacement, etc. Forger de nouvelles ententes dans l'environnement de proximité suppose de reconnaître comme primordial d'assurer le maintien de la personne à partir de ses attachements à ses entours et de reconnaître combien les atteintes aux lieux habités, aux attachements affectueux à son environnement sont une atteinte à la personne intime. Pour accéder à la connaissance de ces engagements, la communication doit être assez *précautionneuse* pour prendre garde à ce bien du plus proche. Ce n'est pas le cas lorsque l'individu est pris à témoin ou instrumentalisé dans un projet qui n'est pas le sien. Ce n'est pas le cas non plus lorsqu'il est traité comme une marchandise, une machine, un signe.
- 28 L'éthique de la sollicitude nous confronte au défi de mieux analyser le proche et ses attachements comme condition nécessaire pour comprendre les interactions société/milieu, clarifier les traitements du plus lointain et construire des compromis d'action politique.

- 29 Nous pouvons préciser ceci à travers trois domaines d'exploration. Le premier domaine porte sur la prise en considération des « savoirs locaux » : les préoccupations majeures sur la biodiversité, le changement climatique, le maintien d'une agriculture locale respectueuse des terres, des paysages constituent un renouvellement du politique par le proche, le familial. Le second axe d'exploration met en valeur la diversité des « savoirs géographiques » comme condition d'une entente interculturelle. Le troisième domaine aborde l'attention à une urbanité sensible comme condition d'une meilleure habitabilité du monde.

Suivre les engagements de la nature sur le terrain

- 30 Un mouvement semble s'être amorcé de revalorisation des savoirs locaux et de participation des dépositaires de ces connaissances. Les savoirs expérientiels sur l'environnement liés à l'expérience de vie ont un statut encore instable dans les différents champs disciplinaires même s'ils apparaissent comme des « biens communs » pouvant contribuer à la compréhension, voire au traitement des questions environnementales.
- 31 Les « savoirs locaux » (*local knowledge*) sont diversement pris en considération. Ils constituent des ressources pour une appréhension de la manière dont la nature est « mise en valeur » par les êtres humains et ils s'incarnent dans des connaissances empiriques liées à des pratiques, des usages des lieux, des interactions intimes avec des animaux, un milieu, de la matière, des savoir-faire artisanaux, artistiques, médicaux, agricoles. Les savoirs locaux de nature sont sollicités dans des démarches de préservation de la faune sauvage, dans des exercices de gestion de la nature ou dans des démarches scientifiques interdisciplinaires.
- 32 En France, la démarche de reconnaissance des savoirs traditionnels sur la nature (produits locaux, pratiques culturelles locales, respect des « terroirs ») fait l'objet d'une forte valorisation culturelle et économique. Les savoirs locaux sont également de plus en plus sollicités dans les démarches de gestion de la nature (à travers, par exemple, le rôle accordé aux pêcheurs locaux dans la gestion des milieux piscicoles, aux agriculteurs ou aux forestiers dans la gestion du paysage, dans le maintien de la biodiversité, dans les pratiques d'écobuage, etc.). Par un curieux renversement de valeurs, les savoirs et savoir-faire locaux retrouvent une audience inattendue. Appartenir à une tradition, être porteur de savoirs ancestraux de la nature, du territoire devient des enjeux identitaires, économiques et écologiques. Le « local » jusque-là assimilé à l'archaïsme et à l'immobilisme apparaît comme un cadre renouvelé susceptible de mobiliser des compétences et de faire fructifier des potentialités porteuses d'un sentiment d'appartenance.
- 33 La connaissance des pratiques « ordinaires », « quotidiennes » du vécu en lien avec les multiples environnements dans lesquels nous évoluons fait l'objet de recherche dans plusieurs champs disciplinaires ayant développé leurs méthodologies propres. Les savoirs autochtones dans l'appropriation et la socialisation de la nature paraissent majeurs dans la gestion de la biodiversité et révèlent l'interaction respectueuse entre les humains et les animaux, les humains et le végétal (Roué, 2002). Leur prise en compte n'exclut pas le risque de la marchandisation de l'authenticité dans une mise en scène touristico-folklorisante des traditions immuables de nos contrées, ni celle de la mythification de la tradition sans prise en compte du fait que le milieu s'est transformé,

que sa démographie provoque des changements qui nécessitent la transformation des savoirs et des modes de gestion « traditionnels ».

- 34 La négation de ces dimensions de l'expérience, la disqualification de ces savoirs, de ces attaches constitue une souffrance, génératrice potentielle de conflit qui sont aussi des luttes de reconnaissance. Les travaux de Michèle Salmona (2003) ont mis en évidence les savoirs dévalorisés par la modernité et les formes de résistance du monde agricole. Elle décrit les mécanismes d'attachement qui lient les éleveurs à leurs bêtes, et l'importance des pratiques douces dans les activités de soin et de surveillance de l'élevage. L'éthique du soin présente dans l'élevage peut être refoulée, empêchée. Cette pédagogie du soin et du lien au vivant repose sur des principes d'attachement, de patience, de douceur, de lien corporel affectif et de communication par la parole, la caresse, le chant, la voix. L'élevage industriel favorise la violence faite aux bêtes élevées en batterie et cette pression réifie l'animal par la violence et réifie aussi la personne qui l'administre (Salmona, 2003). Michèle Salmona (2003) montre ainsi toute la souffrance des paysans français privés, par les modèles productivistes, de leur relation « pathique » avec les animaux.
- 35 La collaboration expert/profane est également un champ d'investigation et de développement de cette attention aux savoirs du proche. Des chercheurs par exemple sollicitent des jardiniers pour la collecte de données sur les changements climatiques (par exemple, l'appel sur l'observation des saisons lancé par l'Institut national de la recherche agronomique). Les savoirs profanes ou populaires restent cependant actuellement peu admis par rapport aux savoirs scientifiques et techniques et sont soumis à la pression des lobbies. Pourtant, les savoirs profanes constituent des modes fins et complexes souvent plus schématiques d'intelligibilité du monde. Ils disent également la part vécue d'une crise environnementale et donc la manière dont la crise est comprise par la société. L'observation empirique des événements peut utilement compléter ce que la science identifie et explicite (Luginbühl, 2006, p. 247).

Si tous les acteurs, quels qu'ils soient, locaux, scientifiques, gestionnaires ou simples citoyens ont des représentations, intimement liées à leurs savoirs qui déterminent leur façon d'appréhender le monde, alors c'est cette diversité des savoirs locaux qu'il faut préserver, sans vouloir viser à une illusoire unanimité pour aborder la question des relations des sociétés à une nature devenue un construit social. (Allard *et al.*, 2006, p. 312)
- 36 De manière plus globale, dans les Agendas 21, un principe contenu dans la Déclaration de Rio de 1992 concerne le rôle central accordé aux peuples autochtones dans le domaine de l'environnement en raison de leurs connaissances et pratiques considérées comme traditionnelles. Ce principe donne le droit aux États de gérer leurs ressources génétiques et de préserver leurs savoirs traditionnels élevés au titre de « patrimoine commun de l'humanité ». La conférence de Djakarta en 1995, puis de Buenos Aires en 1996, ont mis à l'ordre du jour ce qui allait prendre une grande place dans la gestion de la biodiversité : « le respect, la préservation et le maintien des connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales qui incarnent un mode de vie traditionnel » (Convention sur la diversité biologique). Ce point marginal est devenu progressivement central pour les communautés qui luttent pour survivre et se faire reconnaître. L'accès à ces savoirs longtemps réfrénés et dévalorisés devient des enjeux nouveaux idéologiques, économiques. Cela contribue à la prise de conscience des liens entre la vie quotidienne et le monde dans toute son ampleur face aux crises qui mettent en péril nos manières « d'habiter » le monde.

L'intelligence « ordinaire » de l'espace et du milieu : des savoirs géographiques comme jalons d'un dialogue multiculturel

- 37 Les géographes se sont aussi intéressés, depuis le milieu des années 70, à une approche plus sensible, à l'expérience du monde des individus et à la reconnaissance de leur rôle dans la création et la transformation des espaces et des territoires. Ces savoirs géographiques ne se limitent pas aux seuls savoirs spatiaux. Ils concernent aussi la connaissance des milieux géographiques, des environnements, terroirs et territoires, des phénomènes météorologiques.

L'expérience de l'espace et du milieu est une pratique quotidienne qui concerne chacun d'entre nous depuis l'enfance. La dimension géographique de nos existences implique la résolution répétée de problèmes qui concernent tant l'espace que le milieu dans lequel nous vivons. Aussi développons-nous progressivement des compétences spatiales et une représentation du monde par lequel il prend sens pour nous. Bien qu'individuelles, ces compétences et représentations sont partagées plus ou moins largement au sein des classes sociales et/ou des groupes culturels. (Collignon, 2003, p. 24)

- 38 Les études ethnogéographiques, qui se développent parallèlement à la montée de l'intérêt pour les ethnosciences en anthropologie vont élargir l'approche globale des milieux géographiques en intégrant comment les récits mythiques véhiculent une représentation cohérente et raisonnée de l'environnement et une éthique des relations qui doivent s'y développer entre tous les éléments qui le composent. Bien sûr, on peut être fasciné par les compétences spatiales des Touaregs dans le désert saharien, ou des Inuits dans la neige, mais il nous faudra changer de regard pour prendre en compte que les « experts » autochtones ont d'emblée une vision intégrée et systémique du fonctionnement des écosystèmes dont ils se considèrent comme partie prenante. Cette vision elle-même ne peut être séparée d'une pensée sociocosmique ou religieuse qui intègre une éthique environnementale.
- 39 En occident, le contact avec la nature est grandement renvoyé à la sphère privée de la psyché intime. L'individu est seul face aux réalisations fantasques de « sa » grammaire archaïque et à son propre inconscient « éco-iconique ». La magnifique analyse de Philippe Descola (2005) sur les liens « Nature-Culture » dans les différentes cosmogonies met bien en évidence la manière occidentale de représenter l'environnement humain dans son extériorité, déagée par la raison des désordres de la subjectivité, dans un dualisme de l'individu et du monde qu'il juge irréversible. Il y aurait pourtant fort à gagner en tentant de situer notre propre exotisme comme un cas particulier au sein d'une grammaire générale des cosmologies plutôt qu'en continuant à donner à notre vision du monde une valeur étalon pour juger les autres civilisations (Descola, 2005, p. 151).

« Avoir lieu d'être » : pour une éthique de l'habiter

- 40 Les phénomènes de globalisation, de délocalisation, de fragmentation ont profondément mis en cause la ville. La qualité de l'environnement s'impose aujourd'hui plus que jamais, non plus comme facteur uniquement climatique ou visuel à prendre en compte par l'urbaniste ou l'architecte, mais comme condition d'un « bien-être mental, physique et sensoriel ». La place du sensible ordinaire et la question phénoménologique

du « bien-être » se posent particulièrement dans la recherche d'une expérience urbaine mise à mal par les « non-lieux », par le primat des flux et de la circulation, par sa congestion et les nuisances dans la ville, et par un monde virtuel illimité qui dévalorise le réel et l'espace physique par excellence...

- 41 « Avoir lieu d'être » implique de se pencher sur le corps lui-même sans lequel la question de l'habiter n'a plus guère de sens (Mongin, 2005, p. 231). Les urbanistes et architectes s'interrogent sur la manière de maintenir un espace d'habitation, de voisinage, de relations qui réinvente le plaisir d'être ensemble, réinvente la rue et la place, des espaces de marche et de rencontre. « Contre la dé-réalisation liée aux nouvelles technologies du virtuel, le corps doit reconquérir une relation minimale à un environnement, au réel, à son réel, à son site » (Mongin, 2005, p. 233). Le corps, dit-il, ne se satisfait pas de n'importe quel lieu, il résiste aux lieux invivables, devenus invivables parce qu'il ne parvient pas à les incorporer.
- 42 « Éco-urbanisme », « urbanisme paysager », « urbanisme quotidien », etc., un foisonnement d'appellations reflète le grand éventail des réponses et des stratégies mise en place partout dans le monde pour résoudre les nouveaux problèmes urbains (Zardini, 2006). David Howes (*in* Zardini, 2006, p. 323) parle d'une « révolution sensorielle » à travers la géographie humaine, l'histoire sociale, l'anthropologie urbaine et finalement l'architecture qui mettent l'accent sur les multiples modalités de « sentir » la ville. De nouvelles études de la « polysensorialité » de l'environnement ramènent au premier plan le rôle que doivent jouer tous les sens comme médiateurs de l'expérience et en explorant comment différentes personnes se servent de leurs sens pour percevoir leur environnement dans un contexte culturellement établi.
- 43 La réflexion sur « habiter » suscite un regain de travaux qui tente de dépasser l'opposition radicale entre les positions d'inspiration phénoménologique désignant « l'Habiter » comme une présence fondamentale de l'Homme au monde, dans une conception existentielle de l'habiter et les formes contemporaines et mobiles de l'habiter contemporain (Pineau *et al.*, 2005 ; Paquot *et al.*, 2007). La dimension existentielle de l'attachement au lieu, de la proximité se trouve renouvelée en montrant qu'habiter signifie non seulement « être dans l'espace », mais de manière pragmatique « faire avec l'espace », en intégrant la participation d'éléments non humains (infrastructures, artefacts techniques et naturels, animaux). La préoccupation éthique sur l'habitabilité des sociétés contemporaines questionne la possibilité d'habiter des espaces marqués par l'urbanisation intensive, par la dislocation des lieux de vie, la technicisation et la perte d'appartenance à la terre.

Identité narrative comme condition éthique : autobiographie environnementale en formation

- 44 La coexistence pour habiter la Terre, habiter l'espace, habiter la ville et les quartiers est devenue une question majeure pour l'humanité. Nous ne pouvons échapper aux dimensions politiques et éthiques de cette question de co-existence, de la relation habiter/habitant. La réflexivité narrative des expériences plurielles vécues par chaque individu dans ses relations aux mondes constitue à la fois une voie de recherche et une démarche de formation pour un questionnement éthique sur notre habiter terrestre commun.

Mise en intrigue des expériences : un laboratoire du jugement moral

- 45 Les pratiques narratives peuvent être rapprochées d'un mouvement plus large qui a affecté les sciences sociales dans leur ensemble en tenant compte de la façon dont les acteurs élaborent des discours sur l'action ou, pour reprendre les termes de Paul Ricœur (1983), accomplissent le travail de « mise en intrigue » de leurs actions. De manière synchronique et diachronique, l'acteur est dans l'obligation d'articuler et de combiner des logiques différentes, de construire une cohésion biographique et une représentation cohérente de la vie sociale. On cesse de penser que les acteurs - au sens péjoratif du terme - « se racontent des histoires », autrement dit qu'ils produisent des rationalisations illusoire des motifs de leurs comportements, pour s'intéresser aux vertus heuristiques de la « mise en récit » et « mise en intrigues » de leurs actions (Ricœur, 1983). Pour Paul Ricœur (1990), c'est le récit biographique qui permet d'articuler la partie mouvante de l'identité à ce qui, dans l'identité, conserve une certaine permanence dans le temps, ce que cet auteur nomme l'identité « mêmeté », c'est-à-dire l'ensemble des dispositions durables à quoi on reconnaît une personne. L'identité narrative se définit alors comme un double regard, rétrospectif en direction du champ pratique et prospectif en direction du champ éthique (Ricœur, 1990, p. 140-141).
- 46 La narration est perçue comme une ressource pouvant permettre d'articuler la dimension pratique de l'identité personnelle, la diversité, la variabilité, la discontinuité. Le récit de vie comme démarche de construction de l'identité narrative est un laboratoire du jugement moral. Il peut être fait, défait, refait à partir de commencements, de point de départs différents. La compréhension de soi est une interprétation.

Les autobiographies environnementales

- 47 Les autobiographies environnementales sont des voies d'accès à ce fond expérientiel qui nous relie à des milieux. David Hutchison (1998) dans *Growing up green : Education for ecological renewal* souligne le rôle que « l'enquête narrative » et l'étude du milieu peuvent jouer dans la conscience écologique des enfants d'âge moyen. Marilyn N. Doerr (2004) retrace le projet « d'autobiographie environnementale » mené dans un cours d'écologie au lycée. Les lycéens racontent leur expérience environnementale. L'intention de l'auteur est un processus de déplacement des élèves de « je sais », à « je prends soin », à « je veux changer quelque chose à cela ». Le développement de la « sensibilité environnementale » est également au cœur des travaux d'Hélène Gravel et Diane Pruneau (2004) de l'Université de Moncton sur la réceptivité de l'environnement et l'attachement au milieu naturel chez les adolescents. Leurs travaux mettent en évidence les types d'attention à l'environnement, identifient les aspects de l'expérience qui favorisent le développement d'une sensibilité à l'environnement et proposent un modèle de compréhension du développement de la sensibilité environnementale qui pourrait faciliter la mise en œuvre d'activités pédagogiques visant à favoriser l'engagement des adolescents dans une action environnementale.
- 48 Louise Chawla, dans sa thèse en psychologie du développement (1984), étudie « l'attachement au lieu » et les expériences ayant une influence sur la « responsabilité »

dans les relations à l'environnement à partir des souvenirs d'une cinquantaine d'adultes environnementalistes du Kentucky, de Norvège à partir d'une approche phénoménologique. Elle poursuit ses travaux comme pédopsychologue spécialisée en environnement. Ses recherches contribuent à la réflexion sur les conditions environnementales favorables pour les enfants et les jeunes qui grandissent en ville (Chawla, 2002).

- 49 L'autobiographie environnementale est également intégrée dans la formation d'enseignants souhaitant développer dans leur classe la « conscience et la responsabilité environnementales » (Hart, 2003) et contribue depuis plusieurs années à certains cursus d'étude d'architectes paysagistes (Cooper Marcus, 2005). Dans sa démarche, Clare Cooper Marcus prend prioritairement en compte l'éveil de la conscience des relations personnes-environnement, la construction de l'identité, l'assurance du sentiment d'être. Elle vise à favoriser un sens du devenir singulier et collectif dans la réflexion sur l'importance de l'habitat, les relations aux paysages, la nature comme source de régénération, etc.
- 50 Nos propres travaux sur l'autobiographie environnementale dans la formation d'animateurs socioculturels mettent en évidence les conditions méthodologiques des démarches d'explicitation des expériences incorporées des relations à la nature, à l'habiter, aux éléments (Bachelart, 2007) dans la construction identitaire des sujets et dans le questionnement éthique partagé (Bachelart, 2009).

Conclusion : éthique et esthétique de l'habiter humain

- 51 Habiter le monde est un appel à développer une aptitude « à répondre de », aussi « être en charge », à préserver le socle de la vie en prenant au sérieux la dimension existentielle de l'habiter humain. Les récits produits s'ouvrent à une éthique du *care* qui intègre la vulnérabilité et la dépendance à autrui. L'éthique de ce qui compte pour nous permet de redéfinir la morale à partir de l'importance : « attention, souci, importance, signifiante ». La compétence morale s'exprime en termes de perception affinée et agissante. Elle est différente de la capacité à juger, argumenter choisir. La morale est affaire de perception et d'attention. La compétence morale n'est pas alors principalement affaire de connaissance ou de raisonnement, elle est affaire d'apprentissage de l'expression adéquate et d'éducation de la sensibilité. Elle est aussi affaire d'esthétique, d'étonnement, d'émerveillement, de beauté.

[...] Notre sens du sens, notre sens d'un univers ayant du sens vient aussi de la beauté, dans la mesure où justement, cet univers composé d'éléments sensibles et sensoriels prend toujours une orientation précise celle de tendre, à l'instar d'un fleuve, d'un arbre, vers la réalisation du désir de l'éclat de l'être qu'il porte en lui, jusqu'à ce qu'il signe la plénitude de sa présence. (Cheng, 2006, p. 35)

- 52 L'interaction entre l'Homme-sujet et l'univers vivant nous offre parfois d'expérimenter des instants saillants où la vie s'élance vers l'ouvert, où nous éprouvons un « sentiment-paysage » qui nous fait sortir du dualisme pour vivre une « interaction unifiante » avec le Monde.
- 53 Il ne s'agit pas de jouer l'éthique, il s'agit de *l'incarner* : ses actes naissent des inclinaisons que sa disposition intelligente produit en réponse à ses situations spécifiques. « Le comportement véritablement éthique a donc pour caractéristiques de n'être pas l'application pure et simple de règles habituelles » (Varela, 1996, p. 57). La

conscience intelligente est une expérience et un parcours d'apprentissage. Pour Francisco José Varela (1996), les traditions d'enseignement considèrent le comportement éthique comme un savoir-faire. Et pour devenir expert de ce savoir-faire, il est nécessaire de comprendre d'une manière systématique et très personnelle que nos actions doivent être non duelles, dépourvues d'un moi qui observe et donc saisir parfaitement sa nature fragmentée (Varela, 1996, p. 61).

- 54 L'affirmation éthique de l'importance et de la dignité du *care* ne peut aller sans une réflexion *politique* et sans reconfigurer les institutions en fonction de cette valorisation. Elle implique aussi bien l'intégration des pratiques liées au *care* dans les *agendas* de réflexion démocratique, que l'*empowerment* des personnes concernées. À travers l'attention portée à nos pratiques morales, le tragique des grandes décisions apparaît en quelque sorte inhérent, interne à l'ordinaire. Les dégradations de l'écosystème et de nos conditions physiques de vie sont déjà visibles et identifiables. Néanmoins, le cadre temporel, l'horizon d'imputabilité de ce que nous faisons et de ce que nous n'engageons pas dépasse l'échelle humaine. Cela renvoie à une éthique qui doit prendre pour objet notre rapport à une Nature, fait non seulement de mutations, mais engagé par nos actes et par notre manière de produire et de vivre, et qui engendre des effets boomerang qui se retournent contre nous. La responsabilité est à la fois intimement personnelle et profondément collective.
- 55 Avoir le souci de l'humanité présente et future interroge chacun d'entre nous dans sa manière de vivre et de penser et nécessite une portée en décision et en acte au niveau d'action adéquat : le politique. Philippe Zarifian (2004) souligne les inadéquations du fonctionnement politique actuel pour faire face à la question écologique qui relève de l'élargissement de la sphère de discussion et de l'engagement démocratique. Il appelle enfin à devenir « métisse » par un triple mouvement :
- par un mouvement de retour de l'identité à l'appartenance : nous nous constituons dans une pluralité d'appartenance à des nationalités, des milieux sociaux, des centres d'intérêt, des familles ;
 - par un mouvement de prise de parti sur le devenir qui, à la hauteur des défis, ne peut être que commun ;
 - par un mouvement latéral d'ouvertures et de confrontations aux « autres » civilisations, nationalités, à l'étranger en mettant l'apport de chaque civilisation au regard des problèmes communs et des prises de parti que nous devons réaliser.

BIBLIOGRAPHIE

Allard, P., Smadja, J. et Roué, M. (2006). Rôle du politique, de l'État et des groupes sociaux dans les discours sur la crise environnementale. In Beck, C., Lunginbühl, Y. et Muxart, T. (dir.). *Temps et espaces des crises de l'environnement* (p. 301-312). Versailles : Éditions Quae.

Bachelart, D. (2007). Écoformation et mise en œuvre d'une réflexivité formatrice. In DYNADIV (dir.), *Actes du Colloque « Le biographique, la réflexivité et les temporalités. Articuler langues, culture et formation »* (p. 335-340). Tours : Université de Tours.

- Bachelart, D. (2009). Autobiographie environnementale : explicitation de l'expérience écoformatrice et démarche réflexive. In Guillaumin C. (dir.), *Ingénierie de la réflexivité* (à paraître). Paris : l'Harmattan.
- Bauman, Z. (2006). *La vie liquide*. Rodez : Le Rouergue/Chambon.
- Castel, R. et Haroche, C. (2001). *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi*. Paris : Fayard.
- Chawla, L. (1984). *In the first country of places : Environmental memory in contemporary American poetry*. Thèse inédite de doctorat, City University of New York.
- Chawla, L. (2002). *Growing up in an urbanizing world*. Londres : Earthscan. Cheng, F. (2006). *Cinq méditations sur la beauté*. Paris : Albin Michel.
- Collignon, B. (2003). Expériences et savoir géographiques. *Sciences Humaines, Mensuel* 137, 24-27.
- Cooper Marcus, C. (2005). *Habitat et nature, du pragmatique au spirituel*. Lausanne : In Folio éditions.
- Delord, J. (2005). L'éthique environnementale en perspective. *Sciences Humaines*, 49, 88-91.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- De Singly, F. (2003). *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*. Paris : Hachette.
- Doerr, M.N. (2004). *Currere and the environmental autobiography. A phenomenological approach to the teaching of ecology*. New York : Peter Lang.
- Dumont, L. (1983). *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Seuil.
- Dupuy, J.-P. (2004). Face au temps des catastrophes, il nous faut une « éthique du non-regret ». *Revue Durable*, 4, 6-10.
- Ehrenberg, A. (1998). *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. Paris : Odile Jacob.
- Gilligan, P. (1982). *In a different voice : Psychological theory and women's development*. Cambridge : Harvard University Press.
- Gravel, H. et Pruneau, D. (2004). Une étude de la réceptivité à l'environnement chez les adolescents. *Revue de l'Université de Moncton*, 35(1), 165-167.
- Haber, S. (2006). Éthique du « care » et problématique féministe dans la discussion américaine actuelle, de C. Gilligan à J. Tronto. In Paperman, P. et Laugier, S. (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care* (p. 155-175). Paris : École des Hautes Études en sciences sociales.
- Hart, P. (2003). *Teachers' thinking in environmental education : consciousness and responsibility*. New York : Peter Lang.
- Hutchison, D. (1998). *Growing up green : Education for ecological renewal*. New York : Teachers College Press.
- Jickling, B. Lotz-Sisitka, H., O'Donoghue, R. et Ogbuigwe, A. (2006). *Éducation écologique, éthiques et agir, un document de travail pour débiter*. Nairobi : Programme des Nations Unies pour l'Environnement - PNUE.
- Lunginbühl, Y. (2006). Les représentations et leurs interactions avec le milieu – Introduction. In Beck, C., Lunginbühl, Y. et Muxart, T. (dir.). *Temps et espaces des crises de l'environnement* (p. 243-248). Versailles : Éditions Quae.
- Mongin, O. (2005). *La condition urbaine. La ville à l'heure de la mondialisation*. Paris : Seuil. Morin, E. (2004). *Éthique, la méthode* 6. Paris : Seuil.

- Paperman, P. et Laugier, S. (2006). *Le souci des autres. Éthique et politique du care*. Paris : École des Hautes Études en sciences sociales.
- Paquot, T., Lussault, M. et Younès, C. (2007). *Habiter, le propre de l'humain. Villes territoires et philosophies*. Paris : La Découverte.
- Parizeau, M.-H. (2004). Éthique appliquée. Les rapports entre la philosophie morale et l'éthique appliquée. In Canto-Sperber, M. (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Tome 1 (p. 694-701). Paris : PUF.
- Pineau, G., Bachelart, D., Cottureau, D. et Moneyron, A. (dir.). (2005). *Habiter la terre. Écoformation terrestre pour une conscience planétaire*. Paris : L'Harmattan.
- Ricœur, P. (1983). *Temps et récit*. Tome 1. Paris : Seuil. Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- Roué, M. et Nakashima, D. (2002). Des savoirs « traditionnels » pour évaluer les impacts environnementaux du développement moderne et occidental. *Revue internationale des sciences sociales*, 173, 377-388.
- Salmona, M. (2003). Des paysannes en France, violence, ruses et résistances. *Cahier du Genre*, 35, 117-140.
- Schnapper, D. (2007). *Qu'est-ce que l'intégration ?* Paris : Gallimard.
- Thévenot, L. (2007). *L'action au pluriel. Sociologie des régiments d'engagement*. Paris : La découverte.
- Tronto, J. (1993). *Moral Boundaries. A political argument for an ethic of care*. Londres-New York : Routledge.
- Varela, F.J. (1996). *Quel savoir pour l'éthique ? Action, sagesse, cognition*. Paris : La découverte.
- Zardini, M. (dir.). (2006). *Sensations urbaines, une approche différente à l'urbanisme*. Montréal : Lars Müller Publishers.
- Zarifian, P. (2004). *L'échelle du monde*. Paris : Éditions La Dispute.

RÉSUMÉS

L'éthique de l'environnement apparaît très façonnée par les questionnements de l'éthique de la justice, à visée universalisante. La philosophie morale a eu tendance à privilégier ce qu'il est juste de faire au détriment de ce qu'il est bien d'être, à insister sur le contenu de l'obligation plutôt que sur la capacité à prendre soin, réparer, entretenir, maintenir, aider, se soucier... L'éthique du *care* renvoie à l'idée de souci comme chagrin et à l'idée de sollicitude et de soin dans le sens actif de faire attention à, s'occuper de. La discussion sur le *care* pose la question d'étendre la pensée philosophique au sujet de l'éthique de « l'humain », au « monde au-delà de l'humain ». Sa légitimation progressive vient renouveler la réflexion sur la manière dont sont modelées les relations avec le monde vivant entre sentiment de justice et de sollicitude. La sensibilité morale est ici une sensibilité perceptive et active. Les questions sont triviales : qui s'occupe de quoi et comment ? La référence à une anthropologie du sensible ouvre l'espace à une politique du vivre ensemble qui se préoccupe de ce qu'éprouve le sujet partageant des expériences, des émotions et des réflexions avec d'autres.

Environmental ethics appear to be shaped by the questions of justice ethics, universalist in design. Moral philosophy has had a tendency to promote what is fair to do at the expense of what is good to be, and insist on the content of obligations rather than on the capacity to take care,

repair, maintain, help, worry... The ethics of care refer to the idea of being concerned, worried and to the idea of paying attention to, taking active care of. The discussion about care asks the question about widening the philosophic thought from « the human being », to the « world beyond the human being ». Its progressive legitimization renews the reflection on the way the relations with the living world are shaped between sense of justice and care. Moral sensibility is here a perceptive and active one. The questions are basic : who takes charge of what and how ? Reference to anthropology of the sensitive opens to a policy of living together which is concerned with what a subject feels when sharing experiences, emotions and reflections with other people.

AUTEUR

DOMINIQUE BACHELART

Maître de conférences en sciences de l'éducation, elle est aussi responsable de la licence professionnelle médiation scientifique et éducation à l'environnement de l'IUT de Tours et membre de l'équipe de recherche EA 4246 (Équipe d'accueil DYNADIV - DYNAmiques et enjeux de le DIVersité : cultures, langues, littératures, formation).