Labyrinthe

30 | 2008 (2)
Ecologie = X

Quelle éthique pour l'écologie ?

La théorie à l'épreuve du bon sens

Bérengère Hurand

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/labyrinthe/3775>

DOI : 10.4000/labyrinthe.3775

ISSN : 1950-6031

Éditeur

Hermann

Édition imprimée

Date de publication : 10 juin 2008

Pagination : 89-100

ISBN : 978-2-9526131-7-0

Référence électronique

Bérengère Hurand, « Quelle éthique pour l'écologie ? », *Labyrinthe* [En ligne], 30 | 2008 (2), mis en ligne le 27 mai 2008, consulté le 12 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/3775> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/labyrinthe.3775>

Propriété intellectuelle

QUELLE ÉTHIQUE POUR L'ÉCOLOGIE ? La théorie à l'épreuve du bon sens

Bérengère HURAND
berhurand@yahoo.fr

L'écologie serait-elle en voie de réussir son intégration ? L'adoption d'un comportement soucieux de l'environnement a atteint le statut du *geste*, c'est-à-dire de l'acte révélateur, identifiable, aux motivations évidentes. On mange, on se déplace, on vote *écolo*. Les magazines consacrent des numéros à ce mode de vie ; il entre dans la grille des sondages, dans la ligne des vêtements, dans les rayons des librairies. L'écologie entre en politique, on lui voue des ministères, on l'apprend à l'école¹. Loin de représenter cette attitude nostalgique irrationnelle propre à une minorité marginale qui rejetait la société de consommation parce qu'incapable de jouir et d'intégrer les schémas standards du bonheur, l'éthique écologique semble avoir été récemment promue au rang des normes sociales de l'action et des options politiques. Sa légitimité ne serait plus à défendre, et il serait parfaitement loisible à un individu, libre dans sa conscience et dans ses actes, de choisir de s'y conformer.

Que penser de cette promotion ? Une première interprétation consisterait à la rapporter au phénomène dans lequel Jean Baudrillard voyait le principe de fonctionnement de la société de consommation : la circulation complexe des signes, répondant à la nécessité pour l'individu de se situer dans le champ social. L'écologique servirait donc simplement d'identificateur. Mais dans ce cas, c'est un moyen pour une fin qui ne lui ressemble pas. La consommation éthique est toujours une consommation ; sa qualification ne change pas sa nature. Ainsi, l'acte écologique, soudain reconnu et respectable par les hasards de la vie sociale, n'en est pas pour autant pensé ; il n'est rapporté à une éthique

1. Voir la circulaire n° 2007-077 du 29 mars 2007, relative à la seconde phase de généralisation de l'éducation au développement durable, *BO du ministère de l'Éducation nationale*, n° 14, 5 avril 2007.

que comme accompagnement facultatif de la consommation, discours vendeur, faire-valoir. Or, faute de fondation théorique, l'acte écologique se limite nécessairement à des concessions mineures non exemptes de contradictions pratiques – un forum des Halles en partie alimenté par l'énergie solaire, mais qui resterait éclairé la nuit²; le suremballage des produits *bio*. Faute de reconnaissance des valeurs qui le sous-tendent, l'acte écologique peut être réduit à servir de caution morale pour les publicitaires et les constructeurs automobiles. L'éthique écologique est davantage une *esthétique* qui remplace la réflexion par une adhésion généreuse à une série de symboles. Dans ce contexte, le geste écologique est une option, il a pour fonction de signifier; et l'option fait figure d'accessoire dans la panoplie des motivations de l'action.

Une interprétation plus optimiste voudrait que l'adoption de certaines normes écologiques, symptôme culturel d'une grande crise métaphysique, représente aussi l'heureuse esquisse de sa solution. Quelle est cette crise? Le modèle anthropologique sur lequel s'est fondée la civilisation de la révolution industrielle est fissuré → «Les nouveaux récits de la "Révolution industrielle"» ←. L'homme se retourne sur son œuvre et se dit : qu'as-tu fait? C'est un ordre des choses qui s'ébranle; et avec cet ordre, la certitude d'occuper une place permanente et légitime (en grande partie équilibrée par le rapport de force entretenu avec l'altérité/identité par excellence que constitue la nature) dans un cosmos signifiant au mode d'organisation pérenne et solide. Et le *xxi^e* siècle annonce la mort de l'homme, que les grands mythes avaient déjà prophétisée. Effrayés de leur propre nombre, les hommes se prennent à des calculs de survie: il faudrait quatre terres pour satisfaire les besoins des dix milliards d'êtres humains promis pour 2050... Le sens du verbe compter n'a jamais été aussi double. Comment l'humanité peut-elle encore être une, quand la concurrence devient si rude, que l'abondance n'est plus qu'un vieux rêve? Quand se dérobe le sol de son orgueil, cette hypostase docile et puissante? La limite naturelle de la puissance humaine faisant défaut, le progrès n'a plus de sens; il n'a plus d'adversaire que lui-même.

C'est justement en décalage avec la gravité de ce bouleversement qu'apparaît la réponse, probablement futile et certainement insuffisante,

2. *Canopée*, le projet architectural de Patrick Berger et Jacques Anziutti, a gagné le concours de rénovation du Forum des Halles parisien en juillet 2007.

Quelle éthique pour l'écologie ?

d'un changement marginal du mode de consommation. Si l'homme s'accroche à l'éthique anthropocentrée élaborée avant la crise, il est à craindre en effet que la contradiction cultivée entre les conditions de l'être (dont il commence à prendre conscience) et les principes du devoir-être soit nuisible aux deux parties. La crise de la métaphysique demande donc à être prise au sérieux : il faut donner à l'esprit humain les bases théoriques capables de la dépasser dans une nouvelle vision du monde. Ainsi sera possible une refondation de l'éthique, et une réappropriation du phénomène social qui institue de nouvelles normes en modèles. Il s'agit de doter une pratique écologique aveugle de la théorie qu'elle n'a pas.

La conversion écologique

Le problème écologique ne se poserait pas si le déséquilibre des puissances naturelle et humaine conservait encore un large champ d'action à la technique, dont celle-ci pourrait prendre possession avec confiance en une résistance naturelle qui limiterait les conséquences des actes et leur responsabilité. Mais ce n'est pas le cas. La multiplication exponentielle des conséquences possibles des innovations techniques a complexifié les liens de causes à effets, de telle manière qu'il est impossible de garder la maîtrise, si ce n'est d'une technique, du moins de tous les phénomènes qu'elle contribue à produire – et de toutes les filles qu'elle engendre. L'homme a perdu du pouvoir sur son pouvoir, qui semble mû d'une vie propre, indépendante et anonyme. Aussi les valeurs pratiques d'anticipation, de précaution et de responsabilité perdent-elles de leur utilité ; cette impuissance humaine devant la « marche du progrès » est l'arrière-fond tragique de la scène écolo-éthique. Si les effets du système traditionnel de valeurs deviennent nuisibles, on doit considérer qu'il n'est plus pertinent, que l'éthique traditionnelle n'est désormais plus capable de mener l'homme vers le Bien. Le discours écologique se doit donc d'être *critique*. Il ne s'agit pas de faire le procès de l'Histoire, ni de savoir si l'homme a raison de dominer la nature, si c'est sa vocation ; car le recours aux axiomes d'un certain humanisme ne pourrait qu'apporter de fausses justifications à l'éthique suicidaire et aliénante du progrès → « Écologistes, encore un effort pour devenir antihumanistes... » ←. Il s'agit de mesurer le *gain* et la

perte de l'effort technique; or, cela demande d'établir la généalogie et la critique des valeurs sur lesquelles il s'appuie. Un grand projet est alors proposé à la philosophie contemporaine: procéder à une refondation axiologique des conditions de vie et d'activité de l'humanité, en examinant la possibilité d'une *conversion* écologique.

L'éthique écologique telle qu'elle a été pensée par des auteurs comme Ivan Illich, Bernard Charbonneau, André Gorz par exemple et, de façon plus systématique, Hans Jonas revient à penser les relations entre l'homme et la nature en les indexant sur la notion de *trace* – qu'on retrouve aujourd'hui dans celle d'*impact environnemental*. L'action de l'homme sur la nature est rapportée à la trace qu'il y laisse. L'idéal visé est la *discrétion*, contre l'*ubris* et la disproportion: ne pas imposer à l'équilibre biologique les caprices d'un soi-disant bien-être. L'éthique écologique s'annonce donc comme un ascétisme moderne: une éthique enthousiaste de l'effort plutôt que du confort, du souci contre l'insouciance, de l'humilité contre la présomption. Une *austérité joyeuse*. Ainsi on rapproche l'écologie de son ancêtre, l'économie, gestion raisonnée des richesses; et de l'homme en général, on voudrait qu'il «s'enrichi[sse] de ce qu'il économise beaucoup plus que de ce qu'il gagne³». Or, ce qui pourrait apparaître comme une simple posture de sagesse naît en fait d'un édifice rationnel à visée universaliste. Hans Jonas part de l'idée que l'homme ne peut pas moralement se satisfaire de sa seule *survie*. L'impératif catégorique de l'éthique de la responsabilité s'énonce ainsi: «Agis de telle manière que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre⁴.» Si l'on pose comme fin de l'éthique une certaine *qualité* de la vie humaine (le droit à être une humanité véritable – à sauvegarder l'intégrité de son essence, sa dignité et son autonomie⁵), alors il faut en assurer les conditions par la sollicitude à l'égard de l'environnement naturel et l'apport de solutions à la «perturbation de l'ordre symbiotique». Chez Jonas, l'avenir de l'homme est ainsi lié à celui de la nature. L'éthique de l'authenticité se double alors d'une éthique de la responsabilité, comme conscience raisonnée de la puissance et des

3. Pierre Sansot, *Gens de Peu*, Paris, PUF, p. 52.

4. Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, Paris, Flammarion, coll. «Champs», 1998, p. 40.

5. Il faut comprendre l'authenticité jonasienne comme l'intégrité de l'essence humaine, sa «constance préservée» (Hans Jonas, *op. cit.*, p. 27). L'essence humaine se définit quant à elle par référence à la ressemblance divine (voir p. 267, *imago dei* et p. 424).

conséquences possibles de l'action humaine, qui la renforce de deux raisonnements. D'abord, il faut relativiser le postulat de l'altérité radicale de la nature en considérant la parenté entre l'homme et les êtres naturels (par la sensibilité et la vie). Ensuite, il est possible d'attribuer à la nature une certaine valeur, donc certains droits – entendus comme *devoirs* ou *obligations* que nous avons envers elle. L'antériorité de la nature (inspirant le respect) mais surtout la force d'action que nous avons désormais sur elle nous en fait responsables. Notre « qualité de sujet capable de causalité comme telle entraîne l'obligation objective sous forme de responsabilité externe⁶ » ; or, la responsabilité croît avec le pouvoir (la causalité). Que faisons-nous du monde, à l'origine duquel nous ne sommes pas, qui nous précède, et que nous avons soumis ? Non responsables de son existence, nous le sommes pourtant de son *devenir* (comme on est responsable de sa progéniture, indépendamment de tout sentiment). Il ne s'agit pas de faire entrer la nature comme sujet dans la sphère du droit : la nature n'est pas un sujet de droit, et c'est bien *contre* la nature et ses règles que le droit se construit. Considérer la nature comme objet de sollicitude, sans exiger de réciprocité, c'est seulement lui donner le statut juridique du faible, du mineur.

Bernard Charbonneau présente lui aussi l'éthique écologique comme un retour à une forme d'*authenticité* ; mais celle-ci se conçoit sans penser de nature humaine. Il s'agit de poser les conditions d'un rapport optimal à la nature qui constituerait un *propre* de l'homme : vivre le mieux possible en évitant la surexploitation irréversible des ressources naturelles et l'aliénation à la machine – car c'est la *liberté* humaine que la croissance met en danger. Dans la même perspective, Ivan Illich parle de la *convivialité* de l'outil que le progrès tend à perdre ; la technique a atteint son seuil de nocivité avec l'ère industrielle, qui consacre la *surefficiency* de l'outil, le plan, la spécialisation désappropriant l'homme de son action et de son initiative. Elle fonde la société dans la méga-machine, rompant l'équilibre fragile des échanges et des talents. Si, reconnaissant le principe naturel du souci de soi, l'on ne peut reprocher à l'homme de vouloir le confort, la facilité, le plaisir, la sûreté, et de mettre en œuvre l'attirail technique nécessaire à ces aspirations, il est néanmoins contradictoire et condamnable que cette volonté entre en concurrence avec la liberté constitutive de l'être

6. Hans Jonas, *op. cit.*, p. 194.

humain, au risque de la supprimer. « Noyer l'homme dans le bien-être, c'est l'enchaîner au monopole radical⁷ ». La machine aliène autant qu'elle libère : elle impose un système de fonctionnement. C'est ce que veut montrer le célèbre calcul d'Ivan Illich : le temps passé à travailler pour obtenir les ressources nécessaires à l'acquisition et à l'entretien de sa voiture, additionné au temps passé au volant, et rapporté à la distance parcourue, donne une vitesse de 6 km/h en moyenne. Le rétablissement d'un équilibre écologique commande donc que l'individu se réapproprie ses outils, refusant qu'ils aient des projets à sa place ; la liberté se niant elle-même devrait rester une antinomie de la morale, et non une réalité.

Au regard de ces arguments, il serait non pas seulement *immoral*, mais proprement *illogique* de maintenir le cap de l'ère postindustrielle. La croissance, qu'elle ait pour but le confort de l'homme et son arrachement aux déterminismes naturels, ne vaut pas ses dommages collatéraux – perte de liberté, d'autonomie, d'authenticité, d'intelligence peut-être, et surtout de racines métaphysiques. L'éthique écologique attend moins de l'homme qu'il repense son rapport à la nature, que son rapport à lui-même, à son action et à sa liberté. En ce sens, elle renouvelle les traits de la *sagesse* antique.

L'indésirable métaphysique

Les principes de l'éthique écologique ne sont pas nouveaux : contradiction formelle de la liberté se niant elle-même, respect et maîtrise de soi, respect de l'antérieur, considération du faible, sollicitude, partage et justice, responsabilité, sagacité et prudence. Hans Jonas a montré comment refonder l'éthique à la manière kantienne. Où est donc le problème ? Et pourquoi la plupart des intellectuels attachés à l'universalisme kantien ne s'engouffrent-ils pas dans la brèche opportune offrant à la fois le renouvellement et la continuité de leurs principes éthiques ? Ils y sont au contraire réticents, pour deux raisons. D'une part, parce que porter attention à l'altérité naturelle, lui réserver une place, c'est risquer de *décentrer* l'homme. D'autre part, parce que

7. Ivan Illich, *La Convivialité*, Paris, Seuil, 1973, p. 92. Pour Ivan Illich, le bien-être ne doit pas être considéré comme le but ultime de la vie. Il vaut mieux viser l'équilibre, l'homéostasie comme juste proportion entre l'outil et la capacité humaine.

Quelle éthique pour l'écologie ?

donner de la valeur à l'entité naturelle, c'est brouiller la frontière entre le règne du droit et le règne du fait. La radicalité de ce double projet refroidit tout humaniste – du moins si l'on appelle *humanisme* la position théorique qui fait de l'homme la *mesure de toutes choses* → « Écologistes, encore un effort pour devenir antihumanistes... » ←. C'est dans un tel esprit que s'interroge, jusqu'à la caricature parfois, un Luc Ferry : comment l'homme pourrait-il renoncer à lui-même – ou, plus exactement, à son *progrès* ? L'histoire de la civilisation n'est-elle pas celle de l'émancipation humaine des nécessités naturelles, la construction d'un monde à soi ? Le bon pour l'homme n'est-il pas *absolument* bon ? À ceux qui en doutent, on se doit de rappeler la sacralité de l'être humain. Comment revenir sur cette idée ? Une telle entreprise est dangereuse, anarchisante, utopique, voire *subversive, perverse* : l'immoralité suprême n'est-elle pas représentée par la systématisation théorique de la destruction de l'homme par l'homme, l'affaiblissement de l'idée d'humanité ? L'éthique écologique propose de porter un intérêt inédit à une altérité déconcertante et d'accepter l'éventuel renoncement en sa faveur. L'agent est invité à désacraliser l'homme, au profit d'objets qui n'ont pas même l'excuse de présenter les symptômes de la sensibilité (le Grand Canyon peut-il vraiment être objet de sollicitude ?), et qui ne sauraient certainement pas remplir leurs devoirs, si on leur accordait des droits. L'abnégation écologique est d'autant plus difficile à faire valoir qu'elle est proposée à une société consumériste dont l'idéologie porte les valeurs de bonheur, d'accomplissement de soi par le progrès technique, de confort matériel, psychologique et physiologique. Chacun se sent libre d'entreprendre pour s'assurer le confort plutôt que des conditions de vie difficiles – bien plus qu'une liberté, c'est un droit pour l'humanité tout entière. La pensée humaniste contemporaine relaie cette certitude intime en affirmant que la transcendance humaine n'est pas négociable, théoriquement incontestable ; il faudrait en effet, pour être reçue, que sa contestation vienne d'une instance concurrente – mais pas de voix autre qu'humaine en ce monde, et pas d'éthique suicidaire qui tienne. Chaque espèce est portée à assurer sa conservation ; l'humanité ne fait que répondre à ce principe vital en décrétant sacrée la vie humaine. Toute entreprise qui vise le développement de l'homme est sainte, héroïque, ou simplement légitime. Tout confort supplémentaire est une victoire sur la nécessité, et le fait d'y renoncer ne peut qu'étonner et choquer. L'érection de l'humanité en valeur sacrée justi-

fie ainsi le courroux des bonnes âmes devant les restrictions que pourraient leur imposer l'écologie.

L'homme doit donc se donner raison – car il est aussi celui qui décrète les valeurs. C'est dans la perspective de défendre l'anthropocentrisme en danger que Luc Ferry s'attaque à l'éthique écologique. De quoi a peur Luc Ferry ? D'abord, que l'homme perde son statut de fin dernière de l'éthique, et avec lui, tout le bénéfice de l'entreprise civilisatrice, la légitimité de son existence, la place qu'il s'est faite dans le monde, la compréhension religieuse qu'il en a. De l'incompatibilité entre les deux métaphysiques, Luc Ferry fait le prétexte de sa terreur. Il ne serait pas étonnant que l'écologie, d'idéal, devienne idéologie, servant un régime politique autoritaire ; que l'éthique devienne obligatoire, et ne se contente pas d'influencer en douceur les comportements en leur proposant des options de vie – laissant ainsi sauve la sacrée liberté d'opinion. Le discours anti-écologique se fonde donc, selon lui, sur l'affrontement entre un humanisme classique et un antihumanisme fou, artificiellement accentué par une exposition caricaturale de la *deep ecology* comme « retour à la nature » (équivalent moderne du mot de Voltaire à Rousseau⁸). Vouloir réduire l'homme à la nature, c'est céder à la barbarie ; réaffirmer l'humanité de l'homme, c'est reprendre le chemin vertueux de la civilisation. Il n'y a rien à accorder à une nature qui ne nous accorde rien, et qui ne se rendrait pas compte de ce que nous sacrifierions pour elle, sourde qu'elle est aux notions de droit et de valeur⁹.

Ce discours oublie que la situation sur laquelle on entend que statuent les théoriciens n'est pas un affrontement à armes égales de l'homme et de la nature – idée dont on doit regretter, par ailleurs, la logique binaire – mais la dangereuse *disproportion* de leurs rapports. Il oublie la contradiction qu'il y a à conjointement affirmer la relativité de la valeur humaine en dehors de son domaine de validité, et justifier la puissance technique capable d'universaliser les conséquences du mode de vie humain. Le danger n'est pas tant dans le fait de réduire l'homme à la nature, que dans le fait d'aliéner la nature à l'humanisation. Quoi qu'il en soit, le discours de Luc Ferry apparaît paradigmatique de l'iné-

8. « J'ai reçu, Monsieur, votre nouveau livre contre le genre humain [...]. On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre bêtes, il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage », Voltaire, Lettre à Rousseau du 30 août 1755.

9. Selon *Philosophie magazine*, n° 13, octobre 2007, André Comte-Sponville aurait dit : « On a vu beaucoup d'êtres humains se mobiliser pour sauver des baleines, l'inverse est assez rare. »

vitale mauvais accueil réservé au paradoxe théorique sur lequel se fonde consciemment l'éthique écologique (la liberté ne peut se gagner qu'en se niant elle-même). Car il n'y a pas discours plus intolérant ni plus envahissant que celui de la liberté. Aucune position alternative n'est acceptable si l'on part du principe que c'est l'homme qui est à sauver. Aucun discours n'est justifiable s'il pose, comme condition de l'avènement de l'idéal, l'aliénation humaine à une cause qui ne le concerne que de façon secondaire.

Les difficultés de l'articulation entre théorie et pratique

Pour que le geste écologique trouve sa force et sa justification, il faudrait d'abord neutraliser le système de valeurs humaniste et *anthropoformiste*, grossièrement décrit à travers la théorie Ferry. Mais en transformant le système ancien des valeurs – tâche déjà malaisée car elle suppose de surmonter la crise métaphysique – nous risquons aussi de mettre en péril les bonnes conditions de la pratique morale. Le risque qui pointe est peut-être, davantage qu'une dictature des « khmers verts », un *transfert* de l'autorité morale de la conscience individuelle vers l'expertise. L'éthique écologique est pragmatique, c'est une éthique de la performance : elle admet comme seul critère l'efficacité en vue d'un résultat. Le Bien, c'est ce qui est utile à la préservation de l'équilibre biotique¹⁰. Dans ces conditions, il est difficile à l'agent de savoir si son action est bonne ou mauvaise à moins de se rapporter à la science de celui qui la détient, ou qui, du moins, sait l'interroger. Se vérifie alors ce paradoxe du statut de la science dans notre « société du risque » : responsable indirecte des risques industriels, elle est aussi la seule instance à même de les détecter et de les évaluer¹¹. Les experts peuvent-ils légitimement se poser en moralistes ? Sinon, comment penser la médiation entre l'expertise et la conscience morale, qui doit rester le référent normatif sous peine d'aliéner l'agent ?

10. « Une chose est bonne quand elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle n'est pas bonne quand elle tend à l'inverse », Aldo Leopold, « The Land Ethic », dans Donald Vandever et Christine Pierce (dir.), *Environmental Ethics and Policy Book*, Belmont, Canada, Wadsworth Publishing, 1997 [rééd.], p. 138-147.

11. Ulrich Beck, *La Société du risque*, Paris, Flammarion, 1986, p. 343.

Avec l'accélération de la puissance technique, il est devenu plus difficile que jamais à ce dernier de calculer toutes les conséquences probables de ses actes sur l'environnement, autant parce qu'elles dépendent de la conjonction avec l'action des autres, que parce qu'elles ont perdu de leur immédiateté. Le problème éthique classique (la soumission de l'action à un précepte éthique ne la rend pas toujours profitable), se démultiplie dès lors que les *conséquences* de l'action sont elles-mêmes démultipliées. Se trouve désormais incarnée, à une échelle que Kant n'avait pas prévue, l'universalisation théorique des conséquences hypothétiques de l'action – *que la maxime de mon action soit érigée en loi universelle*: que se passerait-il ? Mais à cause de l'éloignement des effets de l'acte, la responsabilité est devenue abstraite, et l'impératif catégorique moins aisé à appliquer. Un acte anti-écologique (prendre sa voiture pour un court trajet) n'est pas mauvais en soi : ce sont ses conséquences qui le sont, et elles ne le deviennent que si l'acte est conjoint aux actes d'autrui (un embouteillage). On peut défendre l'innocence du pollueur¹², parce qu'il semble parfois impossible de déterminer si une action est globalement bonne ou mauvaise du point de vue des normes écologiques. Comment répertorier toutes les externalités négatives d'un produit, et choisir entre le kiwi bio qui a poussé aux antipodes et le kiwi non bio de l'agriculture locale ? Heureusement, des spécialistes mettent au service de la conscience morale leur connaissance et leurs calculs des bilans énergétiques ; ils déterminent les « bonnes pratiques » pour lui éviter d'avoir à faire des choix. Démuni devant les exigences de l'éthique et la complexité des options, l'agent peut-il faire autrement que de s'en remettre à un guide, risquant ainsi de perdre son autonomie morale ? André Gorz a souligné le risque, et posé la question : *qui doit décider des normes écologiques de l'action*¹³ ? La pratique écologique n'est-elle pas susceptible de nous mener, paradoxalement, à ce qu'Ivan Illich appelait le « monopole radical des spécialistes dans l'activité vitale », une autre forme de *barbarie* ?

La méfiance à l'égard de l'expertise officielle, dont la vocation est de faire le lien entre science et société, est partagée par les philosophes

12. Et encore..., c'est peut-être moins vrai à présent que la Pénitencerie apostolique du Vatican vient d'intégrer la pollution, parmi d'autres péchés collectifs, à la liste des péchés capitaux. Voir *Libération*, 12 mars 2008.

13. André Gorz, « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », *Actuel Marx*, n° 12, Paris, PUF, 1992.

Quelle éthique pour l'écologie ?

et les sociologues qui pensent les mutations actuelles de la science dans ses rapports avec l'opinion publique¹⁴. Ils constatent le rôle important de l'instance citoyenne dans les choix scientifiques, puisque « nous sommes désormais tous des experts¹⁵ ». L'expertise officielle ou étatique déçoit, débordée de toute part par le nombre et la complexité des informations à gérer et par les décisions à prendre dans l'urgence. On attend alors de l'expertise citoyenne qu'elle fasse preuve de davantage de pragmatisme et de contextualisation. Les contre-experts, *experts citoyens*, seraient les seuls à même d'accorder la science et la politique, d'accommoder le savoir et les valeurs à une certaine expérience de terrain, pour assurer l'autonomie politique dans les décisions et les directives touchant l'environnement. « Il s'agirait de ramener tout expert à son rôle exclusif d'informateur, et de parier sur l'intelligence, l'intuition et le bon sens de citoyens responsables¹⁶. »

Or, instituer la décision collégiale, ce n'est rien de plus qu'assumer le positivisme des normes. Il n'y a pas plus de certitude en matière de normes de comportement dans l'éthique écologique que dans une autre, pas davantage de fixité des critères. Dans l'éthique écologique, une action est bonne à un moment donné, dans des circonstances données susceptibles de changer ; chaque modification de la situation technique rend nécessaire un nouveau calcul des critères de l'action bonne. Mais l'évolution propre à la société (imprévisible en tant que telle), aux modes de vie et aux mœurs exige aussi de l'éthique traditionnelle une vertu d'adaptation, même si les mutations sont plus lentes. Ensuite, si l'on confie le décret des valeurs, faute d'instance supérieure ou sacrée, à la seule *décision humaine*, il ne paraît pas si saugrenu de compter sur le consensus quand il s'agit des normes écologiques de l'action. Enfin, l'application des lois de l'éthique traditionnelle, qui n'est pas toujours simple, nécessite parfois le développement d'une casuistique – le dilemme résultant du choix difficile pouvant être résolu par l'omission de l'action. De même, l'éthique écologique procède par abandon des projets dont on ne connaît pas le risque (entre deux solutions je choisis la troisième : c'est le *principe de précaution* tel que l'énonce Bruno

14. Bernadette Bensaude-Vincent, *L'Opinion publique et la science*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2000 ; Helga Nowotny, Peter Scott et Michael Gibbons, *Repenser la science*, Paris, Belin, 2001 ; Ulrich Beck, *op. cit.*

15. Helga Nowotny et alii, *Repenser la science*, *op. cit.*, p. 280.

16. Jacques Testart, émission « La tête au carré », France Inter, 24 octobre 2007.

Latour¹⁷). On aurait donc mauvaise grâce à reprocher à l'éthique écologique de faire preuve de pragmatisme et d'incertitude directive: c'est finalement le propre de toute instance normative que de se fonder, non sur l'existence en soi, mais sur la *création* de valeurs.

Conclusion

Du point de vue de la connaissance des enjeux et des risques, il n'y a pas de dogme possible. La science ne peut jamais nous en donner qu'une idée partielle: le principe de falsifiabilité se vérifie d'autant plus que la connaissance ne peut ressortir que de l'apport mutuel de sciences qui se complètent. De la même manière, l'éthique écologique doit se montrer souple, adaptable, relative. Ce ne serait alors qu'une *attitude*, une faculté d'adaptation souple de l'action aux circonstances et pas un comportement rigide et conforme à certaines normes posées. Une éthique incertaine, tâtonnante mais vigilante, fondée sur l'ambition modeste de l'éthique d'authenticité et la crainte de l'*ubris*. En ce cas, le rapport de la théorie et de la pratique ne serait pas un rapport de subordination aux principes, mais un rapport d'égalité, auquel seule la pratique démocratique pourrait donner une assise légitime. Aucun autre argument ne peut freiner la liberté de détruire.

Ainsi, à la condition (difficile) que le principe de l'expertise citoyenne ne soit pas une nouvelle occasion de manipuler l'opinion publique, mais que celle-ci soit éclairée par une science écologique falsifiable et consciente de ses paradoxes¹⁸, à la condition (difficile) que la volonté de *savoir pour agir* l'emporte sur le confort de la cécité, et enfin à la condition (difficile) que la crise métaphysique soit digérée et qu'apparaisse l'évidence des nouvelles conditions de l'agir humain, il sera peut-être possible de fonder l'éthique écologique dans une authentique philosophie de l'action.

17. Bruno Latour, « Prenons garde au principe de précaution », *Le Monde*, 3 janvier 2000.

18. Voir ce que dit Julien Delord, dans ce même numéro, à propos des difficultés déontologiques de la science écologique.