

GRANDES QUESTIONS CONTEMPORAINES

COMPRENDRE ET PENSER
LES DÉBATS D'ACTUALITÉ

CATÉGORIES A ET A+

2^e édition

INSP
2025
2026

- *Méthodologie et conseils*
- *Cours*
- *Grands textes d'auteur à connaître*

Renaud Thielé



Plan général du cours

La notion-clef de l'enseignement de questions contemporaines est la notion *d'appartenance*. C'est elle qui détermine l'organisation de ce cours, qui possède deux grandes parties.

La première partie du cours étudie les différentes sphères d'appartenance

L'être humain appartient à six sphères distinctes.

La première sphère est le *monde naturel*. Si le progrès humain a longtemps été conçu comme une domination sans partage de la nature, il pose aujourd'hui de nouvelles questions : d'une part, la question *écologique*, qui concerne les rapports de l'être humain à son environnement ; d'autre part, la question *éthique*, qui concerne les rapports de l'être humain à sa propre nature (*thème 1*).

La deuxième sphère est *l'humanité*. Celle-ci est en voie de structuration politique par l'action conjuguée de la communauté internationale et des acteurs transnationaux (grandes entreprises, organisations non gouvernementales...). Si l'idée d'une « fin de l'histoire » marquée par la victoire des valeurs démocratiques et libérales est discutée, il serait prématuré d'enterrer le vieux rêve *cosmopolitique* d'une paix par le droit et par l'intégration internationale (*thème 2*).

La troisième sphère est *la nation*. L'État-nation, bien que concurrencé par le haut – par le projet cosmopolitique – et par le bas – par le renouveau des identités ethnoculturelles –, reste à ce jour la sphère d'appartenance la mieux structurée politiquement (*thème 3*).

La quatrième sphère est *le travail*. Si les classes sociales traditionnelles sont en voie de recomposition, les sociétés modernes sont marquées par de nouvelles interrogations sur les évolutions du travail et la place de ce dernier face au capital (*thème 4*).

La cinquième sphère est *le sexe*. Si le fait historique majeur de la période allant de 1945 à nos jours est certainement l'émancipation des femmes, on assiste aujourd'hui, paradoxalement, à un raidissement des rapports entre les sexes (*thème 5*).

La sixième sphère est *la génération*. Si les générations ne sont pas des groupes sociaux au sens strict, on constate des tensions intergénérationnelles croissantes, qui sont à la fois culturelles, économiques et politiques, entre les « boomers » et les jeunes générations (*thème 6*).

La seconde partie du cours étudie les différentes composantes du lien social

Comme l'a soutenu en son temps Ernest Renan*, le sentiment d'appartenance a une triple dimension : la conscience d'un passé commun ; la volonté présente de vivre ensemble ; et l'adhésion à un projet de société.

La première de ces trois dimensions pose la question de la *transmission* : c'est là le rôle de *l'éducation*, qui transmet les savoirs (*thème 7*), de la *culture*, qui transmet les modes de vie et les traditions artistiques (*thème 8*), et de la *mémoire* qui nous relie au passé, souvent douloureux, de nos ancêtres (*thème 9*).

Le deuxième dimension – la volonté présente de vivre ensemble – pose la question de la construction du projet collectif. Ce projet peut se prévaloir d'une double légitimité : la légitimité *scientifique* (*thème 10*) et la légitimité *démocratique* (*thème 11*). Il tend aux deux fonctions que les individus attendent d'un groupe : la *reconnaissance* (*thème 12*) et la *protection* (*thème 13*).

La troisième dimension évoquée par Renan est une vision partagée du progrès et de l'avenir, qui pose la question du projet collectif et de l'utopie (*thème 14*).

Se posent enfin des questions transversales : celles de l'autorité (*thème 15*) et de l'individualisme (*thème 16*).

Tableau synoptique

Lien d'appartenance		
Passé	Présent	Futur
7. L'éducation 8. La culture 9. La mémoire	<i>Les sources de la légitimité</i> 10. La science 11. La démocratie <i>Les finalités</i> 12. La reconnaissance 13. La protection	14. L'utopie
1. Nature 2. Humanité 3. Nation 4. Travail 5. Sexe 6. Âge	Sujets transversaux 15. L'autorité 16. L'individualisme	

Thème 1. La nature

- ▶ *Les différents angles envisageables :*
 - *L'homme et la nature*
 - *Les pouvoirs publics et l'environnement*
 - *L'écologie*
 - *L'éthique aujourd'hui (ENA interne 1996)*

La nature : la crise écologique et éthique

La nature

Plan du chapitre

- I. L'idée d'un être humain maître et possesseur de la nature est aujourd'hui remise en cause**
 - A. *Notre civilisation est fondée sur la domination de l'être humain sur la nature*
 - B. *Elle doit répondre à une crise écologique et à des questionnements éthiques*
- II. La politique est aujourd'hui appelée à réinvestir les questions écologiques et éthiques**
 - A. *La politique est appelée se saisir de la question écologique*
 - B. *La politique est également appelée à se saisir des questions éthiques*

« Le nouveau gouverneur de Californie qui vient d'être élu, un membre d'une église comme je le suis, mais moins tourmenté que moi, parlait pour la tradition chrétienne lorsqu'il a déclaré (à ce qu'on dit) : "Quand on a vu un séquoia, on les a tous vus". Pour un chrétien, un arbre ne peut être plus qu'une réalité physique. Le concept même de bosquet sacré est étranger au christianisme et à l'ethos de l'Occident. »

C'est ainsi qu'en 1967, dans un article retentissant intitulé *Les racines historiques de notre crise écologique*, le médiévaliste Lynn White* fait dériver la crise écologique de la spiritualité même de l'Occident.

Cette mentalité est-elle aujourd'hui en train d'évoluer ?

Certains indices semblent en tous cas l'indiquer. Les années 1970 sont celles de la prise de conscience écologique. En 1970, Richard D. Ryder*, dans *Spécisme* (1970), défend l'idée selon laquelle le spécisme, qui tient les autres espèces animales pour inférieures à l'espèce humaine, mérite d'être combattu, au même titre avant lui que le racisme. En 1971, le ministère de l'Environnement est créé en France. En 1972 sont publiés les rapports de Dennis Meadows (*Les limites de la croissance*) et de Barbara Ward (*One Earth*) qui font respectivement le diagnostic de l'épuisement des ressources

naturelles et des risques induits par le réchauffement climatique. Quelques années plus tard, l'Allemand Hans Jonas*, qui voit dans la protection de la nature le défi le plus essentiel de la démocratie moderne, se fait l'avocat d'un « principe de précaution » (*Le principe responsabilité*, 1979).

Le concept de « nature » est lui-même ambigu. Compte tenu du degré d'anthropisation du monde, la nature n'est guère plus qu'une « nature à la japonaise », c'est-à-dire une construction culturelle, comme le relevait Augustin Berque (*Le Sauvage et l'Artifice*, 1986). Les « espaces naturels » – mer, montagne, campagne, forêt, parcs, paysages... – ont cessé d'être des espaces sauvages et correspondent à des usages humains et des représentations (Alain Corbin, *Le Territoire du vide : l'Occident et le désir de rivage*, 1988). Le terme même d'« environnement », tout comme celui d'« écologie », suppose, par définition, un point de vue humain.

Ambigu, le terme de nature est également polysémique. Il peut décrire ce qui est *extérieur à l'humanité*, mais également la somme des caractères innés des espèces, y compris et notamment ceux de l'espèce humaine : en d'autres termes, la *nature humaine*, à supposer que ce mot ait un sens. Depuis quelques décennies, la question du rapport de l'être humain à la nature s'est ainsi enrichie d'une nouvelle dimension : le progrès des sciences du vivant, et notamment des biotechnologies, a rendu possible la modification, voire l'altération, par l'homme, de sa *propre nature*. Se posent alors des questions d'ordre non plus strictement écologique, mais éthique : jusqu'où l'homme peut-il aller dans cette démarche ?

Dans le double contexte de l'épuisement des ressources naturelles et des révolutions technologiques actuelles – et notamment celle des biotechnologies – quelle doit être l'action des pouvoirs publics ?

I. L'idée d'un être humain maître et possesseur de la nature est aujourd'hui remise en cause

A. Notre civilisation est fondée sur la domination de l'homme sur la nature

1. L'histoire moderne est marquée par l'idée d'un homme maître et possesseur de la nature

La religion monothéiste, et particulièrement le christianisme, a fait l'homme « *comme maître et possesseur de la nature* », selon l'expression qu'emploie René Descartes dans son *Discours de la méthode* (1637).

Par contraste, il est possible d'émettre l'idée que les anciens temps étaient caractérisés par un rapport plus intime, souvent d'ordre religieux, entre l'Homme et son milieu. *Intimité* ne veut certainement pas dire *harmonie*. L'idée selon laquelle les anciens hommes – ou les peuples restés primitifs – vivaient

en *harmonie* avec la Nature est une idée qui « n'a résisté ni à l'ethnologie, ni à la préhistoire, ni à l'écologie, lesquelles ont aussitôt multiplié les exemples de destruction impitoyable des écosystèmes, de disharmonie massive, de déséquilibres innombrables, voire de haine farouche contre l'environnement », comme le remarque Bruno Latour* (*Politiques de la nature*, 1999).

Néanmoins, l'être humain, s'il n'éprouve pas pour la nature la sympathie qu'il peut éprouver aujourd'hui, ne se conçoit sans doute pas alors comme *radicalement différent* des êtres et des choses qui l'environnent. Les travaux, assez révolutionnaires, de Jean-Loïc Le Quellec* (*La grotte originelle*, 2022), fondés sur une analyse de l'art préhistorique, émettent l'hypothèse que toutes les religions humaines dérivent d'un mythe commun, originel : le *mythe de l'émergence*. Suivant ce mythe, tous les êtres vivants auraient été *enfants* *par la Terre* – déesse primordiale – et seraient sortis des cavernes pour se répandre sur la Terre en se distinguant alors les uns des autres. On trouve ici l'idée d'un *continuum* entre les êtres vivants.

Cette même idée de continuum est devenue classique chez les anthropologues, qui étudient les peuples ayant conservé un mode de vie primitif. Dans *Par-delà nature et culture* (1995), Philippe Descola*, s'appuyant notamment sur ses travaux de recherche auprès des Achuars d'Amazonie, montre que les peuples d'Amazonie, d'Amérique subarctique, de Sibérie, mais également de Mélanésie, ignorent la différence moderne entre culture et nature. Pour eux, tous les êtres sont *investis d'une essence commune*, que les Kanaks de Nouvelle-Calédonie appellent « *kamo* » (Maurice Leenhardt, *Do Kamo*, 1947), et entretiennent entre eux des rapports de proximité variables. Tant l'*animisme*, présent en Amérique du Sud et arctique, Sibérie ou en Mélanésie, que le *totémisme* présent en Australie ou en Amérique du Nord, retiennent l'idée d'une ressemblance des âmes humaines et animales.

Au fil de l'histoire, un fossé grandissant se creuse toutefois entre le monde humain – la *culture* – et monde non-humain – la *nature*. Philippe Descola* émet l'hypothèse que ce processus d'*objectivation* commence avec la philosophie grecque antique, qui détache les phénomènes naturels de toute intervention divine et tente de les expliquer par eux-mêmes : c'est la « *phusika* » d'Aristote (φυσικά), qui est un concept voisin de notre concept de *nature*.

Il existe certes encore une certaine *porosité* entre nature et humanité. À côté des Dieux, qui ont forme humaine, subsistent de nombreux autres êtres surnaturels – que les Romains appelaient *genii loci* – qui sont les protecteurs des rivières, montagnes ou arbres. Il existe même des dieux mi-hommes, mi-animaux, dont le plus connu est le dieu Pan, mi-homme, mi-bouc. Les formes humaines et animaux sont encore interchangeables, comme dans les religions totémiques. L'auteur latin Ovide en fait même le sujet de son livre le plus connu, *Le livre des métamorphoses* (I^{er} siècle après Jésus-Christ). Toutefois, à cette époque, ces croyances sont déjà majoritairement considérées comme des superstitions dans le monde gréco-romain. L'animalité se

distingue progressivement de l'être humain, au point qu'au I^{er} siècle de notre ère, Plutarque, grand prêtre d'Apollon à Delphes, enquête sur la rumeur selon laquelle le *Grand Pan est mort* (*La pythie et la disparition des oracles*).

On peut émettre l'hypothèse qu'après la philosophie, la religion monothéiste a encore accentué cette séparation entre nature et culture. C'est ce qui fait dire au médiévaliste américain Lynn T. White*, dans son article écrit en 1967 et intitulé *Les racines historiques de notre crise écologique*, que la crise écologique moderne trouve son origine lointaine dans la théologie médiévale.

En effet, selon White*, les religions monothéistes, et particulièrement la religion chrétienne, placent l'Homme, que Dieu fait à son image (*Évangile selon Saint-Marc*, 11 : 22), au centre de l'univers. Elles lui ont, ce faisant, subordonné les autres espèces, qui, contrairement à lui, ne maîtrisent pas le Verbe, et privé la Nature de la protection divine des *genii loci*. Le projet de domination de la nature qui a abouti à la société industrielle et matérialiste occidentale serait alors le produit de la conception chrétienne d'un Homme qui transcende la nature. De ce point de vue, le marxisme même, qui ne remet en rien en cause la domination de l'Homme sur la Nature, ne serait rien d'autre qu'une simple « hérésie judéo-chrétienne ».

Cette thèse, qui est assez déconcertante, pourrait expliquer l'importance des progrès technologiques au Moyen Âge, et le rôle moteur des monastères chrétiens dans ces progrès. Comme le rappelle l'historien Jean Gimpel*, les XI^e et XII^e siècles sont en effet marqués par un progrès que l'on peut qualifier de « première révolution industrielle » (*La révolution industrielle au Moyen Âge*, 1975). Les innovations se multiplient pendant plus de deux siècles, à partir de l'an 1000, avec l'invention du gouvernail d'étambot, de la charrue et surtout des moulins à eau.

Toutefois, le rapport de la religion catholique au progrès technique et scientifique est ambivalent. En effet, l'éthique catholique reste, foncièrement, indifférente, voire hostile aux buts matérialistes que s'assigne le monde de la technique. Le souci des biens matériels ne doit peser sur les épaules des Saints que comme un « fin manteau que l'on peut enlever à tout instant » (Richard Baxter, *Le repos éternel des saints*, 1684). Pour des raisons éthiques, l'Eglise voit d'un mauvais œil certains progrès des sciences, notamment la science médicale.

C'est pourquoi la religion en vient à être regardée comme un frein au progrès. Ce manteau éthique est devenu une « dure chape d'acier » qui empêche le progrès technique et économique, selon l'expression de Max Weber* (*L'éthique protestante du capitalisme*, 1904). Pour Jacques Ellul*, c'est le protestantisme qui permet l'avènement d'une nouvelle phase de progrès technologique et scientifique à partir du XVIII^e siècle (*La technique ou l'enjeu*

du siècle, 1954). En effet, la Réforme protestante, initiée par l'Allemand Martin Luther dans ses 95 *Thèses* (1517), valorise davantage la réussite professionnelle, qui peut devenir le signe de la faveur divine, voire de la prédestination.

À partir de la fin du XIX^e siècle jusqu'au XX^e siècle, la science, rejoignant la technique, permet alors à l'Homme de se libérer du joug de la nature pour se livrer ensuite à son exploitation effrénée. Loin d'être historiquement une simple application de la science, la technique avait jusqu'alors toujours avancé à tâtons, sans le soutien de cette dernière. Il faut attendre le milieu du XIX^e siècle pour que la science soit véritablement asservie aux besoins de la technique (Ellul*, 1954). Cette association des sciences et des techniques a été désigné par Dominique Pestre à l'aide du mot-valise de « technosciences ».

Peut alors s'accomplir le grand dessein du positivisme, cher à la III^e République : l'idée d'un progrès linéaire fondé sur une science permettant l'exploitation rationnelle des milieux naturels (Saint-Simon, *L'industrie*, 1816 ; Auguste Comte, *Système de politique positive*, 1854).

Et c'est, en effet, à cette association que l'on doit le progrès fantastique de l'humanité et sa mainmise sur la nature. L'être humain a découvert, cartographié et, souvent, mis en exploitation, la quasi-totalité du monde. Il a dominé les maladies et les aléas : alors que l'homme des années 1780 est encore exposé aux disettes, aux aléas climatiques et aux maladies – l'espérance de vie moyenne est alors de 29 ans (Louis-Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, 1781) – l'homme du XX^e siècle s'est affranchi de ce joug et a presque multiplié par trois son espérance de vie (80 ans pour les hommes et 85 ans pour les femmes aujourd'hui).

2. *La prise de conscience croissante d'une surexploitation de la nature a conduit, à partir des années 1960 et 1970, à la mise en place de politiques environnementales*

Les progrès de l'industrialisation s'accompagnent d'une certaine nostalgie de l'âge d'or qui se prolonge dans une vision critique du progrès technique.

Le progrès technique suscite dans un premier temps une *nostalgie* pour les anciens modes de vie. Léon Daudet raconte ainsi avec regret la mise à l'abandon des moulins à vent qui faisaient la prospérité du pays, sous la concurrence de la minoterie à vapeur créée sur la route de Tarascon (Léon Daudet, *Les lettres de mon moulin : le secret de Maître Cornille*, 1895).

Cette nostalgie laisse graduellement la place à une vision critique du progrès (Georges Sorel, *Les illusions du progrès*, 1908) puis à une pensée « technocritique » qui se développe dans les années 1930 dans le contexte de la crise économique (Lewis Mumford, *Technique et civilisation*, 1934).

Puis, dans l'immédiate après-guerre, la philosophie allemande pose les jalons d'une authentique philosophie technocritique. Pour Heidegger, la fonction de la technique a évolué : outil de dévoilement (ou de dés-occultation :

en grec « a-léthéia » ou « ἀλήθεια ») du monde, elle a cessé d'être au service du Beau (Martin Heidegger, *La question de la technique*, 1949). À la même époque, les philosophes marxistes Adorno* et Horkheimer font valoir que la technique, loin de permettre l'émancipation de l'humanité, l'a fait sombrer dans une nouvelle forme de barbarie ; le culte de la raison seule a « chosifié » les rapports entre l'homme et la nature, puis entre les hommes eux-mêmes (Theodor W. Adorno*, Max Horkheimer, *Dialectique de la raison*, 1947).

Les années 1970 sont celles d'une prise de conscience des dommages causés à l'environnement.

L'idée d'un épuisement à moyen terme des *ressources naturelles mondiales* fondant le développement est avancée dès 1972 (*rapport « Meadows » du Club de Rome*, 1972). La même année, le rapport « One Earth » présenté à la Conférence de Stockholm, met à l'agenda public la question du réchauffement climatique en proclamant, pour la première fois, l'objectif d'une limitation de ce réchauffement à 2 °C, ouvrant la voie à la création du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC) en 1988 puis, dans la foulée, au Sommet de la Terre de Rio (1992) et enfin au Protocole de Kyoto qui fixe pour la première fois des engagements de réduction des émissions de gaz à effet de serre.

Mais la prise de conscience écologique concerne également la gestion des écosystèmes locaux, avec le double constat d'une pollution grandissante et d'une réduction des espaces naturels et de la biodiversité. En 1976, est ainsi créée en France la *législation des installations classées pour la protection de l'environnement*, destinée à surveiller les installations polluantes. La même année est créée l'étude d'impact environnemental, qui est rendue obligatoire pour les grands projets d'aménagement. L'urbanisation, quant à elle, est limitée en trois étapes : d'abord dans les espaces sensibles que sont la montagne (*loi « Montagne » de 1985*), le littoral (*loi « Littoral » de 1986*) ; puis dans les zones de campagne (*loi « Solidarité et renouvellement urbain » de 2000*) ; et, enfin, sur l'ensemble du territoire, en 2023, avec la *loi « Zéro artificialisation nette » de 2023*. Les zones dites « Natura 2000 » instituées en 1992 au niveau européen protègent aujourd'hui quelque 27 000 sites comportant des espèces animales ou végétales.

En devenant ainsi une politique publique, l'environnement s'institutionnalise. Le ministère (alors ministère délégué) de l'environnement est créé en 1971. Alors que les revendications écologiques qui se sont développées à partir des années 1960 étaient initialement critiques des savoirs scientifiques et techniques et du développement social qu'ils conduisent, leur traduction en politiques d'environnement débouche ainsi au contraire sur un appel croissant aux experts, détenteurs véritables d'un « éco-pouvoir » montant, selon le terme de Pierre Lascombes* (*L'éco-pouvoir*, 1994).