

La nécessité de protéger la nature

Présentation générale du *Principe Responsabilité*

« Qu'une humanité soit ! » Cet impératif jonassien est indéniablement catégorique. Il renvoie véritablement à l'idée ontologique d'humanité plus qu'à l'humanité elle-même. Par contre, si l'on se soucie des hommes en tant que générations futures, alors il convient de reconsidérer cet impératif, en un impératif hypothétique qui présume comme donnée l'existence des hommes. Il est donc utile de nuancer ces deux types d'impératifs car premièrement, il s'agit de reconsidérer la responsabilité en tant que principe ontologique à part entière et secondement en tant que vertu à l'égard de l'Autre. L'éthique impérative de Jonas a pour ambition de surpasser celle de Kant dans la mesure où la morale kantienne se trouve dans l'incapacité de maintenir le fondement de la vie humaine sur le long terme et dans le futur. Jonas explique qu'une nouvelle éthique est donc essentielle car elle doit faire face, d'une part, au pouvoir dévastateur de l'humanité et d'autre part, à la finitude de la nature.

Chez Jonas la responsabilité a fondamentalement un socle ontologique. Elle est également synonyme de puissance humaine. Le degré le plus ultime de la responsabilité demeure le devoir parental à l'égard du nouveau-né. L'auteur inverse la maxime kantienne « tu dois, donc tu peux » en « tu peux donc tu dois ». Ceci implique qu'intuitivement si on peut devenir responsable, alors on est responsable.

L'éthique proposée au travers du principe responsabilité se fonde sur l'idée que le monde et l'être puissent disparaître. Les éthiques du passé, fortement ancrées dans le présent, abordent une représentation de la nature assez floue du fait en grande partie de connaissances limitées. Par conséquent et légitimement, ces éthiques ne pouvaient adopter une responsabilité envers les effets de très longue portée aussi bien dans le temps que dans l'espace. Avant les écrits de Jonas, la nature était perçue comme principalement limitée et sa permanence nullement remise en cause. Le rapport au temps est central dans la philosophie de Jonas et notamment au travers de l'étude de la responsabilité. À cet égard, dans son premier chapitre, il reprend tout en la critiquant l'approche antique, où l'homme est issu de la nature. Le

livre est jalonné de repères historiques (Kant, Philippe de Macédoine, Platon, Hegel, Marx, Bacon et Nietzsche). Si Platon propose le concept d'Éros comme motivation du comportement, Jonas soumet au questionnement la responsabilité à l'égard de la vie ; cette responsabilité dictant les actions de l'homme. Il n'est plus question d'éternité comme les anciens le pensaient mais de temporalité. Il n'est plus question de perfection mais d'imperfection au travers de la vulnérabilité de l'homme. L'éthique de Jonas est principalement ancrée dans l'actualité car elle est étroitement liée au monde techno-scientifique. Afin de légitimer son principe de responsabilité, l'auteur ne recourt pas à une théologie mais précisément à la « rationalité métaphysique » pour délimiter les actions de l'humanité. Plus simplement, la méthode consiste à justifier le concept de la responsabilité au travers d'une approche ontologique légitimée du fait de son existence. Jonas passe donc d'un état de fait à une ontologie du devoir. Le fondement ontologique se situe dans l'être humain mais aussi dans l'Être en général. Dans le but d'argumenter l'obligation d'existence de l'homme, Jonas développe les concepts de finalité, de valeur et de bien. Dans le chapitre IV, il utilise un procédé selon lequel la cause prédomine et acquiert une condition nécessaire et suffisante. En effet, si la nature engendre des êtres doués de finalités (les hommes) alors (et il ne peut pas en être autrement) la nature possède également une certaine finalité (mais de degré inférieur). Cette finalité représente une valeur en soi. L'homme n'a pas d'autres choix au travers d'une obligation éthique que d'intervenir pour pérenniser l'Existence (de la nature et la sienne propre). Enfin, Jonas argumente en faveur d'une légitimité ontologique et non pas théologique car le Dieu créateur est impuissant devant la liberté, les choix et les actions de l'homme. Si Dieu est impuissant, alors et pour ne pas tomber dans une subjectivité, la fondation de l'éthique passe implicitement par l'ontologie.

Si la finalité relève principalement de l'ontologie concernant la valeur, il convient de nuancer davantage. En effet, Jonas, pour légitimer l'obligation du devoir éthique, propose d'orienter notre action au travers d'une théorie de la valeur. Adopter un comportement éthique face à une pierre ou une feuille n'a pas grand intérêt mais porter attention à autrui prend alors tout son sens. L'attribution de la valeur s'opère ainsi avec la détention de la vie. Plus la vie se complexifie, plus la valeur est importante. Par conséquent, Jonas n'opte pas pour un égalitarisme biosphérique, où le fait d'être vivant suffit à devenir objet de responsabilité. Autrement dit, un virus n'est pas considéré sur le même plan qu'un être humain. Jonas étudie cet aspect en détail dans le chapitre III. Pour lui, vivre, c'est tuer. Vivre, c'est opérer un choix parmi des valeurs car pour se maintenir en vie, l'organisme a besoin de

sacrifier d'autres vies. Il y a donc un « fardeau » de la liberté humaine qui s'opère. C'est-à-dire une hiérarchie des valeurs qui s'instaure et qui représente une préférence coupable d'une valeur au détriment d'une autre.

En ce qui concerne l'éthique, Jonas admet que son statut repose sur un présupposé axiomatique non démontré : la présence est mieux que l'absence. Autrement dit, la responsabilité est perçue intuitivement comme un Bien, une valeur bonne ancrée profondément dans l'Être.

Jonas utilise un impératif éthique (formulé par trois expressions différentes selon que sont privilégiées la préservation physique de l'homme, sa liberté ainsi que sa vie authentique) pour asseoir la responsabilité. Si Jonas se réfère fortement à la maxime de Kant, il n'en demeure pas moins que la visée diverge. En effet, Kant fait appel à la logique et à la raison pour formuler son impératif tandis que Jonas en recommande un impératif moral substantiel. Jonas adjoint à cet impératif une dimension catégorique car il s'agit de préserver une vie qui n'est pas encore : celle des générations futures. Comme cette idée n'est pas évidente à accepter, il est nécessaire d'appliquer une certaine normativité bloquant toute incertitude.

Jonas procède d'une façon originale en proposant une heuristique de la peur pour ancrer la responsabilité. Il n'est pas question d'une peur hobbesienne, c'est-à-dire égoïste relevant d'un sentiment négatif pathologique, mais plutôt une peur salvatrice perçue comme un devoir. L'heuristique de la peur porte principalement sur l'extinction potentielle de l'humanité. La peur de Jonas est donc à concevoir tel un avertissement (chapitre II, p. 54). La peur est un « outil » de gestion de l'incertitude quant à la maîtrise du risque technologique perçue comme une menace potentielle ne reposant pas sur une expérience déjà vécue (menace anticipée envers les générations futures). Ainsi considérée, la peur s'apparente pour l'auteur à un principe de précaution. La principale controverse autour de l'heuristique de la peur élaborée par Jonas est que la peur suscite un sentiment de culpabilité et de honte ainsi qu'une restriction de la liberté.

D'un point de vue plus large, Jonas décrit de façon omniprésente la responsabilité. Il délaisse la responsabilité objective pour s'attarder en profondeur sur une responsabilité subjective et substantielle car sont décryptées les motivations qui animent les humains à s'auto-contraindre.

Une mise en parallèle (chapitre IV, p. 145) est tentée entre les parents et les hommes d'État. Ce qui en ressort est que, d'une part, la relation des parents envers les enfants représente l'archétype de la responsabilité ; d'autre part, la responsabilité politique en est la forme la plus authentiquement humaine. En projection, Jonas conçoit que la responsabilité doit s'étendre

aux générations futures puisque celles-ci possèdent un droit inconditionnel à la vie. Ce droit inconditionnel peut s'expliquer semblablement à un réflexe de survie interprété comme un impératif ontologique. Jonas s'interroge dans les chapitres V et VI sur la capacité que possèdent les pays à appliquer la responsabilité. Il dresse pour cela un bilan critique relatif aux sociétés marxistes et capitalistes. Il en ressort que la responsabilité doit être déposée entre les mains des dirigeants politiques (où la politique est considérée comme une « tyrannie bienveillante »), car seule une dynamique politique est en mesure d'encadrer la puissance technologique aux conséquences macroéconomiques et macrosociétales. De plus, la responsabilité doit intervenir en situation de gestion de crise.

« (...) Nous pouvons dire que du point de vue de la technique du pouvoir elle paraît être mieux capable de réaliser nos buts inconfortables que les possibilités qu'offre le complexe capitaliste démocratique libéral », (chapitre V, p. 200). Il s'agit pour Jonas de se positionner sur le rôle que peuvent jouer les différents régimes politiques quant à la protection de l'environnement. Il argumente que les sociétés communistes sont plus à même de contrôler leurs émissions polluantes car se sont des régimes acceptant docilement une autorité concernant la protection de la nature. Cela pose directement la question de la liberté des personnes au détriment de l'intérêt général. Il procède par analogie en comparant un régime soucieux de l'environnement (pays communistes) et un régime de l'être incapable, (pays libéraux), car leurs essences mêmes se trouvent dans le gaspillage inéluctable. Spontanément, Jonas se tourne vers les pays communistes de type marxiste (utopie marxiste). En effet, il y voit les conditions suffisantes pour que l'impératif catégorique y soit imposé si nécessaire. Toutefois, si l'utopie marxiste semble la mieux adaptée, il n'en demeure pas moins que l'élément qui est le point fort est aussi un point faible. En effet, la capacité politique des pays approuvant l'utopie marxiste réside dans le fait qu'ils imposent facilement des mesures impopulaires. Or, ces mesures impopulaires comme l'instauration de la peur et des sacrifices entraîneront par la même occasion des mouvements de contestation. Donc ces régimes sont voués, à terme, à de l'instabilité et à de l'entropie chroniques. L'instabilité viendra aussi en grande partie la réponse apportée aux demandes grandissantes et illimitées de besoins. C'est précisément l'affectation de ressources aux besoins qui pose problème. Le point de vue de Jonas est teinté de malthusianisme car c'est l'augmentation de la population qui engendrera une diminution des ressources disponibles et donc il faudra faire appel à des produits de substitution où l'industrialisation et la technologie seront omniprésentes pour satisfaire équitablement les besoins demandés. Bien évidemment, la satisfaction de ces besoins implique

une utilisation, voire une exploitation de la nature à l'extrême. C'est précisément cet aspect principal qui fait dire à Jonas que l'utopie marxiste finalement ne peut être une structure politique satisfaisante pour adopter le principe responsabilité.

En substance, Jonas conçoit qu'une démarche ascétique, serait faite de mieux, la meilleure solution pour freiner l'augmentation exponentielle de la consommation et donc du gaspillage et *in fine* du pillage de la nature. Toutefois, l'auteur doute de l'efficacité réelle d'une telle démarche dans le sens où la masse populaire est incapable de s'auto-contraindre sur le long terme et à l'échelle planétaire. Afin que la population soit consciente du danger imminent, il indique qu'il est nécessaire d'éprouver une certaine peur.

L'enjeu du débat : la relation entre l'homme, la nature, l'écologie et l'environnement

Dans cette section, nous nous efforcerons d'avoir une vision précise des différents concepts employés. Peut-on parler indifféremment de la nature, de l'environnement et de l'écologie ? Est-ce la même chose ? Ou bien, chaque terme a-t-il sa propre histoire ? Les relations entre ces trois notions ne sont pas simples. La nature (au sens de la Terre, et même du monde) est notre environnement, mais tout environnement n'est pas naturel : il y a un environnement urbain, par exemple. De même, si l'écologie est la science des rapports entre les êtres vivants et leur milieu (un terme auquel on peut allégrement substituer celui d'environnement), n'est-elle pas alors la science de l'environnement ? L'écologie est une science de la nature (une branche de la biologie) et en faire la science de l'environnement serait donner le pouvoir aux sciences de la nature sur ces questions. Or, le débat traitant de cet aspect a été de mettre en cause la domination naturaliste sur les questions d'environnement et d'affirmer que l'environnement était une question sociale. Bien sûr, cette analyse est rapide et donc schématique. Nous proposons par conséquent de la traiter plus en détail dans cette section.

À cet effet, nous diviserons notre travail en quatre étapes. Premièrement, nous distinguerons la Nature de l'écologie et de l'environnement (2.1.), afin deuxièmement, de mieux dégager la relation entre l'homme et la nature (2.2.). Dans une troisième partie, nous nous interrogerons sur le poids de la religion sur l'écologie (2.3.) pour enfin, dans une quatrième partie déboucher sur la crise écologique comme résultante des actions abusives de l'homme sur la nature (2.4.).

2.1. Nature, écologie ou environnement ?

Le terme le plus ancien et le plus controversé est celui de nature (*natura*). En effet, il ne se réfère pas seulement à la description, mais est lourdement chargé de valeur, de telle sorte que les scientifiques s'en méfient et lui préfèrent le mot d'environnement. On peut en montrer l'« équivocité », ou la polysémie, lorsqu'on veut le remettre en cause. La thèse soutenue par la modernité (séparation radicale entre nature et morale) s'inscrit dans ce contexte. Jonas, à contre-courant de la pensée dominante et rejoignant ainsi le naturalisme antique, réintègre la nature dans sa dimension morale. Cette séparation de la nature et de l'homme au profit de ce dernier trouve ses racines dans le christianisme du fait que l'homme, dans sa destinée éthique, n'appartient pas au domaine de la nature mais de la grâce. Par sa définition, la nature renvoie à l'ensemble de ce qui existe, naît et se développe. D'un autre côté, elle représente aussi la permanence et l'ordre. Son respect passe d'abord par le fait de savoir si elle est dotée d'une signification éthique. Accorder à la nature une moralité relève du débat d'idées opposant les modernes aux naturalistes. Historiquement, la nature dépend de l'observation. Avec les présocratiques, la nature dans son essence « physique » se dévoile à l'homme. De Socrate à Lucrèce, la nature est perçue comme un objet du Divin et comme une aspiration au bon, au bien et au juste. Elle est dès lors intégrante et intégrée à l'homme. À cet égard, on parle de loi naturelle ou immuable. La référence normative est ainsi en rapport étroit avec elle. L'éthique antique pose que le naturalisme et l'humanisme ne sont pas des courants antagonistes. Une tentative de dépassement s'affirme avec l'épicurisme, « le seul des systèmes de l'Antiquité qui sera utile à la science moderne prouve que l'on peut avoir une conception mécaniste de la nature d'où l'homme n'est pas exclu », C. Larrère (1997, p. 1026).

La Renaissance est frappée par le renouveau du « naturalisme antique ». Avec Copernic, Galilée, Kepler et Newton, la nature redevient le centre d'intérêt du champ expérimental. Avec cette nouvelle démarche intellectuelle à caractère scientifique, les données observables perçues immédiatement par la réalité sensible se transforment en dispositif expérimental recherchant l'universalité et ainsi la vérité. La nature devient donc objet de manipulation dans le but de déceler ses vérités et de mieux comprendre l'humanité. Humanité et nature restent alors étroitement liées mais l'homme, par le biais de la connaissance et de la rationalité, tente imperceptiblement mais progressivement de s'en détacher. La vision mécaniste de la nature requiert de revisiter les rapports entre nature et moralité. La première implication que l'on en tire est que puisque la nature n'est plus globalisée (on a sectionné la nature selon les disciplines scientifiques : biologie, science de la terre, scien-

ces sociales, etc.), elle peut se réduire à l'unité. Ramenée à la matière, la nature se fait dépouiller de sa finalité et s'offre ainsi à l'instrumentalisation humaine. Elle est donc condamnée à perdre son âme au profit de celle de l'homme : « Sans hiérarchie ni causes finales, la nature est axiologiquement vide¹ ». Kant, influencé par Descartes, proscrit définitivement la nature à l'emprise humaine en liant la moralité à tout ce qui sépare l'humanité de la nature². Le monde est devenu le nouveau lieu d'habitation de l'humain puisque la nature n'est plus sa demeure. Penser l'homme différent de la nature n'est pas pour autant le penser extérieur à elle, car considérer l'homme comme autonome reviendrait à entièrement nier la nature. La nature que nous connaissons est le reflet de l'état actuel de la science. Aussi, lorsqu'on parle de crise environnementale, n'est-ce pas plutôt à la crise de la rationalité scientifique que l'on pense ? Jonas a tenté de mettre en perspective les limites et les dangers de la science. C'est ici l'idée de l'extension de nos pouvoirs et de leurs conséquences sur la nature, qui fonde en même temps la légitimité de nos devoirs en tant qu'êtres responsables. Cette responsabilité, toujours selon Jonas, nous oblige à transmettre aux générations qui nous suivent un environnement permettant à la vie de continuer. Ainsi, pour Jonas, ce devoir d'humanité est avant tout ontologique. L'ontologie comprend la vie dans son ensemble et impose donc le respect de chaque lieu et de chaque chose. La nature reprend alors ses droits sans ses devoirs. En effet, elle est reconnue en tant que telle, mais n'a aucune obligation envers l'homme, bien que celui-ci en ait à son encontre, car ce dernier est inséré à elle. Ainsi, avoir des obligations signifierait que la nature s'oblige elle-même. Or, comme nous l'avons déjà vu avec Kant, la capacité à l'auto-contrainte est avant tout une caractéristique humaine. Ceci nous amène donc à une nature ayant des droits, dont celui à la vie. Le fait de ne posséder que des droits et rien d'autre la rend vulnérable, au sens où elle est dans l'incapacité de les faire respecter. Il incombe à l'homme un devoir de responsabilité envers elle. Paradoxalement, le fait de réintégrer la nature en tant que « patrimoine commun » de l'humanité ne la rend pas libre pour autant. En effet, cette relation initiale de propriété s'inscrit également dans un rapport de possession. La nature est dès lors sous la garde de l'homme. Suivant le droit français, on est responsable de ce dont on a la garde. Par extension, on est responsable de ce qu'on possède. L'homme possède alors la nature mais sans la maîtriser (cf. crise écologique). L'écologie actuelle promeut l'idée d'une *wilderness*³ absolue qui doit évoluer

1. C. Larrère (1997, p. 1027).

2. Référence est faite à la liberté, au travail, à la culture, etc.

3. Voir le *Wilderness Act* américain de 1964.

sans la souillure de l'homme. La *wilderness* établit indirectement que l'homme est mauvais pour la nature. Face à cette vision de la nature sauvage, la recherche de l'écologie scientifique tente de remédier aux perturbations naturelles par l'action humaine. Le glissement sémantique entre nature, environnement et écologie peut se percevoir par l'acceptation progressive de l'homme en leur sein. La nature devient progressivement « environnement » en redevenant *phusis*. En effet, le développement de la technique et la prise de conscience de l'irréversibilité contraignent l'homme à la considérer davantage comme un processus de transformation ayant sa propre évolution. C'est un peu cette idée que reflète l'environnement. D'ailleurs, les principaux débats concernant la soutenabilité forte ou faible résident dans la gestion des ressources naturelles renouvelables. On a bien l'idée de cycle et du développement de la vie.

Cette nouvelle approche nous amène à considérer l'écologie d'une manière plus détaillée.

C'est en 1866 que le mot « écologie » (*oïkos*, maison et *logos*, discours) est inventé par Haeckel¹. Sa définition classique est : « Par œkologie, nous entendons la totalité de la science des relations de l'organisme avec l'environnement, comprenant, au sens large, toutes les conditions d'existence. » Les origines de l'écologie sont pluridisciplinaires : *botanique*, Linné (1735); *zoologique*, Semper (1881); *climatologiques et géologiques*, Humboldt (1807); *chimique*, Boussingault (1864) et, plus récemment, *phytosociologique*, Braun-Blanquet et Furrer (1913). En règle générale, l'écologie se limitait à l'étude géographique des espèces vivantes (notamment végétales) : ceci est appelé la phytogéographie. Le XIX^e siècle conçoit donc l'écologie comme un paysage végétal². Il faudra attendre réellement les écrits de Bonnier et de Warming³ pour que l'écologie prenne une dimension scienti-

-
1. Bien que cet auteur ait la paternité du terme, la naissance de l'écologie remonte, selon certains historiens de la biologie dont Bodenheimer (1954, p. 171), à Aristote dans *l'Histoire des animaux*, III, t.2. Ce point de vue est soumis à caution du fait qu'Aristote traite de la nature selon une philosophie finaliste (ordre prédéterminé dans la nature). Il en est de même pour Linné (1735) (théorie providentialiste et créationniste de la nature), pour Buffon (1753) (artificialisation de l'ordre taxinomique) et pour Thoreau (1854) (transcendantalisme). Haeckel sera influencé par Linné et Darwin pour affiner ses définitions ultérieures (il en proposa quatre, néanmoins la plus connue et la plus représentative reste celle que nous proposons dans le texte).
 2. Voir aussi la contribution d'Humboldt (répartition des végétaux sur la surface de la terre).
 3. Warming et Graebner (1896, p. 1) développent la « géobotanique écologique » : (*Floristische und ökologische Pflanzengeographie*), dont l'objet est de connaître « comment les plantes et les communautés végétales ajustent leurs formes et leurs comportements aux facteurs effectivement agissants, tels que la quantité de chaleur, de lumière, de nourriture et d'eau qui se trouvent disponibles », p. 2. Traduction : „[...] wie die Pflanzen und die