Bernard Feltz, Nathalie Frogneux, Stéphane Leyens (éd.), *La Nature en éclats. Cinq controverses philosophiques*, L'Harmattan, 2015

Nature en éclats

Introduction

Bernard Feltz

Nature en éclats

Nature brillante de ses mille feux
nature en pleine magnificence dans sa profusion créatrice
débauche de formes, de sons, de couleurs des forêts majestueuses
mystère profond des univers de glace
complexité insondable de chaque être vivant
paysages aux diversités infinies d'une Terre vue du ciel
ouverture au beau, au grand, au mystérieux, à l'infini

Nature en éclats

Nature déchirée, ravagée, démantelée
paysages industriels aux visages lacérés
cultures invasives, diversité dévastée
coraux grisonnants, océans défigurés
climats déréglés, eaux démontées

Nature en éclats

Paradoxes de l'homme moderne
avide d'innovations toujours plus surprenantes
avide d'une maitrise toujours plus poussée
aspirant au respect d'une nature dont il redécouvre les splendeurs
aspirant au respect d'une nature qu'il redécouvre comme son origine

Nature en éclats

Talon d'Achille d'un monde confronté à la finitude
question radicale à un mode de développement
enjeu majeur de la réflexion philosophique contemporaine

La modernité avancée de la fin de 20ème siècle connait une mutation profonde du rapport à la nature. Au sortir des deux guerres mondiales, la société industrielle s'investit dans un processus effréné d'innovation technologique et d'inscription dans la vie sociale des nouveautés produites par la science. Une période euphorique de foi dans un progrès continu, grâce à la science et à la technique, fait suite aux désespérances apportées par les conflits mondiaux. Les années 1970, avec le premier choc pétrolier, ouvrent une période de doute quant à la faisabilité d'un tel progrès sur un long terme. Ensuite, divers événements marquants - marées noires, pollutions des sols, des rivières, de la mer, accidents technologiques dits « majeurs » (Seveso, Bhopal, Tchernobyl, Fukushima…) – et les analyses de la discipline écologique devenue capable de modélisations quantitatives vont conduire à la remise en cause du mode de développement des sociétés qui intègre la recherche-développement scientifique au système économique. À partir des années 1980, on peut dire que ce phénomène s'est amplifié au point que le « respect de la nature » est devenu une valeur partagée importante pour toute la culture occidentale de la fin du 20ème siècle et du début de 21ème siècle sur fond de ce que d'aucuns appellent la « crise écologique ».

Une telle crise appelle un approfondissement sur ses causes, sur ses effets, sur la signification de la mutation culturelle à laquelle elle donne lieu. Une telle crise appelle un travail proprement philosophique sur les multiples dimensions du débat.

À l'occasion de son inscription dans la nouvelle architecture institutionnelle de l'Université catholique de Louvain, l'Institut supérieur de Philosophie a choisi le thème de la nature pour un colloque visant à éclairer des dimensions importantes de ce nouveau rapport à la nature. Plusieurs débats contradictoires ont ainsi été organisés qui mettent en présence des orateurs prêts à défendre des thèses sensiblement contrastées sur des thématiques communes. Par la suite, un séminaire de recherche a porté sur la justice environnementale. Le présent volume rassemble ces travaux et prend dès lors la forme d'un ensemble de défis relevés par divers acteurs en dialogue, chacun de ces dialogues étant animé par un membre ou un proche de l'Institut.

En préambule, le texte de l'allocution que le Professeur Peter Kemp, président honoraire de la FIS (Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie), a prononcée lors de la séance académique organisée pour célébrer les nouvelles formes institutionnelles de l'Institut supérieur de Philosophie. La place de la philosophie dans l'université y est précisée avec rigueur et y est défendue avec passion. Ce texte ouvre de manière magistrale la démarche de réflexion sur les enjeux philosophiques de la crise écologique.

Dans une perspective historique, Jean-Michel Counet inscrit la réflexion sur la voie d'un approfondissement du concept de « vie » : *La vie a-t-elle un support matériel ?* Pour ce faire, il a invité Pierre Pellegrin, grand spécialiste d'Aristote, dans une rencontre avec Paolo Quintili, grand connaisseur des philosophes matérialistes des 17ème et 18ème siècles. Le caractère paradoxal de la pensée d'Aristote, que le grand historien de la biologie Ernst Mayr n'hésite pas à considérer comme un des grands fondateurs de la science biologique, est bien mis en évidence par Pierre Pellegrin qui souligne l'importance des relevés empiriques dans l'œuvre du Stagirite tout en relevant le poids d'une conception finalisante. Paolo Quintili montre comment les mécanistes du 17ème siècle s'inspirent de la « fibre » empiriste d'Aristote, tout en prenant radicalement distance par rapport aux dimensions plus spéculatives.

Dans une perspective épistémologique, Michel Ghins lance une interrogation sur le statut des lois dans les sciences de la nature, et en particulier dans les sciences physiques. Anjan Chakravartty défend l'idée des pouvoirs causaux de la nature en se référant à une conception de la loi comme structure effective de la nature. Stathis Psillos s'inscrit dans une perspective empiriste qui tend à considérer la loi dans une conception plus spécifiquement épistémologique, en portant la suspicion sur la causalité dans la nature. La rencontre des arguments renoue avec la tradition de la *disputatio* médiévale. C'est ce que montre bien Pierre Steiner dans un commentaire qui met en dialogue les deux interventions et ouvre à une interprétation proprement émergentiste de la loi.

L'unité de la nature est interrogée dans un débat coordonné par Nathalie Frogneux. Dominique Bourg et Nicolas Bouleau mettent en évidence trois types de pluralité de la nature, en soulignant l'impact sociétal de la confusion entre débat scientifique et débat politique : la non-reconnaissance de la distinction entre le connaitre et le juger conduit à des débats où les intérêts politiques entrent en interaction manifeste avec des arguments à valeur scientifique. Charlotte Luyckx porte son attention sur la dualité d'approche des problèmes écologiques dans leur rapport à l'ontologie. Elle souligne la distinction entre l'approche environnementale

et les approches plus marquées par une véritable ontologie de la nature. C'est tout le débat entre écologisme et humanisme qui se voit abordé avec rigueur. Dans la même perspective, Jean Onaotsho, avec une radicalité sans doute liée au contexte africain de son intervention, insiste sur les exigences philosophiques et pratiques d'une prise au sérieux de l'inscription de la condition humaine dans la nature. Isabelle Parmentier et Olivier Servais portent leurs analyses d'historienne et d'anthropologue culturel sur les oppositions des riverains aux nuisances environnementales. Ils soulignent, là également, comment les diverses réactions, envisagées tant du point de vue d'une pluralité culturelle qu'historique, peuvent s'interpréter comme une mise en œuvre de conceptions différentes du rapport à l'habitat et à l'environnement. Une grande convergence de ces quatre contributions ressort finalement de la synthèse proposée par Nathalie Frogneux.

Stéphane Leyens coordonne ensuite un débat sur le thème de la justice environnementale en articulation avec le concept de justice globale. La globalisation, autrement dit la mondialisation de toute la problématique environnementale, modifie profondément et complexifie considérablement la manière d'aborder les dimensions éthiques d'une question. Brendan Coolsaert s'interroge sur les procédures à mettre en œuvre pour une participation juste et équitable. Arnaud Zacharie inscrit ses réflexions en dialogue avec la justice climatique et s'interroge sur les conditions d'une transition socio-écologique qui respectent les critères d'une société juste.

Les inégalités naturelles nous obligent-elles ? Dans ce cinquième et dernier débat, Hervé Pourtois ouvre la question du lien entre inégalités 'naturelles' et justice sociale. Jean-Fabien Spitz, en grand connaisseur de la philosophie politique du 18ème siècle, interroge les grands initiateurs de la démocratie pour éclairer la question, tandis que Stéphane Leyens se réfère aux travaux d'Amartia Sen qui enrichit la tradition occidentale de ses développements sur les capabilités.

Cinq débats passionnants qui ouvrent aux multiples dimensions du défi écologique. Les divers enjeux sont évoqués, depuis les analyses historique et épistémologique, en passant par l'éthique et la philosophie politique. Notre société sera-t-elle à même de répondre aux impératifs liés aux limitations écologiques de la planète ? Quelles sont les conditions pour que la transition vers une société plus écologique soit également une transition vers une société plus juste ? Cet ouvrage se propose d'indiquer des repères importants pour la mise en œuvre

d’une culture et d’un fonctionnement sociétal qui relève les défis majeurs qui se posent à notre époque.

Préambule

La place de la philosophie dans la société contemporaine[1]

Peter Kemp

Dans mon discours au XXII[e] congrès mondial de la philosophie durant l'été 2008, je pouvais constater que « la réflexion philosophique joue toujours un rôle extrêmement important dans le monde » et que « partout dans le monde, les philosophes prennent la parole, que ce soit au sein des institutions scientifiques ou à l'extérieur de celles-ci, pour être, la plupart du temps, bien reçus »[2]. Aujourd'hui, la philosophie continue sans doute à jouer un grand rôle au plan mondial, mais depuis l'automne 2008, ici ou là des attaques contre des institutions de recherche et d'enseignement de philosophie ont eu lieu, surtout provoquées, semble-t-il, par la crise financière qui a éclaté en octobre 2008. De ces attaques, souvent liées aux agressions contre les sciences humaines en général, il faut analyser les causes et renforcer nos arguments pour démontrer le caractère indispensable de la philosophie dans nos sociétés et, comme dirait Jean Ladrière, appliquer la rationalité pour relever le défi des cultures[3].

I. Les attaques contemporaines contre la philosophie

Mais rappelons d'abord les assauts contre la philosophie[4].

En octobre 2008, le gouvernement fédéral de l'État fédéral du Mexique a mis en application une réforme du programme obligatoire des lycées selon laquelle non seulement la philosophie (logique, esthétique, éthique et introduction à la philosophie), mais aussi tout le domaine des sciences humaines étaient supprimés. La contre-attaque est venue des professeurs de philosophie. Ils ont créé une organisation nommée *Observatorio Filosófico de México* qui réunissait toutes les sociétés de philosophie au Mexique. Une lutte intense s'est déroulée dans

[1] Communication à la séance académique de l'Institut supérieur de philosophie, UCL, Louvain-la-Neuve, 7 avril 2011.
[2] Kemp, P., « Repenser la philosophie : le pouvoir de la parole », *Diogène*, 224, Octobre 2008, PUF, p. 36
[3] Ladrière, J., *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Aubier UNESCO, Paris, 1977.
[4] Pour plus d'information, voir FISP Bulletin d'automne/hiver 2010.

les médias, mais la défense de la philosophie est aussi venue des organisations internationales comme la FISP. Le gouvernement a battu alors en retraite et, en juin 2009, un accord sur le maintien de l'enseignement de la philosophie et des sciences humaines au lycée fut signé. Cependant, les autorités ont très peu respecté cet accord et la lutte a continué.

Deuxième cas : en avril 2010, fut annoncée la fermeture du *Centre de Recherche de la philosophie moderne européenne* à l'université de Middlesex au nord de Londres. Cette décision fut motivée par le doyen de la faculté des Arts et des Sciences Humaines qui déclarait qu'elle était d'ordre 'purement financier'[5]. En fait, la faculté ne recevait pas la même subvention d'État pour les programmes de sciences humaines que pour certains autres. Cette fermeture fut contestée par des philosophes du monde entier, et deux mois plus tard l'université de Kingston, également à Londres, accueillit le centre avec tous ses programmes et ses étudiants, ainsi que quatre de ses professeurs. On ne réussit donc pas à arrêter l'activité philosophique du centre.

Un troisième cas d'agression contre les recherches et l'enseignement de philosophie eut lieu au Danemark, en même temps que l'affaire de Middlesex. Le doyen de mon école universitaire de l'éducation, une faculté de l'Université d'Aarhus (mais située à Copenhague), avertit les trois professeurs associés en philosophie de l'éducation qu'ils seraient révoqués, parce que, à son avis, leur perspective appartenait plutôt à un institut de philosophie pure qu'à une institution de l'éducation. Ayant le droit de réclamation avant la décision finale, ils ont fait valoir qu'ils avaient fait tout ce que l'école leur avait demandé, et d'ailleurs que le règlement de l'université leur assurait la liberté académique pour leurs recherches. Aussi plus de 350 chercheurs des quatre autres pays nordiques issus des divers domaines de la philosophie et des sciences de l'éducation ont protesté dans une déclaration au recteur. Le doyen est alors revenu sur son argumentation pour la démission des trois enseignants et a fait valoir que la raison était purement économique. Mais pourquoi avait-il choisi de démettre trois philosophes parmi plus de deux cents enseignants? Personne ne pouvait douter du fait que c'était la philosophie qui était visée. Cependant, deux mois plus tard, le nombre des nouveaux étudiants qui voulaient étudier la philosophie de l'éducation a triplé (et la subvention d'État de même), et le doyen ne pouvait plus se référer à l'argument économique. Il ne pouvait que revenir sur la démission imposée; l'un des philosophes fut transféré à la section de sociologie de l'éducation, et les deux autres ont été réengagés après deux mois de

[5] Commission nationale italienne pour UNESCO, *L'Enseignement de la philosophie en Europe et Amérique du Nord,* Janvier 2011, UNESCO, Paris, p. 56.

destitution. De plus, à l'occasion d'une restructuration de l'Université d'Aarhus, le doyen a été remplacé dès le 1er Janvier 2011.

Quatrième cas : en automne 2010, le nouveau directeur de l'institut de philosophie de l'Académie hongroise des sciences, nommé par le nouveau gouvernement de droite en Hongrie, a destitué quatre philosophes et qualifié quinze autres philosophes parmi les vingt-trois de son institut de « professionnellement non-qualifiés » (*fachlich ungeeignet*). Presque deux mille chercheurs et professeurs de Hongrie et de l'étranger ont protesté. Et en janvier 2011, cinq philosophes (dont la philosophe mondialement connue Àgnes Heller et le vice-président de la société hongroise de philosophie, Mihaly Vajda) étaient accusés par les instances juridiques d'avoir reçu des donations de la part du gouvernement précédent de gauche. Cette répression des philosophes a ici cette particularité non seulement d'avoir un air d'antisémitisme, mais encore d'être liée à la tentative du nouveau gouvernement de supprimer la liberté d'expression, ce qui a fortement été critiqué au parlement européen.

Dernier cas : au début de 2011, on apprend que le vice-chancelier de l'Université de Keele en Angleterre a proposé au Conseil de l'Université de liquider l'institut de philosophie de son université au prétexte que la faculté de droit pourrait s'occuper de l'éthique philosophique. Or, cet institut est l'un des plus actifs et les plus connus d'Angleterre, en particulier parce qu'il abrite la publication du *British Journal for the History of Philosophy* et constitue le centre principal des activités de la philosophie kantienne. De nombreuses protestations, nationales et internationales, se sont élevées contre cette fermeture de l'institut de philosophie, et la direction de l'université a décidé de se donner au moins un an pour repenser la situation.

II. Le défi de l'État de concurrence à la philosophie

On peut se réjouir du fait qu'aucune des attaques contre la philosophie que je viens de mentionner n'ait pleinement réussi, mais il faut reconnaitre aussi que les recherches et l'enseignement de la philosophie sont en danger aujourd'hui. Voyons le contexte historique et social dans lequel ces attaques ont eu lieu.

Il s'agit d'une crise des sciences humaines dont la philosophie, la philosophie des sciences inclue, n'est qu'une des disciplines. Cette crise fait sans doute partie de la crise actuelle de l'État démocratique et de bien-être. Cet État s'est développé pendant deux cents ans, surtout en Europe, aux États-Unis et dans certains autres pays, comme le fruit de la révolution française de 1789, de la réforme scolaire et universitaire en Allemagne en 1810 et de la

révolution industrielle et technologique des 19ème et 20ème siècles. Cet État a atteint le sommet après la deuxième guerre mondiale où la guerre froide entre l'Est et l'Ouest rappelait au pays de l'Ouest l'importance de la connexion entre l'idéal de la démocratie et le bien-être. Mais cet État est en crise aujourd'hui après la chute du Mur de Berlin et la dissolution de l'Union soviétique, parce qu'on a cru que la lutte pour la démocratie était définitivement gagnée, de sorte qu'elle n'était plus nécessaire, dans la mesure où les forces du Marché mondial semblaient résoudre tous les grands conflits politiques.

On peut dire, comme le politologue danois Ove Kaj Pedersen, que l'idée de l'État de concurrence a remplacée l'idéal de l'État de bien-être. Ce dernier est en crise, parce qu'il s'est montré trop coûteux et qu'il ne se laisse pas simplement absorber dans un système de concurrence dont le triomphe du plus fort sur le plus faible ne permet plus la protection du bien-être de chacun, et dans lequel on ne peut pas se permettre une vie politique démocratique qui reconnait à chacun le droit de codétermination dans la vie politique. L'égoïsme de chacun est maintenant accepté dans la mesure où il stimule la concurrence, et le souci de l'autre ne compte plus comme dans l'État de bien-être[6].

On redéfinit donc la tâche du système scolaire et des universités. Elle est de moins en moins une éducation pour la démocratie et la justice sociale, et de plus en plus une éducation pour la concurrence nationale et internationale. De plus, les écoles et les universités sont maintenant priées d'entrer en concurrence entre elles-mêmes et avec les grandes entreprises, auxquelles elles « vendent le savoir ».

Dans cette concurrence, les sciences humaines et en particulier la philosophie n'ont apparemment pas de raison d'être. La philosophie est – comme la littérature, l'histoire, l'anthropologie, la sociologie, la linguistique et les autres sciences humaines – inutile et même dangereuse pour la concurrence.

III. L'exigence de la performativité

Ce qui compte dans la recherche comme dans l'enseignement, c'est ce que Jean-François Lyotard a appelé *la performativité*. C'était en 1979, dans son ouvrage *La condition postmoderne*, que ce philosophe faisait l'analyse de cette manière de penser qui signifie que la recherche et l'enseignement ne visent plus la formation de l'individu, mais justement sa performativité ; l'enseignement supérieur et la recherche fondamentale devenaient des sous-

[6] Pedersen, O.K., *Konkurrence Staten*, Hans Reitzels Forlag, Copenhague, 2011.

systèmes du système social, et le critère de performativité était appliqué pour répondre à tous les problèmes[7].

Le livre de Lyotard fut d'abord connu par l'idée que le temps des « grands récits » est révolu et qu'il est remplacé par le temps des « petits récits », mais en fait les petits récits auxquels il ne réfère que brièvement et dans une note,[8] ne retenaient pas son plus grand intérêt. Il était plus intéressé par la légitimation du savoir des gens par « leur pratique langagière et […] leur interaction communicationnelle ».[9] En fait, c'était selon Lyotard ce discours qui légitime la performativité et le support politique de la recherche et de l'éducation, qui donne des bons résultats. Par contre, des contributions des sciences humaines et de la philosophie à la culture et à la formation humaine ne sont plus considérées comme précieuses. Seule compte la performance au sein du marché et la croissance des richesses matérielles et techniques de la société.

Citons Lyotard: « De toute façon, le principe de performativité, même s'il ne permet pas de décider clairement dans tous les cas de la politique à suivre, a pour conséquence globale la subordination des institutions d'enseignement supérieur aux pouvoirs. À partir du moment où le savoir n'a plus sa fin en lui-même comme réalisation de l'idée ou comme émancipation des hommes, sa transmission échappe à la responsabilité exclusive des savants et des étudiants. L'idée de 'franchise universitaire' est aujourd'hui d'un autre âge. »[10]. En d'autres mots, la liberté académique n'est plus acceptable. Il en résulte, comme Lyotard l'a bien vu, la perte de l'autonomie des institutions de l'enseignement supérieur et leur subordination au pouvoir politique.[11] Cela signifie qu'on refuse aux systèmes d'enseignement et de recherche le droit à une critique des idées dominantes.

IV. La fausse conscience de la société de concurrence

Ce que Lyotard décrit c'est donc bien l'idéologie de l'État de concurrence qui est devenu aussi celle d'une société de concurrence. Cependant, on peut, comme Marx par rapport à l'idéologie allemande, dévoiler l'idéologie de l'État de concurrence comme une demi-fausse conscience. Car elle est un système imaginaire qui souffre des incapacités à maîtriser certains grands problèmes de notre temps.

---

[7] Lyotard, J.F., *La condition postmoderne*, *Rapport sur le savoir,* Les Editions de Minuit, Paris, 1979, p. 79.
[8] *Ibid*, p. 98 et note 211.
[9] *Ibid,* p. 68.
[10] *Ibid*, p. 82-83.
[11] *Ibid*, p. 82.

D'abord le problème de savoir comment maintenir, dans une société de concurrence, une conscience de cohésion sociale qui rende le système acceptable pour tous. Car dans cette société, on ne croit plus à l'éducation des gens pour la démocratie et donc pour un attachement responsable au bien commun. Chacun peut maintenant poursuivre son propre intérêt dans les cadres que lui prescrit son chef. Par contre, on croit que les grands chefs peuvent se passer de leurs intérêts personnels et établir la cohérence sociale par leur contrôle de toute activité commune.

Par conséquent, ce sont les chefs seuls qui ont la tâche de penser et d'agir pour le bien commun. Mais où trouver de tels chefs altruistes parmi des gens qui n'ont appris qu'à penser à leurs propres intérêts et non pas au bien commun ? Ce n'est pas pensable.

La société de concurrence qui croit se passer de l'éducation des gens pour le souci du bien commun et pour la reconnaissance mutuelle du droit de l'autre, a donc néanmoins besoin d'une formation des gens pour qu'ils se soucient du bien commun et pour que l'on puisse recruter de bons chefs parmi eux. C'est ainsi que l'idéologie se contredit, et la société de concurrence ne peut aller jusqu'au bout de la lutte de tous contre tous. Au contraire, chaque citoyen doit apprendre à renoncer à la concurrence et à vivre avec les autres pour des causes communes et en reconnaissant aux autres une codétermination dans des affaires publiques.

V. La formation du citoyen du monde

Mais si l'on ne peut pas se passer d'une éducation pour le souci du bien commun qui fonde la démocratie, on a besoin des sciences humaines comme le démontre Martha C. Nussbaum dans son livre *Not for profit. Why democracy needs humanities (Pas pour le profit. Pourquoi la démocratie a besoin des sciences humaines).* Elle fait valoir que, sans les sciences humaines, la jeunesse n'apprend pas les idées qui peuvent les former comme démocrates, c'est-à-dire comme des citoyens autonomes, critiques et réalistes qui savent apprécier la vie avec les autres, et non seulement avec des con-citoyens nationaux, mais encore avec des étrangers venant de tous les coins du monde.

C'est ce qu'on n'apprend pas si l'on apprend uniquement comment s'accroitre économiquement et tirer des profits matériels des choses ou comment devenir le plus efficace sur le marché mondial. Mais les jeunes doivent apprendre qu'une « économie solide

est un moyen pour une fin humaine, jamais une fin en soi-même », puisque « pour la plupart nous n'aimerions pas vivre dans une société prospère qui a cessé d'être démocratique »[12].

Nous ne pouvons nous dispenser d'une éducation qui forme des personnes responsables et qui prescrit la reconnaissance aux autres de droits égaux indépendamment de leur couleur, de leur religion, du sexe, etc., qui forme des personnes qui savent juger ce qui est bien et ce qui est mauvais pour leur propre pays en général et pour le rôle que ce pays peut jouer avec d'autres peuples dans un monde complexe.

Ainsi, Nussbaum nous exhorte à une citoyenneté mondiale et cosmopolite et, dans un chapitre sur « les citoyens du monde », elle rappelle que « nous vivons dans un monde dans lequel les gens se rencontrent à travers des fossés géographiques, linguistiques et nationaux ». Elle déclare que, « plus que jamais par le passé, nous sommes tous dépendants des gens que nous n'avons jamais vus, et qui dépendent de nous. Les problèmes que nous avons à résoudre – problèmes économiques, environnementaux, religieux et politiques – sont globaux dans leur envergure »[13].

Or justement, comme le fait valoir Nussbaum, pour les résoudre nous avons besoin de ce que peuvent nous donner l'histoire, la géographie, des études interdisciplinaires des cultures, l'histoire du droit et des systèmes politiques, et les sciences des religions – tout cela en connexion entre eux.

Nussbaum ne plaide pas directement pour la philosophie. Mais son discours est philosophique d'un bout à l'autre, à la fois une analyse et une critique de la société de concurrence et de profit où la philosophie – comme les autres sciences humaines - n'a pas de place.

Nous avons mentionné que la société de concurrence ne peut pas résoudre la question du rôle de la démocratie : elle le renie et elle le présuppose. Aussi elle est incapable de résoudre les autres grands problèmes de notre temps. Je pense surtout au fait qu'elle ne peut pas résoudre le problème du réchauffement climatique, celui de la crise financière qui depuis l'automne 2008 a pesé sur le marché mondial, et celui de la coexistence pacifique des cultures et des nations. Ce sont des problèmes qui ont rendu nécessaire de dépasser l'idée de l'État-Nation souverain pour penser l'idée de la citoyenneté mondiale. Mais une société cosmopolite fondée sur un réseau d'institutions internationales et transnationales n'est pas

---

[12] Nussbaum, M.C., *Not for profit. Why democracy needs humanities,* Princeton University Press, Princeton and Oxford, p. 10-11; Traduction française: *Les émotions démocratiques*, Climats, Paris, 2011.
[13] *Ibid.*, p. 79- 80.

possible pas plus qu'une société de pure concurrence. Une telle société serait vouée à l'échec par ses propres contradictions.

VI. Les sciences dogmatiques du pouvoir et la philosophie

Une réflexion philosophique qui vise la vérité, c'est-à-dire une compréhension du monde qui vaut pour tous, ne peut donc jamais se subordonner aux ordres d'un État de concurrence sans cesser d'être philosophique. Et la place de la philosophie dans la société contemporaine est justement là où l'on peut montrer les limites de la société de concurrence et les contradictions qui la rendent incapable de maitriser des grands problèmes de notre temps.

Nous, les philosophes d'aujourd'hui, nous sommes à peu près dans la même situation qu'Emmanuel Kant, quand il écrivait son essai *Le conflits des facultés.* Il voyait les limites des facultés dogmatiques, celles de la théologie, du droit et de la médecine, et il insistait sur la nécessité d'une faculté libre, celle des disciplines qui ne visent que la vérité.

Il mentionne que les trois facultés dogmatiques sont considérées comme des facultés supérieures, parce qu'elles enseignent ce que le gouvernement considère comme nécessaire pour satisfaire les besoins de tout être humain dans la société et par là maintenir le pouvoir de ce gouvernement et lui préserver son influence sur le peuple. Il rappelle que la faculté de théologie s'occupe du bien éternel de chacun, la faculté du droit se soucie du bien social de chaque membre de la société, et la faculté de médecine vise le bien corporel (vivre longtemps et être en bonne santé).

Or ces facultés, surtout la théologie et le droit, ne se fondent pas sur la raison, mais sur l'autorité qui détermine leurs enseignements par l'écrit. C'est ainsi que selon Kant « le théologien biblique (comme appartenant à la faculté supérieure) puise ses enseignements non pas dans la raison, mais dans *la Bible* ; le professeur de droit non pas dans le droit naturel, mais dans le *droit civil* ; le savant en médecine puise sa méthode thérapeutique destinée au public, non pas dans la physique du corps humain, mais dans les *règlements médicaux* ».[14] Il ajoute que dès « qu'une de ces facultés ose y mêler quelque chose qui est emprunté à la raison, elle porte atteinte à l'autorité de l'administration qui donne ses ordres à travers elle, et elle s'engage sur le territoire de la faculté de la philosophie, qui lui retire sans

[14] Kant, E., *Les conflits des facultés*, dans *Œuvres philosophiques*, III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1986, p. 820 (Akad. Ausgabe, VII, 23).

ménagement l'éclatant plumage prêté par cette administration et la traite sur un pied d'égalité et de liberté »[15].

À la différence des trois facultés supérieures, la faculté inférieure « ne s'occupe que d'enseignements qui ne sont pas acceptés comme des directives, sur l'ordre d'un chef, ou on peut la nommer ainsi pour autant qu'elle s'en occupe »[16]. Elle s'occupe de la vérité. Cette faculté de philosophie comptait, au temps de Kant, les disciplines de la connaissance historique et naturelle et celles des connaissances rationnelles pures (mathématique, logique, métaphysique, éthique etc.), elle était pour Kant la seule faculté entièrement libre ; elle était « soumise uniquement à la législation de la raison, non à celle du gouvernement »[17].

C'est pourquoi cette faculté de philosophie doit, selon Kant, « revendiquer tous les enseignements pour soumettre leur vérité à l'examen. Elle ne peut pas être frappée d'un interdit par le gouvernement sans que celui-ci agisse à l'encontre de sa fin spécifique et essentielle »[18].

Rappelons que c'est sans doute Kant qui a inspiré la réforme du système d'enseignement et en particulier de l'université en Prusse en 1810 par le linguiste et ministre de l'éducation Wilhelm von Humboldt selon l'idée d'une formation générale (*allgemeine Bildung*). En effet, dans *Le conflits des facultés*, Kant avait rêvé d'une université où l'ordre des facultés était renversé et où « la faculté inférieure devienne la faculté supérieure »,[19] libérée de tous les dogmes et de toutes les pratiques qui limitaient l'accès à la vérité dans les autres facultés dites supérieures. La faculté de philosophie qui ne s'occuperait que de la vérité devrait donc, selon Kant, devenir supérieure aux autres, « non pas certes, dit-il, dans la position du pouvoir, mais cependant dans la capacité de conseiller celui que le [gouvernement] possède »[20].

VII. La philosophie face aux dogmatismes aujourd'hui

Il est frappant de lire la description chez Kant du conflit des facultés à la lumière du conflit d'aujourd'hui entre, d'une part, la recherche et l'enseignement qui vise à servir le pouvoir de l'État et qui se soumettent aux lois de la concurrence, et, d'autre part, la recherche et

---

[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.,* p. 825 (Akad. Ausg. VII, p. 27).
[17] *Ibid.,* p. 826 (Akad. Ausg. VII, p. 27).
[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.,* p. 836 (Akad. Ausg, VII, p. 35).
[20] *Ibid.*

l'enseignement qui exigent la liberté académique pour assurer l'objectivité du savoir et la fiabilité rationnelle des interprétations.

Les facultés ou les disciplines dogmatiques aujourd'hui sont celles de la performativité qui enseignent les voix de la concurrence selon le dogme qui dit que le marché mondial résout tous les grands problèmes de notre globe par la main invisible de la lutte des intérêts. À l'encontre de ces disciplines, les sciences humaines et surtout la philosophie osent exprimer une interprétation réaliste de l'état du monde et dénoncent la fausse conscience de l'idéologie de la concurrence.

Formuler et renforcer cette riposte à la société de performativité et de concurrence est donc la tâche de la philosophie aujourd'hui. Sa place est dans une opposition constructive à l'idéologie du management qui cache la réalité et les grands problèmes de nos jours.

Ainsi, comme au temps de Kant, il faut lutter pour la philosophie par la philosophie. La place de la philosophie dans la société contemporaine est celle du gardien de la vérité, de la liberté de pensée et d'action, de la démocratie et de la critique de l'inhumain. C'est pourquoi c'est une grande erreur de croire que notre société n'a pas besoin de philosophie. Il lui faut non pas moins de philosophie, mais plus de philosophie.

Premier défi

La vie est-elle liée à un support matériel ?

Introduction

Jean-Michel Counet

Les deux participants à la première *disputatio* avaient pour tâche de s'attaquer à la question suivante : les seules manifestations de la vie auxquelles l'homme soit confronté dans sa vie quotidienne sont celles de corps ; néanmoins une certaine philosophie s'orienta très vite vers l'affirmation d'une vie en plénitude, immatérielle, dégagée de tout support corporel. Le cas le plus emblématique est celui d'Aristote : alors que nous le voyons décrire avec le plus grand soin les organismes animaux et leurs parties dans ses traités zoologiques, il n'hésite pas dans le célèbre livre Λ de la *Métaphysique* à affirmer l'existence d'un Acte Pur, qualifié explicitement de vivant et dont la vie consiste en une contemplation intellectuelle et bienheureuse de lui-même, dégagée de toute matérialité. D'autres philosophes antiques pourraient être mentionnés ici. Comment ces penseurs en sont-ils venus à de telles affirmations? La vie peut-elle faire l'économie d'un support matériel ? Quelle conception de la vie ces philosophes se sont-ils forgé, à partir d'observations d'êtres vivants pourtant toujours corporels, pour en arriver là ? Conception, faut-il le dire, que d'autres courants philosophiques « matérialistes » récuseront de leur côté comme foncièrement illusoire…

Pierre Pellegrin, spécialiste reconnu d'Aristote et en particulier des traités biologiques du Stagirite, accepta de relever le défi, en exposant la manière dont Aristote, à ses yeux, se représentait le phénomène de la vie. Paolo Quintili, dont le champ de recherche couvre les XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, en particulier les courants matérialistes, accepta lui aussi de bonne grâce de participer à ce débat, en exposant la manière dont les matérialistes se situèrent par rapport à Aristote dans le développement de leurs théories.

Il ressort des échanges qu'Aristote ne doit pas être placé sans nuances du côté des vitalistes ou des spiritualistes dans sa conception de la vie. Dans ses traités biologiques, les explications basées sur la dimension proprement matérielle de la vie, sont nombreuses et significatives. Les exemples fournis par Pierre Pellegrin (bois des cervidés, développement de l'embryon, génération spontanée,…) sont très parlants à cet égard. Il faut d'ailleurs signaler ici l'intérêt de la redécouverte du corpus biologique du Stagirite ces dernières décennies, qui a apporté une grande contribution à la réévaluation dont l'aristotélisme a fait l'objet à la fin du siècle dernier. Les travaux de Bolton, qui s'efforce de montrer que s'il y a effectivement une science biologique, cela ne peut se baser que sur la matérialité des phénomènes vitaux, puisque la téléologie ne fournit que des arguments de convenance, mais pas de nécessité stricte que les choses doivent effectivement être comme elles sont de facto, vont également dans le même

sens. D'autre part, le cas de l'Acte Pur est tellement particulier qu'on ne peut guère méthodologiquement en tirer argument en faveur d'une conception générale de la vie. Aristote semble en faire un vivant et un vivant purement intellectuel parce qu'il faut donner un minimum de contenu à sa perfection ontologique et que précisément, dans l'expérience commune, la vie représente précisément l'état de perfection des êtres dont nous faisons l'expérience, à savoir les corps.

C'est précisément sur cette composante matérialiste de la pensée d'Aristote que des penseurs tels que La Mettrie vont s'appuyer pour attaquer le véritable ennemi auquel ils s'attaquent : le rationalisme cartésien. A l'âme-pensée du cartésianisme (une pensée réifiée, hypostasiée issue d'une inférence injustifiée à partie des actes de pensée : je pense, donc je suis une *res cogitans*, argument dont Hobbes dénonçait déjà le peu de valeur : Je me promène donc je suis une promenade), La Mettrie va opposer l'âme au sens d'Aristote, qui se divise en âme végétative, âme sensitive et âme rationnelle : l'activité sensible n'est pas de la pensée dégradée ou déchue de son statut clair et distinct à cause de l'immixtion du corps, elle est l'activité vitale par excellence, à partir de laquelle la vie végétative et la vie de la pensée doivent être comprises : le second volet de la pensée de La Mettrie consiste en effet, après avoir rétabli dans sa consistance propre la sensibilité, à y réduire l'activité de la pensée, qui n'est en définitive qu'une imagination d'un type particulier. Le rôle d'Aristote, dans cette stratégie, est fondamental : La Mettrie peut s'adosser à toutes ces critiques du Cogito cartésien issues des milieux intellectuels formés à la scolastique aristotélicienne pour ensuite leur fausser compagnie et suivre sa propre voie.

Dans une étape ultérieure, Diderot mettra l'accent sur le dynamisme propre de la matière et sa capacité à produire des formes nouvelles (métamorphoses) si l'on prend en compte les très longs laps de temps que la nature a eus à sa disposition pour produire son œuvre. À bien des égards, le concept de transformisme est déjà présent dans les textes posthumes de Diderot, particulier *Le Rêve de D'Alembert* et ses *Éléments de Physiologie*.

Là, le paradigme matérialiste, même s'il s'était appuyé dans un premier temps sur Aristote, s'en distancie considérablement. Car, chez le Stagirite, la matière est incapable à elle seule de produire les parties d'un organisme apte à la vie : le cas de la génération de l'embryon montre d'une façon limpide que le mouvement impulsé par le *pneuma* de la semence à la matière coagulée dans la matrice a son origine dans le géniteur, lequel est un vivant en acte : la vie est toujours déjà là et toute vie nouvelle prend sa source dans une vie antérieure qui lui transmet pour ainsi dire le relais. Le principe d'organisation de la matière, la forme, est donc premier par rapport à celle-ci (c'est un cas particulier du principe général comme quoi l'acte est

premier par rapport à la puissance) et infléchit le dynamisme inhérent à l'être vivant dans un sens téléologique. Il est d'ailleurs établi qu'Aristote élabore sa physique en réaction aux conceptions de Démocrite, qui lui semblaient conduire à une vision de la nature contraire aux données expérimentales, en particulier quant à la finalité que celles-ci impliqueraient. Aristote a donc connu le paradigme matérialiste et l'a jugé foncièrement insuffisant.

D'un autre côté, si l'Acte Pur se voit doté de pensée et de la dignité d'intellect, c'est que la vie qui lui échoit quasi nécessairement (les substances vivantes sont plus parfaites que les non-vivantes) devait bien posséder quelque contenu, alors que les activités vitales, liées à un support corporel, n'étaient pas envisageables pour lui. Il semble bien y avoir dans la notion de vie pour Aristote une constellation de significations que les manifestations familières de la vie que nous connaissons, toujours liées à des corps, n'épuisent pas complètement. La nature, en particulier dans ce phénomène de la vie qui en est certainement une des manifestations les plus caractéristiques, se montre à nous, qui en faisons constitutivement partie, dans une intelligibilité que nous parvenons à déchiffrer, mais jusqu'à un certain point seulement, et elle garde son secret.

Bibliographie

Devereux, D. et Pellegrin, P. (eds), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, séminaire CNRS-NSF, Oléron juin-juillet 1987, Paris, Editions du CNRS, 1990.

Gotthelf, A. (ed), *Aristotle on Nature and Living Things : philosophical and historical studies presented to D. Balme on his seventeenth birthday*, Pittsburg, Mathesis, 1985.

Gotthelf, A. and Lennox J.G. (eds), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Lennox, J.G., *Aristotle's Philosophy of Biology. Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Lennox J.G. and Bolton, R., *Being, Nature and Life in Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

La vie est-elle liée à un support matériel ? Aristote

Pierre Pellegrin

Aristote est assurément, comme l'a écrit Jean-Marie Le Blond, un "philosophe de la vie"[21]. Par ailleurs, le cliché qui fait d'Aristote un penseur "réaliste" faisant confiance à la perception sensible contre d'éventuelles réalités supra-physiques renferme, comme tous les clichés, une part de vérité, qui nous empêche notamment d'imaginer le Stagirite ignorant ou négligeant le support matériel de la vie. Le traité de biologie générale qu'est le traité *De l'âme* insiste bien sur ce point: la vie est l'acte d'une matière disposée d'une certaine manière. Pourtant, le fait que le support matériel soit une condition nécessaire à la vie, ne donne pas à ce support un rôle véritablement vital. Bien plus, nous le verrons, dans l'univers éternel et identique à lui-même d'Aristote, ce n'est pas le substrat qui produit la vie, à l'issue, par exemple, d'un processus d'évolution. En fait la question du rapport du vivant à son substrat matériel se résout en suivant la manière aristotélicienne de résoudre les apories: en un sens la vie dépend du support matériel, mais en un sens elle n'en dépend pas. Le tout et de savoir quel aspect est le plus fondamental et en quoi.

Il est un cas qu'il faut immédiatement laisser de côté concernant la vie, c'est celui du Premier moteur immobile qui est à la fois immatériel, puisqu'il est actualité pure, et vivant. Cette sorte de vie est tellement différente de la vie animale qu'on peut la considérer comme un cas totalement à part. Je ne peux traiter cette question ici, mais il y a au moins un problème qu'elle entraîne et qui mérite d'être mentionné: à cause du Premier moteur, dont Aristote dit explicitement qu'il est vivant, la notion de vie est-elle équivoque comme le sont les notions de l'être ou de l'un? Le point qui nous intéresse le plus ici, c'est de remarquer que la vie du Premier moteur n'est pas une sorte de modèle dont la vie animale serait une forme dégradée, notamment parce que, parmi plusieurs autres raisons, la vie du Premier moteur n'est pas *organique*. Les vivants corporels éternels que sont les corps célestes, en revanche, participent bien à une sorte de vie du même genre que celle des animaux. De même pour le cinquième élément cosmique, cette réalité *physique* qui est invisible et dont Aristote ne dit pas

[21] C'est le titre qu'il a donné à son édition commentée du premier livre de *Parties des animaux* publiée en 1945 chez Aubier.

explicitement qu'elle est vivante, mais qu'il décrit bel et bien comme *animée*[22]. La mort des animaux et des plantes est certes *naturelle* —et, au début du *De la vie et la mort* Aristote distingue mort naturelle et mort violente—, et de ce fait elle est constitutive de leur vie en ce qu'elle est programmée dans les conditions mêmes du fonctionnement de leur organisme. Mais elle n'est pas constitutive de toute vie. Aristote n'a pas une position comparable à celle de Bichat pour qui la vie, toute vie, est l'ensemble des forces qui résistent à la mort. Il y a là un point passionnant, mais qui excède mon sujet, et sans doute mes forces. Disons que les raisons ultimes de cela sont cosmologiques: le monde d'Aristote est un monde sans entropie, et donc la vie n'est pas *globalement* menacée de désorganisation et de disparition dans des états plus simples et plus stables. C'est, finalement, ce que dit l'un des textes les plus fameux du corpus aristotélicien, à savoir le début du livre II du traité de la *Génération des animaux* dans lequel Aristote montre qu'à travers la succession ininterrompue des générations, les animaux ont aussi part à l'éternité. Pour ne pas faire venir l'être du non-être, et tomber ainsi sous la critique de Parménide, Aristote a cru nécessaire de figer le monde vivant en faisant les espèces immuables.

Il faut bien être conscient, néanmoins, que les vivants éternels que sont les corps célestes ont une vie organique réduite à sa plus simple expression —cette simplicité étant d'ailleurs l'effet et la trace de cette perfection— en ce qu'ils ont un corps homogène —constitué du cinquième élément— et une activité unique, à savoir le mouvement local. Le cas limite le plus remarquable dans le domaine de la vie organique est celui du *cosmos* lui-même. Le cosmos est un vivant. En *Du ciel* II,2,287a27-31, Aristote semble considérer "animé" comme synonyme de "ayant en lui-même un principe de mouvement", c'est-à-dire, finalement, de "naturel" (Cf. *Physique* II,1). En fait, le ciel est animé parce que "l'âme est meilleure que le corps, l'animé meilleur que l'inanimé, parce qu'il a une âme, comme être est meilleur que de ne pas être et vivre que ne pas vivre" (*Génération des animaux* II,1,731b28). Or, le ciel étant parfait, il doit être vivant. La vie est à la fois source et signe de perfection. Plus précisément, et cela révèle un aspect fondamental de la vie chez Aristote, la vie est un état de perfection de l'état inerte correspondant: l'âme est au corps vivant ce que la vue est à l'œil (*De l'âme* II,1,412b20). C'est aussi ce que dit la fameuse définition de l'âme en *De l'âme* II,1 comme "entéléchie d'un corps naturel ayant la vie en puissance" (412b15-17): quand un corps a la vie, c'est-à-dire est animé (a une âme), c'est qu'il possède une sorte d'organisation fonctionnelle du substrat matériel de nature particulière qui est le sien, parce que seul un substrat déterminé

[22] Cf. le livre, remarquable à plus d'un titre, de Richard Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Saint-Laurent, Paris 1992.

convient, et c'est cela "avoir la vie en puissance"; et c'est aussi que ce corps est en train d'actualiser une puissance de ce substrat.

De cela on peut tirer, entre bien d'autres, deux conséquences. D'abord, la vie n'est pas un phénomène corporel au sens où nous l'entendons, mais Aristote n'est pas si loin du corporalisme stoïcien pour lequel on peut dire que l'âme, la vertu, la science, etc. sont l'âme, ou la faculté directrice de l'âme, disposée d'une certaine manière[23]. Nous reviendrons sur ce point. Ensuite, beaucoup d'interprètes ont d'ailleurs insisté sur cette question, il faut bien garder à l'esprit que, puisque l'âme n'est pas une substance au sens d'un composé de matière et de forme, le problème de l'union de l'âme et du corps ne se pose pas en termes de coexistence de deux substances, puisque la forme —l'âme est forme du corps vivant— est forme d'un composé.

À la question "la vie est-elle, selon Aristote, liée à un substrat matériel?", la réponse "basique" est donc positive: la vie est, en effet, liée à un corps spécifique, et elle ne saurait planer au-dessus de la matière comme l'esprit divin de la Bible planait au-dessus des eaux. Même les intelligences de sphères sont incarnées. Mais quel degré de dépendance existe-t-il entre le corps et la vie? En effet, dire que la vie ne peut se réaliser sans un corps est une chose, dire que les manifestations et les formes de la vie dépendent de facteur corporels en est une autre. Comme je l'ai dit, il me semble qu'il y a deux directions opposées chez Aristote, que je vais examiner tout à tour.

1. Aristote est fondamentalement "matérialiste"

Contre les excès d'une lecture exclusivement téléologique de la biologie d'Aristote, il y eut ces dernières années un mouvement interprétatif rappelant qu'Aristote est bel et bien dans la lignée "matérialiste" des Présocratiques. Cette approche du corpus physique d'Aristote peut se repérer dans plusieurs directions, dont je ne signalerai que deux. D'une part, les processus que nous dirions physico-chimiques ont le dernier mot, y compris dans ce qu'ils ont de néfaste pour le vivant[24]. Un exemple que plusieurs interprètes, moi-même compris, ont développé est celui des cornes des cerfs. En *Parties des animaux* III,2, Aristote explique que les cornes ont une fonction de défense (c'est pourquoi elles sont placées là où elles sont et non sur les

[23] Cf. Long, A. A. & Sedley, D. N., *Les Philosophes hellénistiques* (édition française GF, 2001) 29B, 33P.
[24] J'ai moi-même publié plusieurs articles allant dans ce sens. Pour une approche plus générale je me permets de renvoyer à l'introduction de ma traduction des *Parties des animaux* en GF Flammarion, 2011.

épaules ou les genoux), mais que pour les cerfs elles leur sont plus un inconvénient qu'un avantage du fait de leur excessif développement et de leur poids. Mais dans la biologie fixiste et éternaliste d'Aristote cet inconvénient doit être compensé par un avantage pour faire du cerf un organisme suffisamment performant pour qu'il puisse survivre éternellement. Cet avantage est la vitesse qui permet au cerf empêtré par ses cornes d'échapper à ses prédateurs. Si la nature est contrainte à une telle conduite "compensatoire", c'est parce qu'il est nécessaire aux cerfs d'avoir des cornes comme ils les ont, du fait que les cerfs sont des animaux contenant beaucoup de matière terreuse et que cette matière obéit aux "lois" de la nature: une certaine partie en est portée vers le haut, et doit donc être dépensée. Je laisse de côté les considérations qui expliquent, selon Aristote, qu'elle est dépensée en cornes plutôt qu'en dents ou en un autre organe. Les données biologiques sont donc orientées par des contraintes matérielles. Cela va beaucoup plus loin que la simple présence d'un substrat matériel pour la vie.

D'autre part, Aristote éprouve le besoin de trouver un fondement matériel aux phénomènes vitaux les plus fondamentaux. Cela se repère au moins dans deux doctrines, celle du "souffle inné" et celle de la genèse du fœtus.

Le souffle inné (*symphyton pneuma*) n'a peut-être pas assez été pris au sérieux par les exégètes de la biologie aristotélicienne, la raison principale de cette négligence étant sans doute la rareté des textes. Dans un passage fameux du *Mouvement des animaux* (chapitre 10), Aristote, se demandant quelle est la cause du mouvement chez les animaux, répond qu'il doit y avoir un intermédiaire qui reçoit un mouvement et en transmet un. Cet intermédiaire est le désir (*orexis*), tant il est vrai que pour Aristote le savoir —ou, comme nous le dirions aujourd'hui, la conscience— ne meut rien par lui-même. Il pense évidemment ici au mouvement volontaire. Mais plus généralement, l'intermédiaire qui explique le mouvement des animaux doit être un *corps*, et ce corps est le "souffle inné", doctrine qui ne se trouve pas qu'ici, ce qui ne donne donc pas d'arguments au camp de ceux qui déclarent le *Mouvement des animaux* inauthentique. En fait, le *pneuma* est introduit pour résoudre un problème laissé en suspens, celui de la manière dont le désir meut les membres. En 701b18, Aristote écrit que "l'imagination et la pensée ont la puissance qu'ont les choses (*pragmata*)", affrontant ainsi le problème qui donnera naissance au corporalisme stoïcien, à savoir que seul un corps peut mouvoir un corps. Parmi tous les aspects remarquables pour nous de ce texte, on peut signaler le passage 703a11-14 dans lequel Aristote se demande quelle est la relation du souffle inné et du principe psychique qui est lui aussi nécessaire au mouvement. Sa réponse est qu'elle est semblable (*homoiôs*) à la relation qui existe dans les articulations entre point fixe et point mobile, cette dernière relation étant l'un des résultats les plus remarquables des analyses qui

précèdent. On voit donc que principe psychique et souffle inné sont considérés comme des réalités aussi homogènes que les différents points d'une articulation lors de la flexion. Dans ce cas, la liaison de la vie à son support matériel donne à ce dernier un rôle apparemment déterminant.

Quant à la genèse du fœtus, Aristote en parle notamment dans la *Génération des animaux*. Il y décrit la formation des animaux comme l'effet de la transmission de la forme paternelle au descendant. Or de cette transmission Aristote rend compte en recourant à des processus matériels de plusieurs sortes. D'une manière générale, Aristote compare la formation de l'embryon par l'action du sperme sur le résidu femelle à la coagulation du lait par le suc de figuier (*Génération des animaux* I,20,729a11). Mais *Génération des animaux* II,1 précise les choses: le sperme contient en lui un système de mouvements qu'il transmet à la matière femelle et qui met en branle un processus physique de formation successive des différents organes dans l'embryon (Cf. en II,1,734b10 l'allusion aux "mécanismes des automates merveilleux" *ta automata tôn thaumatôn*).

La remarquable doctrine aristotélicienne de la génération spontanée va dans le même sens. Dans l'*Histoire des animaux* VI,16,570a15-23, Aristote explique que les anguilles se forment à partir de vers qui eux-mêmes sont engendrés par la putréfaction de matières organiques dans l'eau de la mer ou des rivières. Un passage de la *Génération des animaux* gomme encore plus complètement la distance entre âme et matière:

"Les animaux et les végétaux naissent dans la terre et dans l'eau, parce que dans la terre existe de l'eau, dans l'eau du souffle, et que celui-ci est tout entier pénétré de chaleur psychique, si bien que tout est, en quelque sorte, plein d'âme. Aussi des êtres ne tardent pas à prendre forme dès que cette chaleur est enclose en un point. Elle se trouve enclose quand s'échauffent les liquides renfermant des éléments solides, et il se forme alors une espèce bulle d'écume" (III,11,762a18, trad. P. Louis).

L'origine même de la vie semble donc, au moins dans certains cas, pensable en termes matériels.

Tous ces textes se situent au niveau du "réel" en ce qu'ils décrivent des processus effectivement existants. Or ce matérialisme foncier d'Aristote se retrouve aussi au niveau gnoséologique, ce qui n'est guère étonnant chez un philosophe fondamentalement "réaliste", c'est-à-dire pour qui les images mentales et les concepts se modèlent sur les choses elles-mêmes. Dans un article maintenant disponible en français, Robert Bolton soutient que l'explication par les causes matérielle et motrice, qu'Aristote reproche aux Présocratiques d'avoir utilisée à l'exclusion de l'explication finaliste, est, en fait, pour lui le "pourquoi ultime"

en matière de phénomènes *naturels*[25]. L'idée fondamentale de Bolton est double: d'une part, le primat de la téléologie ne remet pas en cause le fait qu'en aucun cas les "lois" que nous dirions physico-chimiques de la nature ne sauraient être violées par la formation et le fonctionnement des vivants, et, d'autre part, seule la cause matérielle peut nous assurer une approche *scientifique*, au sens aristotélicien du terme, parce que seule elle nous donne les moyens de *déduire* les propriétés des vivants. Que tel organe ou telle forme soit *meilleure* pour remplir telle fonction ne nous permet pas, en effet, de conclure que cet organe ou cette forme est *nécessaire*. Même, en effet, si les os sont bien adaptés à la fonction de fournir au corps une armature rigide, cela ne permet pas de conclure qu'il fallait nécessairement que les vertébrés aient des os de la manière dont ils les ont. Or le propre de la science aristotélicienne, c'est d'établir par déduction l'appartenance nécessaire de propriétés à un sujet.

On a souvent accusé Aristote d'avoir fait une physique vitaliste, au point que Léon Brunschvicg, dans ses *Âges de l'intelligence*, a décrit l'Aristotélisme comme une pensée infantile plongée dans le magisme. On aurait donc maintenant une sorte de retournement: non seulement la vie devrait s'inscrire dans le cadre des nécessités naturelles, mais la connaissance scientifique des vivants, objets par excellence de la *physique* au sens aristotélicien, devrait s'appuyer sur la connaissance de processus relevant de la physique au sens moderne.

2. En un autre sens la forme, et avec elle l'immatériel, l'emportent

Même si Aristote affirme la nécessité d'un support matériel pour tout vivant, à l'exception du Premier moteur, il y a un certain nombre d'arguments qui montrent que les processus vitaux ont lieu en quelque sorte au-dessus de la matière.

Nous avons vu qu'Aristote insiste souvent sur le fait que ce n'est pas n'importe quelle matière qui reçoit la vie. On peut dire que, en quelque sorte, la vie *choisit* la matière dans laquelle elle se manifeste. Par ailleurs il faut aussi avoir une lecture correcte de tous les textes traitant de la formation des vivants à travers des processus matériels comme le système des mouvements

[25] Bolton, R.R., "La cause matérielle. Matière et explication en science naturelle chez Aristote", *Science, dialectique et éthique chez Aristote*, Louvain 2010, pp. 385-422. Cf. le passage de *Physique* II,7,198a14: "Qu'il existe des causes et que leur nombre soit celui que nous disons, c'est évident, car tel est, nous l'avons vu, le nombre de choses qu'embrasse le "pourquoi". En effet le pourquoi ultime se ramène soit à l'essence dans le cas des êtres immobiles (par exemple en mathématiques, c'est, en effet, à une définition du droit, du commensurable ou de quelque chose d'autre <de ce genre> que se ramène <le pourquoi> ultime), soit à ce qui, en premier, a mis en mouvement (par exemple: pourquoi ont-ils fait la guerre, parce qu'on les a pillés), soit au en vue de quelque chose (pour dominer), soit dans les choses en devenir à la matière. Que donc les causes soient telles et en tel nombre, c'est manifeste" (trad. PP).

contenus dans le sperme. C'est-à-dire qu'il ne faut pas en adopter une approche crypto-darwinienne. La vie ne résulte pas d'un devenir de la matière, que ce devenir se soit fait au hasard comme pour les Atomistes, ou que ce devenir ait été dirigé téléologiquement parce qu'il résulterait d'une intention d'un démiurge, comme dans le *Timée*. Le problème de l'apparition de la vie à partir d'un substrat matériel n'est, pour Aristote, ni un fait à expliquer si même une hypothèse possible, pas plus que ne se pose le problème de l'amélioration des vivants. Les espèces existent de toute éternité et pour toujours, munies des caractères qui assurent leur éternelle survie. Il est donc bien exact de dire que pour Aristote ce sont les mouvements contenus dans le sperme qui produisent la vie, mais ils ne sont pas le résultat d'une auto-activité de la matière, ce que nous identifierions comme des réactions chimiques. La vie est toujours déjà là, comme phénomène préexistant et irréductible, dans la présence en acte du géniteur. La vie est donc héritée et non créée.

Il y a une querelle entre interprètes qui me paraît très importante. David Balme a montré deux choses à propos de la téléologie aristotélicienne à l'intérieur de vivants. D'abord que ce ne sont pas tous les éléments matériels qui sont *goal-directed*, mais seulement ceux qui contribuent à la formation des parties des vivants. En cela Balme prend parti dans la discussion du fameux texte de la *Physique* II,8 qui se demande si la pluie tombe en vue de quelque chose, à savoir la croissance du blé, ou par un enchaînement automatique de processus matériels. Contre beaucoup d'autres, c'est cette dernière thèse à laquelle Balme adhère, avec raison à mon avis. Autrement dit, Aristote reproche aux Présocratiques comme Empédocle d'avoir étendu aux organismes vivants l'explication mécaniste qu'ils appliquent aux phénomènes comme la pluie, mais cela ne signifie nullement qu'Aristote lui-même veuille étendre l'explication téléologique à la pluie[26]. Ensuite, comme nous l'avons vu, les éléments matériels qui constituent les vivants sont évidemment soumis aux lois "physico-chimiques" qui régissent toute matière, mais ces lois ne suffisent pas à expliquer la formation des vivants, c'est-à-dire que, laissés à eux-mêmes —même si cette situation ne saurait se présenter—, ces constituants ne formeraient jamais de parties des vivants. Il faut un programme déjà là qui dirige le processus de formation des vivants. Il y a donc une logique formelle de la vie qui ne dépend pas de l'enchaînement des causes dans le monde matériel.

Du point de vue gnoséologique, nous repérons là une sorte de mouvement réciproque de celui initié par R. Bolton concernant l'explication par la cause matérielle. En reconnaissant que,

[26] J'ai essayé de m'expliquer sur ce point dans ma contribution aux Mélanges offert à Jacques Brunschwig: "Les ruses de la nature et l'éternité du mouvement. Encore quelques remarques sur la finalité chez Aristote", in Canto-Sperber, M. & Pellegrin, P. (éd.), *Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*, Paris (Belles Lettres) 2002, pp. 296-323.

pour Aristote, les phénomènes vitaux pouvaient, et devaient, être abordés de deux côtés —du point de vue de l'explication finale et de celui de l'explication "mécaniste"—, beaucoup d'interprètes en ont conclu que toutes les explications par la cause finale pouvaient *être traduites* en termes mécanistes[27]. Balme s'oppose avec raison à ce réductionnisme: la description des processus mécaniques mis en branle pour former les parties du vivant n'explique pas cette formation sans recours au but donné par la nature. Les positions adoptées par Balme —et par moi-même— sont donc de celles qui placent Aristote du côté de l'anti-réductionnisme dans la lutte séculaire entre l'explication mécaniste des phénomènes vitaux et l'approche qui pose leur irréductible originalité. Répétons encore une fois ce qu'il en est de ce point décisif en faisant appel à l'une des innovations théoriques d'Aristote, le concept de "nécessité hypothétique".

Le monde matériel, qui est constitué des quatre éléments, Terre, Eau, Air et Feu, a, certes, une cohérence en dehors de tout recours à la téléologie. Il n'en reste pas moins que cette forme de nécessité qu'Aristote appelle "hypothétique" permet l'investissement du champ biologique par la finalité. La nécessité hypothétique s'applique à des processus qui sont, certes, nécessaires, mais qui le sont *un but étant donné*, comme, dit Aristote, si le but donné est de fendre du bois, il est nécessaire que la hache soit en métal et non en laine. Une telle forme de nécessité n'aurait évidemment aucun sens là où une fin ne serait pas présente. Or si les éléments matériels laissés à eux-mêmes, soumis aux seules lois de la matière, ne sont pas capables, en s'assemblant, en supposant que cela arrive, de former de la matière vivante c'est parce qu'il leur manque le but qui rendrait cet assemblage nécessaire. Il faut, à ce propos, relire ce passage de la *Génération des animaux*:

« La dureté et la mollesse, la viscosité et la friabilité et toutes les autres propriétés qui appartiennent aux parties animées, le chaud et le froid pourraient les produire, mais la raison qui fait qu'à ce moment il y a d'une part la chair d'autre part l'os, ils ne le peuvent plus, mais ce qui le peut c'est le mouvement du générateur qui est en acte ce que ce à partir de quoi l'embryon se forme est en puissance » (II,1,734b31).

Ce texte signifie donc que les processus physico-chimiques qui appartiennent à la matière —"le chaud et le froid"— produisent les propriétés des êtres vivants —"la dureté…"—, et cela par le seul jeu des interactions nécessaires. Ce qui n'est pas rien, et dégage l'espace théorique pour une branche "mécanico-chimique" de la biologie. Mais ils ne peuvent pas produire les

[27] Pour une discussion détaillée et pertinente de cette divergence fondamentale, cf. l'article d'Allan Gotthelf "Aristotle's Conception of Final Causality", in Gotthelf, A. & Lennox, J.G. (ed.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987, pp. 204-242.

parties des vivants. Pour cela il faut une forme en acte, qui est celle du générateur et qui est en même temps le but vers lequel tend le processus de génération. Un peu plus haut (734a36) Aristote dit du froid et du chaud: "la nature utilise les deux, parce qu'ils ont par nécessité la capacité de faire ceci ou cela, mais pour les êtres soumis au devenir la finalité entraîne qu'il y ait refroidissement, échauffement et que chaque partie se forme". La finalité doit donc diriger les actions des éléments matériels pour qu'il y ait formation d'un vivant. Comme je l'ai déjà rappelé, David Balme avait donc certainement raison quand il écrivait que "Aristote ne considérait pas une interaction physique automatique comme capable de produire des tissus et des organes animaux". Les processus vitaux sont bien soumis aux lois de la "nature nécessaire", mais ces lois ne suffisent pas à donner la cause de ces processus. Il faut aussi une fin vers laquelle ce processus est dirigé. La connaissance de cette fin, et c'est là l'une des positions-clef d'Aristote, est même plus fondamentale dans l'approche de vivants que la connaissance des processus matériels, comme entreprend de le montrer, entre autres textes, le premier chapitre des *Parties des animaux*. C'est aussi ce programme que résume le fameux passage du début du live II de la *Génération des animaux*: "l'explication par la nécessité, par le moteur premier et par la qualité de la matière, il faut la donner au fur et à mesure que notre analyse avance; mais l'explication par le meilleur, c'est-à-dire par la finalité, a son principe situé à un niveau supérieur" (731b21).

Il y a donc bel et bien chez Aristote une domination de la forme, laquelle est immatérielle, sur la matière. Les multiples affirmations d'Aristote selon lesquelles "la nature réalise toujours le meilleur" ou "la nature ne fait rien en vain", "la nature ajoute d'un côté ce qu'elle retranche de l'autre", ou des formules plus imagées comme celle montrant "la nature comme un bon maître de maison [qui] a coutume de ne rien jeter de ce qui peut être utile: dans la bonne administration domestique on donne la meilleure nourriture aux gens libres, la moins bonne aux serviteurs et ce qu'il y a de plus mauvais aux animaux domestiques" (*Génération des animaux* II,6,744b16), montrent que la forme utilise la matière pour ses propres buts. Ainsi dans la formation du vivant la nature se sert de la matière la plus pure pour faire les parties les plus importantes *du point de vue du vivant* ("chairs organes des autres sens") et une matière moins noble (résidu) pour les os, les tendons, les poils, c'est-à-dire les parties les moins "biologiques". Certes l'éloge qu'Aristote fait de l'*ingéniosité* de la nature pour utiliser au mieux les données matérielles qu'elles ne peut pas contourner[28] montre bien, encore une fois,

[28] Cf. Parmi d'autres passages: "De sorte qu'encore une fois la nature a astucieusement tiré parti de ce qui est donné" (*Génération des animaux* II,6,745a31); "Disons comment, puisque la nature nécessaire existe, la nature

que la nécessité matérielle reste "basique", mais cette doctrine explicative bi-polaire —par la nécessité *et* par la finalité— laisse clairement l'initiative à la finalité. Encore faut-il se rappeler que, comme je l'ai dit plus haut, cela ne doit pas se concevoir comme une lutte entre forme et matière, puisque les formes vivantes existent telles qu'elles sont de toute éternité. Il y a donc, *de fait*, un primat de la forme dans le monde vivant.

J'ai fait plus haut allusion à la lutte ininterrompue entre le réductionnisme et ce que l'on appelé le vitalisme[29]. Il y a, en effet, deux grandes manières de considérer les vivants. L'une est de penser qu'on peut en expliquer les caractères et les propriétés en réduisant les organismes vivants à leurs composantes matérielles et en étudiant ces composantes comme tout autre objet de l'univers physique. Il y a bien "réductionnisme", parce qu'alors la biologie se dissout dans une science dominante et universelle qui règne sur toutes les provinces du savoir. Depuis au moins Descartes, cette science dominante a été la physique, à laquelle s'est plus tard ajoutée la chimie. Mais cette domination de l'approche mécaniste des phénomènes vitaux a bien entendu des antécédents jusque dans l'Antiquité, avec notamment les Atomistes. L'autre manière de considérer les vivants insiste sur leur irréductible originalité, laquelle réclame donc des concepts, des méthodes et des modèles explicatifs propres. L'un des plus brillants défenseurs de cette position parmi les biologistes contemporains a été Ernst Mayr[30]. On pourrait peut-être traiter cette opposition comme un cas particulier d'une opposition plus générale que Michel Crubellier et moi-même avons soulignée entre Platonisme et Aristotélisme, le premier posant l'existence d'une science unique, la dialectique de la *République*, qui est la science de toutes choses, le second divisant le champ du savoir en régions séparées et autonomes[31]. Or pour Aristote, mais aussi pour E. Mayr, la spécificité du vivant, c'est la finalité.

Dans l'introduction de ma traduction des *Parties des animaux*, citée plus haut en note, j'ai rappelé que celui qui avait, parmi les philosophes de la biologie, marqué le plus nettement cette opposition des deux approches de la vie, en prenant partie contre le réductionnisme était

---

selon la raison s'est servi de ce qui existe par nécessité en vue de quelque chose" (*Parties des animaux* III,2,663b22).

[29] Au sens propre, le terme "vitalisme" s'applique à l'école de Montpellier représentée par Barthez, "c'est pourtant un fait que l'appellation de vitalisme convient, à titre approximatif et en raison de la signification qu'elle a prise au XVIII[ème] siècle, à toute biologie soucieuse de son indépendance à l'égard des ambitions annexionnistes des sciences de la matière", G. Canguilhem "Aspects du vitalisme", in *La Connaissance de la vie*, Paris 1967 p. 84.

[30] Cf. son inestimable ouvrage *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution and Inheritance*, Cambridge Mas. et Londres 1982, traduit en 1989 aux éditions Fayard sous le tire *Histoire de la biologie. Diversité, évolution et hérédité* .

[31] Cf. Crubellier, M. et Pellegrin, P., *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, par exemple p. 108.

peut-être Georges Canguilhem. Il n'était pourtant pas un spécialiste de la biologie aristotélicienne, ce qu'il reconnaissait lui-même très volontiers. Il faut donc écouter ce qu'il nous dit du problème du rapport de la vie à son support matériel. Et pour cela, revenir encore une fois sur son très fameux article "Le vivant et son milieu"[32], dans lequel il s'appuie à la fois sur les analyses de J. von Uexkull, et notamment son étude bien connue sur la tique, et sur le livre de Kurt Goldstein, *La Structure de l'organisme*. "Entre le vivant et milieu, écrit Canguilhem, le rapport s'établit comme un débat où le vivant apporte ses normes propres d'appréciation des situations, où il domine le milieu et se l'accommode". Je re-citerais ici les passages que j'ai invoqués dans mon introduction aux *Parties des animaux*. Et d'abord celui-ci: "la biologie doit donc tenir d'abord le vivant pour un être significatif, et l'individualité, non pas pour un objet, mais pour un caractère dans l'ordre des valeurs. Vivre c'est rayonner, c'est organiser le milieu à partir d'un centre de référence qui ne peut lui-même être référé sans perdre sa signification originale"[33]. Il y a là une approche opposée à l'approche galiléenne du monde physique, qui était fondamentalement anti-aristotélicienne en ce qu'elle *dévalorisait* les objets de science, notamment en les privant de leurs qualités sensibles. Canguilhem encore: "la fonction essentielle de la science est de dévaloriser les qualités des objets composant le milieu propre [des humains] (…). Les données sensibles sont disqualifiées, quantifiées, identifiées"[34]. En ce sens, le terme d'"individualité" est fondamental. Dans le monde dévalorisé de la physique galiléenne, il n'y a d'objet *individuel* que d'un point de vue pragmatique: c'est parce que je m'y assois que cette chaise est un objet individuel. Pour le vivant, en revanche, la coupure entre extérieur et intérieur est proprement constitutive de son être, parce qu'il a un principe interne d'organisation qui lui permet de se différencier du monde qui lui est extérieur et d'en *juger* les composantes. "Juger", c'est-à-dire attribuer une valeur, selon ce qui est positif (utile, agréable…) ou négatif (nuisible, pénible…) au vivant. On retrouve bien ici une figure de la nature aristotélicienne prenant ce qui lui est utile dans le monde matériel.

Canguilhem, évidemment, pense comme un post-darwinien quand il décrit le débat, qui est souvent lutte, du vivant avec son milieu. Pour Aristote, il n'y a rien de tel puisqu'aucun organisme n'a besoin de se trouver une place dans son milieu et de lutter pour la conserver. Les espèces sont toutes dans un état d'équilibre avec leur milieu qui leur assure une survie éternelle. Il y a pourtant, chez Aristote, des formules qui pourraient faire penser qu'il voit les

---

[32] Ganguilhem, G. "Le vivant et son milieu", in *La Connaissance de la vie*, Paris 1967, pp. 129-154. Cet article est issu d'une conférence donnée en 1947 au Collège philosophique.
[33] *Art. cit.* pp.146-147.
[34] *Art. cit.* p. 153.

relations entre le vivant et son milieu —milieu extérieur et "milieu intérieur" constitué par les différentes sortes de matière qui le composent— comme un débat. Ainsi le principe téléologique cité plus haut selon lequel "la nature ajoute d'un côté ce qu'elle retranche de l'autre". Il semblerait bien qu'il y ait une sorte de délibération de la nature finalisée tentant de concilier ses buts avec les données incontournables de la nature matérielle. Mais il s'agit là d'une métaphore. Au sens propre du terme, la nature *ne fait rien* et *n'a jamais rien fait*, au sens où il y aurait un avant et un après dans l'état d'un organisme vivant qui seraient séparés par un intervention de la nature, laquelle aurait, par exemple, décidé de transférer aux cornes la matière qu'elle enlève aux dents. Une fois que l'on a accepté cela, ce qu'il est difficile de ne pas faire, on peut être d'accord avec la position un peu provocatrice d'Allan Gotthelf, qui note une grande convergence théorique entre Aristote et Darwin[35]. Par-delà, si l'on peut dire, l'énorme différence que constitue le fixisme de l'un et l'évolutionnisme de l'autre, Aristote et Darwin se retrouvent dans l'analyse des caractères des vivants en termes d'avantages vitaux —maximiser ce qui est avantageux, minimiser ce qui est nuisible—et des structures comme déterminées par les fonctions dans un milieu donné. Mais pour Aristote ces avantages sont maximisés, ces désavantages minimisés et ces structures sont établies *depuis toujours et pour toujours*.

Conclusion

À la question "la vie, selon Aristote, est-elle liée à un support matériel?", la réponse est évidemment positive. Mais nous avons vu que cela ne fait pas d'Aristote un "matérialiste" au sens des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles. Aristote, qui considère comme synonyme les termes de "vie", "âme", "forme", *logos*, "essence", a donc appréhendé la vie comme une *energeia*. Il est très important de bien comprendre que cet *acte* ne vient pas d'une évolution de son substrat matériel, ne reçoit pas son sens de ce substrat et établit un mode d'être complètement original par rapport à ce substrat. Que la vie ne sorte pas de ce substrat matériel n'est qu'une des conséquences du grand principe aristotélicien selon lequel l'acte est antérieur à la puissance. Il faut une vie déjà constituée pour qu'il s'en constitue une nouvelle, qui en un sens, donc, n'est pas radicalement nouvelle. C'est à ce prix que le blocage parménidien est levé. De plus, si l'on applique à la pensée biologique d'Aristote ce que Canguilhem attribue à toute pensée biologique digne de ce nom, on voit que pour Aristote la vie est porteuse de sens et de

[35] Cf. son article "Darwin on Aristotle", *Journal of the History of Biology*, 32 (1999), pp. 3-30.

valeurs, mais qu'elle ne reçoit pas ce sens et ces valeurs de son support matériel qui, lui, n'a ni sens ni valeur. C'est pour toutes ces raisons que l'on peut considérer, du moins dans l'état actuel des textes, Aristote comme le premier biologiste.

Les matérialistes, Aristote et la vie, au siècle des Lumières

Paolo Quintili

I. La thèse matérialiste à l'âge moderne. Du *Logos* à Hobbes

« Au commencement était le *Logos*, la parole ». « Tantôt je pense, tantôt je vis », disait Paul Valéry ; et quelqu'un a bien pensé, brutalement, que les deux, vivre et penser, ne puissent pas aller de pair. « Il y aurait partage de fait entre les deux, poussé jusqu'à l'exclusion »[36]. Ou bien je vis, ou bien je pense. Mais les hommes, dès qu'ils ont commencé à penser *philosophiquement*, ont cru que leur *acte* de vivre conscient pouvait devenir une substance, ce temps de leur vie réfléchie qu'on appelle «la pensée», l'âme, l'esprit, le *logos* etc., qu'on ne peut ni toucher, ni voir, ni sentir, ni ouïr, ni flairer, réputé donc immatériel par principe: *la* vie elle-même. Aristote c'est précisément l'un de ces premiers à penser philosophiquement, comme l'a bien montré P. Pellegrin dans son intervention. « L'activité de l'intellect pensant c'est la vie » (*è gar nou enèrgeia zoè*, *Met*. V)[37].

Thomas Hobbes l'avait contesté à Descartes, dans ses *Objections* aux *Méditations métaphysiques* (1741) : « je pense, donc je suis une chose pensante, j'existe », équivaut au paralogisme: «je me promène, donc je suis une promenade»[38]. Le grand scolastique allemand du XVIII[ème] siècle Christian Wolff (1679-1754) appelait ainsi Hobbes : « *veri materialismi Professus* », parce qu'il avait pointé l'illusion optique des philosophes, qui fait que l'on prend la «vie pour nous» pour «la vie en soi», le promener (l'acte) pour la promenade (sujet). Au

---

[36] Cfr. Jullien, F., *Philosophie du vivre*, Paris, Gallimard, 2011, p. 9.

[37] Cfr. aussi Jaeger, W., *Paideia. La formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1988 [1939[1]], qui cite en exergue cette belle formule aristotélicienne.

[38] Descartes, R., *Méditations métaphysiques. Objection & Réponses*, dans *Œuvres*, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, vol. IX, « Troisièmes objections, faites par un célèbre Philosophe anglais », p. 134 : «*Je suis une chose qui pense*. C'est fort bien dit ; car de ce que je pense ou de ce que j'ai une idée, soit en veillant; soit en dormant, l'on infère que je suis pensant : car ces deux choses : *je pense* et *je suis pensant,* signifient la même chose. De ce que je suis pensant, il s'ensuit *que je suis*, parce que ce qui pense n'est pas un rien. Mais où notre auteur ajoute : *c'est-à-dire un esprit, une âme, un entendement, une raison*, de là nait un doute. Car ce raisonnement ne me semble pas bien déduit, de dire : *Je suis pensant,* donc *je suis une pensée;* ou bien : *Je suis intelligent,* donc *je suis un entendement.* Car de la même façon je pourrois dire ; *Je suis promenant,* donc je *suis une promenade*. M. Descartes donc prend la chose intelligente, et l'intellection qui en est l'acte, pour une même chose; ou du moins il dit que c'est le même que la chose qui entend, et l'entendement, qui est une puissance ou faculté d'une chose intelligente».

vrai, on échange «le vivre» – le verbe, l'acte qui ne se donne comme un objet qu'à la conscience d'un vivant-pensant-réfléchissant tel que l'homme – avec *la* vie, la chose, la substance vivante. La vie devient ainsi immatérielle *parce que* pensée (participe), *en tant que* pensée (substantif). La *vraie* vie, c'est finalement la vie de l'esprit et même dans le monde des «brutes» cette vie agit, pénètre, affirme sa détermination à ne pas se laisser prendre dans les lourds réseaux de la matière, de l'inconscient, de l'irréfléchi.

Voilà que sur ce point, celui de la confusion des plans, le logique (celui de la parole, de la pensée) et l'ontologique (celui de l'être et de la vie réels), les matérialistes des Lumières insisteront beaucoup, d'après la leçon de leur grand maître *Hobbesius*.

Pour présenter la critique matérialiste de la vie immatérielle, je commencerai par la description que Ch. Wolff lui-même a donnée du matérialisme de son époque. Dans sa *Psychologie rationnelle* (1734), Wolff caractérise le matérialisme d'abord comme étant un *monisme* dogmatique. Chaque système philosophique, en fait, serait ou bien sceptique, ou bien dogmatique. S'il est dogmatique, il peut être soit moniste, soit dualiste; s'il est moniste, il est soit matérialiste soit idéaliste. Et voici comment Wolff décrit les matérialistes :

Materialistae dicuntur philosophi, qui tantummodo entia materialia, sive corpora existere affirmant. Materialista fuit Hobbesius, philosophus Anglus, qui plures ibidem asseclas hodiernum habet. Eos inter eminent Tolandus & Cowardui (...). Quoniam Materialistae nonnisi corporum existentiam admittunt, immo nonnisi eadem possibilia esse contendunt (§. 33); nonnisi unum substantiarum genus existere affirmant, adeoque Monistae sunt (§. 32). § 35. Materialistae igitur animam pro ente materiali habent[39].

Le chef de file incontesté de «ceux qui affirment qu'il n'existe que des êtres matériels» et qu'«il y a seulement (*nonnisi*) un genre unique (*unum genus*) de substances», c'est donc Hobbes, qui développera son anthropologie sensualiste, nominaliste et matérialiste dans le *De Homine* (1658) et, sur le plan ethico-politique, dans le *Léviathan* (1651). Suivent, dans la liste de Wolff, Toland et Coward, ses «partisans», les philosophes anglais qui étaient, à cette

[39] Cf. Wolff, Ch., *Psychologia rationalis*, Francofurti, 1734, §§ 33-35. Au § 36 Wolff aborde les inséparables compagnons de route des matérialistes : «Idealistae dicuntur, qui nonnisi idealem corporum in animabus nostris existentia concedunt: adeoque realem mundi & corporum existentiam negant. Inter idealistas nomen suum recentius professus est Georgius Berckely Collegii Trinitatis (…). Quoniam Idealistae nonnisi animae existentiam admittunt, corpus vero omne nonnisi in numerum idearum eius referunt (§ 36); Idealistae Monistae sunt (§ 32) & Animam pro ente immateriali habent (…). Quatenus Monistae sunt, cum Materialistis conveniunt».

époque, en 1734, les mieux connus parmi les hétérodoxes (*dissenters*), dont les thèses avaient fait scandale et dont la renommée avait gagné l'Allemagne des écoles. Spinoza, par contre, cible d'accusations analogues de matérialisme et d'athéisme, aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, n'est pas mentionné par Wolff, pas plus que d'autres auteurs français. Il faudra attendre la seconde moitié du XVIII^{e} siècle pour que les Philosophes matérialistes soient connus, eux aussi, hors de leur pays (et ceci surtout grâce à la Révolution). Le deuxième volet de la description wolfienne est important également, au § 35 il affirme : «En effet, les Matérialistes tiennent l'âme pour un être matériel».

Voilà l'observation-clé. La philosophie de la vie des matérialistes attaque la thèse de l'immatérialité de la vie, aux sources mêmes de ce qu'ils tiennent pour un préjugé : l'âme, l'*immatérialité de l'âme qui pense en nous*. La pointe de cette critique sera, en effet, la thèse de la matérialité (et mortalité) de l'âme et de la *pensée*, sommet le plus haut de l'univers de la vie en tant que telle. Certes, l'âme est le premier berceau de cette vie immatérielle, c'est là la substance immatérielle et immortelle par antonomase, le *principe* de la vie, depuis Platon et Aristote. Voilà ainsi le point d'attaque où se concentrent les efforts critiques des Philosophes des Lumières. Pour ce faire, les matérialistes des Lumières vont récupérer aussi certains aspects de la même conception aristotélicienne de l'âme et du vivant.

Une digression, sur ce point, est nécessaire. Une vision naïve de l'histoire des sciences regarde le développement de la pensée scientifique comme une marche triomphale vers la vérité (le présent actuel), comme un progrès indéfini à partir du «moins vrai» (ou du carrément faux) vers le vrai absolu, par ligne droite ininterrompue. Le parcours historique réel, au contraire, suit une ligne circulaire et irrégulière, accidentée, avec beaucoup de retours en arrière.

Il faut contester donc un propos «progressiste» et simplement linéaire de l'histoire de la philosophie, non seulement biologique. Cela pour dire que les «zones des généralités les plus marquées», dans l'histoire d'une discipline, telle que la science du vivant, ne sont pas uniquement les dernières acquises, dans le progrès des connaissances, ni les seules intéressantes[40]. Un regard non linéaire permet d'éviter les anachronismes, de contourner la

[40] Cf. Callot, E., *La philosophie de la vie au XVII^{ème} siècle*, Paris, Rivière, 1965, p. 23. « Si l'on considère le progrès théorique de tout savoir, il est normal que ce soit au terme de celui-ci, donc dans les zones des généralités les plus marquées, que la cohérence rationnelle soit cherchée tant dans la science elle-même que dans le système des sciences. Une philosophie de la Nature, qui sans doute a ses racines dans les faits, mais qui s'exprime dans les interprétations dernières qu'ils suggèrent, est donc la matière de ce second aspect de l'activité philosophique. Ainsi se trouve définie la philosophie biologique dont nous voulons ici esquisser l'évolution historiques et ses causes. Méthodologie et épistémologie d'une part, théorie de la vie organique et rapport de cette théorie tant aux faits qu'au système plus vaste du monde, tels sont les objets qui s'offrent à cette recherche,

logique historiographique des «précurseurs» (bons ou mauvais) et de voir comment tant la philosophie d'Aristote (le premier) que la philosophie biologique des Lumières (l'avant-dernière par rapport à notre présent) peuvent servir à éclaircir ces questions philosophiques anciennes – la vie, la nature etc. – qui ne sont pas éliminées, ni mises à l'écart par l'avancement des sciences exactes. On a le droit de parler philosophiquement de la vie immatérielle ou matérielle, au début du XXI^{ème} siècle, en philosophes et non seulement en historiens de la pensée, avec (et contre) Aristote et avec (et contre) les Philosophes des Lumières, comme on le fait dans ce contexte.

II. L'«aristotélisme» matérialiste de La Mettrie

Julien Offroy de La Mettrie ouvrira la danse. Il prendra le contre-pied du système aristotélicien de façon directe, mais il le fera par une approche ambigüe. Dans l'*Histoire naturelle de l'âme* (1745), il se présente en penseur fidèle à la tradition des Pères de l'Eglise hétérodoxes, tels que Tertullien, qui avait affirmé la matérialité de l'âme. Puis La Mettrie expose une théorie biologique des trois âmes – végétative, sensitive et rationnelle – issues des forces physiques de la matière vivante, qui n'a que le semblant extérieur de l'aristotélisme, car elle conclut à la réduction de l'«âme rationnelle» aux fonctions sensibles de l'âme sensitive et à l'action des organes des sens, en affirmant, en conclusion, contre la doctrine des idées innées de Descartes : «1°. Point d'éducation, point d'idées. 2°. Point de sens, point d'idées. 3°. Moins on a de sens, moins on a d'idées»[41]. Le point faible de la conception aristotélicienne de la vie est donc de n'avoir pas saisi le caractère *sensible* des opérations et des fonctions mécaniques de l'âme rationnelle, que l'on prétendait immatérielle.

Cependant, la cible cachée de La Mettrie ici n'est pas Aristote mais Descartes. La contestation porte sur la célèbre réduction cartésienne de ce que la tradition scolastique appelait «l'âme», à la seule *pensée*. Ce qui est en question, dans l'*Histoire naturelle de l'âme*, et à plus forte raison dans l'*Homme-Machine*, c'est le dualisme cartésien qui va côtoyer la scolastique, dualisme auquel La Mettrie oppose le «tripartisme» aristotélicien des âmes végétative, sensitive et rationnelle, réduites cependant, à leur tour, à une seule âme sensitivo-rationnelle. Âme-sensible *versus* âme-pensée, c'en est toujours une. Le philosophe matérialiste récupère

---

et tels objets ne se sont révélés que progressivement ; les réponses aux questions qu'ils posent ont été diversement formulées ; ce progrès et cette variété sont naturellement la matière d'une histoire et, par conséquent, seront la matière de la nôtre ».

[41] Cf. de La Mettrie, J. O., *Histoire naturelle de l'âme. Traduite de l'anglois de M. Charp, par feu M. H*** de l'Académie des Sciences*, Oxford, 1747, p. 338.

Aristote, dans une certaine mesure – notamment le *Perì Psychès* –, à la fois pour mieux réfuter Descartes et pour s'éloigner des deux.

La Mettrie laisse entendre que la «division» de l'âme, dans son «histoire naturelle» – tout comme sa réduction cartésienne à la pure pensée – n'est qu'une fiction méthodologique utile pour l'exposition et la compréhension analytique des phénomènes, mais qu'elle n'existe pas dans la nature. Ce n'est qu'une convention d'école, non pas une description vraie du monde. Au fond, les trois âmes ne sont qu'une seule puissance sensitive élargie, vers le bas et vers le haut, à la fois vers l'inerte (/végétal/minéral) et vers le conscient (/rationnel/humain), sans solution de continuité. La voie est ouverte pour la réfutation de tout système de l'âme immatérielle dans *L'Homme-Machine* (1748), ce qui équivaut, en dernière analyse, à la réfutation du dualisme âme/corps en général.

La Mettrie prend, consciemment, le contre-pied du système aristotélicien pour démontrer que d'«âme» (s'il y en a) il y en a *une*, corporelle et mortelle. Un ouvrage anonyme de la même époque, intitulé *L'Âme matérielle*, propose des thèses analogues[42]. Les conventions méthodologiques d'école sont bonnes pour l'enseignement, mais elles ne servent pas à la vérité. C'est sur les fondements d'une théorie de la matière sensible et active que La Mettrie procède ensuite à la construction de son édifice de psychologie matérialiste. Faire de la philosophie de la nature, faire de la science, dirions-nous, signifierait abandonner ces béquilles didactiques que sont les concepts philosophiques et voir la nature sans médiations, dans son «vrai visage». Les yeux, les oreilles, la main etc., les sens tous ensemble nous montrent que la vie des êtres organiques repose sur des bases matérielles. Ce sont des formules – celles qui concernent la nécessité de se débarrasser du vieux carcan méthodologique de la tradition – qu'on retrouve chez d'autres naturalistes, non nécessairement matérialistes, Buffon par exemple[43].

Ceci nous conduit, peut-être, dans la bonne direction, pour saisir l'enjeu intellectuel de cette bataille, conduite au XVIII[ème] siècle par les matérialistes contre une tradition scolastique surannée. Georges Canguilhem, dans un recueil d'études célèbres, a observé :

La pensée n'est rien d'autre que le décollement de l'homme et du monde qui permet le recul, l'interrogation, le doute (penser c'est peser etc.) devant l'obstacle surgi. La connaissance consiste concrètement dans la recherche de la sécurité par réduction des obstacles, dans la

[42] Cf. *L'Âme matérielle*, éd. par A. Niderst, Paris, Honoré Champion, 2003 (1969[1]).

[43] Cf. de Buffon, G. L. L., *Œuvres*, éd. par S. Schmitt, Paris, Gallimard, 2007, pp. 29-66 : «Premier discours. De la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle», c'est l'appel au *voir*, le voir à la première personne.

construction de théories d'assimilation. Elle est donc une méthode générale pour la résolution directe ou indirecte des tensions entre l'homme et le milieu. Mais définir ainsi la connaissance, c'est trouver son sens dans sa fin, qui est de permettre à l'homme un nouvel équilibre avec le monde, une nouvelle forme et une nouvelle organisation de sa vie. Il n'est pas vrai que la connaissance détruise la vie, mais elle défait l'expérience de la vie, afin d'en abstraire, par l'analyse des échecs, des raisons de prudence (sapience, science, etc.) et des lois de succès éventuels, en vue d'aider l'homme à refaire ce que la vie a fait sans lui, en lui ou hors de lui[44].

Voilà, il me semble, ce qui s'est passé précisément aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, dans la pensée européenne (non seulement française), du côté des matérialistes, dans le domaine de la philosophie de la vie. La leçon de Canguilhem est actuelle, car elle nous permet de pointer l*'illusion* matérialiste, une illusion *positive*, qui serait celle de pouvoir se défaire de tout instrument théorique «artificiel» d'interprétation du monde physique, qui soit passé par la (ou une) tradition métaphysique, pour mieux atteindre la Nature elle-même, directement, sans obstacles interposés. D'après les matérialistes, il fallait, tout d'abord, se débarrasser d'une théorie de la matière en tant que *res extensa,* extension informe, inerte, passive, que Descartes lui-même avait héritée du passé, d'Aristote justement. C'était une théorie inapte à comprendre des nouvelles expériences concernant les sciences du vivant, après Descartes, et à rééquilibrer ce rapport, constamment et historiquement instable, entre l'homme et le milieu.

III. La philosophie matérialiste de la vie de Diderot

La tension continuelle vers un rééquilibre différenciée homme/milieu se fait plus sensible chez Diderot. Le philosophe maître d'œuvre de l'*Encyclopédie* s'interroge, dès le début, sur les destinées des sciences de la vie par rapport aux sciences exactes, premièrement dans l'*Interprétation de la nature*, ouvrage de 1753 qu'Auguste Comte a défini, à juste titre, comme «le Discours de la méthode du XVIII^{ème} siècle». Une méthode qui est à la recherche de ses instruments, *discours critique* sur les limites même de cette nouvelle discipline[45]. Diderot affirme :

---

[44] Canguilhem, G., *La connaissance de la vie*, 2^{e} éd. Revue et augmentée, Paris, Vrin, 1980, «Introduction. La pensée et le vivant», p. 10.

[45] Cf. Quintili, P., *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'*Encyclopédie*. 1742-1782*, Paris, Honoré Champion, 2001, chap. 6.2, pp. 310-356 : «La découverte des sciences de la vie. Aux sources de Diderot biologiste».

« 6. Quand on vient à comparer la multitude infinie des phénomènes de la nature avec les bornes de notre entendement et la faiblesse de nos organes, peut-on jamais attendre autre chose de la lenteur de nos travaux, de leurs longues et fréquentes interruptions et de la rareté des génies créateurs, que quelques pièces rompues et séparées de la grande chaîne qui lie toutes choses ? La philosophie expérimentale travaillerait pendant les siècles des siècles, que les matériaux qu'elle entasserait, devenus à la fin par leur nombre au-dessus de toute combinaison, seraient encore bien loin d'une énumération exacte »[46].

La conscience de l'historicité intrinsèque de la discipline scientifique concernant la vie fait son irruption, dans un domaine où l'intemporalité avait jusque-là dominé. Le philosophe y exprime sa fois rationnelle, spinoziste, dans l'unité et la fécondité créatrice de la nature, qu'il va exprimer aussi à l'article «Spinosistes» de l'*Encyclopédie*. À la *pensée 50*, la nature, dans ses actes de production des êtres, est identifiée à l'intellect divin[47]. Diderot pointe son attention, ensuite, sur le travail du naturaliste, à côté des productions de la nature. Ce travail d'«interprète» baconien est conçu comme une sorte d'auto-éducation infinie à l'observation, au jugement et ensuite à la transformation de ces actes naturels en produits de l'esprit, en essayant d'ôter l'objet de l'*amor intellectualis* à son incontournable transcendance par rapport à toute interprétation possible qu'on en peut donner. Diderot, en matérialiste reconnaît le primat de l'être sur la pensée humaine ; mais il ne s'empêche pas de proférer aussi une déclaration de confiance dans la puissance de la science expérimentale et de la raison qui la conduit.

La vie peut être donc expliquée en la ramenant aux éléments primaires de son substrat matériel, qui est soumis également aux vicissitudes de la variable temporelle. C'est la «temporalisation de la grande chaîne de l'être» dont a parlé A. O. Lovejoy dans un ouvrage célèbre[48]. Tout, dans le monde de la vie, est dépendant du temps et de ses lois. La vie se

---

[46] Diderot, D., *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753), dans *Œuvres philosophiques*, éd. par P. Vernière, Paris, Garnier, 1990, p. 182.

[47] *Ivi*, p. 229 : «Je lui demanderai donc si l'univers ou la collection générale de toutes les molécules sensibles et pensantes forme un tout, ou non. S'il me répond qu'elle ne forme point un tout, il ébranlera d'un seul mot l'existence de Dieu, en introduisant le désordre dans la nature, et il détruira la base de la philosophie, en rompant la chaîne qui lie tous les êtres. S'il convient que c'est un tout où les éléments ne sont pas moins ordonnés que les portions, ou réellement distinctes, ou seulement intelligibles le sont dans un élément, et les éléments dans un animal, il faudra qu'il avoue qu'en conséquence de cette copulation universelle, le monde, semblable à un grand animal, a une âme; que, le monde pouvant être infini, cette âme du monde, je ne dis pas est, mais peut être un système infini de perceptions, et que le monde peut être Dieu».

[48] Cf. Lovejoy, A. O., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1942.

montre aussi, dans ses secrets les plus intimes, à travers les formes matérielles innombrables que le temps lui impose, dans les «vicissitudes de l'organisation animale» (un concept qui peut être ramené à G. Bruno et au naturalisme de la Renaissance)[49]. Transformations, métamorphoses, organisation : voilà les trois concepts-clés que Diderot développe tout au long de sa réflexion critique et épistémologique sur les fondements matériels du monde de la vie.

Le Rêve de D'Alembert (1769), chef-d'œuvre fulgurant mais posthume, ouvre la pensée à cette dimension inouïe de la vie, saisie dans l'acte même de sa *transformation continue*, à la recherche des conditions (matérielles) qui régissent un tel processus. Comment la vie pourrait-elle être immatérielle ? Elle change sans cesse de formes, dans l'espace et dans le temps. Cette immatérialité impliquerait forcément une sorte de soustraction d'être par rapport au temps et à l'espace, ce qui nous la rendrait *inimaginable* dans sa réalité concrète, ou plutôt elle deviendrait une simple chimère pour nous. Regardée dans sa dimension réelle, la vie ne cesse néanmoins d'être un prodige qui défie notre capacité de conception et de raisonnement. Le prodige disparaît une fois saisi le secret de la *sensibilité* de la matière, comme l'affirme un D'Alembert rêvant :

Le prodige, c'est la vie, c'est la sensibilité ; et ce prodige n'en est plus un... Lorsque j'ai vu la matière inerte passer à l'état sensible, rien ne doit plus m'étonner... Quelle comparaison d'un petit nombre d'éléments mis en fermentation dans le creux de ma main, et de ce réservoir immense d'éléments divers épars dans les entrailles de la terre, à sa surface, au sein des mers, dans le vague des airs !... Cependant, puisque les mêmes causes subsistent, pourquoi les effets ont-ils cessé ? Pourquoi ne voyons-nous plus le taureau percer la terre de sa corne, appuyer ses pieds contre le sol, et faire effort pour en dégager son corps pesant [50] ?... Laissez passer la race présente des animaux subsistants ; laissez agir le grand sédiment inerte quelques millions de siècles. Peut-être faut-il, pour renouveler les espèces, dix fois plus de temps qu'il n'est accordé à leur durée. Attendez, et ne vous hâtez pas de se prononcer sur le grand travail de nature[51].

---

[49] Cf. Diderot, D., *Éléments de physiologie*, texte établi, présenté et commenté par P. Quintili, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 445 :«Appendice B» (*Manuscrit de Pétersbourg*).

[50] Voir Lucrèce, *De rerum natura*, livre V. Il faut penser à cet ancêtre en lisant Diderot.

[51] Diderot, D., *Le Rêve de D'Alembert*, dans *Œuvres complètes*, éd. par H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot, Paris, Hermann, 1987, vol. XVII, p. 35 ; voir aussi p. 80 : «Exemple : j'ôte à Newton les deux brins auditifs, et plus de sensations de sons ; les brins olfactifs, et plus de sensations d'odeurs ; les brins optiques, et plus de sensations de couleurs ; les brins palatins, et plus de sensations de saveurs ; je supprime ou brouille les autres, et adieu l'organisation du cerveau la mémoire, le jugement, les désirs, les aversions, les passions, la volonté, la

Des nouveaux critères sont établis, pour comprendre l'univers du vivant : prudence interprétative, respect de la dimension non-humaine, non anthropomorphique, sur le plan temporel, de tous les phénomènes qui ont trait au monde de la vie, distinction méthodologique des plans de l'individu et des espèces, à ne pas confondre. La vie se déploie sur ces deux plans et c'est à D'Alembert rêvant de donner une définition de la «vie», de l'être individuel comme de l'espèce :

Qu'est-ce qu'un être ?... La somme d'un certain nombre de tendances... Est-ce que je puis être autre chose qu'une tendance ?... non, je vais à un terme... Et les espèces ?... Les espèces ne sont que des tendances à un terme commun qui leur est propre... Et la vie?... La vie, une suite d'actions et de réactions... Vivant, j'agis et je réagis en masse... mort, j'agis et je réagis en molécules... Je ne meurs donc point ?... Non, sans doute, je ne meurs point en ce sens, ni moi, ni quoi que ce soit... Naître, vivre et passer, c'est changer de formes...

La vie est donc *une forme matérielle indéfinie*, qui se transforme indéfiniment. La question de la forme chez Diderot a fait l'objet de nombreuses recherches[52]. L'aspect intéressant de ce problème est que les ouvrages posthumes du philosophe (*Rêve de D'Alembert*, *Éléments de physiologie* et annexes) nous livrent une vision déjà *transformiste* du monde de la vie organique. Il y a un passage célèbre où Diderot exprime ce propos sans équivoques.

Il disait : «Dans la goutte d'eau de Needham, tout s'exécute et se passe en un clin d'œil. Dans le monde, le même phénomène dure un peu davantage ; mais qu'est-ce que notre durée en comparaison de l'éternité des temps ? moins que la goutte que j'ai prise avec la pointe d'une aiguille, en comparaison de l'espace illimité qui m'environne. Suite indéfinie d'animalcules dans l'atome qui fermente, même suite indéfinie d'animalcules dans l'autre atome qu'on appelle la Terre. Qui sait les races d'animaux qui nous ont précédés ? qui sait les races d'animaux qui succéderont aux nôtres ? Tout change, tout passe, il n'y a que le tout qui reste. Le monde commence et finit sans cesse ; il est à chaque instant à son commencement et à sa fin ; il n'en a jamais eu d'autre, et n'en aura jamais d'autre. Dans cet immense océan de

conscience du soi, et voilà une masse informe qui n'a retenu que la vie et la sensibilité. BORDEU. – Deux qualités presque identiques ; la vie est de l'agrégat, la sensibilité est de l'élément».

[52] Cfr. Ibrahim, A., (éd.), *Diderot et la question de la forme*, Paris, PUF, 1999, Actes de la Journée d'études sur «Diderot : Forme, difforme, informe», Université de Paris 1, 09/12/2008, *Centre d'Histoire de la philosophie moderne* (CNRS).

matière, pas une molécule qui ressemble à une molécule, pas une molécule qui ressemble à elle-même un instant : *Rerum novus nascitur ordo* [53], voilà son inscription éternelle...».

Le Rêve de D'Alembert marque une étape importante dans l'histoire des doctrines de la vie organique : c'est la reconnaissance de la valeur du *facteur-temps* dans la constitution de la forme vivante. Pour l'homme, comme pour l'animal, c'est la *mémoire* qui garantit l'unité du moi et de la conscience, au dessous du flux continu des phénomènes temporels[54]. L'animal n'est donc pas une «pure machine imitative», comme Descartes le prétendait, mais une *forme* de développement de la matière vivante, à un certain degré d'organisation et de complexité liées au temps[55].

IV. Conclusion. Une logique de la nature vivante : les *Éléments de physiologie*

Après *Le Rêve de D'Alembert*, Diderot donne la parole à la médecine et à la physiologie de son époque, dans une série de notes prises en marge de ses lectures assidues, menées entre 1769 et 1782 : ce sont les *Éléments de physiologie*, publiés pour la première fois à titre posthume par Ch. Assezat et M. Tourneux, sur la base du manuscrit de Saint-Pétersbourg, dans l'édition des *Œuvres complètes* de 1875. J'en ai donné une édition critique, chez Honoré Champion, en 2004.

---

[53]«Naît un nouvel ordre des choses». Phrase de Virgile, souvent reprise par les Épicuriens au XVIII[ème] siècle.

[54] Cf. Diderot, D., *Le Rêve de D'Alembert* cit., p. 54 : «Que c'est le rapport constant, invariable de toutes les impressions à cette origine commune qui constitue l'unité de l'animal. MADEMOISELLE DE L'ESPINASSE. – Que c'est la mémoire de toutes ces impressions successives qui fait pour chaque animal l'histoire de sa vie et de son soi. BORDEU. – Et que c'est la mémoire et la comparaison qui s'ensuivent nécessairement de toutes ces impressions qui font la pensée et le raisonnement. MADEMOISELLE DE L'ESPINASSE. – Et cette comparaison se fait où? BORDEU. – À l'origine du réseau. MADEMOISELLE DE L'ESPINASSE. – Et ce réseau? BORDEU. – N'a à son origine aucun sens qui lui soit propre : ne voit point, n'entend point, ne souffre point. Il est produit, nourri ; il émane d'une substance molle, insensible, inerte, qui lui sert d'oreiller, et sur laquelle il siège, écoute, juge et prononce».

[55] *Ivi*, p. 14: «Si vous avouez qu'entre l'animal et vous il n'y a de différence que dans l'organisation, vous montrerez du sens et de la raison, vous serez de bonne foi; mais on en conclura contre vous qu'avec une matière inerte, disposée d'une certaine manière, imprégnée d'une autre matière inerte, de la chaleur et du mouvement, on obtient de la sensibilité, de la vie, de la mémoire, de la conscience, des passions, de la pensée. Il ne vous reste qu'un de ces deux partis à prendre; c'est d'imaginer dans la masse inerte de l'œuf un élément caché qui en attendait le développement pour manifester sa présence, ou de supposer que cet élément imperceptible s'y est insinué à travers la coque dans un instant déterminé du développement» ; voir aussi l'exemple des filles siamoises de Rabastens, cité par Diderot de la *Gazette de France* (pp. 59-63), qui s'échangeaient la vie et la mort, alternativement : «Et voilà deux âmes liées. BORDEU. – Un animal avec le principe de deux sens et deux consciences […] la vie doublée d'un être double».

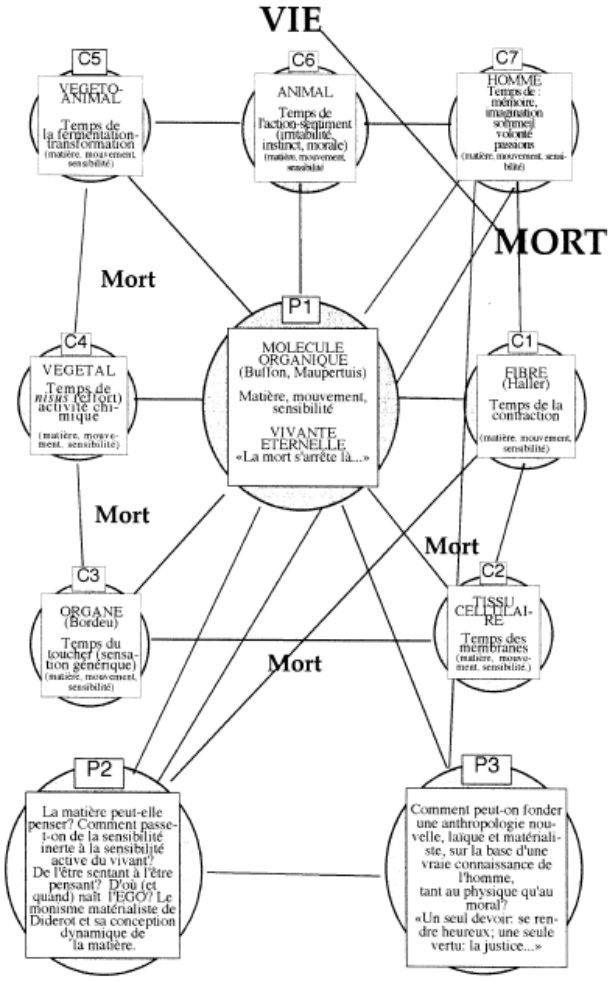
Dans ce texte complexe Diderot met à profit ses connaissances nouvellement acquises pour dessiner d'abord le plan d'un *traité d'anthropologie*. Comme le soulignait Jacques-André Naigeon, son disciple fidèle, Diderot projetait d'écrire une «histoire naturelle et expérimentale de l'homme»[56]. La «vie générale du tout», à laquelle l'homme participe également, est un circuit d'êtres qui se compénètrent l'un l'autre, un *tissu* continu du développement de la sensibilité générale, unie à la matière et au mouvement, qui produit, dans le temps, toutes les formes actuelles. Le diagramme de la p. 67 de mon édition [*voir image*] essaye d'expliquer la dynamique de ce processus.

Explication du diagramme. Il y a trois «points problématiques» (P1-P2-P3) dans la structure du vitalisme de Diderot: 1/ l'atome vivant ou molécule organique, 2/ la matière, dans sa nature complexe (sensibilité–>pensée) ; 3/ l'homme, physique et moral, et la tâche d'une anthropologie laïque. Le premier (P1) est le problème de départ de la physiologie diderotienne, son pivot essentiel: l'origine du processus épigénique. Autour de P1 tournent sept «centres de vie» (C1-C7), les «petites vies» (Bordeu) qui représentent des différents niveaux d'organisation du vivant. À chaque niveau agissent les mêmes forces physico-mécaniques, «matière, mouvement, sensibilité», mais sur des registres temporels différents. Par exemple, le temps de la fibre (C1), n'est pas celui de l'organe (C3), ni celui de l'animal (C6). La conception «fédérative» de l'être organique que Diderot tire de Bordeu permet de concevoir une certaine *indépendance* ou autonomie de chaque niveau : la cessation de vie («petite mort») peut atteindre un «centre», sans nécessairement affecter les autres. Seule la Grande Vie et la Grande Mort (en haut), celles de l'animal entier, sont, d'une certaine façon – comme la molécule organique –, indépassables, uniques et définitives.

Avec ce «système matérialiste» de la vie organique, Diderot dépasse brusquement les frontières des systèmes épigénistes de marque aristotélicienne (Harvey et Needham, par exemple) de l'âge moderne, sur la question de la génération, et met à l'œuvre des concepts théoriques d'une grande originalité, sur les trois axes d'explication de la genèse du vivant, évoqués ci-dessus : transformisme, métamorphose et organisation. C'est un héritage qui durera longtemps, mais longtemps oublié, dans l'histoire de la philosophie biologique de l'Occident.

[56] Cf. Diderot, D., *Éléments de physiologie, op. cit*., pp. 365-450.

Le vitalisme de Diderot dans les *Éléments de physiologie*



APPENDICE

Anthologie de fragments des *Éléments de physiologie* de Diderot (éd. P. Quintili, Paris, Honoré Champion, 2004) sur la vie.

p. 109 :

La manière de classer les êtres avec exactitude ne peut donc être que le fruit des travaux successifs d'un grand nombre de naturalistes : elle sera pénible et très lente. Attendons et ne nous pressons pas de juger.
En nature, durée n'est qu'une succession d'actions: étendue est la coexistence d'actions simultanées: dans l'entendement, la durée se résout en mouvement, par abstraction, et l'étendue se résout en repos: mais le repos et le mouvement sont d'un corps.
Je ne puis séparer, même par abstraction, la localité et la durée, de l'existence: ces deux propriétés lui sont donc essentielles.
La végétation, la **vie** ou la sensibilité et l'animalisation sont trois opérations successives. Le règne végétal pourrait bien être et avoir été la source première du règne animal; et avoir pris la sienne dans le règne minéral ; et celui-ci émaner de la matière universelle hétérogène.

pp. 113-115:

A travers la pellicule transparente de ces œufs, on voit la jeune petite anguille se plier, se replier, se mouvoir, à la fin rompre son enveloppe, sortir et se mouvoir, vivre et glisser dans l'eau. Avec les grosses mères on en voit d'autres grosses encore, ce sont les mâles, d'autant qu'ils ont au fond de leur corps un gros corps conique et mobile.
Ces anguilles bien que sèches reprennent mouvement et **vie** si on les humecte d'une goutte d'eau. Needham a connu le phénomène ; mais il ne croit pas que ces anguilles soient des animaux, il en fait des êtres vitaux ; Buffon, des molécules organiques vivantes ; Fontana des animaux; Needham veut qu'unies ou rassemblées selon certaines lois, elles vont formant ou des animaux, ou des végétaux.

p. 116 :

Animal-plante

Les zoophytes n'ont que le sentiment de [*manuscrit de Saint-Pétersbourg* : et] la **vie**. Les polypes d'eau douce ont le sentiment, la **vie** et la digestion, ce sont des animaux-plantes. Le polype retourné tend à reprendre sa forme première. Un fil l'en empêche-t-il ? Il prend son parti ; il reste et vit retourné comme une plante.

pp. 118-119 :

D'où viennent les mouvements de la *tremella* ? […] D'un mécanisme particulier ? Cela ne se peut. Un mécanisme particulier fait voler l'oiseau, nager le poisson : mais il y a entre ces mouvements et la variété infinie de la spontanéité une différence très marquée. Or cette variété infinie que nous attribuons dans les autres animaux à la **vie**, à la sensibilité, à la spontanéité, nous la voyons toute dans les filets de la *tremella* et avec un caractère particulier ; car il n'y a ni ralentissement, ni cessation, ni interruption pendant des mois, des années; ils durent tant que la plante vit et végète. La *tremella* et ses fils sont donc des animaux sensibles et vivants: ses parties organiques obéissent donc à la sensibilité.

p. 120 :

Les lois du mouvement des corps durs sont inconnues, car il n'y a point de corps parfaitement durs. Les lois du mouvement des corps élastiques ne sont pas plus sûres, car il n'y a point de corps parfaitement élastique. Les lois du mouvement des corps fluides sont tout à fait précaires ; et les lois du mouvement des corps sensibles, animés, organisés, vivants, ne sont pas même ébauchées.

Celui qui dans le calcul de cette dernière espèce de mouvement omet la sensibilité, l'irritabilité, la **vie**, la spontanéité ne sait ce qu'il fait.

p. 121:

La sensibilité est plus puissante que la volonté.
La sensibilité de la matière est la **vie** propre aux organes. La preuve en est évidente dans la vipère écorchée et sans tête, dans le tronçon de l'anguille et d'autres poissons, dans la couleuvre morcelée, dans les membres séparés du corps et palpitants, dans la contraction du cœur piqué. Piquez le cœur d'un animal vivant, il a son mouvement : amputez ce cœur, piquez-le, mouvement : coupez-le en morceaux, piquez ces morceaux[FNR], même phénomène.

FNR (*Fragment non repris*): même phénomène en chaque partie. Il en est de l'organe comme du serpent, de la vipère, de l'anguille. Sur un champ de bataille, corps morts et membres vivants. Donc sensibilité et **vie** des parties distinctes de la **vie** et de la sensibilité du tout. Donc ce qu'on appelle âme ou esprit n'est la cause motrice immédiate ni de la sensibilité, ni de la **vie**, ni du mouvement. Donc ce sont les nerfs ou plutôt la matière chair dont ces qualités sont autant de propriétés.

p. 124 :

Irritabilité
Cette force d'irritabilité est différente de toute autre force connue; c'est la **vie**, la sensibilité ; elle est propre à la fibre molle ; elle s'affaiblit et s'éteint dans la fibre qui se racornit ; elle est plus grande dans la fibre unie au corps que dans la fibre qui en est séparée. Cette force ne dépend ni de la pesanteur, ni de l'attraction, ni de l'élasticité.
Certaines parties du corps conservent après la mort, plus ou moins longtemps, leur irritabilité ou **vie** propre. Leur dernière décomposition est en vers etc.

pp. 125-127 :

Vie
L'animal est d'abord fluide ; chaque partie du fluide peut avoir sa sensibilité et sa **vie** ; il ne paraît pas qu'il y avait une sensibilité et une **vie** commune à la masse.
À mesure que l'animal s'organise, il y a des parties qui se durcissent et prennent de la continuité : il s'établit une sensibilité générale et commune que les organes partagent diversement ; entre ces organes les uns la conservent plus ou moins longtemps que d'autres.

Elle paraît proportionnée aux progrès de la dureté; plus un organe est dur, moins il est sensible. Plus il s'avance rapidement à la dureté, plus rapidement il perd de sa sensibilité et s'isole du système.

De tous les organes solides la cervelle conserve le plus longtemps sa mollesse et sa **vie**. Je parle généralement.

Tant que le principe vital n'est pas détruit, le froid le plus âpre ne saurait geler les fluides de l'animal qui y est exposé, ni même diminuer sensiblement sa chaleur (cette dernière assertion semble contredite par l'effet du froid de Russie).

Sans la **vie** rien ne s'explique, ni sans la sensibilité, ni sans des nerfs vivants et sensibles.

Sans la **vie**, nulle distinction entre l'homme et son cadavre. Le cerveau, ou le cervelet avec les nerfs qui n'en sont que des expansions filamenteuses et solides, forment un tout sensible, continu, énergique et vivant: il ne faut pas chercher comment ce tout vit, nous l'ignorons.

Il y a certainement deux vies très distinctes, même trois.

La **vie** de l'animal entier.

La **vie** de chacun de ses organes.

La **vie** de la molécule.

L'animal entier vit privé de plusieurs de ses parties. Des fœtus monstrueux sont nés et ont vécu du moins quelques moments sans tête: des animaux ont vécu et même satisfait à toutes leurs fonctions sans cerveau, ou même avec un cerveau ossifié ou pétrifié ; des enfants ont vécu et se sont mus sans moelle allongée; il y a cent preuves de la folie des esprits animaux.

Le cœur, les poumons, la rate, la main, presque toutes les parties de l'animal vivent quelque temps séparées du tout. La tête même séparée du corps, regarde et vit. Il n'y a que la **vie** de la molécule ou sa sensibilité qui ne cesse point. C'est une de ses qualités essentielles. La mort s'arrête là.

Des parties unies au corps semblent mourir, du moins en masse: en vieillissant, la chair devient musculeuse, la fibre se racornit, les muscles deviennent tendineux, le tendon semble avoir perdu sa sensibilité, je dis semble, parce qu'il pourrait sentir encore lui, sans que l'animal entier le sût. Qui peut assurer qu'il n'y a pas une infinité de sensations qui s'excitent et s'éteignent dans le lieu ? Peu à peu le tendon s'affaisse, il se sèche, il se durcit, il cesse de vivre, du moins d'une **vie** commune à tout le système; peut-être ne fait-il que s'isoler, se séparer de la société dont il ne partage ni les peines, ni les plaisirs et à la quelle il ne rend plus rien.

pp. 128-129 :

Il y a même des exemples d'homme en qui tout mouvement a cessé, pendant un temps considérable, sans qu'il y eût mort absolue. Serrez fortement un des fils du cerveau, un nerf, et son prolongement perdra le mouvement et non la **vie**, il subsistera vivant et n'obéira plus. La ligature, naturelle ou artificielle, est aux parties inférieures ce qu'une chaîne serait aux pieds de l'animal entier.
On ne passe point de la mort absolue à la **vie**, on passe de la **vie** à une mort momentanée et *vice versa*.
Voilà un animal qui n'a ni mouvement, ni **vie**; à peine lui trouve-t-on un peu de chaleur: si on l'abandonne à cet état il meurt sans donner le moindre signe de **vie**, qu'était-il donc ? Il était mort, mais susceptible de **vie** […]
Une longue **vie** tient à une organisation forte et égale. Inégalité, ou contradiction entre la force des organes, principe de mort ; poitrine délicate et caractère violent, passe vite. Mélancolique et malheureux, passe vite. Esprit actif, ardent, pénétrant et machine frêle, passe vite.

p. 130 :

Deux sortes de mouvement dans une partie animale ; l'un qui appartient à l'organe comme partie du tout; l'autre qui lui appartient comme organe ou animal particulier; le premier est un effet de la sensibilité, de l'organisation, de la **vie** : le second est nerveux, sympathique, propre à la forme et à la fonction particulière de l'organe; l'un n'a lieu que par la communication avec le cerveau, l'autre après cette communication détruite. (…) C'est un caractère tout particulier à l'animal, point de mouvement qui ne soit accompagné, précédé, ou suivi de peine ou de plaisir et qui n'ait pour principe constant un besoin[FNR].

FNR: un besoin. Combien l'oisiveté est contraire à une machine vivante ! Rechercher l'effet de la **vie** et de la sensibilité dans la molécule animale. Recherche difficile. (p. 157, l. 12-16, *AT*, 328).

p. 143 :

L'homme, proportion gardée, a la tête plus grosse que les autres animaux: c'est que l'exercice des organes qu'elle contient, commence avec la **vie**, ne cesse point et dure jusqu'à la mort; or l'exercice fortifie tous les membres, comme le défaut d'exercice les oblitère.

p. 148 :

[citant J.-P. Marat, *De l'Homme*] « La fabrication même du corps et l'exercice de toutes ses fonctions vitales sont l'ouvrage de l'âme, qui sait tout, mais qui n'est pas toujours attentive à tout, réparant dans le sommeil, capricieuse, fantasque, négligente, paresseuse, désespérée, craintive, capable par sa nature, bien ou malfaisante, d'abréger ou d'allonger la **vie**. L'âme enfin est la cause des mouvements volontaires dont elle a la conscience, des mouvements involontaires sans être consciente, action de l'âme forcée, action raisonnée ».
Mais le mouvement après la mort d'où vient-il? En vain dira-t-on que l'âme a un commerce fort étroit avec le corps, cela ne fait qu'augmenter notre surprise et les difficultés.

pp.149-150 :

La **vie** reste dans les organes séparés du corps. Où l'âme est-elle alors ? Que devient son unité, son indivisibilité?
Une ligature sur les nerfs empêche tout sentiment, tout mouvement: une ligature peut donc séparer l'âme du corps ; et la ligature ôtée on peut faire renaître la liaison. Une ligature qui intercepte la liaison d'un être corporel et d'un être corporel, cela s'entend; mais une ligature qui intercepte la liaison d'un être corporel et d'un être spirituel, il faut plus que de la pénétration pour entendre cela.
Pourquoi ne pas regarder la sensibilité, la **vie**, le mouvement comme autant de propriétés de la matière: puisqu'on trouve ces qualités dans chaque portion, chaque particule de chair ? (…)
Dans la cataleptique où l'animal est réduit à l'état purement sensible, que devient ce prétendu commerce de l'âme avec le corps ?
Où est-elle dans le noyé, qu'on rappelle à la **vie** de l'état de mort, ou d'un état qui lui ressemble tellement, que si le noyé n'avait point été secouru, il aurait persévéré dans cet état sans éprouver d'autre changement qu'une torpeur plus profonde?

L'âme était-elle alors séparée du corps ? Y est-elle rentrée ? Si l'âme n'était pas séparée du corps, quand s'en sépare-t-elle donc? Et qu'est-ce que la mort?

p. 155 :

2de Partie. ÉLEMENTS ET PARTIES DU CORPS HUMAIN

L'homme a toutes les sortes d'existence : l'inertie, la sensibilité, la **vie** végétale, la **vie** polypeuse, la **vie** animale, la **vie** humaine.
Le corps animal est un système d'actions et de réactions : actions et réactions sont les causes des formes des viscères, des membranes.
Le cerveau, le cervelet, avec ses nerfs ou filaments, sont les premiers rudiments de l'animal; ils constituent un tout vivant et portant la **vie** partout.
La formation du corps humain paraît assez simple; la nature prépare le tissu cellulaire, c'est le passage de la plante à la **vie**.

p. 160 :

Tissu cellulaire. Sac très dur, qui restreint les corps caverneux, dans les arbres écorce, il devient bois; dans l'animal épiderme, il devient peau, membranes, viscères, périoste, os etc. Il fait tout et tout se résout en lui; il est le passage de la matière inerte à la plante, à la **vie**, à l'animal, à l'organisation.

p. 169 :

Il n'est pas vrai qu'entre tous les animaux ce soit l'homme qui ait le plus de cerveau.
La **vie** peut être sans cerveau, soit que la nature l'ait refusé ou qu'on l'ait perdu par accident ou par maladie: on a vu des fœtus vivants sans tête.

p. 183 :

Y a-t-il une lymphe subtile, dont la substance moelleuse des méninges soit imprégnée? Je ne le nie pas. Trouve-t-on au tronc des nerfs la même substance moelleuse imprégnée de lymphe? Je le veux. Le cerveau en est-il l'organe sécrétoire? Je le crois. Cette lymphe subtile suinte-t-elle de la section des plus petites ramifications nerveuses ? D'accord. Donc c'est leur partie nourricière. C'est mon avis. Donc c'est le principe de leur accroissement, de leur sécheresse, de leur humidité, de leur petitesse, de leur grosseur, de leur raideur, de leur force, de leur faiblesse : je le pense. Donc c'est la cause immédiate de leur sensibilité, de leur **vie**, de leur mouvement, je ne saurais l'admettre.

pp. 185-186 :

Les muscles des animaux vivants tendent toujours à se contracter.
La force des muscles antagonistes se balance: ce qui ne s'entend pas sans avoir recours à la sensibilité et à la **vie**.
L'un ne s'étend pas sans contracter l'autre et réciproquement. Si l'un des deux s'affaiblit, l'autre se contracte, l'équilibre est rompu.
Si le muscle est solitaire, la contraction est constante ; cette constance naît de la **vie** même. Le plaisir et la douleur ont été les premiers maîtres de l'animal: ce sont eux qui ont appris peut-être à toutes les parties leurs fonctions et les ont rendues habituelles et héréditaires.

p. 187 :

Cerveau, cœur, estomac, trois grands animaux: trois centres de mouvements*.

*C'est le « triumvirat de la **vie** » dont parle dans son dernier ouvrage Th. De Bordeu, *Recherches sur les maladies chroniques et Analyse médicinale du sang*, Paris, 1775, p. 325 : « Le cerveau, le cœur et le ventricule sont donc le triumvirat, le trépied de la **vie** ; par leur union et leur concert merveilleux, il pourvoient à la **vie** de chaque partie et à chaque fonction ; ils sont enfin les trois principaux centres d'où partent le sentiment et le mouvement, et où ils reviennent après avoir circulé, car la santé se soutient par cette circulation constante ».

p. 190 :

À 130 ou 140 pulsations par minute, mort. Le pouls bat quelque temps dans l'homme mort[FNR].

FNR: Mort à 130 ou 140 pulsations. Il y a **vie** avec ossification et presque destruction du cœur; preuve de l'animalité de cet organe avec le reste du système vasculaire. (p. 72, l. 7-10 ; *AT*, 288).

p. 192 :

La cessation du mouvement du cœur n'est pas un signe de mort. La palpitation peut être suspendue pendant une demi-heure. On rend le mouvement au cœur dans l'animal mort, il cesse dans l'animal vivant.
Vie subsistante malgré l'ossification du cœur, par la seule contractilité de l'artère.
Le cœur a ses artères et ses veines qui lui fournissent du sang à lui-même.
La **vie** et la force du cœur sont la première cause du mouvement de cet organe. C'est un animal : séparé du corps il se contracte, il se dilate. Les fibres du cœur coupé se froncent orbiculairement sans qu'aucun nerf ou artère puisse alors aider ce mouvement.

p. 204:

On distingue encore les humeurs par la nature et le produit de leur sécrétion.
1r. Genre, par exhalation. Lymphes, vapeurs dans la **vie**, gelée à la mort, coagulables par l'esprit-de-vin ; vapeurs des ventricules du cerveau, du péricarde, de la plèvre, du péritoine, de la tunique vaginale, de l'amnios, des articulations, des reins ceinturiaux, de la matrice ; liqueur gastrique et intestinale.
2d. Les humeurs ou liqueurs qui s'exhalent comme les précédentes, mais plus simples, plus aqueuses, plus coagulables ne s'exhalant point, vont aux glandes.

p. 207 :

Les reins qui semblent n'être qu'un filtre, ont cependant leurs irritants physiques et moraux: glandes passives qui ont bien quelque **vie**, mais qui ont besoin de compression.
Les salivaires sont excitées par l'attente du plaisir, *l'eau en vient à la bouche.*

pp. 230-231:

La matrice sent à sa manière. Pourquoi est-elle sujette à tant de maladies? C'est qu'elle est à la fois organe sécrétoire, fertile et excrétoire.
Elle n'est point une partie essentielle à la **vie** de la femme, les anciens l'amputaient, dans certaines maladies, sans que l'opération fût suivie d'une catastrophe fatale.
Le médecin Soranus ne veut pas qu'on mette la matrice au nombre des organes principaux du corps humain; et la raison qu'il en donne, c'est que non seulement elle se déplace et tombe dans le vagin, mais encore qu'on l'extirpe sans causer Ila mort. Il était même si persuadé que la matrice n'est pas essentielle à la **vie**, qu'il fait un précepte de son extirpation lorsque la portion pendante s'ulcère ou se putréfie (hist. de la chirurgie, tom. 2^{d} page 277.).

p. 266 :

Tous les viscères intérieurs, depuis l'origine de l'œsophage jusqu'à l'extrémité du canal intestinal, les poumons, le cœur, l'estomac, la rate peuvent être dans un ordre renversé de l'ordre commun, qu'on appelle l'ordre naturel[FNR].

FNR: Il y a certainement des dispositions d'organes indifférentes à la **vie** ; tous les viscères intérieurs depuis l'orifice de l'œsophage […] la rate etc. peuvent être renversés… (p. 358, l. 14-16 ; *AT*, 420).

p. 267 :

(Hommes, êtres monstrueux rentrent dans la classe des animaux non perfectibles).

(Examiner ces monstres, organes par organes; monstres d'imagination, monstres d'estomac, monstres de mémoire).
Les enfants acéphales vivent, mais de la **vie** de la mère. Le moment de leur naissance, ou de la séparation d'avec la mère, est le moment de leur mort.

p. 268 :

Héraïs, après un an de mariage, devint homme, lui étant sorti un membre viril de l'ouverture qu'on croyait être un vagin (Diodore de Sicile). Pline a vu ce fait *inter nuptias**

* *Enc*. VIII, pp. 165b-167a: « Que la nature puisse cacher quelquefois la femme sous le dehors d'un homme, ce dehors, cette écorce extérieure, cette apparence, n'en impose point aux gens éclairés, et ne constitue point dans cette femme le sexe masculin. Qu'il y ait eu des hommes qui ont passé pour femme, c'est certainement par des caractères équivoques; mais la surabondance de **vie**, source de la force et de la santé, ne pouvant plus être contenue au-dedans, dans l'âge qui est la saison des plaisirs, cherche dans cet âge heureux à se manifester au-dehors, s'annonce et y parvient effectivement».

3e. Partie. PHENOMENES DU CERVEAU. Chap. Ier Sensation

p. 274 :

La tenaille de bois ne s'accroissait, ni ne vivait, la tenaille de chair avait un accroissement et sa **vie**. En général, dans l'animal et dans chacune de ses parties, **vie**, sensibilité, irritation. Rien de pareil dans la matière brute.

p. 308 :

Exaltation de l'âme, que ne produit-elle pas ?[FNR] Un précepteur des pages à la cour d'Osnabrück, pendant de Scevola, mit son bras dans la flamme et pensa le perdre, pour montrer la force de l'âme sur le corps (essai de Théodicée).

FNR: ÉDUCATION. Mépris de la douleur et de la mort. **Vie**. Souffrir et s'ennuyer, deux choses à apprendre. Exaltation de l'âme: éloquence, poésie, prophétie, peinture, sculpture. École pour cet objet. *Essai de Théodicée*. Précepteur des pages à la cour d'Osnabrück… (p. 389, l. 12-18; *AT Mélanges*, 435).

p. 335 :

Si chaque organe a ses nerfs propres, comme l'œil, l'oreille etc., ils appètent, ils rejettent, ils se lassent.
Tous ont leur **vie** particulière. À mesure que la ligature se serre, le mouvement, la sensibilité et la **vie** diminuent dans un muscle; il vient un instant où cet organe semble rester sans sensibilité et sans **vie**. Je demande s'il est mort, si l'âme en est retirée. On ne saurait dire qu'il est mort, puisque la ligature supprimée, le mouvement, la **vie** reparaît. Si l'organe vit, il a donc une **vie** propre et séparée du reste du système. S'il vit, il sent, il a donc sa portion de sensibilité qu'il garde. Pourquoi accorderait-on à la ligature ce qu'on refuserait à l'amputation?
Point d'organe qui, séparé de l'animal, ne conserve quelque temps la sensibilité, la **vie**. L'abeille a les pattes coupées et vole.

p. 337 :

L'œil accélère, retarde, détourne, veille à sa conservation propre et à celle du reste de l'équipage; que fait de plus et de mieux un cocher sur son siège? C'est que l'œil est un animal dans un animal, exerçant très bien ses fonctions tout seul*.

* Cf. Bordeu, *Recherches anatomiques, op. cit.*, est plus prudent, p. 187 : «*animal in animali;* chaque partie est pour ainsi dire, non pas sans doute un animal mais une sorte de machine à part qui concourt, à sa façon, *à la **vie** générale* du corps ».

p. 346 :

Je ne suis pas éloigné de croire qu'il y a des organes superflus ; mais je ne l'assure pas. Tous ne sont pas essentiels à la **vie** de l'animal entier ou du système. Point d'organe qu'on ne trouve manquant dans un animal. La nature se plie à l'habitude. Peut-être la longue suppression d'un bras amènerait-elle une race manchote; cette tache, qu'on remarque à la jambe du bœuf, est un ongle oblitéré. Le sanglier de Thessalie, autrefois unicorne, a aujourd'hui le pied fourchu.

pp. 349-350 :

Il y a des maladies où la **vie** cesse subitement ; d'autres où elle se retire successivement. La putréfaction est plus rapide dans les premières, quoiqu'on soit prêt à imaginer le contraire. Il y a un reste de **vie** dans les secondes.
Dans le *tétanos* le corps est raide, insensible, il n'a plus de mouvement, la tête seule est vivante; il en est de même de la paralysie.

p. 355 :

La conservation des hommes et les progrès de l'art de les guérir, sont des objets si importants, que dans une société bien policée les prêtres ne devraient recevoir les cadavres que des mains de l'anatomiste, et qu'il devrait y avoir une loi qui défendit l'inhumation d'un corps avant son ouverture. Quelle foule de connaissances n'acquerrait-on pas, par ce moyen? Combien de phénomènes qu'on ne soupçonne pas, et qu'on ignore toujours, parce qu'il n'y a que la dissection fréquente des cadavres qui puisse les faire apercevoir ! La conservation de la **vie** est un objet dont les particuliers s'occupent assez, mais qui me semble trop négligé par la société.

p. 357 :

Pour expliquer ce qu'ils ne peuvent comprendre, ils ont recours à un petit harpeur inintelligible, qui n'est pas même atomique, qui n'a point d'organes, qui n'est pas dans le

lieu, qui est essentiellement hétérogène avec l'instrument, qui n'a aucune sorte de toucher et qui pince des cordes. L'organisation et la **vie**, voilà l'âme.
Ils accusent les athées de mauvaises mœurs, les athées à qui ils n'ont jamais vu faire d'action malhonnête au milieu de dévots souillés de toutes sortes de crimes.

p. 362 :

Il n'y a qu'une vertu, la justice; qu'un devoir, de se rendre heureux; qu'un corollaire, de ne pas se surfaire la **vie** et de ne pas craindre la mort.

AUTOGRAPHE SUR LA PHYSIOLOGIE

p. 391:

Un jour, un philosophe demandait à une femme du monde : Madame à quel âge trouve-t-on le repos? Une femme chrétienne répondit: Lorsqu'on néglige cette **vie**, pour la **vie** à venir, à quelque âge que ce soit.

p. 403 :

Les liqueurs coagulables et épaisses sont continuellement dissoutes par une chaleur de 96 degrés, chaleur en santé.
L'urine, onces de bile, portion du suc intestinal, sang par la **vie** même, qui ne se fait pas sans eau ; 100000 par frottements, par la peau, par l'épiderme.
Corps humain dans un état perpétuel de destruction et réparation.

p. 409 :

30 f. Fœtus. Conception. Éléments de l'animal.
Second état. **Vie**. Embryon. Accouchement. Accroissement. Homme et nutrition. Décroissement. Mort.

MANUSCRIT DE SAINT-PETERSBOURG

pp. 419-420:

2. De la **vie**.

Il y a certainement dans un même animal trois vies distinctes.
La **vie** de l'animal entier.
La **vie** de chacun de ses organes.
La **vie** de la molécule ou de l'élément.
L'animal entier vit privé de plusieurs de ses parties.
Le cœur, les poumons, la tête, la main, presque toutes les parties de l'animal vivent un temps considérable séparées du tout.
Il n'y a que la **vie** de la molécule ou sa sensibilité qui ne cesse point; c'est une de ses qualités aussi essentielles que son impénétrabilité. La mort s'arrête là.
Mais si la **vie** reste dans des organes séparés du corps, où est l'âme ? Que devient son unité ? Que devient son indivisibilité ? Il y a deux états de mort de l'animal entier, un état de mort absolu; un état de mort momentané.
Je pourrais vous citer une multitude d'insectes Ket même de reptiles froids, gelés, desséchés, où il y a cessation entière de chaleur, de mouvement; extinction totale de sensibilité, et qu'on ranime par des stimulants, par la chaleur et par l'humidité.
Il y a même des exemples d'hommes en qui tout mouvement a cessé pendant un temps considérable sans qu'il y ait mort absolue.
On ne revient point de la mort absolue à la **vie**, mais on passe de la **vie** à une mort momentanée et *vice versa*.
Des fœtus monstrueux sont nés et ont vécu, du moins quelques moments, sans tête.
Des animaux ont vécu et même satisfait à toutes leurs fonctions, les uns sans cerveau, les autres avec un cerveau pétrifié ou ossifié.
Des enfants ont vécu et se sont mus sans moelle allongée.

[…]
La ligature plus ou moins serrée affaiblit par degré et finit par anéantir le mouvement du muscle*.

* *AT*, 329; *SP*: DU MOUVEMENT ET DE LA **VIE** PROPRE À L'ORGANE. À mesure que la ligature se serre, le mouvement, la sensibilité et la **vie** diminuent dans un muscle. Il vient un instant où cet organe semble rester sans sensibilité et sans **vie**. Je demande s'il est mort, si l'âme s'en est retirée. Une ligature qui intercepte la liaison d'un être corporel et d'un être corporel, cela s'entend; mais une ligature qui intercepte la liaison d'un être corporel et d'un être spirituel il faut plus que de la pénétration pour entendre cela. On ne saurait dire que ce muscle soit mort; s'il vit, il a donc une **vie** propre et séparée du reste du système. S'il vit, il sent ; il a donc sa portion de sensibilité qu'il garde. Et pourquoi accorderait-on à la ligature ce qu'on refuserait à l'amputation?

p. 422 :

Les convulsions occasionnées par un stimulant violent sont alternatives. Il y a gonflement et relaxation. Pourquoi relaxation, puisque l'action du stimulant est constante?
Sur la fin d'une stimulation violente, lorsqu'elle commence à s'affaiblir ou qu'elle a cessé, il y a frémissement.
Tout annonce la **vie** particulière et propre à chaque organe.

p. 425 :

Les muscles des animaux vivants tendent sans cesse à se contracter.
Ce qui conduit à reconnaître leur action et leur réaction, leur **vie** particulière ; leur système entier est l'image d'une multitude de serpents tous attachés les uns aux autres par la tête et par la queue. Dans ce système chacun de ces serpents tendraient à s'affranchir du lien, c'est-à-dire à se contracter.

p. 429 :

Le cerveau et le cervelet avec les nerfs, qui n'en sont que des expansions filamenteuses et solides, forment un tout sensible, continu, énergique et vivant.
Le cerveau, le cervelet avec ses filaments ou les nerfs sont les premiers rudiments de l'animal*.
Serrez fortement un de ces fils ; et son prolongement perdra le mouvement, non la **vie**. Il vivra, mais il n'obéira plus. La ligature est à la partie inférieure ce que serait une chaîne à la patte de l'animal entier.

* *SP*: de l'animal. Ils constituent un tout vivant et portant la **vie** partout. Il ne faut pas chercher comment ce tout vit. Serrez…

p. 438 :

14. De l'œil.
Nous passons les deux tiers de notre **vie** dans la nuit, car nous cessons de voir toutes les fois que nous fermons les paupières ; et combien cela ne nous arrive-t-il pas?
Si nous ne nous apercevons pas de toutes ces petites nuits, c'est que nous n'y faisons point attention ; car lorsque nous y faisons attention, nous nous en apercevons.

p. 443 :

De la méditation. Au sortir d'un profond sommeil, d'une forte méditation, on revient à son existence, on recouvre la conscience du soi, on sait qu'on est ; mais il faut quelques instants de réflexions pour rapprendre ce qu'on est. C'est la mémoire des choses passées et la continuité des sensations qui constituent la conscience du soi. Toutes les fois que notre propre **vie** n'est pas l'objet de notre réflexion nous la perdons. La conscience du soi diffère de la conscience de son existence. Des sensations continues, sans mémoire, donneraient une conscience ininterrompue de son existence; nulle conscience de soi.
Question. Les animaux, qui ont certainement la conscience de leur existence, ont-ils la conscience du soi?

[…] De la liberté. Nous passons les neuf dixièmes de notre **vie** sans vouloir; à plus forte raison sans être libres.

pp. 444-445 :

21. De l'irritabilité

Il y a des parties qui meurent, même en restant unies au corps. La chair devient musculeuse en vieillissant; la fibre se racornit; le muscle devient tendineux; le tendon se sèche, se durcit*. (…) La longue **vie** est le partage de l'organisation forte, de l'insensibilité, de l'ineptie, de la médiocrité etc.

* *AT*, 252; *SP*: MORT SUCCESSIVE DE L'ANIMAL. Il y a des parties qui unies au corps semblent mourir, du moins en masse. En vieillissant, la chair devient musculeuse, la fibre […] le tendon semble avoir perdu sa sensibilité ; […]. Peu à peu le tendon s'affaisse, il se sèche, il se durcit, il cesse de vivre, du moins d'une **vie** commune à tout le système. [*Introduction*, 3.1 ; 4.2, p. 67 ss.].

Deuxième défi

Les lois de la nature

Introduction

Michel Ghins

Depuis l'introduction de l'expression « loi de la nature » par Roger Bacon (v. 1214-1294) dans la partie de son *Opus Maius* consacrée à l'optique (*perspectiva*) (Ruby 1986, 343), les lois n'ont cessé d'occuper une place de choix dans les réflexions philosophiques, tant épistémologiques que métaphysiques, à propos des sciences. Si l'expression « loi de la nature » renvoyait à ses débuts aux décrets d'un Dieu législateur et ordonnateur de la nature, elle s'est progressivement vue épurée de ses connotations théologiques et normatives. Une loi, en tant qu'énoncé nomologique – et donc comme entité linguistique – est d'abord un énoncé de forme universelle qui décrit une régularité comme, par exemple, « À température constante, le produit du volume et de la pression de *tout* gaz parfait est une constante. » Bien que, dans certains contextes, il soit utile de distinguer entre lois scientifiques et lois de la nature (Ghins 2007), cette distinction ne nous occupera pas ici, étant entendu que la discussion qui vient porte essentiellement sur les lois scientifiques.

Dans le débat qui oppose Anjan Chakravartty et Stathis Psillos, la question centrale est celle-ci : quelle métaphysique pour les lois de la nature ? Pour qu'un débat fructueux ait lieu, il faut d'abord que ses protagonistes soient en désaccord sur certains points, mais aussi qu'ils se rencontrent sur un terrain commun de convictions partagées. Malgré qu'il défende une conception des lois inspirée de David Hume, et qu'il qualifie lui-même de néo-humienne, Stathis Psillos (1999, 2002) s'accorde avec Anjan Chakravartty (2007) pour soutenir une interprétation littérale et réaliste des théories scientifiques. Psillos prend ainsi ses distances non seulement vis-à-vis des positivistes logiques du début du 20ème siècle, mais également vis-à-vis d'empiristes contemporains assez radicaux comme Bas van Fraassen (1980) qui adoptent une position anti-réaliste à l'égard des théories scientifiques. Anjan Chakravartty et Stathis Psillos estiment raisonnable d'accepter que certaines lois scientifiques, y compris des lois qui font intervenir des termes théoriques, sont approximativement vraies (en un sens correspondantiste de la vérité) et que certains termes théoriques se réfèrent à des entités existantes, même si ces dernières ne sont pas directement observables. Leur réalisme scientifique est sélectif. Il est aussi faillibiliste, car ils admettent que l'on puisse se tromper quant à ses croyances en la vérité de certaines parties de théories.

Seule une prise de position réaliste rend possible un débat sur les fondements métaphysiques des lois. En effet, si nous n'avons aucune raison de croire que certains énoncés sont vrais, en

un sens de correspondance avec certaines réalités, la question de la nature de ces réalités, et donc d'un fondement métaphysique possible des lois, n'a pas lieu d'être posée. Par contre, si nous avons des raisons de penser que certains énoncés universels sont vrais et que certains d'entre eux, de surcroît, méritent d'être appelés des lois, alors on peut se demander quelles sont les réalités qui, en premier lieu, rendent vrais ces énoncés, et, en second lieu, quelles sont les réalités qui rendent vraie l'affirmation qu'un énoncé universel est une loi. En ce qui concerne le premier point, Chakravartty et Psillos tombent d'accord pour dire que les vérifacteurs (*truth-makers*) d'énoncés nomologiques vrais sont les régularités existantes dans la nature. Cependant, Chakravartty estime que les régularités ne sont pas suffisantes et qu'il est nécessaire d'avoir recours à des propriétés dispositionnelles réelles. Donc, pour Chakravartty, les vérifacteurs d'énoncés nomologiques incluent des régularités et des dispositions ou pouvoirs causaux. Le second point concerne ce que van Fraassen (1989) appelle le « problème ontologique » de l'identification. Il s'agit en effet de déterminer ce qui – dans la réalité - rend vrai non pas un énoncé universel nomologique '*p*', mais ce qui rend vrai l'énoncé « '*p*' est une loi ».

Pour Chakravarrty (2007), le vérifacteur de l'énoncé « '*p*' est une loi » est l'existence de pouvoirs causaux appropriés, même si, pour diverses raisons, la régularité décrite par '*p'* n'est pas présente dans le monde. Pour Psillos (2002) au contraire, le vérifacteur de l'énoncé « '*p*' est une loi », est ce qu'il appelle la « structure nomologique du monde ». Cette structure nomologique, ou encore la « toile des lois », est ce qui, dans la réalité, correspond à une théorie scientifique axiomatisée dont les énoncés universels sont vrais et qui réalise, selon le critère épistémique de David Lewis, « le meilleur équilibre entre la simplicité et la force », la force étant ici comprise comme le pouvoir empirique de la théorie. Une telle métaphysique, qui se limite à postuler l'existence d'une structure de régularités dans la nature, tout en refusant de se prononcer sur l'existence de ce qui pourrait fonder ou garantir l'existence de ces régularités, est une métaphysique légère, minimale, non seulement nécessaire à une compréhension philosophique des lois, mais également parfaitement suffisante. Point n'est besoin de poser l'existence de dispositions ou de pouvoirs causaux qui seraient censés expliquer la présence des régularités dans la nature. Seules des régularités plus générales, et, en ce sens, plus fondamentales, sont susceptibles d'expliquer des régularités qui le sont moins. En ceci, Psillos reste fidèle à l'empirisme de Hume.

Chakravartty partage avec Psillos le souci d'avoir recours à la métaphysique la plus légère possible - rasée de près - comme le conseillait déjà Occam. Par contre, il argumente en faveur de l'existence de propriétés dispositionnelles qui sont, selon lui, indispensables à une

compréhension philosophique des lois. Il s'oriente ainsi vers une métaphysique néo-aristotélicienne réintroduite dans le contexte de la philosophie des sciences par Rom Harré et Edwin Madden dès 1975. Cependant, Chakravartty ne plaide pas en faveur des pouvoirs causaux en développant l'argumentation traditionnelle basée sur la nécessité supposée de fournir une explication de la présence de régularités dans le monde. En se plaçant dans une perspective que l'on peut qualifier de « naturaliste », Chakravartty s'appuie sur la pratique scientifique, même s'il se montre sceptique par rapport à certains arguments récents – de type transcendantal – selon lesquels seule l'existence de pouvoirs causaux rend la réussite de certaines pratiques scientifiques possible. Comme la science vise à comprendre la nature de certaines propriétés, Chakravartty propose que le problème de l'identification des propriétés, c'est-à-dire la détermination de ce qui distingue une propriété d'une autre, ne peut être résolu de façon satisfaisante qu'en supposant l'existence de pouvoirs causaux. Toutefois, cette manière de défendre les dispositions présuppose l'existence de propriétés réelles, en sus des entités qui instancient ces propriétés, un présupposé que les empiristes humiens, et en particulier Psillos, refusent d'accepter.

Pierre Steiner, dans le commentaire qui suit le débat, se demande comment une ontologie des pouvoirs causaux, de la manière dont ils sont conçus par Chakravartty, peut rendre compte des lois fonctionnelles dans diverses sciences particulières, comme la biologie et les sciences cognitives. En effet, une propriété fonctionnelle ne peut pas être définie uniquement par les capacités qu'elle confère à une entité qui l'exemplifie, mais par le réseau des relations qu'elle entretient avec d'autres propriétés instanciées par d'autres entités au sein d'un système, des relations qui sont précisément spécifiées par des lois. En ce cas, on ne peut pas définir l'identité d'une propriété sans avoir recours aux lois, et, dès lors, sous peine de circularité, on ne peut pas faire reposer l'existence de lois sur une seule métaphysique des pouvoirs causaux.

Quant à Psillos, et bien que les lois n'aient selon lui qu'une portée purement descriptive, il suggère que l'idée persistante selon laquelle les lois *gouvernent* les phénomènes peut être saisie par le concept de survenance. En effet, les régularités, bien qu'elles surviennent sur les instances spatio-temporellement situées qui en constituent les parties, gouvernent effectivement ces parties. De la même manière, le fait d'être un cube solide en bois survient sur le fait qu'il possède six faces carrées en bois de superficie égale. Mais le fait d'être un cube détermine et gouverne, en ce sens, la disposition stable de ses côtés. Pierre Steiner fait remarquer que si la gouvernance implique une influence de type causal, comme on l'entend généralement, alors la notion de survenance est trop faible pour rendre compte de cette influence causale, descendante, des régularités vers les événements particuliers qui en

constituent les parties. Il faut alors admettre l'existence de propriétés émergentes, non-survenantes, c'est-à-dire d'entités métaphysiques non-réductibles aux régularités, ce qui n'est évidemment pas conforme à l'empirisme de Hume.

Bibliographie

Chakravartty, A., *A Metaphysics for Scientific Realism. Knowing the Unobservable*. Cambridge : Cambridge University Press, 2007.

Ghins, M., « Laws of Nature: Do we Need a Metaphysics ? » *Fifth Principia International Symposium. Principia* 11, 2: 127-149, 2007. http://www.cfh.ufsc.br/%7Eprincipi/p112-3.pdf

Harré, R. & Madden, E., *Causal Powers: a Theory of Natural Necessity.* Oxford : Blackwell, 1975.

Psillos, S., *Scientific Realism: How Science tracks Truth*. London : Routledge,1999.

Psillos, S., *Causation and Explanation*. Montreal : McGill-Queen's University Press, 2002.

Ruby, J. E., « The Origins of Scientific 'Law' », *Journal of the History of Ideas* 47, 3 : 341-359,1986.

van Fraassen, B.C., *The Scientific Image*. Oxford : Clarendon Press,1980.

van Fraassen, B. C., *Laws and Symmetry*. Oxford : Oxford University Press, 1989.

L'existence des lois :
Les pouvoirs causaux dans la nature

Anjan Chakravartty

Résumé

Mener une interrogation philosophique sur l'existence de lois de la nature revient à s'interroger sur l'existence, dans la nature, de quelque chose qui puisse correspondre à cette expression. Typiquement, la tradition empiriste humienne répond à cette question en rendant compte des lois en termes de simples régularités au niveau des phénomènes. À l'inverse, un certain nombre de conceptions non-humiennes défendent l'idée qu'une explication de phénomènes apparemment nomologiques requiert quelque chose de métaphysiquement plus substantiel qu'une simple régularité. J'examine ici ce que je pense être l'approche la plus prometteuse : celle selon laquelle il existe des pouvoirs causaux (dispositions, capacités, tendances, etc.) dans la nature. Plus spécifiquement, j'examine les arguments en faveur de la réalité des pouvoirs causaux qui vont au-delà du débat traditionnel entre Humiens et non-Humiens et qui sont des arguments fondés sur la pratique scientifique. Je montre que ces arguments n'impliquent en fait pas d'engagement ontologique vis-à-vis des pouvoirs causaux, mais que le réalisme en ce qui concerne les pouvoirs est davantage en accord avec une prise en considération, inspirée par la science, de la question de l'identité des propriétés scientifiques. L'existence de pouvoirs causaux constitue ainsi une réponse prometteuse à la question de savoir ce qui dans la nature sous-tend l'expression de « loi ».

1. Introduction: lois scientifiques et lois de la nature

Y a-t-il des lois de la nature? La question est loin d'être simple, même si elle paraît l'être à première vue. En un sens, la réponse à cette question est manifestement 'oui'. Si l'on surprenait la conversation d'un groupe de scientifiques, si l'on écoutait la manière dont ils présentent le savoir scientifique dans une salle de classe ou un laboratoire, si l'on regardait ce qu'ils écrivent au tableau et dans les manuels, il est évident que l'on verrait et entendrait parler de nombreuses lois. Il y a une loi de la gravitation universelle ; une loi décrivant la manière dont des corps électriquement chargés exercent des forces les uns sur les autres; une loi décrivant le comportement des gaz parfaits ; une loi sur la constance, sous certaines conditions, de la fréquence des allèles et génotypes dans des populations d'organismes biologiques ; et ainsi de suite. Il y a beaucoup de choses auxquelles les scientifiques donnent

le nom de ‘loi’ et, par conséquent, qu’il y ait des choses qui reçoivent le nom de ‘loi’ ne fait pas l’objet de controverses dans le cadre de la pratique scientifique actuelle.

Cependant, ce n’est pas exactement cela que le philosophe a présent à l’esprit quand il ou elle pose la question ‘y a-t-il des lois ?’, et la prise en compte de ce que le philosophe a présent à l’esprit me fait dire que la question n’est, après tout, pas si simple. Ainsi, pour traiter cette question, il faudrait d’abord comprendre ce sur quoi porte le questionnement du philosophe. Je pense que la question doit être comprise de la façon suivante : nous voulons savoir s’il existe quelque chose dans le monde qui fonde l’appellation de loi dans la pratique scientifique. En fonction des objectifs poursuivis ici, il nous suffira de suggérer que le genre de choses que les scientifiques appellent des lois tombent sous deux catégories fondamentales : (1) des expressions mathématiques qui relient les valeurs de certains paramètres ; (2) d’autres généralisations à propos des propriétés et comportements de certains genres d’entités et processus. La question *philosophique* qui nous intéresse ici est de savoir s’il existe quelque chose de particulier dans le monde qui sous-tende la pratique scientifique consistant à formuler des lois ou qui permette à ces pratiques de se développer. En d’autres termes, nous ne demandons pas s’il existe des lois de la nature *per se*, mais plutôt ‘s’il existe quelque chose de particulier, *dans* la nature*’*, qui soutienne ces pratiques scientifiques spécifiques.

Une réponse, empiriste et humienne, à cette question est ‘oui’ : il existe dans la nature quelque chose qui sous-tend ce que nous appelons des lois dans les sciences, et ce quelque chose, ce sont les *régularités.* Il existe des *patterns* réguliers d’évènements qui ont lieu dans le monde qui nous entoure, et les expressions mathématiques et les généralisations au sujet de ces propriétés et comportements des choses, que les scientifiques appellent des lois, sont simplement des descriptions de ces régularités. Cependant, il y a *prima facie* plusieurs raisons possibles de se préoccuper de ce recours aux régularités, des raisons qui proviennent toutes de la crainte que ces régularités soient insuffisantes à jouer le rôle de ce qui dans la nature sous-tend nos pratiques scientifiques relatives aux lois. Je ne passerai pas en revue toutes ces raisons, mais j’en relèverai une en particulier, uniquement dans le but de montrer la motivation derrière le projet alternatif de donner un sens à l’idée de loi que j’entends poursuivre. De nombreux auteurs ont fait remarquer que souvent, et peut-être même la plupart du temps, les lois scientifiques ne décrivent en fait rien qui ressemble à des régularités! Le monde est un endroit très désordonné, et ce que nous décrivons souvent dans les sciences sont des évènements qui ne se produisent que dans des conditions très particulières que nous réalisons en partie en laboratoire ou ailleurs. Ainsi, tandis que certaines lois en physique

fondamentale semblent bien décrire des régularités (par exemple, la seconde loi de Newton, *F = ma*), de nombreuses lois, si pas la majorité, semblent davantage concerner des circonstances spéciales (par exemple, 'l'eau bout à 100 °C' est vrai, mais seulement si l'eau est au niveau de la mer, ne contient pas de concentrations significatives de solutés, etc.) plutôt que des régularités.

Pour cette raison parmi d'autres, de nombreux philosophes ont cherché à expliciter le concept de loi à l'aide d'autre chose que les régularités en ayant recours à des faits métaphysiques plus profonds, à savoir des faits qui seraient censés expliquer d'abord pourquoi il existe des régularités, lorsqu'il en existe effectivement, et ensuite pourquoi on peut s'attendre à ce que de nombreuses régularités supposées cessent d'être valables en d'autres lieux. La proposition spécifique que je voudrais examiner ici trouve ses racines dans une idée ancienne : les entités et processus du monde possèdent certains pouvoirs causaux, et ceci explique pourquoi ils se comportent d'une certaine façon dans certaines conditions, et pourquoi ils ne se comportent pas, ou pourraient ne pas se comporter, de la même manière quand les conditions varient et que d'autres pouvoirs entrent en jeu. Dans la philosophie des sciences et la métaphysique récentes, cette idée ancienne est revenue au premier plan sous la forme de multiples interprétations modernes. Dans la suite de cet article, je me propose d'examiner certains arguments récents en faveur de cette idée fondamentale.

Il y a plusieurs raisons pour lesquelles on pourrait être d'entrée de jeu séduit par certaines variantes de cette idée. Par exemple, de nombreux réalistes scientifiques (de différents types) ont fait des propriétés dispositionnelles – un des noms que prennent les pouvoirs causaux – la pierre d'angle de leur réalisme (qui est la conception selon laquelle les sciences produisent des vérités à propos d'une réalité indépendante de l'esprit). J'ai moi-même soutenu dans un ouvrage précédent (2007) que la notion de propriété dispositionnelle fournit un cadre théorique unifié extraordinairement puissant pour la compréhension des fondements métaphysiques du réalisme scientifique. En résumé, cette approche commence par prendre en considération les pouvoirs causaux en vertu desquels, dans des conditions épistémiques favorables, nos instruments de détection facilitent la connaissance de certaines entités et processus inobservables. Ce qui mène naturellement à une certaine conception de la manière dont les lois de la nature sont formulées scientifiquement ainsi que de la taxonomie scientifique. Tout ceci permet de justifier une attitude réaliste envers les résultats des sciences. Je n'argumenterai pas ici en faveur de ces assertions. Je les mentionne simplement afin d'indiquer à quel point l'idée des pouvoirs causaux peut être puissante. Celle-ci peut servir de fondement à une approche cohérente et hautement plausible de la connaissance scientifique ;

du moins est-ce ce que j'ai essayé de défendre. Les pouvoirs causaux peuvent jouer un rôle important, et c'est cette perspective qui a motivé de nombreux philosophes à les prendre en considération.

Plusieurs auteurs ont récemment soutenu que la croyance en l'existence de pouvoirs, ou encore le réalisme des pouvoirs (et de notions plus ou moins synonymes ou connexes comme les dispositions, les capacités, les tendances), découle d'un examen attentif de la pratique scientifique. Ce qui frappe dans ces travaux, c'est qu'ils ne prennent pas seulement le réalisme des pouvoirs comme étant constitutif d'autres approches, comme celle du réalisme scientifique, mais curieusement comme un positionnement logiquement impliqué ou fortement suggéré par la pratique scientifique elle-même. Autrement dit, le positionnement en faveur des pouvoirs causaux est présenté comme une conséquence de la prise au sérieux de la pratique scientifique elle-même. Dans les sections suivantes, je me pencherai sur l'idée selon laquelle prendre la science au sérieux nous oblige à être réalistes au sujet des pouvoirs causaux et je montrerai que malheureusement cette argumentation ne fonctionne pas. Par contre, je soutiendrai qu'une argumentation semblable fournit une raison plus convaincante après tout d'être réaliste en ce qui concerne les pouvoirs.

Dans la section 2, je clarifierai la signification du réalisme des pouvoirs, ou dispositions. Dans la section 3, j'examinerai la stratégie argumentative générale suggérée par des auteurs récents pour défendre le réalisme dispositionnel à partir de l'examen de la pratique scientifique. Ensuite, dans les sections 4 et 5, j'analyserai les deux exemples principaux de cette stratégie – l'argument basé sur l'explication scientifique, et ensuite celui qui part de l'abstraction scientifique. Dans les deux cas, je soutiendrai que l'argumentation en faveur du réalisme dispositionnel est en fait indépendante de la science et dépend au contraire de positionnements philosophiques assez substantiels, comme certaines conceptions à propos du type de compromis qui paraît le plus approprié entre un engagement ontologique d'une part, et sa capacité explicative d'autre part. Dans la section 6, j'esquisserai la raison pour laquelle un examen de l'identité des propriétés inspiré par la science conduit après tout au réalisme dispositionnel. Je conclurai dans la section 7 par quelques brèves réflexions sur la nature de la dialectique qui oppose les Humiens et les réalistes des pouvoirs causaux.

Et tout d'abord, qu'est-ce qu'un pouvoir causal ou une disposition, et qu'est-ce que cela signifie croire en leur réalité ?

2. Qu'est-ce que le réalisme dispositionnel ?

Par la suite, j'utiliserai le terme moderne 'disposition' de manière équivalente aux divers termes habituellement utilisés de façon à peu près synonyme dans le contexte qui nous occupe, y compris les termes 'capacité' et 'tendance'. Pour être correct, je dois dire que certains auteurs opèrent des distinctions subtiles entre ces termes, mais ces distinctions fines n'ont pas d'incidence sur notre propos et je n'en tiendrai pas compte ici. L'existence d'une connotation commune à tous ces termes, et sur laquelle porte mon intérêt principal, autorise cette omission mineure. En effet, tous ces termes connotent un *pouvoir causal*, habituellement associé à Aristote, et plus généralement à la philosophie scolastique à laquelle le nouveau mécanisme de la philosophie naturelle des 17ème et 18ème siècles s'oppose de plusieurs manières.

Une vague allusion à l'aristotélisme et à la scolastique ne suffit cependant pas à clarifier ce que signifie aujourd'hui le réalisme des dispositions. Cette ambiguïté, selon moi, prend sa source dans le fait que le concept de disposition est couramment décrit de deux façons différentes, par le biais de deux différents contrastes. Ces deux contrastes, ainsi que les modes de description qui en découlent, ne sont pas équivalents. Ainsi, au risque d'être fastidieusement consciencieux, permettez-moi de décrire ces contrastes avec une certaine précision, ne fût-ce que par souci de clarté.

Les dispositions, ou propriétés dispositionnelles, sont souvent introduites à l'aide d'un contraste avec les propriétés dites 'catégoriques'. Cette différence est habituellement explicitée par le biais de la manière dont ces propriétés respectives sont décrites. Les dispositions sont décrites en termes de ce qui arrive aux choses dans certaines conditions. Les propriétés catégoriques sont décrites sans faire aucune référence à des évènements ou conditions. Les exemples canoniques de dispositions sont les propriétés comme la fragilité ou la solubilité, qui sont décrites en termes de ce qui arrive à certaines choses lorsqu'elles sont traitées brusquement ou plongées dans des solvants, respectivement. D'autre part, les propriétés catégoriques sont décrites à l'aide de caractéristiques statiques des choses, comme leurs dimensions (par exemple, la longueur et le volume), leurs formes (carrées, cylindriques), et leurs configurations ou arrangements (comme leur structure moléculaire). Nous avons ainsi affaire ici à un contraste, fréquemment effectué dans le contexte des dispositions, et nous pourrions bien entendu interpréter cette distinction comme la marque d'une différence ontologique entre ces deux différents genres de propriétés.

Il est cependant intéressant de noter que, *par elle-même*, cette distinction entre le dispositionnel et le catégorique n'a aucune implication pour la question du réalisme des dispositions. En effet, même si cela nous plaît de parler de propriétés dispositionnelles, nous

pouvons interpréter ce discours d'une manière purement linguistique (par opposition à une interprétation ontologique). J. L. Mackie (1973, chapitre 4) nous a donné un exemple excellent de cette approche en soutenant qu'une attribution dispositionnelle n'est rien d'autre qu'un style de description de propriétés. Autrement dit, une telle attribution ne fait pas comme telle référence à une catégorie ontologique de propriétés. En fait, toutes les descriptions dispositionnelles sont coextensives à des descriptions catégoriques. Par exemple, 'soluble', un prédicat qui désigne une propriété dispositionnelle supposée, est tout simplement coextensif à une certaine 'structure moléculaire', qui est un prédicat qui désigne une propriété catégorique. D'après Mackie, seules les propriétés catégoriques sont réelles, mais on peut les décrire de différentes façons. On peut se servir aussi bien des descriptions catégoriques que des descriptions dispositionnelles, mais ce simple fait ne nous révèle rien sur l'ontologie *per se*. Il ne nous révèle qu'une distinction qui concerne les prédicats. Par conséquent, nous devons distinguer une acception linguistique des prédicats dispositionnels d'une acception ontologique des propriétés dispositionnelles. Ce qui m'amène au deuxième contraste.

Une deuxième façon fréquemment utilisée pour caractériser les dispositions consiste à contraster avec les propriétés 'occurrentes'. Une propriété occurrente est une propriété qui existe vraiment. Par conséquent, celui qui accepte ce contraste est un antiréaliste à l'égard des dispositions. Pour l'antiréaliste, l'attribution d'une disposition n'est qu'une manière elliptique de se référer à des propriétés catégoriques. Comme nous l'avons vu, c'est là précisément la conception défendue par Mackie. Les réalistes au contraire considèrent les dispositions comme des propriétés vraiment occurrentes – autrement dit, ils nient que les termes 'dispositionnel' et 'occurrent' soient incompatibles. Pour le réaliste, il s'ensuit que l'usage de prédicats dispositionnels n'est pas un simple dispositif linguistique mais qu'il comporte une réelle signification ontologique. Contrairement au contraste entre le dispositionnel et le catégorique, qui peut être interprété de deux façons différentes – soit comme indiquant l'existence de deux catégories ontologiques différentes de propriétés, soit comme indiquant seulement une distinction entre deux différents genres de prédicats – le contraste entre le dispositionnel et l'occurrent correspond à une assertion manifestement ontologique. Alors que le premier contraste peut être accepté aussi bien par les réalistes que par les antiréalistes à l'égard des dispositions, *modulo* des interprétations différentes du langage dispositionnel, seuls les antiréalistes dispositionnels acceptent le second contraste.

J'ai développé ces deux contrastes à propos des attributions dispositionnelles parce que, comme nous allons le voir, nombre d'arguments récents en faveur de la réalité des dispositions n'y prêtent pas suffisamment attention. Par conséquent, ces arguments ne sont

pas aussi forts que le prétendent ses défenseurs ; c'est du moins ce que je suggère. Gardons cette suggestion à l'esprit en examinant à présent l'idée de fonder un argument en faveur du réalisme dispositionnel sur la pratique scientifique.

3. Les arguments en faveur du réalisme dispositionnel

Les arguments typiquement allégués en faveur du réalisme dispositionnel sont bien connus grâce à de nombreux débats anciens en métaphysique. Ces arguments font appel à l'idée que notre capacité à expliquer certains faits du monde est significativement augmentée si nous ajoutons les dispositions à notre ontologie, et que la possession de cette puissance explicative est une bonne chose – une vertu épistémologique. Par exemple, pour quelle raison le comportement des objets (qu'ils soient dénombrables ou non) revêt-il une apparence nomologique ou régulière dans des circonstances similaires ? Réponse : ils sont disposés à se comporter de la sorte en vertu de leurs propriétés dispositionnelles. Les pouvoirs causaux fournissent ainsi un fondement explicatif aux régularités d'apparence nomologique, tout en les expliquant. Cependant, on peut contester, à l'aide d'arguments probants, l'idée que la possession de telles explications soit épistémologiquement vertueuse. Et en effet, l'histoire nous enseigne que les empiristes l'ont contestée. Selon l'approche humienne fréquemment invoquée (pour prendre un thème général à partir de nombreuses variations plus spécifiques), il n'existe pas d'*exigence ou de besoin* d'une explication des régularités nomologiques. Pour répondre à une demande d'explication de ce type, on devrait simplement accepter qu'il n'y a en fait rien à dire. Il se peut qu'il n'y ait pas d'*exigence* d'explication parce qu'il n'existe pas de connections nécessaires entre des existences distinctes (comme le prétend Hume). Il se peut que l'on n'ait pas *besoin* d'une explication parce que l'*explanans* supposé – le concept de disposition – est trop mystérieux ou occulte pour remplir une fonction explicative éclairante.

Ces arguments historiquement célèbres qui opposent les réalistes et les antiréalistes dispositionnels sont bien connus, et, réflexion faite, il me semble qu'ils sont tombés dans une impasse. Je ne proposerai pas d'argumentation en faveur de cette affirmation ici, mais je la mentionne pour distinguer ces arguments de ceux sur lesquels je vais maintenant me concentrer. Il est intéressant de remarquer que les arguments proposés récemment en philosophie des sciences en faveur de la réalité des dispositions prennent une forme légèrement différente de celle des arguments métaphysiques traditionnels. Ces arguments récents sont généralement présentés, explicitement ou implicitement, comme des arguments *transcendantaux*. Rappelons la forme générale d'un argument de ce type qui part de deux prémisses pour aboutir à une conclusion. La première prémisse, P_1, est typiquement une

affirmation non controversée, acceptée par tous, peut-être même indéniable. La seconde prémisse, P_2, affirme que, afin que P_1 soit possible ou même concevable, une autre affirmation plus controversée, *Q*, doit être vraie. La conclusion est alors *Q*. Les arguments basés sur la pratique scientifique auxquels je m'intéresse ici, exemplifient la forme générale d'un argument transcendantal de cette manière précise : P_1 est typiquement une assertion non controversée sur la manière dont nous utilisons la connaissance scientifique ou dont nous agissons dans le cadre de la pratique scientifique ; P_2 affirme que, pour qu'il nous soit possible de faire cela, les dispositions doivent exister. On en conclut le réalisme dispositionnel.

Ces arguments tirés de la pratique scientifique se regroupent en deux familles, que je vais examiner à tour de rôle. La première comprend les arguments qui concernent les attributions de dispositions dans le contexte d'une explication scientifique, et la deuxième les arguments qui concernent l'usage et la nature des abstractions dans la pratique scientifique.

Si l'un de ces arguments parvenait à établir le bien-fondé d'un engagement ontologique en faveur de l'existence de dispositions, il réussirait là où les arguments traditionnels ont échoué et résoudrait ce que je considère être une impasse manifeste dans le débat qui oppose les réalistes et les antiréalistes dispositionnels. C'est cette possibilité que nous allons examiner maintenant.

4. Les arguments basés sur l'explication scientifique

Le premier argument basé sur la pratique scientifique tourne autour de la manière dont l'explication scientifique semble souvent faire appel à des dispositions. Deux versions de cet argument ont été proposées. J'appellerai la première l'argument de la Régression Dispositionnelle. Cet argument, présenté par de nombreux auteurs, est développé de façon particulièrement convaincante dans les travaux de Brian Ellis (2001). Son idée centrale est que lorsque nous proposons des explications scientifiques, ce qui est manifestement un aspect essentiel de la pratique scientifique, nous avons souvent recours à des dispositions. Et bien que certains pensent pouvoir se passer du recours aux dispositions en invoquant de nouvelles explications à l'aide de propriétés catégoriques, cela conduirait tout simplement à faire derechef appel à des dispositions pour mener l'explication à bien. Par conséquent le recours aux dispositions ne peut en définitive pas être éliminé.

La façon la plus claire de voir comment cet argument fonctionne est de prendre un exemple. En voici un utilisé par Ellis lui-même : on pourrait espérer expliquer un fait empirique comme la fragilité d'un cristal particulier à partir de sa structure interne – laquelle est une propriété

catégorique. Mais on pourrait raisonnablement objecter que ceci n'explique pas pourquoi le cristal est fragile, à moins d'ajouter à cette description le fait que le cristal est *disposé* à se fissurer le long de certains plans internes, à savoir les plans de clivage. Bien entendu, on pourrait essayer d'éliminer les dispositions en parlant de la présence de forces électromagnétiques de cohésion qui seraient plus faibles entre ces plans de clivage que celles qui lient les autres plans de la structure interne du cristal, tout en considérant les grandeurs de ces forces comme des propriétés catégoriques. Mais on pourrait à nouveau objecter que ceci n'explique rien par soi-même, à moins d'ajouter une information sur les dispositions d'attraction entre des particules électriquement chargées… Comme Ellis (2001, p.116) le dit : 'il semble n'y avoir aucun terme où les pouvoirs causaux tout simplement disparaissent de l'explication'. Ainsi, en l'absence d'un recours aux dispositions, nous ne sommes pas capables d'expliquer le phénomène de la fragilité.

L'argument de la Régression Dispositionnelle est séduisant, mais, tout bien réfléchi, il n'est pas en mesure de jouer le rôle qu'on lui attribue. Admettons, pour les besoins de l'argumentation, qu'il existe des contextes scientifiques explicatifs dans lesquels des attributions dispositionnelles paraissent indispensables. Même en concédant ce point important, un examen plus attentif nous révèle que cet argument transcendantal en faveur du réalisme dispositionnel ne possède aucune force, parce que, on s'en souviendra, le sceptique dispositionnel est libre d'utiliser le langage dispositionnel quand cela l'arrange. Pour le sceptique, l'usage du langage dispositionnel oblige au mieux son utilisateur à accepter des prédicats dispositionnels, non pas des propriétés dispositionnelles. Si on décide d'utiliser ce langage, on peut toujours prendre une description dispositionnelle comme un raccourci pour une description catégorique, que l'on connaisse la description catégorique pertinente ou non. En conséquence, l'argument de la Régression Dispositionnelle est impuissant à prouver le réalisme dispositionnel. Cet argument s'efforce de promouvoir une acception ontologique des dispositions en tant que condition nécessaire à l'explication scientifique, mais le mieux qu'il puisse faire, c'est de prouver la nécessité d'une acception *linguistique* des prédicats dispositionnels.

Un deuxième argument en faveur du réalisme dispositionnel, qui ressort d'une réflexion sur l'explication scientifique, est dû à Nancy Cartwright (2009). Je l'appellerai l'argument de l'Exercice Dispositionnel. Celui-ci part de l'observation que certains genres de phénomènes « composites » sont souvent expliqués en faisant appel à l'« exercice » de dispositions dont les manifestations associées ne sont pas réalisées. Ici aussi, il sera plus facile de clarifier les significations pertinentes de « composite » et « exercice » à travers un exemple. Voici celui

que Cartwright (2009, pp. 151-155) elle-même utilise : imaginons deux particules chargées négativement et dont l'attraction gravitationnelle est exactement contrebalancée par leur répulsion coulombienne. Nous avons ici affaire à un phénomène composite, qui combine à la fois les forces gravitationnelles et électrostatiques. Dans ce cas, on pourrait raisonnablement affirmer que la disposition attractive associée à la force gravitationnelle et la disposition répulsive associée à la force électrostatique sont toutes les deux exercées, même si, en conséquence du fait que les deux forces sont égales et opposées, il n'y a pas de manifestation de mouvement.

Cette idée que les dispositions puissent être exercées (c'est-à-dire, en un certain sens, activées) en l'absence d'une manifestation correspondante (dans cet exemple, la manifestation généralement associée à ces sortes de dispositions est le mouvement qui en résulte) est particulièrement intéressante. Cartwright maintient que si on n'a pas recours à la notion de dispositions exercées sans manifestation, on ne peut tout simplement pas expliquer ce qui se passe lors de phénomènes composites comme celui décrit dans l'exemple des deux particules. Il serait bizarre de suggérer, par exemple, que les deux mouvements associés aux dispositions pertinentes – le mouvement de rapprochement résultant de l'attraction et le mouvement d'éloignement résultant de la répulsion – sont réellement *manifestés*, étant donné qu'il n'y a pas de mouvement réel. Et dès lors, selon cette argumentation, afin d'expliquer ce qui se passe dans de pareils cas, on doit faire appel à l'existence de dispositions qui sont les seuls types de propriétés capables de produire cet intéressant comportement d'exercice sans manifestation.

Tout comme dans le cas de l'argument de la Régression Dispositionnelle, il y a quelque chose de séduisant dans l'argument de l'Exercice Dispositionnel. Réflexion faite, cependant, ce dernier se révèle tout aussi inefficace. Il n'y a pas de doute que pour un réaliste dispositionnel la description que je viens de donner du cas des deux particules semble entièrement naturelle. Toutefois, une analyse plus attentive nous révèle de façon incontestable que cette description est une pétition de principe. Après tout, un sceptique ne serait même pas tenté de dire que les deux mouvements sont manifestés, parce qu'il n'admettrait d'abord pas qu'il y ait ici des dispositions devant se manifester ! En d'autres termes, pour l'antiréaliste, le contexte explicatif où l'on invoque des dispositions qui s'exercent en l'absence de leurs manifestations caractéristiques n'est même pas en place. L'antiréaliste se contente de la description humienne du phénomène : il n'existe pas de dispositions, d'exercices, ou de manifestations ; il n'y a qu'un état des choses suivi d'un autre. Lorsqu'il y a une force nette, il y a mouvement.

Lorsqu'il n'y en a pas, il n'y a pas de mouvement. Pour le humien, l'histoire s'arrête là – il n'y a tout simplement rien d'autre à dire en guise d'explication.

Il y aurait certainement d'autres choses à dire aussi bien à propos de l'argument de l'Exercice Dispositionnel qu'à propos de celui de la Régression Dispositionnelle. Les réalistes dispositionnels se plaindront de ce que les réponses antiréalistes que j'ai esquissées sont insatisfaisantes, parce qu'ils considèrent l'antiréalisme dispositionnel comme une position insatisfaisante. En discutant ces arguments, mon objectif se limitait à faire remarquer qu'ils n'offrent pas davantage de raisons de croire aux propriétés dispositionnelles que les arguments traditionnels qu'ils sont censés compléter. Je ne tarderai pas à revenir sur la morale de cette histoire.

5. Les arguments basés sur l'abstraction scientifique

Tournons-nous à présent vers un second type d'arguments en faveur de la réalité des dispositions, toujours fondés sur la pratique scientifique : ce sont les arguments qui partent de l'abstraction scientifique et auxquels je me référais plus haut. Le terme d''abstraction' a ici la même connotation que celle que l'on trouve dans la plupart des textes contemporains sur la modélisation scientifique. L'idée de base est qu'abstraire revient à extraire certaines caractéristiques d'un système cible auquel on s'intéresse et à utiliser ces seules caractéristiques pour la modélisation de ce système, tout en ignorant les autres qui pourraient avoir une incidence sur son comportement. Dans le contexte qui nous occupe, ce qui est intéressant dans cette notion d'abstraction, c'est la façon dont certains philosophes des sciences en ont tiré un argument en faveur du réalisme dispositionnel. Encore une fois, il s'agit d'un argument transcendantal qui suggère que l'efficacité de l'abstraction dans la pratique scientifique serait inconcevable si en fait les dispositions n'existaient pas.

La première version de cet argument basé sur l'abstraction remonte à Roy Bhaskar (1975), mais d'autres l'ont significativement développé par la suite. Bhaskar a soutenu que les scientifiques produisent en général la connaissance des lois causales sous des conditions « fermées » (par exemple, en laboratoire). Le but étant effectivement d'empêcher l'interférence possible de certains facteurs, de manière à pouvoir étudier les relations causales entre un petit nombre de paramètres isolés. En d'autres termes, les scientifiques opèrent des abstractions à partir du monde. Mais cette procédure n'est valable qu'à la condition que ce que les scientifiques apprennent dans des conditions fermées puisse ensuite être étendu au monde en général. Bhaskar ne nous donne que peu d'indications sur la manière dont un engagement ontologique en faveur des dispositions nous aiderait à expliquer comment ou

pourquoi la connaissance causale produite en laboratoire peut être ainsi étendue. Deux décennies plus tard, en faisant écho à des idées similaires à celles de Cartwright, Andreas Hütteman (1998) a défendu qu'en général les lois physiques sont abstraites et que dès lors elles ne décrivent que les comportements de systèmes isolés. Il a cependant fait remarquer qu'une pratique scientifique répandue consiste à appliquer de telles lois à des systèmes non isolés, et qu'il est impossible de rendre compte de cette pratique à moins de supposer que les deux sortes de systèmes possèdent des dispositions. La notion clef est ici celle d'« application ». On ne peut pas expliquer comment des lois abstraites sont applicables à des conditions non abstraites sans supposer que les lois font référence à des dispositions. Ceci ne nous empêche pas d'encore une fois nous demander : pourquoi en est-il ainsi ?

Je pense que l'idée selon laquelle l'existence de dispositions rendrait possible une telle extension ou application soulève deux sérieuses difficultés. La première est qu'il est fréquent qu'une telle extension et application ne soit *pas* possible. Prenons un exemple simple. Le fait qu'en laboratoire on puisse dissoudre une petite cuiller de sel dans un verre d'eau n'implique pas que l'on réussira à appliquer les relations nomologiques qui y ont été découvertes dans d'autres contextes. La question de savoir si cette connaissance peut être appliquée avec succès ailleurs dépend de ce que les conditions en d'autres lieux ressemblent suffisamment à celles que l'on trouve en laboratoire. Puisque les dispositions ne sont habituellement manifestées (ou exercées) que dans certaines conditions, rien dans l'ontologie dispositionnelle ne garantit l'applicabilité générale de lois abstraites. Ainsi, le recours à une ontologie des dispositions ne fournit aucune réponse évidente à la question de savoir comment ou pourquoi l'abstraction est une pratique scientifique efficace.

La deuxième difficulté dans l'idée que les dispositions sont requises pour rendre compte de l'efficacité de l'abstraction, est que, même dans les cas où l'environnement dans le monde réel *est* suffisamment similaire à l'environnement fermé du laboratoire, il est loin d'être évident que le fait de supposer la présence de dispositions soit nécessaire à rendre compte de l'efficacité des abstractions pertinentes. Pour l'antiréaliste dispositionnel, la présence de propriétés catégoriques peut parfaitement faire l'affaire. Que l'on considère le terme de « solubilité » comme désignant une disposition occurrente ou simplement une structure moléculaire donnée, le problème de l'induction est le même ! Autrement dit, dans un cas comme dans l'autre, il faut répondre à la question de savoir si les conditions externes sont suffisamment similaires aux conditions dans lesquelles la connaissance scientifique a été d'abord formulée. Imaginons que dans des conditions de laboratoire, on découvre que le sel se dissout ; dans d'autres circonstances, il se dissout également, mais dans d'autres encore, il ne

se dissout pas. Que les propriétés concernées soient dispositionnelles ou non n'a aucun impact sur le défi inductif qui consiste à déterminer quelles sont les circonstances dans lesquelles le sel se dissout ou non.

Cartwright (2009) suggère que notre capacité à planifier, à faire des prévisions, à manipuler des phénomènes, et par conséquent, à prendre de bonnes décisions politiques de grande importance pour nous et notre environnement, dépend de la supposition que nous avons une connaissance de dispositions occurrentes. Cependant, comme nous venons de le faire remarquer, rien ne nous empêche de croire que l'on pourrait faire tout cela s'il n'y avait que des propriétés catégoriques. Il y a soixante ans, Gilbert Ryle (1949) avait déjà attiré l'attention sur ce point en décrivant les attributions dispositionnelles comme de simples « tickets inférentiels », parce que, selon lui, elles avaient pour seule fonction d'indiquer que nous sommes autorisés à faire certaines inférences à propos de ce qui va arriver à des choses ayant certaines propriétés catégoriques, dans des circonstances variées. L'abstraction scientifique ne fournit pas, semble-t-il, d'argument convaincant en faveur de la réalité des dispositions.

6. La question de l'identité des propriétés

Arrêtons-nous un instant pour faire le point. J'ai soutenu que la prise en considération de la pratique scientifique ne suggère pas que l'on doive ou devrait faire appel à des dispositions existantes afin de comprendre des phénomènes comme l'explication ou l'usage d'abstractions. Au lieu de quoi j'ai suggéré que c'est uniquement en vertu des intuitions philosophiques utilisées pour interpréter ces pratiques scientifiques que nous sommes à même de spécifier la manière de comprendre leur signification ontologique. Mais ceci n'est pas le dernier mot sur cette question. Même si je me doute qu'en définitive, sur le plan des intuitions fondamentales, il puisse y avoir une impasse insurmontable entre les réalistes et antiréalistes dispositionnels en ce qui concerne les arguments métaphysiques habituels pour et contre les dispositions, je crois que le réaliste dispositionnel jouit d'un avantage inattendu sur un point auquel on n'a pas suffisamment prêté attention.

En tant que philosophe des sciences, je m'intéresse à la question de savoir, de façon précise, quelles sont les propriétés qui présentent un intérêt scientifique. Il s'agit en définitive d'une question qui porte sur les natures de ces propriétés, c'est-à-dire leur identité. Qu'est ce qui fait de la charge électrique la propriété qu'elle est ? Qu'est ce qui fait du caractère adaptatif d'un allèle la propriété qu'elle est ? À ce type de question, de nombreux auteurs (bien qu'ils diffèrent sur les détails) répondent que ce qui fait d'une propriété la propriété qu'elle est, ce sont les dispositions qu'elle confère aux choses qui la possèdent. Selon cette conception, ce

sont les dispositions qui constituent l'identité des propriétés. C'est pourquoi nous pourrions l'appeler la conception essentialiste dispositionnelle de l'identité des propriétés. Si des entités ayant une charge négative sont disposées à en repousser d'autres négativement chargées, et à attirer des entités chargées positivement, alors ces dispositions font partie de la nature de la charge – elles constituent l'identité de la charge (du moins en partie, puisque la charge négative est aussi associée à d'autres dispositions).

Bien entendu, l'antiréaliste dispositionnel ne saurait souscrire à cette idée de l'essentialisme dispositionnel, la raison la plus évidente étant que ce dernier fait appel aux dispositions dans son ontologie. Une autre difficulté possible ici concerne le fait que l'essentialisme dispositionnel a pour conséquence que les lois de la nature sont nécessaires au sens fort, puisque si on devait imaginer d'autres lois, l'essentialisme dispositionnel implique que ces nouvelles lois ne pourraient pas concerner les mêmes propriétés. Par exemple, étant donné que l'attraction des charges positives est l'une des dispositions conférées par une charge négative, et que cette disposition fait partie de ce que c'est que d'*être* négativement chargé, il s'ensuit que les lois concernant les comportements d'attraction par des entités négativement chargées sont métaphysiquement nécessaires – ce sont des lois dans tous les mondes possibles où des charges négatives existent. Ceci va à l'encontre d'une intuition philosophique répandue selon laquelle des lois comme celles qui concernent les comportements d'objets négativement chargés auraient pu être différentes – il existe des mondes possibles dans lesquels les objets chargés se comportent d'une façon légèrement ou radicalement différente de celle dont ils se comportent dans le monde réel. Pour celui qui a cette intuition, l'approche essentialiste dispositionnelle est manifestement inacceptable.

Le réaliste dispositionnel trouve ici, dans l'essentialisme dispositionnel, une arme efficace dans le débat qui l'oppose à l'antiréaliste dispositionnel. Si l'on rejette l'essentialisme dispositionnel, comment comprendre les identités de propriétés ? Selon la conception antiréaliste dispositionnelle rivale, ce qui fait qu'une propriété est la propriété qu'elle est, est quelque chose de primitif : la « quiddité ». Autrement dit, la charge négative est quelque chose qui est en dernière analyse inconnaissable – son identité est primitive, et rien de plus ne peut être dit à son sujet. (Par souci de simplicité, je laisserai de côté la conception dite du « double aspect », selon laquelle l'identité d'une propriété dépend à la fois des dispositions et de la quiddité.) Ce recours aux quiddités traduit l'intuition de certains philosophes selon laquelle une seule et même propriété pourrait figurer dans différentes lois de la nature. Cependant, ce recours a pour conséquence qu'*absolument n'importe quel* profil nomologique est compatible avec l'identité d'une propriété donnée : pour n'importe quel profil

nomologique donné, il existe un monde possible dans lequel n'importe quelle propriété donnée le possède. À partir du moment où l'on sépare l'identité d'une propriété des dispositions qu'elle confère, il s'ensuit qu'il existe toujours un monde possible dans lequel une propriété possède n'importe quel profil causal imaginable, pour autant que sa quiddité demeure identique.

D'un point de vue purement métaphysique, je ne suis pas convaincu que l'on puisse résoudre ce débat entre les essentialistes et les antiréalistes dispositionnels sur l'identité des propriétés sans faire une pétition de principe. On se retrouve très vite empêtré dans des intuitions fondamentalement opposées sur ce qui serait ontologiquement plus ou moins raisonnable ou satisfaisant, avec peu d'espoir de progresser. Comme philosophe ou métaphysicien des sciences, je crois toutefois qu'il *existe* ici une piste prometteuse pour aller de l'avant, car, en se plaçant dans une perspective scientiste, le rejet de l'essentialisme dispositionnel et l'adoption des quiddités me paraissent être une manière étrange de comprendre notre discours ordinaire sur les propriétés, sans parler du discours scientifique sur les propriétés. Je pense que ce rejet place l'antiréaliste dispositionnel dans une position très inconfortable. D'une part, il pourrait continuer à affirmer que ce qui fait d'une propriété la propriété qu'elle est, est quelque chose de primitif. Mais le but même de la science n'est-il pas de nous dire à quoi ressemble le monde naturel ? Je vais maintenant montrer que cette attitude antiréaliste entraîne une sorte d'incohérence pragmatique.

En philosophie des sciences, l'antiréalisme dispositionnel est la position *empiriste* par défaut. Typiquement l'empiriste se fait le héraut des sciences empiriques et les considère comme un paradigme ou une forme exemplaire d'investigation de la nature du monde. Toutefois, pour ce qui est de l'identité des propriétés, nous avons vu que l'empiriste en vient à devoir affirmer que la nature des propriétés étudiées dans les sciences échappe complètement à l'expérience ! Ce qui paraît mettre ensemble des points de vue à l'évidence discordants. Afin d'éviter cette combinaison visiblement incohérente, on pourrait penser que l'antiréaliste dispositionnel devrait simplement éviter de tomber dans le piège d'un recours aux quiddités et ne rien dire sur l'identité des propriétés. En d'autres termes, on pourrait penser que l'antiréaliste dispositionnel devrait s'abstenir de dire quoi que ce soit sur ce qui fait qu'une charge négative est la propriété qu'elle est. Mais encore une fois, cette sorte de quiétisme semble profondément contraire à l'esprit scientifique. Cette position n'est pas conforme à l'idée de se faire le héraut d'une approche empirique pour comprendre la nature. À nouveau la menace d'incohérence se profile.

Et si au lieu de faire appel aux quiddités ou de demeurer silencieux, l'antiréaliste dispositionnel admettait que le fait de fixer l'identité des propriétés à partir des dispositions qu'elles confèrent est manifestement l'explication la plus empiriquement satisfaisante de l'identité des propriétés, tout en maintenant que ce type d'attribution dispositionnelle doit être comprise de façon déflationniste – c'est-à-dire en termes purement linguistiques - comme je le suggérais plus haut ? Mais cela ne marche pas non plus, car alors *de quoi* l'attribution dispositionnelle serait-elle une description elliptique ? Si c'est des quiddités, nous sommes ramenés à la case départ. D'autre part, si l'attribution dispositionnelle n'est qu'un ticket inférentiel, la nature des propriétés dans le monde en viendrait à dépendre des pratiques humaines d'inférence. Ceci ressemble sûrement trop à l'idéalisme pour pouvoir être accepté par un philosophe des sciences contemporain.

Sur la question de l'identité des propriétés, je ne vois dans le contexte des sciences aucune issue pour l'antiréaliste dispositionnel. À l'inverse, si ce qui fait de propriétés comme la charge ou le caractère adaptatif d'un allèle les propriétés qu'elles sont repose sur leurs pouvoirs causaux ou dispositions, la nature des propriétés qui présentent un intérêt scientifique est quelque chose qui peut après tout être examiné par les sciences. Le seul moyen dont le philosophe empiriste des sciences dispose pour éviter l'incohérence pragmatique semble être celui-ci : accepter la réalité même des dispositions qu'il a traditionnellement niée.

7. Conclusion : la dialectique des lois

La question de l'existence des lois de la nature est subordonnée à la question de savoir s'il existe quelque chose dans la nature elle-même qui sous-tende le fait que nous parlions de lois. J'ai tenté de montrer que dans notre tentative de comprendre de quel aspect de la nature il pourrait s'agir, il n'y a aucune raison de penser que la pratique scientifique puisse par elle-même servir de base à un argument pour un engagement ontologique en faveur des dispositions. C'est une erreur de penser que l'on puisse déduire une ontologie détaillée à partir de l'usage d'attribuer des dispositions lors d'une explication scientifique et dans le contexte de l'abstraction scientifique. Ce qui ne veut pas dire pour autant qu'on ne doive pas adopter de tels engagements ontologiques. En effet, et bien que je n'aie pas voulu fournir d'arguments en faveur de cette idée ici, je crois que l'étude du cas des dispositions suggère une morale plus générale : prises en elles-mêmes, les sciences ne fournissent *aucune* ontologie, à moins que l'on ne soit disposé à mettre des lunettes philosophiques pour les regarder. De la même manière que les pratiques d'explication et d'abstraction scientifiques sous-déterminent le

choix entre le réalisme et l'antiréalisme au sujet des dispositions, de manière plus générale la pratique scientifique sous-détermine l'ontologie. Il est nécessaire d'entrer dans des débats philosophiques pour naviguer dans la dialectique des lois.

Les vieilles disputes métaphysiques entre les réalistes dispositionnels et les empiristes qui rejettent la réalité des dispositions, sont, je le crois, parvenues à leur terme. Il est peu probable que des désaccords fondamentaux qui proviennent d'oppositions fondamentales au niveau des intuitions finissent par se résoudre. Ces intuitions portent sur des questions comme celle de savoir quelles sortes d'entités (comme les dispositions) sont des candidats acceptables pour l'ontologie, et si le pouvoir explicatif auquel ces entités pourraient contribuer justifie leur admission. Je crois que le seul espoir de progrès réside dans la possibilité de démontrer qu'une incohérence autodestructrice est présente d'un côté ou de l'autre. J'ai esquissé une telle démonstration : le respect naturel accordé par les empiristes aux sciences en tant que paradigme d'investigation du monde naturel mine leur antipathie naturelle envers la notion de disposition. Etant donné que les empiristes traditionnels s'inquiètent de l'aspect mystérieux ou occulte des dispositions, le fait que l'on doive au contraire leur accorder une valeur en vertu de leur accessibilité empirique est une situation qui ne manque pas d'ironie. Le réaliste à l'égard des dispositions est capable d'expliquer ce qui dans le monde produit les nombreuses régularités d'apparence nomologique étudiées par les sciences, ainsi que la mise en défaut d'une régularité lorsque cela se produit. En somme, il semble bien que les pouvoirs causaux puissent jouer un rôle tout à fait valable pour sauver les phénomènes qui font l'objet de l'investigation scientifique.

REMERCIEMENTS

Ce texte m'a été demandé par Michel Ghins. Il reprend ma contribution au débat avec Stathis Psillos en compagnie duquel ce fut un honneur de participer au congrès 'La nature en éclats' organisé par l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain. Je tiens à exprimer ma reconnaissance envers Michel, Stathis, les organisateurs du congrès et tous les participants à celui-ci pour leurs commentaires stimulants et les précieux souvenirs que je garde de Louvain-la-Neuve. Je remercie également Yasmine Jraissati et Michel Ghins pour la traduction française de mon texte.

Bibliographie

Armstrong, D. M., *What is a Law of Nature*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Bhaskar, R., *A Realist Theory of Science*. London, Verso, 1975.

Bird, A., *Nature's Metaphysics: Laws and Properties*. Oxford, Clarendon, 2007.

Cartwright, N., *Nature's Capacities and Their Measurement*. Oxford, Clarendon, 1989.

Cartwright, N., "Causal Laws, Policy Predictions, and the Need for Genuine Powers", in T. Handfield (ed.), *Dispositions and Causes*, pp. 127-157. Oxford, Clarendon, 2009.

Chakravartty, A., *A Metaphysics for Scientific Realism: Knowing the Unobservable*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Clarke, S., "Transcendental Realisms in the Philosophy of Science: on Bhaskar and Cartwright", *Synthese* 173, 2010, 299-315.

Dretske, F. I., "Laws of Nature", *Philosophy of Science* 44, 1977, 248-268.

Ellis, B., *Scientific Essentialism*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Hüttemann, A., "Laws and Dispositions", *Philosophy of Science* 65, 1998, 121-135.

Mackie, J. L., *Truth, Probability, and Paradox: Studies in Philosophical Logic*. Oxford, Clarendon, 1973.

Mumford, S., *Laws in Nature*. London, Routledge, 2004.

Ryle, G., *The Concept of Mind*. Chicago, University of Chicago Press, 1949.

Shoemaker, S., "Causality and Properties", in *Time and Cause,* P. van Inwagen (ed.). Dordrecht: D. Reidel, 1980.

Swoyer, C., "The Nature of Natural Laws", *Australasian Journal of Philosophy.* 60, 1982, 203-223.

Tooley, M., "The Nature of Laws", *Canadian Journal Philosophy* 7, 1977, 667-698.

Williams, N. E., "Dispositions and the Argument from Science", *Australasian Journal of Philosophy* 89 (1), 2011, 71-90.

Y a-t-il des lois de la nature?
Une réponse empiriste

Stathis Psillos

1. Le but de cet article est de montrer ce qui motive une réponse affirmative à la question posée dans le titre et de défendre cette affirmation – et ce d'un point de vue empiriste. Le fait fondamental dont il faut partir est l'existence de régularités dans la nature. Par rapport à ce fait, les philosophes ont adopté deux positions principales (que l'on peut associer, en première approximation, à deux traditions philosophiques majeures) : l'empirisme et le rationalisme :

(1) Ce fait fondamental est basique – il constitue un accident cosmique qui ne peut pas être ramené (et n'a pas besoin de l'être) à une explication métaphysique plus fondamentale.

(2) Ce fait n'est pas ultime ; il est fondé sur des garants de régularité : ceux-ci constituent une couche métaphysiquement distincte (et plus profonde) de faits qui garantissent l'existence et le fonctionnement des régularités ; ils garantissent leur extension possible dans le futur.

Les empiristes adoptent (1) mais rejettent (2). Les rationalistes – typiquement du moins – considèrent que les garants de régularité requis sont les pouvoirs causaux.

2. Pratiquement, on peut considérer que l'empirisme (que je pourrais aussi appeler la position 'néo-humienne') comprend les trois thèses négatives suivantes :

A. Il n'existe pas de connections nécessaires entre des existences distinctes (il n'existe pas de garants de nécessité).
B. Il n'existe pas d'universels, compris comme étant distincts des ensembles de particuliers semblables entre eux (il n'y a pas de garants de ressemblance).
C. Il n'existe pas de pouvoirs, ceux-ci étant compris comme distincts de leurs manifestations (il n'y a pas de garants de régularité).

Ces principes sont principalement fondés sur l'application du rasoir d'Occam (nul besoin de postuler quelque chose si l'explication peut s'en passer, ou si la demande d'explication peut être réfléchie de façon cohérente).

3. L'approche empiriste néo-humienne comporte également un élément positif : elle promeut une métaphysique clairsemée selon laquelle la nature contient des régularités irréductibles (des régularités du haut jusque tout en bas, pour ainsi dire) qui impliquent des patterns de dépendance parmi les membres des classes naturelles (propriétés naturelles) et sous-tendent les relations causales et, plus généralement, modales, qui existent entre eux. Ainsi, la conception des lois de la nature que nous cherchons à caractériser devrait satisfaire aux réquisits suivants :
a) être liée à la présence des régularités
b) être par conséquent métaphysiquement légère
c) mais être aussi suffisamment robuste pour servir de base à (au moins) certains traits ou fonctions attribués aux lois dans la pratique scientifique (par exemple, leur rôle dans l'explication et le fait qu'elles soutiennent les énoncés contrefactuels).

La question est alors la suivante : quels types de contraintes ces principes négatifs et positifs imposent-ils à la conception empiriste des lois ?

4. Les lois de la nature comportent une *composante mondaine* – un pattern de dépendance (une régularité) parmi les propriétés ou types d'évènements. Mais cette composante mondaine des lois (la régularité) est commune aux régularités (qui sont considérées comme) accidentelles ; en conséquence la différence entre les lois et les accidents ne peut être *totalement* mondaine. Dans la littérature philosophique, les accidents, ou les 'généralisations accidentellement vraies', sont précisément ces généralisations qui sont vraies, mais qui n'expriment pas des lois de la nature. John Stuart Mill (1911, 222) exprime cette idée de la façon suivante :

Il y a des séquences aussi uniformes que n'importe lesquelles dans le passé, qui ne sont pas cependant considérées comme des cas de causation, mais comme des coïncidences en quelque sorte accidentelles. Telle est, pour un raisonneur exact, celle du jour et de la nuit. L'un de ces faits pourrait avoir existé pendant un temps sans que l'autre existât; celui-ci n'a lieu que s'il

existe certains autres antécédents ; et quand ces antécédents existeront, il suivra immanquablement.

L'idée de Mill est qu'il y a des séquences d'évènements qui manifestent une certaine régularité, mais dont la régularité n'est pas telle qu'il existe un type de dépendance suffisamment robuste de l'événement subséquent par rapport au précédent : l'événement subséquent suivrait même si le précédent n'avait pas lieu. Cette dépendance robuste est saisie par une forme de dépendance contrefactuelle de l'effet par rapport à la cause. Ainsi, les lois devraient être les régularités qui manifestent une dépendance robuste des événements subséquents par rapport aux précédents ; elles ne devraient pas être trop fragiles. Comme exemples standard d'accidents qui répondent à une motivation philosophique, on peut mentionner : toutes les pièces de monnaie qui sont dans ma poche sont en argent, toutes les balles dans la boîte sont rouges, etc.

5. La présence d'accidents ne devrait pas être prise trop au sérieux. On peut facilement écarter les exemples que l'on vient de citer. Dans le meilleur des cas, ce sont des régularités spatio-temporellement très limitées. Elles peuvent être paraphrasées à l'aide de conjonctions. De plus, elles sont trop anthropomorphiques. Leur existence n'a pas (et ne devrait pas) avoir pour effet de discréditer l'idée que les lois sont une espèce de régularité. Elle ne nous force pas non plus à adopter un critère *mondain* de différenciation pour les lois. Il est typique d'alléguer des exemples plus sophistiqués d'accidents. Prenons les deux régularités suivantes :

Tous les cubes en or ont un volume inférieur à un kilomètre cube.
Tous les cubes en plutonium ont un volume inférieur à un kilomètre cube.

Le premier exemple est un accident, le deuxième une loi. Quelle est la différence ? La réponse standard est que la différence réside dans la force modale :

'Si ceci avait été un cube en plutonium, il n'aurait pas eu un volume supérieur à un kilomètre cube' est une conditionnelle contrefactuelle vraie, alors que
'Si ceci avait été un cube en or, il n'aurait pas eu un volume supérieur à un kilomètre cube' est fausse.

Souvenons-nous de ce que Mill avait remarqué : si certains antécédents (une quantité suffisante d'or, dans notre exemple) avaient existé, le conséquent (un énorme cube en or) suivrait de toute façon. Tel n'est pas le cas pour le plutonium. La différence de force modale est certainement présente et elle est manifestée (de même que son absence) dans la façon dont une certaine régularité sert de fondement aux conditionnelles contrefactuelles. La question intéressante, d'un point de vue empiriste, est celle-ci : doit-on fonder la différence de force modale sur autre chose que les régularités ? En particulier, doit-on fonder la différence de force modale sur la présence (ou l'absence) de garants de régularité ? La réponse est : pas nécessairement ! Le réseau de régularités auquel participe le plutonium (par exemple l'instabilité de son noyau atomique) est tel que le plutonium est soumis à certaines *contraintes* dès lors qu'il s'agit de sa masse (elle ne peut pas dépasser une certaine valeur critique sans se désintégrer), tandis que le réseau de régularités dont l'or fait partie est tel que l'or *n'est pas* soumis à certaines contraintes quand il s'agit de sa masse.

6. Il n'empêche, les lois et les accidents sont des régularités – c'est-à-dire, le photocalque métaphysique d'une loi est une régularité. Mais une loi est davantage qu'une régularité, même si cette dimension supplémentaire ne relève pas tout à fait de ce qui se passe dans le monde. Selon la version sophistiquée de la conception régulariste des lois (CRL), les lois de la nature sont des régularités + *Y*. La *differentia Y* doit être suffisamment forte pour distinguer une régularité accidentelle d'une régularité nomologique, mais suffisamment faible pour interdire l'existence de garants de régularité. *Y* ne devrait introduire (ou impliquer) aucun type d'entité métaphysiquement distincte, ou plus profonde, comme des pouvoirs ou des forces ou d'autres choses de ce genre, qui seraient censés fonder ou expliquer les régularités. Avant d'examiner en quoi consiste cette *differentia*, répondons d'abord à quelques questions pressantes.

S'agit-il là une métaphysique légère des lois ? De toute évidence, elle est plus légère que celle qui explique (ou fonde) la régularité en termes de connections nécessaires, etc. D'un point de vue métaphysique, une régularité est un accident cosmique impliquant un pattern – il n'y a pas de raison supplémentaire qui explique pourquoi elle a lieu. Cela est assez juste, mais pas *entièrement*. Ce que les empiristes nient c'est l'existence d'un fait qui garantisse une régularité et qui serait d'un type métaphysique différent. Ils nient que la raison pour laquelle une régularité existe devrait être recherchée dans quelque chose d'autre que la présence de régularités dans la nature et que cette raison devrait être basée sur un fait métaphysiquement plus robuste. Les régularités pourraient bien être fondées sur d'autres régularités (plus

fondamentales) – et ceci constitue la raison pour laquelle elles ont lieu. Les lois de Newton fondent les lois de Kepler, un point c'est tout !

S'agit-il d'une vue subjectiviste des lois ? On devrait distinguer soigneusement l'*objectivisme des régularités* du *réalisme des pouvoirs*. Pour la conception objectiviste, les régularités sont objectives au sens où elles existeraient et continueraient d'avoir lieu dans le monde même en l'absence d'individus conscients. CRL est une conception objectiviste en ce sens. Selon le réalisme des pouvoirs les régularités dans le monde résultent de l'existence dans les objets de pouvoirs causaux qui sont des garants de régularité. CRL s'oppose très clairement au réalisme des pouvoirs. Mais le réalisme à propos des lois ne doit pas être confondu avec le réalisme à propos des pouvoirs. Les régularités qui existent dans le monde sont indépendantes de notre esprit. Il convient de remarquer que le fait de postuler des pouvoirs ne donne pas *ipso facto* lieu à des régularités : il pourrait y avoir des pouvoirs ou des forces ou autre chose sans qu'il y ait de régularité dans le monde. Quoi qu'il en soit, le réalisme des pouvoirs nécessite une justification indépendante.

Une telle justification indépendante du réalisme des pouvoirs n'existe-t-elle pas ? L'argument central se base sur l'affirmation que CRL est incapable d'expliquer quelque chose qui requiert une explication, à savoir l'existence de régularités dans la nature. On pourrait soulever plusieurs objections contre cette manière de procéder, mais la plus immédiate consiste à faire remarquer que le simple fait de postuler l'existence d'une couche supplémentaire de faits ontiquement distincts derrière (ou en-dessous) des régularités est lui-même un facteur explicatif inexpliqué. La question 'qu'est-ce qui explique les régularités ?' est simplement déplacée : 'qu'est-ce qui explique la relation productive (ou autre chose) ?'. Le gain est ici minime parce que l'on devrait soit considérer la présence de cette couche supplémentaire de faits garantissant la régularité comme auto-explicative, soit repousser le terme de l'explication. Comme Wittgenstein le disait très justement : 'un rien pourrait faire l'affaire tout aussi bien qu'un quelque chose à propos duquel rien ne peut être dit' (1953, §304). Et c'est exactement cela que les défenseurs de CRL devraient faire remarquer : un mystère supposé (la présence de régularités) n'est pas expliqué en postulant un autre mystère (une relation productive supposée ou quelque chose de ce genre). Comme nous l'avons déjà signalé, la présence de régularités dans la nature peut être expliquée par le recours à d'autres régularités (qui sont, en ce sens, *plus profondes*). Leur existence ne relève donc pas du hasard. Mais certaines régularités, celles qui sont ultimes et fondamentales, doivent être prises comme étant *brutes* : leur présence n'admet aucune explication supplémentaire. Cela n'implique pas

qu'elles relèvent du hasard. En effet, admettre qu'elles relèvent du hasard reviendrait à offrir une explication supplémentaire – hasardeuse – de leur présence. Pour les partisans de la CRL, le monde consiste en des régularités *du haut jusque tout en bas* – c'est en cela que consiste son photocalque métaphysique.

7. *Quelles sont les régularités qui sont aussi des lois ?* Les empiristes ont proposé de nombreuses réponses à cette question. (Pour une discussion plus détaillée, voir Psillos 2002, chapitre 5.) Mais la tentative la plus prometteuse est l'idée de la *toile des lois*. Selon cette conception, les régularités qui constituent les lois de la nature sont celles qui sont exprimées par les axiomes et théorèmes d'un système déductif idéal de notre connaissance du monde et, en particulier, d'un système déductif qui réussit le *meilleur* équilibre entre simplicité et force. S'il n'y a pas de meilleur système déductif qui soit unique, alors les lois sont exprimées par les axiomes ou théorèmes qui sont communs à tous les systèmes déductifs qui se valent en termes de simplicité et de force. La simplicité est requise parce qu'elle permet d'écarter du système des lois les éléments superflus. La force est requise parce que le système déductif doit être aussi informatif que possible en ce qui concerne les lois qui existent dans le monde. Toute régularité qui ne fait pas partie de ce *meilleur système* est accidentelle : elle ne réussit pas à être une loi authentique de la nature. L'esprit de cette approche, défendue par Mill, et, au XX^{ème} siècle, par Frank Ramsey (1928) et David Lewis (1973), est qu'aucune régularité, prise isolément, ne peut être considérée comme une loi de la nature. Les régularités qui constituent les lois de la nature sont déterminées d'une manière holiste par le fait qu'elles font partie d'une structure.

La conception de Mill-Ramsey-Lewis (MRL) présente plusieurs avantages. Elle montre de façon non-circulaire comment les lois peuvent soutenir les contrefactuelles puisqu'elle identifie les lois *indépendamment* de leur capacité à soutenir les contrefactuelles. Elle clarifie la différence entre le fait de considérer un énoncé comme nomologique et le fait qu'il est nomologique. Elle respecte la thèse empiriste principale selon laquelle les lois de la nature sont contingentes : une régularité pourrait être une loi dans le monde réel sans pour autant être une loi dans d'autres mondes possibles puisque dans ces mondes possibles elle pourrait ne pas faire partie du meilleur système hypothético-déductif pour ces mondes. Elle résout le problème des lois qui n'ont pas d'instances : celles-ci sont des lois authentiques dans la mesure où leur adjonction au meilleur système entraîne une augmentation de la force de ce dernier, sans pour autant porter préjudice à sa simplicité.

La conception MRL résout le problème de la distinction entre les lois et les accidents d'une façon très intéressante. Les lois sont des régularités (en cela réside leur composante mondaine) et la *differentia* y consiste à 'être exprimée par un axiome ou théorème dans le meilleur système déductif'. Ainsi, les accidents sont ces régularités qui se situent en dehors du système des régularités interconnectées qui sont saisies par la meilleure axiomatisation de notre connaissance du monde.

Une objection plausible *prima facie*, est que la *differentia* ne saurait être objective. Il n'y a pas de doute que la question de savoir si un énoncé est inclus ou non dans un système déductif *est bien* une question objective qui ne dépend pas de notre connaissance de cette inclusion. Mais la question de savoir quels sont les énoncés qui sont (objectivement) compris dans le système déductif dépend bien entendu de la *façon* dont le système est organisé, c'est-à-dire de quelque chose qui n'est pas objectif (au sens où il peut y avoir beaucoup de liberté dans le choix des axiomes). Par ailleurs, même si on parvient à se mettre d'accord sur la notion insaisissable de simplicité, il semble n'y avoir aucune manière objective de réaliser le meilleur équilibre entre simplicité et force. Il n'est pas non plus garanti qu'un tel équilibre existe. Ainsi, le choix des régularités qui vont finir par être des lois est basé, au moins en partie, sur des critères épistémiques et, plus généralement, sur notre *desideratum* subjectif d'organiser notre connaissance du monde en un système déductif.

Cette objection est certainement pertinente. Mais il ne faudrait pas la surestimer. Comme nous le disions plus haut, la réalité mondaine des lois repose sur les régularités. Ces régularités ne sont pas dépendantes de notre esprit : elles caractérisent le monde indépendamment de notre connaissance et de notre capacité à les identifier. Cependant, la caractéristique qui fait que certaines régularités sont des lois et d'autres pas (les accidents) – la propriété d'être nomologique – ne dépend pas du monde. Elle est largement subjective, bien que non arbitraire. Notez-le bien : seule la nomicité de certaines régularités n'est pas pleinement objective, et non pas l'existence de régularités ! Quoi qu'il en soit, il semble que ce soit le prix à payer par les empiristes afin d'éviter certaines positions métaphysiques lourdes.

Ceci dit, il y a quelque chose de plus à ajouter. On pourrait soutenir que c'est un fait du monde que les régularités forment, objectivement, un réseau. Autrement dit, *le monde possède une structure objective de régularités* à l'intérieur de laquelle les régularités se tiennent dans certaines relations les unes par rapport aux autres, des relations qui peuvent être saisies (ou exprimées) par des relations d'implication déductive à l'intérieur d'un système déductif idéal de notre connaissance du monde. Si tel est le cas, il y a certainement de la place pour une acception plus objective de la conception MRL. En définitive, ce qui fonde la distinction entre

les lois et les généralisations accidentelles est une caractéristique du *monde* : le monde possède une certaine structure de régularités. Le point central de la conception MRL est que les généralisations accidentelles sont des régularités isolées et qu'aucune régularité prise isolément ne peut être tenue pour une loi (ce qui est le contraire pour une généralisation accidentelle). La nomicité n'est pas une propriété susceptible d'être attribuée à une régularité prise isolément par rapport à d'autres régularités. Ce qui fait d'une régularité une loi n'est *pas* une caractéristique intrinsèque de cette régularité, mais plutôt le fait qu'elle se tienne dans certaines relations par rapport à d'autres régularités.

Une autre objection, potentiellement plus dangereuse, est la suivante. L'idée même de nomicité requiert une théorie qui nous dise quels sont les prédicats susceptibles d'être les constituants d'énoncés nomologiques. Les prédicats adéquats pour les énoncés nomologiques (les énoncés qui expriment les lois de la nature) doivent désigner des genres naturels. Il est parfaitement possible que la systématisation déductive la plus simple et la plus forte soit réalisée à l'aide de prédicats 'non-naturels', c'est-à-dire de prédicats qui ne désignent pas des genres naturels. Toutes sortes de régularités étranges finiraient alors par être des lois puisqu'elles seraient saisies par des axiomes ou théorèmes du 'meilleur système'. Ainsi, l'avenir d'une théorie de la nomicité est lié à celui d'une théorie des prédicats désignant des genres naturels.

Cette objection soulève un problème très sérieux. Toutefois, ce problème se pose pour *toute* théorie de la nomicité – et pas seulement pour la conception empiriste des lois. Les prédicats de genres naturels ont pour objectif de saisir les genres naturels. La manière exacte dont les genres naturels sont définis n'est pas très évidente (du moins pour qui n'est pas essentialiste), mais la caractérisation d'un *genre* d'entités implique pour le moins qu'elles soient *semblables* les unes aux autres selon certains degrés et aspects considérés comme pertinents. Quels sont les traits de ressemblance qui sont pertinents pour l'appartenance à un genre ? La réponse évidente serait celle-ci : ce sont les aspects en vertu desquels des entités ont un comportement nomologique similaire. Cette réponse aurait une allure circulaire puisqu'il semblerait que pour qu'une régularité soit une loi, elle devrait réaliser un pattern parmi les genres naturels (exprimés par les prédicats de 'genres naturels'). À l'inverse, pour qu'un genre soit un genre naturel, il devrait faire partie d'un pattern nomologique. Mais ce type de circularité paraît inévitable. La question de savoir ce que sont les lois de la nature et celle de savoir quels sont les genres naturels sont intimement liées : l'une ne peut pas être résolue sans l'autre.

Toujours est-il qu'une conception empiriste des lois doit s'appuyer sur l'existence de propriétés (ou classes) naturelles. Étant donné l'aversion éprouvée par les empiristes à l'égard

des universels (en tant que garants des ressemblances), la meilleure façon de progresser est d'adopter une conception selon laquelle les classes naturelles (d'entités particulières) sont distinguées les unes des autres à l'aide de similitudes et de différences objectives entre les particuliers. On pourrait dire que les propriétés naturelles découpent la nature selon ses articulations. Elles fournissent une classification objective – et sont ainsi pleinement objectives. Cette notion de naturalité est difficile à définir – Lewis (qui en était un important défenseur) la prenait comme une notion primitive, non-analysable, mais indispensable. En effet, si en fonction du but poursuivi nous essayions de donner une *explication* de la similitude par la possession commune de propriétés naturelles, nous ne pourrions pas analyser la naturalité en termes de similitudes (objectives). D'après Lewis, l'inventaire de classes (propriétés) naturelles parfaites nous est (ou sera) fourni par la physique fondamentale. Même si on admettait des propriétés naturelles parfaites, la naturalité comme le soutient Lewis (1983) est une question de degrés. Certaines propriétés sont plus naturelles que d'autres (par exemple, la masse ou la charge par rapport à la couleur, et les couleurs par rapport aux propriétés telles que 'vleu'). Mais l'idée même de degré de naturalité implique que, dans le continuum naturel/non-naturel, à mesure que l'on s'éloigne du 'parfaitement naturel' et que l'on se rapproche du 'fortement non-naturel' (disjonctif, artificiellement découpé), les jugements de similitude deviennent de moins en moins objectifs et de plus en plus dépendants de nous (de nos catégories et schémas classificatoires). Au fur et à mesure que l'on descend vers le niveau des atomes et des particules élémentaires et de leurs propriétés, cet élément de subjectivité s'amenuise. À ce niveau, il semble qu'il y ait des classes naturelles délimitées de manière pleinement objective : non seulement les similitudes et différences entre les types de particules élémentaires sont objectives, mais les aspects et degrés selon lesquels ces types sont similaires et différents sont fixés par le monde tel qu'il est.

8. Selon une conception répandue, la métaphysique empiriste – puisqu'elle est basée sur les régularités – ne contient pas de lois. Les lois, nous dit-on, *gouvernent* leurs instances. C'est pourquoi les régularités ne peuvent pas être des lois. Que dire alors de cette métaphore de la gouvernance des lois ? Certains Humiens (notamment Helen Beebee, 2000) répliquent que cette métaphore est d'entrée de jeu chargée de connotations non-humiennes. Elle affirme que la métaphore de la 'gouvernance' requiert que les lois fassent quelque chose, tandis qu'elle refuse d'admettre que les empiristes soient tenus de prendre ce réquisit au sérieux. Il est peut-être trop radical de rejeter purement et simplement que les lois assument un rôle de gouvernance. Remarquez que cette métaphore de la gouvernance est souple. Un empiriste

pourrait fort bien s'en accommoder. Cette métaphore remonte au XVIII^{ème} siècle, et à l'idée que le monde fonctionne comme une horloge mécanique. Newton concevait le monde comme une horloge, et les horloges (ces tours imposantes) doivent être régulièrement ajustées par un gouverneur pour être à l'heure. Leibniz concevait le monde comme une montre et les montres (celles pour lesquelles le déplacement du poids était réglé par un pendule) ne requéraient pas de gouverneur : elles étaient auto-gouvernées. Je ne prétends ici à aucune rigueur historique, mais une conception empiriste des lois pourrait très bien utiliser cette métaphore de l'auto-gouvernance : les régularités (comme le mouvement régulier du pendule) se gouvernent elles-mêmes et imposent ainsi des contraintes sur ce qui tombe sous elles. Lorsqu'on dit, par exemple, que la loi de Newton 'gouverne' le mouvement des planètes, on peut simplement vouloir dire que le mouvement des planètes tombe sous un pattern. L'existence de ce pattern explique, entre autres choses, la similitude existante entre les instances de la régularité et qui sont ici les mouvements de différentes planètes.

9. En réaction à des inquiétudes épistémologiques à propos du problème de l'induction, on pourrait se demander : en quel sens une régularité est-elle réelle si seulement certaines de ses parties (passées et présentes) ont été actualisées ? Une régularité n'est *pas* un résumé de ce qui a eu lieu dans le passé. C'est une universalité – elle s'étend au présent *et* au futur ; elle couvre tout ce qui tombe sous son aile. On pourrait alors naturellement demander : qu'est-ce qui fonde la régularité ? Que sont les vérifacteurs (*truth-makers*) de l'énoncé *Tous les A sont B* ? La réponse à cette inquiétude légitime pourrait prendre la forme suivante. Il est préférable de concevoir une régularité comme une entité qui perdure, puisqu'on ne peut pas dire qu'elle est totalement présente en différentes régions à différents moments. Une régularité comporte des parties temporelles (et spatiales). Cette approche, jointe à l'éternalisme (la conception selon laquelle les objets et les instants futurs et passés ne sont pas moins réels que ceux qui sont présents), rend possible de penser la régularité de façon atemporelle, *sub specie aeterni*. On pourrait penser une régularité comme étant la somme méréologique de ses instances (ses parties), dans laquelle les instances en d'autres temps et lieux en sont des parties temporelles et spatiales. Il est crucial de distinguer ici la question épistémique de la manière dont on en vient à connaître la présence d'une régularité, étant donné que la preuve de cette présence est toujours liée à ses instances passées et présentes, de la question métaphysique qui concerne le type d'entité auquel appartient une régularité.

Les régularités sont des sommes méréologiques de parties spatio-temporelles impliquant des patterns. Par exemple, la régularité exprimée par l'affirmation que toutes les planètes se

meuvent selon des ellipses implique un pattern précisément parce que les parties spatio-temporelles – les mouvements des planètes individuelles – tombent sous un pattern elliptique. La même chose pourrait être dite de régularités plus complexes, comme le pattern inverse-de-la-racine-carrée de la distance, qui est impliqué dans la relation d'attraction entre deux masses. Pierre Steiner, lors des perspicaces commentaires qui ont suivi la présentation de ce texte au congrès, a noté la présence d'une certaine tension dans mon approche. Ou bien les régularités sont des traits émergents du monde ou bien non (elles seraient alors dépendantes de leurs instances). Si elles sont émergentes, il ne peut pas y avoir que des régularités. Si elles surviennent sur leurs instances, elles ne peuvent pas être auto-gouvernantes. Je penche en faveur de la conception selon laquelle les régularités sont des traits survenants par rapport au monde. Mais je ne vois pas en quoi ceci conduirait à abandonner l'idée d'auto-gouvernance. Il n'y a pas de difficulté conceptuelle à penser qu'une relation survenante détermine (gouverne), en un certain sens, ses *relata*. Le fait d'être un cube solide en bois survient sur sa possession de six côtés carrés en bois, de superficie égale. Mais le fait d'être un cube détermine (en un sens qui est parfaitement clair) l'arrangement stable entre les éléments de la base sous-venante.

10. En gardant tout cela à l'esprit, je voudrais terminer par quelques observations générales (et peut-être sommaires) sur la question des lois biologiques. La question pertinente me paraît être celle-ci : que devrait être une loi biologique ?
Une réponse empiriste à cette question serait quelque chose comme ceci :

(i) une loi biologique devrait être une régularité ;
(ii) elle devrait impliquer des genres ou propriétés biologiques (et devrait alors être manifestement exprimée dans un vocabulaire biologique) ;
(iii) sa description devrait faire partie (en tant qu'axiome ou théorème) du meilleur système biologique.

Il en ressort qu'il faudrait répondre à trois questions supplémentaires :
(i') y a-t-il des régularités biologiques ?
(ii') y a-t-il des genres ou propriétés biologiques ?
(iii') y a-t-il un meilleur système biologique (qui soit concevable) ?

Je ne suis pas certain de la réponse à (iii'), mais elle devrait sûrement venir de la biologie elle-même. Il semble cependant que, quelle que soit la réponse à (iii'), il y ait déjà des problèmes avec (i') et (ii').

11. On argumente souvent de la façon suivante. Les lois biologiques – s'il y en a – devraient être spécifiques à la biologie. Elles devraient 'gouverner' le comportement des entités qui peuvent être décrites par la biologie. Mais cela implique d'accepter des propriétés et des genres biologiques. De telles propriétés et genres seraient instanciés par (ou auraient pour membres) des entités ayant une histoire spécifique, une localisation spatio-temporelle (la terre) et d'autres caractéristiques individuantes qui ne les rendraient *pas* adéquates pour une subsumption sous des lois *générales*. Par conséquent, il n'y a pas de lois en biologie.
Une autre voie mène à la conclusion que la biologie ne comporte pas de lois. L'argumentation peut être développée à partir de l'exemple de la loi biologique (de bas niveau) hypothétique suivante :

(A) Les œufs du rouge-gorge sont bleus
Si (A) est une loi, alors (A) devrait soutenir des contrefactuelles telles que (B) :
(B) Si x était un œuf de rouge-gorge, x aurait été bleu.

Mais nous savons que des mutations ont lieu. (B) n'est donc pas vraie. Mais si (B) n'est pas vraie, alors (A) ne peut pas être une loi. Ceci s'applique à toutes les lois biologiques hypothétiques. Il n'y a donc pas de lois en biologie.

Ces arguments sont basés sur des conceptions répandues telles que : les espèces sont des individus ; les espèces ne sont pas des genres naturels ; une large contingence règne dans le monde biologique ; et toutes les lois biologiques hypothétiques comportent des exceptions (et les exceptions sont nécessaires en biologie, puisqu'elles forment la base de la variabilité sur laquelle opère la sélection naturelle).

12. À la lumière de l'analyse précédente, une approche empiriste de la propriété de nomicité en biologie partirait du fait qu'il existe de (très nombreuses) régularités biologiques. Celles-ci sont normalement décrites par des énoncés généraux de la forme 'S est T', comme :

Les lions ont une couleur fauve.

Les œufs du rouge-gorge sont bleus.
Les humains ont 23 paires de chromosomes.
Les gènes sont composés d'acides nucléiques.

Voici quelques caractéristiques des régularités biologiques.
Les régularités biologiques comportent des exceptions. Cependant, elles sont *suffisamment* robustes pour fournir des prédictions meilleures que des conjectures hasardeuses et soutenir certaines assertions contrefactuelles. Prenez l'exemple de (A) ci-dessus. Il est correct d'affirmer que dans certains contextes (qui en tout cas doivent être maintenus fixes pour qu'une contrefactuelle soit adéquatement évaluée) il est vrai que 'si x avait été un œuf de rouge-gorge, x aurait été bleu'. Le contexte est tel qu'aucune mutation n'agit. Ce contexte est bien défini et peut-être même fixé de façon indépendante.
Les régularités biologiques sont plus fragiles que les régularités physiques. Ceci parce que les entités qui y figurent – en tant qu'entités *biologiques* – ne sont pas individuées par un ensemble stable et invariant de propriétés intrinsèques mais par leur généalogie et des relations extrinsèques de descendance. Ainsi, bien que ce soit une régularité que les chiens ont quatre pattes – autrement dit, il existe un pattern typique dominant parmi les chiens – ce n'est pas ce pattern qui fait que quelque chose soit un chien, mais la place qu'il occupe au sein d'une généalogie. Dès lors, il est possible que deux chiens aient des propriétés distinctes sans pour autant cesser d'être des chiens. Toujours est-il qu'il est juste de dire que pour les chiens la quadrupédie constitue le pattern (régulier) dominant.
Les régularités biologiques ne sont pas atemporelles (et ne doivent pas l'être). Le fait qu'un pattern n'existe que pour une certaine durée n'est pas une raison suffisante pour croire qu'il n'exprime pas une régularité. (Pensez aux particules virtuelles en physique. Elles ont une durée de vie très courte, mais leur comportement est régulier.) Le fait qu'un pattern concerne des entités particulières (liées à la terre) n'est *pas* une raison suffisante pour penser qu'il ne constitue pas une régularité. Les espèces ont une certaine durée de vie qui va de la spéciation à l'extinction. Mais il y a beaucoup de régularité dans la vie d'une espèce : ses membres se croisent entre eux, leurs caractéristiques sont héréditaires, etc. Il existe bien des régularités spécifiques à l'espèce (les rouges-gorges ont des œufs bleus) *et aussi* des régularités communes aux diverses espèces (les espèces évoluent, leurs membres se croisent entre eux, etc.)
Les régularités biologiques sont contingentes – mais pas accidentelles. On confond parfois la contingence et l'accidentel. Le fait que les rouges-gorges aient des œufs bleus est contingent

(c'est une régularité contingente) en ce sens que dans certaines circonstances historiques ce fait aurait tout simplement pu ne pas exister. Mais il n'est *pas* accidentel au sens où l'énoncé 'toutes les pièces dans ma poche sont en argent' est une généralisation accidentelle. Étant donné l'accident historique (plutôt complexe) qui a mené à la présence de cette caractéristique chez les rouges-gorges, il y a une raison (peut-être un mécanisme homéostatique complexe) pour laquelle cette régularité est stable. Et comme nous l'avons remarqué plus haut, ces régularités contingentes sont suffisamment robustes pour soutenir des contrefactuelles, et ce malgré le fait qu'elles soient plus fragiles que les régularités physiques.

13. D'après Sober une formulation adéquate des régularités biologiques serait de la forme :

(L) : Si (I) est réalisé à un moment donné, alors la régularité R (*S est T*) sera réalisée.

(I) est censé décrire un ensemble de conditions initiales contingentes. Remarquons que (L) est atemporelle. Elle est contingente au sens où elle n'exprime pas une vérité nécessaire. Et elle n'est manifestement pas accidentelle.
Tout cela mènerait-il à une prolifération de *lois* en biologie ? Non ! Je n'ai parlé que de régularités, pas de lois. Il peut y avoir une prolifération de régularités et cela ne pose aucun problème. Il pourrait y avoir des régularités plus fondamentales et d'autres moins fondamentales, des régularités plus englobantes et d'autres moins englobantes, etc. Qu'il y ait ou non des lois dépend des perspectives de l'approche MRL en biologie. Comme nous l'avons remarqué plus haut, cette question reste ouverte et la réponse à celle-ci ne peut venir que de la biologie elle-même. Mais, selon l'approche MRL, s'il existe des lois en biologie, elles sont extrêmement rares.

14. Le type d'empirisme à propos des lois que j'ai défendu est un empirisme parce qu'il refuse d'admettre la nécessité d'une explication métaphysiquement robuste des lois et qu'il défend une approche de la nomicité qui doit satisfaire aux principes énoncés à la section 1. Comme tel, cet empirisme est compatible avec le réalisme de la nomicité et en *défend* même une certaine version que j'ai appelée l'objectivisme des régularités. J'ai aussi observé que ce réalisme (plutôt mince) peut être renforcé si on adopte la conception selon laquelle le monde possède une structure objective de régularités, tout à fait indépendante de nous et de nos pratiques épistémiques. C'est une erreur de croire que les empiristes peuvent se passer de métaphysique. Mais ils peuvent certainement éviter d'en profiter au maximum !

Bibliographie

Beebee, H., “The Non-Governing Conception of Laws of Nature”, *Philosophy and Phenomenological Research* 61, 2000: 571-94.

Cohen, Jonathan & Callender, Craig “A Better Best System Account of Lawhood”, *Philosophical Studies* 145, 2009: 1-34.

Mill, J. S., *A System of Logic: Ratiocinative and Inductive*. London: Longmans, Green and Co, 1911.

Lewis, D. K., *Counterfactuals*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.

Lewis, D., “New Work for a Theory of Universals”, *Australasian Journal of Philosophy* 61,1983: 343-77.

Psillos, S., *Causation and Explanation*. Chesham: Acumen, 2002.

Ramsey, F., (1928). “Universals of Law and of Fact” in D. H. Mellor (ed.) *Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics*. London: Routledge & Kegan Paul 1978.

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1953.

Lois de la nature, dispositions et survenance.
Remarques sur les contributions d'A.Chakravartty et de S.Psillos

Pierre Steiner

Mon propos, dans ce texte, s'élaborera en trois temps. Il s'agira, dans la première section et dans la conclusion, de brièvement resituer le débat entre Stathis Psillos et Anjan Chakravartty dans un contexte plus général, en rappelant les principales orientations qu'il est possible d'épouser lorsque l'on souhaite participer à la controverse portant sur le statut des lois de la nature. Dans les sections II et III, je développerai alors un questionnement portant sur certains aspects plus spécifiques des contributions de Chakravartty et de Psillos réunies dans ce volume.

I

Comme le rappelle bien Chakravartty au début de son texte, si on entend par « lois de la nature » les *énoncés* nomologiques qui sont produits dans le cadre de la recherche scientifique, alors il est clair que les lois de la nature *existent*. Cependant, à l'inverse des lois juridiques par exemple, les lois de la nature peuvent aussi être comprises comme existant *dans* le monde ou comme étant, plus minimalement, la contrepartie ontologique des représentations scientifiques, et donc comme rendant vrais ou faux les énoncés nomologiques qui portent sur elles. C'est à ce niveau de questionnement que l'on peut situer le point de départ de la controverse principale entre les deux auteurs : *si* l'on considère que les énoncés nomologiques universels portent sur des états de choses réels, et *si* l'on accepte que leurs vérifacteurs incluent (sans nécessairement se réduire à) des éléments ou des aspects de la réalité, la question principale est de définir ce qui, dans le monde, permettrait – partiellement, ou totalement – d'assurer, de fonder, de garantir ou du moins d'expliquer la vérité de ces énoncés.

Pour un partisan de la métaphysique empiriste humienne, on le sait, il n'existe pas de nécessités (ou de connexions nécessaires) dans la nature. Dans le meilleur des cas, les modalités (et la nomicité) surviennent intégralement sur des faits non-modaux et non-nomiques. Empiriste humien mais néanmoins réaliste, Psillos considère que les régularités entre des entités observables (des séquences de types d'événements qui se produisent en conjonction constante) constituent la seule composante mondaine des lois de la nature. Les lois surviennent sur ces régularités. Il existe, on le rappellera plus loin, une stratégie pour distinguer les régularités exprimées par les généralisations universelles nomologiques (« il n'existe pas de sphère solide en uranium U 235 d'un diamètre supérieur à un kilomètre ») des régularités propres aux généralisations universelles accidentelles (« il n'existe pas de sphère solide en or d'un diamètre supérieur à un kilomètre »), qui n'est ni (lourdement) métaphysique, ni simplement épistémique ou pragmatique.

Que faire si l'on ne souhaite pas être humien, en conservant donc l'idée qu'il existe des nécessités naturelles, dans le monde, propres aux lois *et* gouvernant les régularités nomiques? Une option consiste à faire référence à l'existence de nécessités contingentes (vraies dans ce monde, mais pas dans tous les mondes possibles), qui sont quelque chose de plus que les régularités (et qui rendent éventuellement compte de leur existence). Mais il faut préciser cette option : certains sont *réductionnistes*, en soutenant que la légalité naturelle survient sur des nécessités nomiques (contingentes) qui tiennent entre universaux ; les lois gouvernent donc les phénomènes particuliers « d'au-dessus ». David Armstrong, Fred Dretske ou encore Michael Tooley sont des représentants de ce réductionnisme. D'autres préfèrent accorder à la légalité naturelle une priméité dans l'ameublement ontologique du monde, en ne la faisant pas dépendre de, ou survenir sur, quelque chose d'autre. John Carroll, Marc Lange et Tim Maudlin empruntent cette voie.

Mais, à un niveau supérieur, on peut aussi ne pas être humien, et définir les lois de la nature en faisant référence à des nécessités métaphysiques (vraies dans tous les mondes possibles), et donc à la *nature* des entités sur lesquelles nos énoncés nomologiques portent. On considère alors que certaines entités et processus, dans le monde, sont intrinsèquement et essentiellement dotés de pouvoirs causaux et de dispositions ; ces pouvoirs causaux et ces dispositions expliquent pourquoi ces entités et ces processus manifestent leurs comportements typiques de manière nomologique. Les vérifacteurs des énoncés nomologiques sont alors ces pouvoirs et ces dispositions. Anjan Chakravartty défend dans son texte une position de ce

genre. Les lois de la nature sont fondées sur les propriétés essentielles des propriétés qu'elles subsument. Précisons maintenant la stratégie de Chakravartty, avant de la discuter.

II

La majeure partie du texte de Chakravartty consiste en une défense d'un type fort de réalisme dispositionnel : l'essentialisme dispositionnel, pour lequel l'identité d'une propriété consiste simplement dans le pouvoir causal (i.e. le pouvoir de produire certains effets) ou dans les dispositions qu'elle confère aux entités qui la possèdent ou l'instancient. C'est cette position métaphysique qui lui permet de justifier – et d'expliquer – son réalisme sur l'existence des lois de la nature. Ces dispositions sont essentielles (elles définissent la nature d'une propriété) *et* rendent compte du comportement nomique des entités qui instancient ces propriétés. Dans la majeure partie du texte, Chakravartty tente de faire valoir la force de cet essentialisme dispositionnel en pointant les faiblesses de certaines de ses défenses les plus récentes, et en mentionnant les inconséquences de ses concurrents, comme l'essentialisme quidditiste, pour lequel l'essence d'une propriété est indépendante de tout rapport causal.

Je souhaiterais ici discuter la position de Chakravartty en remettant en question l'alternative qu'il propose lorsqu'il s'agit de définir ce que peut être le réalisme non-humien (i.e. nécessitariste) le plus adéquat en matière de lois de la nature. L'auteur donne en effet l'impression de limiter les options à un choix entre le réalisme dispositionnel essentialiste qu'il défend, et un antiréalisme dispositionnel, principalement quidditiste (les propriétés sont des qualités pures qui possèdent une essence qualitative primitive, indépendante de tout rapport causal). Je voudrais suggérer qu'au moins une voie supplémentaire est possible et digne d'être examinée : ni quidditiste, ni fortement (i.e. essentiellement) réaliste à propos des dispositions, cette voie nous permet de penser les relations entre propriétés et lois de la nature d'une manière réaliste cohérente avec les sciences dites *spéciales* ou *autonomes*.

Certaines sciences portent sur des espèces physiques, d'autres sur des espèces *fonctionnelles*. Les espèces physiques (neurones, neutrons,…) sont identifiables et définissables à partir de leur composition matérielle, qui détermine leur conformité avec les lois de la nature. Les espèces fonctionnelles ne sont pas identifiées ou définies à partir de leur composition matérielle, mais par leur activité ou par leur rôle causal. Par exemple, la propriété d'être un rein peut être réalisée par toute entité – naturelle ou artificielle – capable de jouer le rôle d'un

rein au sein d'un organisme vivant (production d'urine, élimination des produits toxiques, sécrétion de la rénine, maintien de l'équilibre hydrique et de l'équilibre hydro-électrolytique…). La propriété d'avoir une valeur monétaire peut être réalisée par toute entité considérée comme ayant de la valeur dans un ensemble de pratiques institutionnelles ou collectivement instituées, que cette entité soit en papier (billets de banque, chèques,…), en métal (pièces de monnaie) ou encore en plastique (jetons de foire, cartes de crédit,…). Un état de conscience sensorielle peut être réalisé par de nombreux types d'états matériels (cérébral (organisme humain), silicone (robot), circuit électrique (ordinateur),…) entretenant des relations causales appropriées avec les entrées d'un système cognitif, ses autres états, et les sorties du système. On peut aussi définir fonctionnellement la propriété d'être vivant (être vivant, c'est réaliser un ensemble d'opérations qui interagissent selon une organisation particulière), d'autant plus si les opérations elles-mêmes (métabolisme, évolution adaptative, activité finalisée,…) et leurs objets (cellules) sont caractérisables fonctionnellement.
Les sciences qui proposent des lois et des théories qui ne sont pas réductibles aux lois et aux théories de la physique sont dites *autonomes*. La psychologie, la biologie, l'économie, ou encore la géologie sont des sciences autonomes dans ce sens. Elles visent notamment à dégager des régularités de *macro-niveau* qui sont réalisées par des mécanismes et des entités dont la composition physique est très rarement homogène. Les états et espèces dont le comportement est spécifié par ces sciences autonomes sont donc des états et des espèces fonctionnelles (Fodor, 2000, p.9).

Dans une ontologie fonctionnaliste, la nature et l'identité d'une propriété ou d'un état sont ainsi définies à partir du rôle joué par cet état ou par cette propriété dans un système, et plus précisément par les relations d'antécédence et les relations de conséquence qu'entretiennent cette propriété ou cet état avec d'autres propriétés, états, entrées du système, et sorties du système. Comme vu plus haut, les espèces et propriétés fonctionnelles peuvent se réaliser de manière multiple (de nombreux types d'entités matérielles peuvent instancier la propriété fonctionnelle d'être un rein): leur définition en termes de composition matérielle aboutirait donc à des disjonctions vraisemblablement *non-projectibles*. C'est un point important : comme le souligne avec force Fodor (2000, pp.15-16), pour les fonctionnalistes, même si les états ou propriétés définis fonctionnellement sont à chaque fois instanciés matériellement (mais dans une multiplicité de matières), ils ne sont jamais identiques à la disjonction des entités matérielles qui les réalisent : seuls les propriétés et états fonctionnels qui sont réalisés, mais non la disjonction des entités qui les réalisent, sont projectibles, et donc en mesure de

figurer dans les lois des sciences autonomes. Plus précisément, l'autonomie des lois fonctionnelles relève du fait qu'il n'y a pas de lois à propos de la disjonction qui réalise un état fonctionnel, même s'il y a des lois à propos de l'état fonctionnel lui-même (Fodor, 1974). Les énoncés nomologiques produits dans les sciences autonomes auront bien souvent pour objet les mécanismes en vertu desquels les relations fonctionnelles qui existent entre les entités étudiées (et qui peuvent définir leur nature) sont possibles.

Prenons un exemple. Pour la majorité des fonctionnalistes en philosophie de l'esprit, les *relations* cause-effet par lesquelles un état mental peut être défini et individué fonctionnellement, en tant que cause d'autres états mentaux et d'un comportement (sortie du système), et en tant qu'effet d'autres états mentaux et d'entrées du système, peuvent être déterminées de manière d'abord conceptuelle, en exploitant notamment les évidences et les principes normatifs de la psychologie populaire (« *ceteris paribus,* un état de croyance qu'il pleut se définit par ses relations avec la perception de la pluie, avec d'autres croyances comme celle selon laquelle les rues sont mouillées, et avec des sorties comportementales comme celle de prendre son parapluie, si les intentions de sortir et le désir de rester sec sont aussi présents »). Ce qui fait d'un état mental le type d'état qu'il est, ce n'est pas ce dont il est fait (sa matière, sa composition physico-chimique), mais ce qu'il fait, en relation avec d'autres états mentaux, l'expérience perceptive, et les sorties comportementales.

Cette définition fonctionnelle de l'état mental est suffisante pour nous permettre d'étudier alors plus en détail son comportement, pour éventuellement rapprocher ce comportement de ceux manifestés par d'autres états intentionnels doxastiques, afin de parvenir à dégager des régularités dans les relations entre états mentaux et, ultimement peut-être, des lois *ceteris paribus* qui ont pour objet les relations entre ces états *et* les conditions de possibilité mécaniques de ces relations. *Si* l'on est *réaliste* à propos des états intentionnels et de ces lois, on peut alors penser que les énoncés nomologiques qui les concernent – comme ceux développés par la psychologie cognitive – *correspondent* ou *représentent* adéquatement les mécanismes généraux qui relient les états mentaux entre eux, états que nous avons individués au départ à partir d'une analyse conceptuelle portant sur des relations fonctionnelles dès lors *expliquées* par les mécanismes et par les lois décrites par les modèles scientifiques. La psychologie cognitive est par exemple l'étude modélisatrice des relations entre états mentaux (et les entrées et sorties) en vertu desquelles les systèmes cognitifs sont *en mesure* d'accomplir des performances (lire, jouer aux échecs, voir une forme, comprendre une phrase orale,…), performances dont l'accomplissement pouvait déjà être mentionné dans la première caractérisation fonctionnelle de l'état. L'exercice d'une compétence peut être expliqué en

étant décomposée en sous-tâches et compétences (ce que l'on appelle analyse componentielle ou fonctionnelle (Cummins, 1979)), effectuées à partir de ces mécanismes et d'états intentionnels progressivement élémentaires (non-conscients, non-conceptuels,…).

Il y a au moins deux conséquences à tirer de ce fonctionnalisme par rapport à la position défendue par Chakravartty :

1) Dans une ontologie fonctionnaliste, il est clair que les propriétés et espèces définies fonctionnellement ont un pouvoir causal, et donc qu'elles confèrent des dispositions aux entités qui les instancient ou les possèdent, mais ce n'est ni le seul ni le principal facteur d'identification d'une propriété : ce qui définit d'abord l'identité d'une propriété c'est en effet la place qu'elle occupe dans un *réseau* de relations causales entre les propriétés, incluant les relations qui sont *en amont* de cette propriété (ce qui la produit ou lui fournit des entrées, par exemple). Définir l'identité d'un type mental, par exemple, en mentionnant un ensemble fini de dispositions, c'est alors oublier les relations fonctionnelles qui définissent en amont l'identité de ce type mental. Les dispositions conférées par un type mental n'épuisent pas son identité, sans que cette dernière soit mystérieuse.

2) Dans un cadre fonctionnaliste, en règle générale, ce sont les relations causales entre les propriétés et les entités qui les instancient qui sont exprimées par les énoncés nomologiques. Il y a un *réseau* de relations, incluant sans s'y réduire des dispositions, *réalisées de manière multiple*, et dont les effets comportementaux contribuent à constituer le support de nos individuations conceptuelles de la nature des états mentaux (dans le cas de la psychologie), et donc à définir le domaine d'exercice des lois psychologiques. Mais étant donné que ces lois – décrites par les énoncés nomologiques, productibles une fois l'identité des objets et des propriétés fonctionnellement (et grossièrement) définie – sont propres aux mécanismes sous-jacents qui rendent compte du rôle fonctionnel des états mentaux, elles contraignent voire gouvernent le rôle fonctionnel des états mentaux et donc leurs conséquences comportementales sur lesquelles nous nous basons initialement pour définir l'état mental et rendre possible son étude. Dit autrement, ce sont plutôt ici les dispositions conférées par les propriétés mentales à leurs porteurs (et plus précisément les conditions d'exercice ou de manifestation de ces dispositions) qui sont *expliquées* par l'existence de lois.

Dans cette perspective fonctionnaliste, il devient délicat de fonder – comme semble le faire Chakravartty – les lois de la nature sur les dispositions qui définissent l'essence de la propriété concernée par ces lois de la nature. En effet, ce sont plutôt les lois de la nature qui expliquent pourquoi une propriété peut être identifiée à un rôle fonctionnel, non-exclusivement dirigé vers un comportement possible. Évidemment, on peut remettre en question le bien-fondé de cette possibilité en mettant en avant une stratégie réductionniste, selon laquelle les lois psychologiques sont toutes ultimement fondées sur des propriétés matérielles intrinsèques de micro-niveau (pouvant inclure des propriétés dispositionnelles), qui définissent la nature des états mentaux (dans le cas de la psychologie), et qui seront un jour *définies* par la meilleure approche physicaliste de l'esprit, répondant à l'objection de la réalisabilité multiple évoquée plus haut. Mais la question devient alors : y aura-t-il encore des lois spécifiquement *psychologiques*, propres à une science autonome, à savoir la psychologie ? Cette question se pose également pour les autres sciences autonomes.

Dans le prolongement de cette interrogation portant sur la compatibilité de la position de Chakravartty avec les stratégies fonctionnalistes en science – et sur les avantages d'une ontologie fonctionnaliste sur une ontologie dispositionnelle –, je souhaiterais maintenant suggérer qu'il est également possible de défendre un réalisme sur les lois de la nature non-fondé sur l'existence de dispositions, sans pour autant renoncer au réalisme dispositionnel, mais en comprenant ce dernier de manière déflationniste qui, contrairement à ce que soutient Chakravartty, ne correspond pas nécessairement à un idéalisme, *en raison justement du réalisme nomologique qui le sous-tend*.

Je me baserai ici sur quelques idées de Ryle et d'Armstrong, et notamment sur un point de départ qu'ils partagent : ne pas réifier les dispositions ou en faire des essences est encore la meilleure manière de s'assurer de leur réalité. Il ne s'agit pas ici de nier toute réalité aux dispositions mais, comme le disait bien Goodman, il s'agit de nous demander

« si nous pouvons les définir de façon plus terre à terre, auquel cas nous pourrions expliquer les termes de disposition sans aucune référence à des pouvoirs occultes » (1984, p.60).

Ryle, on le sait, définit les dispositions à partir d'énoncés conditionnels et plus précisément à partir des conditions d'usage de ces derniers, là où Armstrong réduit ces dispositions à leurs bases catégoriques. Pour Ryle, les dispositions ne sont pas réductibles à des états, des

substances, des événements ou encore des activités (1949, p.43). Il n'y a pas de sens à se demander *où* elles peuvent être *localisées*. Les attributions de disposition ne sont rendues vraies par *rien*. Ces dispositions sont pourtant bel et bien réelles : comme les énoncés nomologiques, les attributions de dispositions nous permettent de faire des inférences (dire qu'un vase est fragile, c'est être en droit de dire que si ce vase devait tomber, il se briserait) ; ce sont des « tickets inférentiels » (Ryle, 1949, p.117). Comme les énoncés nomologiques, ces attributions exploitent des conjonctions constantes entre des types d'événements. Pour Ryle toutefois, il y a une différence entre les énoncés nomologiques et les attributions de dispositions : les secondes dépendent logiquement des premiers. Les inférences autorisées par un énoncé dispositionnel ne sont qu'un sous-ensemble de celles qui sont autorisées par la loi. Pour Ryle, *pratiquement*, cependant, nous élaborons d'abord des énoncés dispositionnels à propos d'entités ou de propriétés avant d'élaborer des lois énonçant des corrélations entre ces entités et propriétés.

Même si Armstrong s'oppose centralement à Ryle dans sa théorie dispositionnelle (pour Armstrong, les attributions de dispositions ont des vérifacteurs), il faut signaler son usage de la même stratégie visant à *dériver* ou à *faire dépendre* les dispositions d'autre chose, en n'en faisant pas des propriétés intrinsèques et autonomes. Pour s'assurer de leur réalité, on le sait, Armstrong pense qu'il est nécessaire de réduire ou d'identifier les propriétés dispositionnelles à des propriétés catégoriques. Toute disposition possède une base catégorique ; cette dernière est responsable de la production du comportement de l'entité dans des circonstances particulières (1968, p.86). Il y a une connexion analytique entre la disposition et sa manifestation (*être soluble*, par définition, c'est pouvoir se *dissoudre*), et une relation empirique, à découvrir, entre la disposition et sa base catégorique (il s'agit d'une identité contingente). Mais il est important de remarquer qu'Armstrong (2005) est récemment revenu sur cette position, en considérant que la seule manière de réduire les dispositions était de les réduire à leurs bases catégoriques *pensées conjointement avec les lois de la nature*. Dans cette approche, les vérifacteurs des attributions de dispositions sont d'abord des lois de la nature. Les dispositions ne sont alors que l'instanciation de lois dans des séquences causales régulières. Les lois peuvent faire le travail explicatif des dispositions, et expliquer pourquoi il semble y avoir des propriétés dispositionnelles. En effet, les lois font en sorte que des propriétés catégoriques de la même espèce possèdent un comportement identique ; il n'est pas nécessaire ici de faire référence à des propriétés irréductiblement dispositionnelles pour

rendre compte de ces similarités comportementales. Mumford précise clairement la position d'Armstrong :

« Quand un particulier *a* possède une disposition, cela signifie pour Armstrong qu'il possède une propriété catégorique qui figure dans une loi de la nature de manière telle que lorsqu'un certain stimulus est présent, une certaine manifestation se produira (…) Les lois fournissent ainsi la sorte de nécessité que nous avons besoin d'obtenir d'une propriété qui est liée causalement à une autre, et *cette espèce de relation est précisément ce que d'autres philosophes ont essayé d'expliquer en postulant l'existence de forces irréductibles* » (2007, p.92 ; je souligne).

Il ne peut être question ici de discuter en détail les mérites de cette approche par rapport à l'essentialisme dispositionnel. Je me contenterai de souligner sa proximité avec le point central de l'approche de Ryle et d'une ontologie fonctionnaliste, et donc avec l'ontologie de nombreuses sciences autonomes. Comme Ryle, Armstrong dérive les dispositions des lois (tout en étant réaliste sur ces lois, ce qui n'est pas le cas de Ryle évidemment). À la différence de Ryle, il pense *aussi* les dispositions en relation d'identité avec leurs bases catégoriques. Pour Armstrong, plus généralement, la caractérisation fonctionnelle d'un état ou d'une propriété n'est que la prémisse pour sa réduction physicaliste. Il est cependant tout à fait possible d'avoir un fonctionnalisme qui se limite à postuler une identité des occurrences du type P avec des occurrences physiques, tout en considérant que le type P est un type fonctionnel (voir Pacherie, 1993, p.109 pour la philosophie de l'esprit par exemple). Nous retiendrons ici d'Armstrong la définition des dispositions à partir des lois de la nature, qui nous permet – avec Ryle – d'intégrer les dispositions dans une ontologie fonctionnaliste d'une manière minimaliste (sans voir les dispositions comme étant elles-mêmes des fonctions, comme le fait par exemple Mumford (1998)).

Dans une science reposant sur une ontologie fonctionnaliste, on aura donc :

1) des relations fonctionnelles entre états et propriétés, à partir desquelles ces états et ces propriétés sont conceptuellement définis ;
2) des énoncés nomologiques, qui porteront sur ces relations en les expliquant ; il y a de bonnes raisons de penser que ces énoncés dénoteront alors les *lois* et les *mécanismes* qui rendent compte de ces relations fonctionnelles ;

3) des lois en tant que relations nomologiquement *nécessaires* entre propriétés et états fonctionnellement définis, et qui sous-tendent les relations à partir desquelles nous définissons ces propriétés et états, comme en (1) ;
4) la reconnaissance de phénomènes dispositionnels, dérivables de (1) et ensuite de (3), ce qui conforte doublement leur réalité.

Contrairement à ce que suggère Chakravartty, les attributions de dispositions peuvent être vues comme des tickets d'inférence sans que l'on rencontre un idéalisme : les attributions de disposition portent sur des événements probables parce qu'obéissant à des relations nomologiques. Dire « X croit qu'il pleut», c'est notamment attribuer une série de dispositions à X, comme « X est disposé à prendre son parapluie s'il désire également rester sec » qu'on peut paraphraser sous la forme, par exemple, de « X prendrait son parapluie s'il désirait rester au sec». Cette inférence est robuste – *ceteris paribus*, évidemment – parce que le type mental « croire qu'il pleut » inclut dans les relations fonctionnelles qui le définissent ce comportement possible et parce que, plus fondamentalement, le processus comportemental qu'elle dénote est rendu possible par des mécanismes obéissant à des lois.

Je conclus en signalant que l'un des premiers articles défendant une conception non-humienne et non-essentialiste des lois de la nature le fait à partir d'une analogie fonctionnaliste. Dans « Laws of nature », Fred Dretske comprend la nomicité comme une relation de nécessitation entre universaux, et écrit :

« On peut penser aux lois de la nature comme à un ensemble de relations qui existent entre les fonctions [*offices*] variées que les objets occupent parfois. Une fois qu'un objet occupe l'une de ces fonctions, ces activités sont contraintes par l'ensemble des relations qui connectent cette fonction à d'autres fonctions et activités. Dans les contextes légaux et naturels, la modalité au niveau n est générée par l'ensemble des relations qui existent entre les entités au niveau $n + 1$. Sans cette toile de relations d'ordre supérieur, il n'y a rien qui supporterait l'attribution de contraintes aux entités au niveau inférieur. » (1977, p. 264)

Les lois contraignent « d'en haut » les phénomènes : ce sont elles qui sont au niveau n+1 et qui permettent d'expliquer pourquoi des entités manifestent un comportement régulier au niveau n : s'il y a régularité du comportement, c'est parce que ces entités instancient des fonctions définies par ces lois. Mais la découverte de ces lois s'effectue en constatant d'abord

le rôle fonctionnel de ces entités et, par là même, leur identité (je suppose ici que la topologie de Dretske est descriptive, et donc compatible avec l'idée que les lois sont propres à des mécanismes qui sont sous-jacents aux phénomènes étudiés).

III

Je souhaiterais maintenant passer à la position défendue par S. Psillos.

D'inspiration humienne, l'empirisme clairement revendiqué de Psillos n'est cependant pas antiréaliste. Les lois de la nature, pour Psillos, ont une composante mondaine : les régularités. Dit autrement, les lois de la nature portent sur des faits dans le monde. C'est là le réalisme de Psillos, qui est bien sûr insuffisant pour définir la spécificité des lois de la nature par rapport aux généralités universelles accidentelles. Pour répondre à ce problème classique, Psillos emprunte la voie ouverte par Mill, Ramsey et Lewis : une généralisation contingente portant sur une régularité mondaine est une loi de la nature si et seulement si elle apparaît comme un théorème (ou axiome) dans chacun des systèmes déductifs qui réalise la meilleure combinaison de simplicité et de force. Les régularités sur lesquelles portent les énoncés nomologiques, pour Psillos, sont basiques : elles ne sont pas fondées sur des faits plus élémentaires, comme des faits modaux, des universaux, des pouvoirs ou des essences. Psillos insiste sur le caractère *objectif* de ces régularités mondaines afin de montrer, paradoxalement, que les composantes non-mondaines des lois de la nature sont objectives, ou du moins non réductibles à nos attitudes épistémiques envers ces régularités. Psillos va en effet plus loin que Ramsey ou Lewis, afin d'éviter la critique classique selon laquelle cette conception de la nomicité relèverait ultimement de faits théoriques, et donc épistémiques et subjectifs. Pour Psillos, le monde possède une structure objective de régularités. Les régularités entretiennent des relations objectives les unes avec les autres, et ce sont ces relations (et pas seulement les régularités qui sont en relation) qui sont exprimées par le meilleur système déductif de connaissance. La simplicité du système axiomatique reflète la simplicité de l'organisation des régularités dans le monde. Ultimement, la différence entre les régularités universelles accidentelles et les lois de la nature peut donc être mondaine : certaines régularités ne sont pas accidentelles en raison des relations *objectives* qu'elles ont avec d'autres régularités, relations

objectives dont l'expression adéquate explique pourquoi certains systèmes déductifs sont meilleurs que d'autres.

Ayant mis en avant l'objectivité de ces régularités, Psillos souhaite aller plus loin dans la défense de son réalisme, en attribuant en plus, à ces régularités, un certain pouvoir causal : les régularités qui composent les lois peuvent « gouverner » le monde indépendamment de la connaissance que nous pouvons en avoir. Plus précisément, les régularités peuvent s'auto-gouverner et ainsi contraindre les événements et phénomènes qu'elles subsument. L'existence d'une régularité peut expliquer pourquoi il y a une similarité entre les instances de la régularité. Psillos nous invite à comprendre cette métaphore de gouvernance de manière lâche, sans donner plus de précisions sur son sens.

Je voudrais à présent mettre en question certains des présupposés métaphysiques de Psillos qui portent sur cette possible dimension contraignante des régularités.

Une régularité, selon Psillos, inclut des *patterns* de dépendance entre les membres de classes naturelles. Une régularité est une entité qui perdure ; elle ne se limite pas à ce qui s'est produit et à ce qui se produit. Ses parties réelles incluent des parties futures. Composée de parties, une régularité est la somme méréologique de ses instanciations ; ses instanciations (passées, présentes et futures) constituent les parties de la régularité.

Psillos me fait l'honneur de mentionner dans son texte une objection que j'ai exprimée dans le commentaire de la présentation orale de son texte. J'ai en effet soutenu que cette métaphysique des régularités pouvait l'amener à faire face à un dilemme, dont les deux branches aboutissent à des conclusions à l'opposé de ce qu'il soutient : soit les régularités sont des entités émergentes, soit de simples entités survenantes sur leurs instances. Si elles sont émergentes, elles peuvent gouverner leurs éléments, et sont nécessairement basées sur des faits et processus non-émergents (l'émergence allant de pair avec une *nouveauté* qualitative de ce qui émerge par rapport à sa base) : il ne peut alors pas y avoir de régularités « du haut jusque tout en bas », comme le pense Psillos. Si elles ne sont que survenantes, on ne voit pas comment elles pourraient se gouverner elles-mêmes, et encore plus « contraindre » leurs instances et donc les parties qu'elles « relient ». Psillos refuse la route empruntée dans la seconde branche du dilemme : les régularités, pour lui, sont survenantes, et peuvent s'auto-gouverner et contraindre leurs instanciations (ce sur quoi elles surviennent). Il donne alors l'exemple de la propriété d'être un cube solide en bois : cette propriété survient sur le fait de posséder six côtés carrés en bois de même dimension, *et* détermine (« en un sens clair », selon Psillos) l'arrangement stable qui doit être en place parmi les éléments de la base de

survenance. Je voudrais à présent reformuler plus clairement cette objection, et montrer pourquoi la réponse de Psillos n'est pas satisfaisante.

Acceptons, avec Psillos, qu'une régularité universelle non-accidentelle (comme la première loi de Kepler) survienne sur ses instances, comme d'ailleurs la propriété d'être un cube solide en bois. Plus précisément, la survenance doit être ici méréologique (Psillos considère que les régularités sont des touts qui sont composés de parties). Définissons de la manière suivante la survenance méréologique : pour toute macro-propriété *S* d'une entité ou d'un processus (solidité d'un cube, régularité d'une série,…), il existe un ensemble de combinaisons des propriétés physiques des parties de l'entité ou du processus, de manière telle qu'il est nomologiquement nécessaire que toute entité ou processus qui instancie un membre de cet ensemble de combinaisons au moment *t* instancie *S* au même moment (Enç, 1995). Cela implique notamment qu'il n'y a pas de changement au niveau des macro-propriétés sans changement au niveau des micro-propriétés. Et s'il y a une identité de microstructure entre deux systèmes (notamment au niveau des parties de l'entité et de leurs relations), alors il y a une identité de macrostructure (Kim, 1999, p.7).
Voici l'une des conséquences de cette définition pour la première loi de Kepler : une fois que l'on fixe l'ensemble des trajectoires des planètes du système solaire, on obtient automatiquement (sans opération supplémentaire) la régularité nomologique « les planètes du système solaire décrivent des trajectoires elliptiques dont le Soleil occupe l'un des foyers », étant donné que cette régularité survient sur cet ensemble de parties spatio-temporelles.

Il est bien connu que la survenance est un phénomène conceptuellement intéressant (il permet de décrire de diverses manières, à divers niveaux, le même fait), mais ontologiquement peu robuste. Ou, à tout le moins : considérer que les propriétés survenantes *font une différence dans le monde*, c'est se permettre un « repas ontologique gratuit », pour reprendre l'expression de David Armstrong. Dire par exemple que *la propriété d'être un cube solide en bois survient sur l'ensemble des propriétés des constituants physiques du cube* revient à soutenir, on l'a vu, qu'une fois que les faits de micro-niveau sont donnés, les faits survenants suivent automatiquement. Pour qu'ils constituent un nouveau domaine ontologique, il faudrait être capable de payer (de justifier) leur spécificité ontologique, et par exemple d'argumenter en faveur de la possibilité que ces faits survenants puissent disposer de nouveaux pouvoirs causaux. Or, la survenance, à elle seule et en général, ne permet pas cela. Voyons cela en reprenant l'exemple de Psillos : si la propriété d'être un cube solide en bois survient

intégralement sur ses constituants (à différents niveaux : des côtés aux particules), elle entretient donc une relation de dépendance *asymétrique* avec sa base de survenance (pas de changement macro sans changement micro) et de détermination (une identité micro implique une identité macro). *Comment*, dans ce cadre, cette propriété pourrait-elle posséder une *latitude* et une *indépendance* suffisante, par rapport à sa base, pour contraindre cette dernière ? Si toute différence de contrainte (supposée) effectuée par la propriété survenante *résulte* d'un changement au niveau des propriétés de la base de survenance, comment cette propriété survenante pourrait-elle *d'elle-même* contraindre sa base de survenance ? Il en va de même pour la première loi de Kepler : si cette dernière (en tant qu'entité perdurante ou en tant que relation) survient méréologiquement sur ses parties et leurs relations, *en vertu de quoi* pourrait-elle influencer ou contraindre ces parties (ou *relata*) et leurs relations ?

Comme le remarque bien Helen Beebee (2000), dans une perspective humienne, il est permis de prédire l'occurrence de faits futurs à partir de faits présents ou passés et d'énoncés nomologiques. Les énoncés impliquent logiquement des descriptions de faits futurs ; *mais cela ne signifie pas que, là dans le monde, les régularités auxquelles nous faisons référence produiraient ou contraindraient la production de ces faits futurs*. À un fait épistémologique (des prédictions correctes) ne correspond pas nécessairement un fait ontologique (des lois déterminant le déroulement des processus dans la nature), *a fortiori* dans un cadre humien ! Parler de régularités nous dote donc de pouvoirs explicatifs plus importants, mais cette vertu descriptive des régularités n'est pas fondée sur d'hypothétiques pouvoirs causaux. À un niveau explicatif et descriptif, la régularité est différente de l'énonciation de ses instanciations : cette distinction peut nous donner l'impression d'une différence ontologique, expliquant pourquoi il y aurait un nouveau type de description, voire d'explication (expliquer les trajectoires des planètes en mentionnant la régularité). Mais il faut résister à cette tentation de saut ontologique : encore une fois, jusqu'à présent, aucun défenseur de la survenance n'a pu montrer de manière convaincante que la survenance comme relation de dépendance asymétrique et de détermination méréologique pouvait s'accompagner d'une relation de causalité descendante. S'il est d'ailleurs bien un point sur lequel s'accordent les humiens et les non-humiens, c'est celui selon lequel si l'on suit le principe de survenance pour penser l'ordre du monde en général, et notamment les relations entre macro-propriétés et micro-propriétés (ultimement, des points d'espace-temps), ce qui *pourrait* déterminer, guider, gouverner ou jouer le rôle de ciment sur le cours des événements de ce monde (lois, relations de causalité) ne peut *pas* survenir sur ces éléments (Loewer, 1996, p.105). Les faits survenants sont des faits descriptivement *différents* des faits de la base de survenance (c'est

seulement pour ces raisons descriptives qu'ils ne sont pas réductibles aux faits de la base de survenance), mais ce ne sont pas des faits *supplémentaires*.

La seule manière, jusqu'à présent, d'avoir une variété de propriété survenante qui ne soit pas épiphénoménale, est de considérer qu'il existe des propriétés survenantes *émergentes* d'un certain type. Depuis une quinzaine années, l'idée selon laquelle la seule forme ontologiquement tenable de survenance serait l'émergence a été redécouverte. L'émergence, à la différence de la survenance telle que définie plus haut, s'accompagne de l'idée que ce qui émerge est *nouveau* et *spécifique* par rapport à sa base, en en étant éventuellement, et *de plus*, non-déductible ou imprédictible. L'émergence est ainsi vue comme étant une relation plus riche que la survenance (Humphreys, 1997). Peut-on trouver dans cette richesse ontologique de l'émergence les ressources permettant de rendre intelligible l'idée qu'une régularité, en tant qu'émergente, est capable de contraindre ses instanciations ?

Il faut distinguer au moins trois types de propriétés émergentes (en considérant que toute propriété émergente est survenante) :

(1) L'émergence structurale ou méréologique : les propriétés émergentes sont des propriétés systématiques, non-agrégatives ou non-résultantes. Elles sont propres à des touts ou à des systèmes, ne sont pas possédées par leurs parties ou constituants, et sont irréductibles à la simple conjonction des propriétés de leurs parties. L'agrégativité, est une propriété systématique qui résulte de la *simple* addition, juxtaposition ou agrégation de parties, *quels que soient leur ordonnancement ou leurs relations*. La masse d'un objet, par exemple, est une propriété systématique agrégative. Un changement dans les relations entre les parties, ou dans leur ordre d'agencement, n'affecte pas la masse du système. Les phénomènes physico-chimique (ébullition, formation d'un nuage, transparence et solubilité de l'eau obtenue suite à un mélange entre oxygène et hydrogène, solidité d'un corps par rapport à ses composants atomiques, forme macroscopique d'un cristal de glace), et les formes, capacités ou structures qui émergent d'une organisation spatiale de composants, animés (colonies, essaims, meutes,…) ou non (figures de *Gestalt*, mosaïques,…) sont, eux, des propriétés émergentes car systématiques *et* non-agrégatives : à chaque fois, le système, le processus ou l'entité considérés présentent des propriétés qui ne sont pas structurellement ou méréologiquement réductibles aux propriétés des parties et à leur simple juxtaposition. L'ordre ou un type particulier de (mise en) relation – et pas seulement d'agrégation – des éléments est crucial.

Intuitivement, je ne pense pas que la solidité d'un cube (par rapport à ses côtés, comme dans l'exemple de Psillos) soit une propriété structurale *émergente*, même dans ce sens minimal. Il en va de même pour la propriété d'être une régularité par rapport à la séquence de parties qui l'instancient. Même en admettant que ces propriétés soient émergentes dans ce sens, elles ne le sont clairement pas dans les deux sens suivants, et c'est cela qui posera problème.

(2) L'émergence épistémique : Brian McLaughlin (1997, p.39) voit l'émergence comme une variété de survenance, en donnant la définition suivante de l'émergence :

Si *P* est une propriété d'un tout *W*, *P* est une propriété émergente ssi

(1) *P* survient selon une nécessité nomologique (et non pas logique) sur les propriétés que les parties de *W* ont intrinsèquement ou de manière combinée ;

(2) certains des principes de survenance qui relient les propriétés des parties de *W* avec le fait que *W* instancie *P* sont des lois fondamentales, c'est-à-dire des lois qui ne sont pas nécessairement impliquées par ou *déductibles* d'autres lois et conditions, notamment celles qui concernent les interactions entre les parties dans des touts plus simples.

Si une régularité est émergente, ce ne peut être dans ce sens : une régularité est, par définition, parfaitement déductible d'une considération de ses parties et de leurs relations (les régularités dont l'instanciation est imprédictible sont imprédictibles parce que leurs micro-structures sont gouvernées, dans leur évolution, par des principes chaotiques).

(3) L'émergence ontologique : les propriétés émergentes sont des propriétés systématiques non-agrégatives, dont l'occurrence n'est pas déductible d'une connaissance du comportement des parties du système et de leurs interactions, parce que les comportements spécifiques des composantes du système qui donne lieu à une propriété émergente ne sont pas déductibles des comportements exhibés par ces composantes quand elles sont isolées ou quand elles sont en interaction dans un système plus simple. On peut rencontrer ici la possibilité de l'influence d'une *causalité descendante* pour expliquer cet échec de réduction explicative (déduire le comportement macro à partir du comportement micro): les propriétés émergentes influencent causalement, de manière active et non-additive, le comportement des parties sur lesquelles ces mêmes propriétés émergentes surviennent. Ce pouvoir causal du tout sur les parties est

évidemment irréductible aux pouvoirs causaux des parties de ce tout. Les interactions entre les éléments expliquent l'émergence de la propriété systématique, mais les *principes* qui gouvernent ces interactions ne sont pas déductibles des lois qui portent sur les relations que peuvent entretenir les éléments dans des touts plus simples, en raison de l'influence, sur ces interactions, de la nouvelle propriété émergente *qui résulte de ces interactions*. C'est dans ce sens (3) qu'une propriété émergente est une propriété survenante qui possède des pouvoirs causaux, et donc un poids ontologique.

En tout état de cause, lorsque Psillos soutient que les régularités sont survenantes et gouvernent leurs instances, il devrait en faire des propriétés émergentes au sens (3). Mais ce n'est pas possible car les régularités qui figurent dans les lois de la nature ne sont même pas émergentes au sens (2), du fait de leur déductibilité à partir du comportement de leurs parties (comme rapidement suggéré plus haut, il n'est même pas sûr que ces régularités puissent être émergentes au sens (1)). Même si Psillos parvenait à montrer que les régularités sont des propriétés émergentes au sens (3), il rencontrerait alors un nouveau problème : il faudrait définir et détailler les mécanismes sous-jacents qui produisent en partie les régularités. Par définition, ces mécanismes producteurs d'émergence auraient pour objets des faits non-réguliers (l'émergence est une propriété systématique *nouvelle*) ; il serait alors facile, pour le réaliste non-humien, de montrer que ces mécanismes sous-jacents sont des faits et processus robustes, plus élémentaires que les régularités, et qui contribuent à les fonder. Le minimalisme métaphysique adopté par Psillos n'en serait alors plus un.

Faisons le point. J'ai tenté de montrer qu'il était difficile de comprendre comment une propriété survenante (comme le fait d'être une régularité) pouvait contraindre ou influencer, même dans un sens causal lâche et minimal, le comportement des parties ou des constituants sur lesquels elle survient. J'ai ensuite exploré la possibilité selon laquelle les propriétés survenantes à la Psillos pouvaient être des propriétés émergentes, seules capables d'influencer causalement leur base de survenance. Le fait qu'une régularité soit intégralement déductible du comportement de ses parties rend impossible sa caractérisation en tant que propriété émergente. J'en conclus donc qu'il n'est pas opportun, pour Psillos, d'insister sur l'objectivité des régularités naturelles en suggérant qu'elles peuvent avoir un rôle régulateur dans le monde (ce point ne concerne pas, évidemment, les régularités sociales, dont les représentations par les acteurs peuvent influencer leurs comportements individuels).

Mais en se contentant de voir les régularités comme des épiphénomènes, peut-on échapper à une conception épistémique (et non pas réaliste) des régularités, selon laquelle les régularités ne sont que des manières de voir et de décrire les phénomènes? Pourquoi y aurait-il des régularités, dans le monde, si ces régularités, étant donné qu'elles surviennent méréologiquement sur leurs instances, n'ont aucun rôle causal propre ? Ou, pour dire les choses de façon plus minimale : *avec* les humiens (et *contre* les modalistes), Psillos considère que rien dans le monde, si ce n'est l'existence de régularités, fonde l'existence des lois. *Contre* certains humiens (et donc *avec* une intuition sous-jacente aux théories modales de la nomicité), Psillos considère que l'on peut définir l'existence des régularités de façon objective, en leur attribuant des pouvoirs causaux *minimaux*. Peut-être s'agit-il là d'un équilibre très précaire.

IV

J'ai brièvement mentionné, à la fin de la section II, la compatibilité entre une ontologie fonctionnaliste et la conception selon laquelle les énoncés nomologiques portent sur des relations de nécessité contingentes entre propriétés universelles. La défense implicite de cette conception des lois de la nature n'était pas en arrière-plan de mes discussions des positions de Chakravartty et de Psillos. Je préférerais conclure en évoquant un autre pan du *Spielraum* : malgré leurs divergences, Chakravartty et Psillos sont *réalistes* quant à la contrepartie mondaine des énoncés nomologiques : aucun ne soutient une position consistant à penser qu'il n'y a *rien*, dans la nature, qui rende vraies les lois scientifiques, ou du moins qui serait décrit par ces dernières. On peut néanmoins remettre en question ce présupposé : pour certains auteurs, et non des moindres (Mach, Cartwright, Van Fraassen,,. en simplifiant à l'extrême), nos énoncés nomologiques ne portent pas sur ou ne décrivent pas la réalité. Il s'agit d'abord et seulement de constructions ou d'instruments, qui nous autorisent à inférer des propositions empiriques à partir d'autres propositions empiriques. La loi n'est qu'un dispositif théorique ; elle n'est pas un élément de la réalité indépendant de nos pratiques épistémiques.

Bibliographie

Armstrong, D., *A Materialist Theory of the Mind*. London, Routledge, 1968.

Armstrong, D., “Four disputes about properties”. *Synthese*144, 2005, 309–320.

Beebee, H., “The non-governing conception of laws of nature”. *Philosophy and Phenomenological Research* 61, 2000, 571-594.

Clayton, Ph., *Mind and Emergence. From Quantum to Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Cummins, R., *The Nature of Psychological Explanation*. Cambridge (MA), MIT Press, 1979.

Dretske, F., “Laws of nature”, *Philosophy of Science* 44, 1977: 248-268.

Enç, B., “Nonreducible supervenient causation”. In Savellos, E. and Yalçin, U. (éds.), *Supervenience. New Essays,* CambridgeUniversity Press, 1995: 169-186.

Fodor, J., “Special sciences (or: the disunity of science as a working hypothesis)”. *Synthese* 28, 1974: 97-115.

Fodor, J., *In Critical Condition. Polemical Essays on Cognitive Science & the Philosophy of Mind*. Cambridge (MA), MIT Press, 2000.

Goodman, N., *Faits, fictions et prédictions*. Tr.fr. A.Gerschenfeld. Paris, Minuit, 1984.

Humphreys, P., “Emergence, not supervenience”. *Philosophy of Science* 64 (Proceedings) 1997: 337-345.

Kim, J., “Making sense of emergence“. *Philosophical Studies* 95, 1999: 3-36.

Loewer, B., “Humean supervenience”. *Philosophical Topics* 24, 1996: 101-127.

McLaughlin, B., “Emergence and supervenience”. *Intellectica* 25/2, 1997: 24-43.

Mumford, S., *Dispositions*. Oxford University Press, 1998.

Mumford, S., *David Armstrong*. Stocksfield, Acumen, 2007.

Pacherie, E. *Naturaliser l’intentionnalité. Essai de philosophie de la psychologie*. Paris, PUF, 1993.

Ryle, G., *The Concept of Mind*. London, Penguin,1949.

Troisième défi

Unité et pluralité de la nature

Introduction

Nathalie Frogneux

La Nature se dit au pluriel, elle montre ses éclats, car elle présente une figure éclatée. Notre troisième défi met en évidence les pluralités qui traversent la question de la nature comme lieu et espace. Ces quatre articles abordent la question de la pluralisation de la nature : pluralité d'ontologies avec Charlotte Luyckx, pluralité de perspectives disciplinaires et de niveaux d'interprétation avec Dominique Bourg et Nicolas Bouleau, pluralité des intérêts avec Isabelle Parmentier et Olivier Servais, pluralité des liens affectifs et des sources culturelles avec Jean Onaotsho Kawende.

Se situant à un niveau méta, Dominique Bourg et Nicolas Bouleau montrent que la nature pensée comme univers, c'est-à-dire comme unité et comme totalité, est de plus en plus problématique. Ils entendent ainsi donner une grille de lecture des discours contemporains sur la nature et clarifier une confusion au sein des espaces publics et médiatiques de ce qu'est un énoncé scientifique sur la nature. En effet, désormais, la nature apparaît comme une pluralité en raison des dimensions incommensurables qui la traversent. Les auteurs nous permettent d'identifier ainsi au moins trois types de pluralités.

D'abord, la pluralité des échelles irréductibles entre elles : vie phénoménale et perception, formalisations scientifiques, questions environnementales, biosphère, etc. Des échelles irréductibles que nous verrons dans les articles de ce troisième défi.

Ensuite, la pluralité des interprétations. Certes, comme cela a toujours été le cas, les interprétations apparaissent nécessaires lorsque les connaissances sont contiguës aux intérêts sociaux évidents. Par contre, il faut désormais prendre acte du fait que l'univocité de la connaissance a cédé la place à la pluralité des interprétations des résultats scientifiques, étant donné que les faits ne sont jamais bruts et purs et que les chiffres ne se laissent pas lire de manière évidente et cristalline. La grande séparation entre expliquer scientifiquement les faits

et comprendre le sens aurait fait long feu. Désormais, les connaissances scientifiques sont aussi l'objet d'interprétations, puisque, à l'heure de la spécialisation et même de l'hyperspécialisation, les faits sont abordés par de nombreuses disciplines ou sous-disciplines qui doivent s'entendre.

Enfin, selon les auteurs, un troisième type d'éclatement de notre rapport à la nature tient à la pluralité des modalités du jugement. Dominique Bourg et Nicolas Bouleau substituent ainsi à la différence entre expliquer et comprendre, celle de connaître et juger, pour souligner les dommages qui résultent de leur confusion. Dans ce dernier cas, il ne s'agirait plus simplement d'une pluralité des interprétations, mais d'un « dysfonctionnement caractérisé de l'articulation entre les différentes modalités de jugement », c'est-à-dire d'un « pluralisme dévoyé ». Ils illustrent leur propos avec le constat de la crise climatique. Alors que le GIEC a mis en évidence des faits en dressant l'état des lieux des connaissances scientifiques relatives au changement climatique, les médiats et la presse s'en emparent pour créer en leur sein un débat qui n'a pas lieu dans les milieux scientifiques. Et les auteurs de souligner que cet exercice est absurde tout comme le serait un débat public sur l'exactitude du théorème de Pythagore. « Ce sont les interactions, en l'occurrence très fortes, entre d'un côté les connaissances sur le climat et, de l'autre, nos valeurs, le fonctionnement du marché ou plus généralement de la société, qui donnent une apparence de pertinence à cet exercice autrement absurde. » En effet, les auteurs distinguent les énoncés (comme les assertions relatives aux changements climatiques) et les objets (comme les OGM, les éoliennes,…), les premiers sont à prétention scientifique car ils doivent viser la validité et ainsi peuvent être soit vrais, soit faux, et les seconds ont une fonction sociale (utilité, valeur, nocivité,…). Ainsi la toxicité de certaines substances peut-elle être avérée scientifiquement, sans pour autant qu'il en découle nécessairement que nous assumerons ou pas son risque. De même que le changement climatique est un constat avéré scientifiquement, mais que la manière dont nous allons y réagir est le lieu du débat de société. Le dévoiement a donc lieu lorsque le débat porte sur le fait qu'il y ait ou pas changement climatique et la pathologie du jugement tient à la confusion des registres. En l'occurrence, le glissement s'opère entre les énoncés qui prétendent à une certaine validité établie au sein des interprétations scientifiques des données et les objets qui doivent être évalués dans leur pertinence sociale relativement à des choix de vie commune et de valeurs.

Dans son article intitulé « Éthique écologique et justice environnementale : problématisation d'un dialogue », Charlotte Luyckx montre que la crise écologique donne souvent lieu à un débat philosophique qui oppose deux points de vue : ceux de l'écologisme et de l'environnementalisme. Le premier engage un changement des axiomes de notre société (anthropocentrisme, dualisme,…) et donc des changements anthropologiques et ontologiques radicaux, tandis que le deuxième penserait la crise environnementale au sein du cadre de la justice, qui laisse dans la sphère privée la question des représentations de l'homme et de la nature ou de son environnement. Tout se passe alors comme si l'enjeu du débat était celui de sauver l'humanisme au prix de la nature, ou de sauver la nature au prix de l'humain. Mais l'auteure tente de dépasser ce clivage en montrant que nous pouvons viser davantage de justice tout en opérant une révolution ontologique capable de revenir sur le dualisme anthropocentrique homme-nature avec une éthique relationnelle de l'écologie. C'est en s'inspirant de Barbara Muraca qu'elle parvient à dégager la voie d'un humanisme ni anthropocentrique, ni naturaliste. Il faut revenir, selon elle, sur la séparation moderne entre la justice qui peut être argumentée rationnellement au sein de l'espace public et la conviction éthique privée. Elle nous propose ainsi en quelque sorte un changement d'échelle, puisqu'il s'agirait de passer du niveau de la vie individuelle qui perçoit son environnement comme stable, à celui d'un autre point de vue, pour lequel l'humain n'est ni le centre, ni le seul être concerné par la justice, alors même qu'il est un être vivant exceptionnel, capable de poser la question de la justice et d'en juger. Charlotte Luyckx propose alors de faire rentrer dans le débat public la question des représentations de la relation homme-nature et ainsi celle de l'ontologie et de l'anthropologie à laquelle nous adhérons forcément, même si ce n'est parfois que de manière implicite.

Comme Dominique Bourg et Nicolas Bouleau, Charlotte Luyckx soulignait la prégnance du paradigme économique pour le maintien de la vision environnementaliste et donc la nécessité de procéder à une critique des critères économiques et du fonctionnement du marché pour engager le changement de paradigme requis. Si l'économie issue du paradigme ontologique moderne est aujourd'hui le lieu à partir duquel l'anthropocentrisme et le dualisme homme-nature rayonnent et imprègnent l'ensemble de la société, ne faut-il pas s'attaquer prioritairement à elle ?

Cette question n'est pas abordée de front par Jean Onaotsho Kawende, mais elle sous-tend son propos. Dans ce qui apparaît comme un véritable manifeste contre l'attitude « écocidaire » et en faveur d'un « humanisme cosmophile », il propose de développer une nouvelle culture écologique à l'échelle planétaire. Il s'agirait de tourner le dos aux deux conceptions adverses à la nature qui ont conduit à notre attitude moderne de possession et une exploitation destructrice, à savoir la conception cartésienne et les théories contractualistes de l'État pour s'avancer vers un « vivre-de-la-nature » capable de prendre acte, mais aussi de prendre soin, de notre lien existentiel à la nature. La langue de Jean Onaotsho Kawende est fluide et fleurie ; elle tente de trouver de nouvelles expressions et forge de nouveaux termes comme pour induire et accélérer ce changement. C'est dans ce contexte où nous devons désormais mobiliser des affects amicaux et bienveillants à l'égard de la nature, qu'il en appelle aux ressources des cultures traditionnelles africaines (tetela) et chinoises (confucéenne) pour penser un nouveau type de rapport. Ou plutôt faudrait-il alors parler d'un rapport renouvelé à la nature qui se rapproche de celui du gardien ou de l'intendant (*stewardship*) voire du partenaire collaboratif de John Passmore dans son ouvrage de 1974, *Man's Responsibility for Nature*. Dans sa belle recherche d'unité, ce projet très ambitieux ne saurait laisser personne sur le chemin et s'adresse en réalité à l'ensemble de l'humanité, d'où l'intérêt majeur de puiser à toutes les sources culturelles et toutes les forces humaines, pour transformer nos relations à la nature. Certes, si l'auteur parle d'interaction « éco-andriques », ce n'est pas pour laisser sur le côté la moitié féminine de ce projet. Malgré ce terme malheureux, qui trahit une tradition philosophique antique fortement centrée sur l'homme au masculin, il entend désigner, du moins de je le pense, l'humanité complète, faite de femmes et d'hommes. Il faudrait donc lire à chacune de ses occurrences « éco-anthropologique ».

Par ailleurs, ce texte plein d'élan et d'espoir appelle de ses vœux une véritable révolution sans entrer dans le détail des médiations qui la rendent possible. Ainsi, si l'éco-socialisation suppose un respect de la nature en même temps qu'un développement du bien-être humain, l'auteur ne s'explique pas sur la manière dont nous pouvons articuler le développement des TIC (techniques de l'information et de la communication) qui nécessitent du coltan et le trafic que cela implique au Kivu. Comment sortir de la convoitise et de la prédation que cette ressource naturelle rare et précieuse suscite, avec les outrages humains et particulièrement sur le corps des femmes que cela engendre ? Comment concilier le développement des TIC et l'éco-socialisation sans faire preuve d'angélisme ? L'auteur laisse à d'autres et aussi sans doute à d'autres disciplines, le soin de chercher ces médiations économiques, technologiques

et géopolitiques concrètes, insistant essentiellement sur le rôle du politique et l'éducation des enfants pour opérer le changement de mentalité afin que les éco-citoyens soient de véritables « scivites », le terme étant forgé à partir des initiales de sciences, vie et terre pour désigner les spécialistes des sciences de la Vie et de la Terre.

À une tout autre échelle, celle du local, Isabelle Parmentier et Olivier Servais nous proposent de croiser les points de vue historique et anthropologique sur les questions des injustices environnementales, des processus par lesquels elles s'opèrent et des réactions d'opposition qu'elles génèrent. Si le lieu est identitaire et lié à la perception humaine, en revanche, l'espace est anonyme et peut se muer en ressource exploitable économiquement, mais les intérêts se croisent et font se recouvrir les lieux existentiels et les espaces comme ressources. Si le terme NIMBY (*Not in My Back Yard*) est récent, le phénomène d'opposition des riverains à des pratiques de dégradation de leur environnement remonte quant à lui au Moyen Âge et même à l'Antiquité ; tout comme celui par lequel les dommages environnementaux sont externalisés par les personnes privilégiées vers les quartiers et les régions où résident les populations vulnérables. C'est ainsi que s'opère une fragmentation de l'espace par régions, villes et quartiers, entre ceux qui l'habitent et ceux qui l'exploitent à des fins économiques, et ainsi une opposition des logiques résidentielle-identitaire d'une part et productive-instrumentale d'autre part. Mais la fragmentation et la juxtaposition ne sont pas le dernier mot : l'habitat et l'exploitation de la nature co-existent. Ainsi, les conflits naissent-ils dans la tension entre bien public et bien privé, notamment lorsque les lieux de production en vue du bien commun sont aussi les lieux de vie privée ; encore faut-il que le bien commun ne laisse pas de côté ceux qui y contribuent le plus. Autrement dit que le bien commun fasse l'objet d'une répartition commune effective des coûts et des bénéfices.

Les auteurs mettent en regard la logique qui prévalait au XVIII^{e} siècle et qui consistait à réserver des zones aux activités, d'abord artisanales et ensuite industrielles, polluantes et la logique des NIMBY contemporains, qui consiste à refuser l'implantation d'infrastructures indésirables près de chez soi. De cette manière, ils montrent que la maîtrise du voisinage est un facteur d'injustice qui n'est pas récent. Notons toutefois que la notion d'injustice environnementale s'est aujourd'hui élargie, car au XVIII^{ème} siècle elle demeurait purement anthropocentrique et sans perspective intergénérationnelle, et d'autre part, elle était relativisée

par le présupposé que les industries qui contribuent au déploiement du bien commun doivent être endurées par les riverains des quartiers concernés.

Dans une deuxième partie de l'article, les auteurs montrent comment, dans la cité minière de Murdochvile (Canada), deux logiques d'occupation de l'espace engendrent une fracture entre les riverains. Au début des années 2000, en effet, une partie des habitants veulent demeurer à Murdochville malgré la fermeture des mines et réclament, pour cette raison, une dépollution des sols. Les autres habitants de la ville préfèrent s'en aller pour chercher ailleurs une activité économique porteuse. La première attitude est qualifiée par les auteurs de relation identitaire liée à l'ancrage dans le territoire, qui engendre un attachement et une identification à un lieu ; l'autre attitude repose sur l'utilisation du territoire pour l'exercice d'une activité (économique en l'occurrence). À la distinction établie par Charlotte Luyckx entre la perspective environnementaliste et la perspective écologiste qui lui permet de développer une éthique relationnelle, il faudrait ajouter une anthropologie relationnelle à la nature. En effet, Isabelle Parmentier et Olivier Servais la développent en opposant le territoire comme ressource (économique) et comme relation (identitaire), et dans la foulée marquent une opposition entre une « identité nomade de la ressource » et « une identité sédentaire de terroir ». Olivier Servais et Isabelle Parmentier montrent ainsi que le phénomène NIMBY ne peut se laisser comprendre comme le rejet par une partie de la population des activités productrices polluantes ou perturbatrices de l'environnement. Avec Murdoch en effet, nous avons un exemple de relation d'identification des habitants au lieu qui était initialement pour eux un espace de production rentable. La logique relationnelle prévalant alors, ils revendiquent le droit de continuer à vivre dans ce lieu et de l'assainir. Mais plus fondamentalement ou plus tragiquement, ce que ces auteurs posent comme question, c'est celle de lieux et d'espaces sacrifiés par l'exploitation humaine. Peut-on imaginer que notre occupation de la nature conduise à son épuisement, partiel ou total ?

En reprenant la grille de lecture de D. Bourg et N. Boileau, nous mesurons à quel point les échelles de nos auteurs sont différentes, induisant une pluralité d'interprétations qui se focalisent pourtant dans un jugement commun à tous : les faits qui résultent de notre attitude prédatrice doivent être reconnus, qui devront profondément modifier nos choix de vie. Faute

de pouvoir établir ensemble ces choix, nous subirons immanquablement de grands changements.

Nature, pluralisme et démocratie

Dominique Bourg et Nicolas Bouleau

La nature a été traditionnellement pensée en Occident comme totalité et comme principe d'unité. L'expression même d'*univers* condense ce double sens. Or, les raisons de mettre en doute le bienfondé de cette aspiration ancestrale n'ont cessé au cours du siècle dernier de s'accumuler. Nous nous bornerons ici à relever certaines de ces raisons. Les maîtres mots qui semblent désormais imprégner l'idée de nature sont ceux de pluralité et d'incommensurabilité.[57] Il en découle, pour des raisons diverses, une articulation brouillée entre pratiques scientifiques, enjeux économiques, décision politique et débat public.

La première forme de pluralité est celle des échelles. L'échelle quantique est doublement déroutante en ce qu'elle ne peut donner lieu qu'à une description mathématique, la rendant incommensurable à la vie phénoménale, et en ce que certains de ses apports sont néanmoins parfaitement tangibles, mais résolument exogènes à ladite vie phénoménale. D'un côté en effet, il n'est d'autre accès à cette échelle de réalité qu'au travers d'un formalisme sophistiqué. Elle est incommensurable à toute réalité sensible. La définition contemporaine de l'atome ou de l'électron – où toute mesure fait intervenir un opérateur auto-adjoint dans une algèbre de Von Neumann opérant sur l'espace de Fock, un espace qui est une somme directe infinie de produits tensoriels d'espaces de Hilbert – est à cet égard évocatrice. Il n'est plus alors question de la matière terreuse que Galilée avait pu discerner sur la lune avec sa lunette : la matière des matérialistes de tous acabits n'a plus ici droit de cité. Et dans le même temps, ce monde opaque au(x) sens commun(s) n'en autorise pas moins des saillies qui viennent le(s) heurter et le(s) contredire. Les inégalités de Bell et l'expérience d'Aspect, par exemple, abolissent la rationalité directe de l'expérience commune et imposent, par ces évidences

[57] Pour l'idée de nature en général, voir Lenoble R., *Histoire de l'idée de nature*, Albin Michel, 1964 ; Hadot P., *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004 ; Collingwood R. G., *The Idea of Nature*, Oxford University Press, 1960.

abandonnées, des choix entre cadres logiques nouveaux et distincts.[58] Autre exemple popularisé par le modèle d'Ehrenfest : compte tenu de la réversibilité des lois de la mécanique classique ou quantique, l'émergence physique du sens du temps fondée sur les phénomènes de mélange est également étrange à notre esprit qui ferait volontiers de la flèche traditionnelle une notion première.[59]

Je laisse ici l'échelle de nos machines, de nos dispositifs techniques ainsi que celle de la mécanique céleste, chère à la physique galiléenne puis classique, pour m'intéresser à un niveau de réalité que nous n'avons guère encore l'habitude de dégager, celui des problèmes environnementaux globaux et de la biosphère. Là encore nos sens et la phénoménalité de notre expérience quotidienne sont à la peine. Nous n'avons aucun accès sensoriel aux ppmv de CO_2 qui s'accumulent dans l'atmosphère. Nous percevons la météo, nous pouvons nous souvenir de tel ou tel épisode météorologique passé marquant, mais nous sommes incapables de ressentir une température moyenne ou de percevoir le climat, lequel réside en une moyenne statistique avec un pas de temps minimal d'une trentaine d'années. Nous sommes tout autant incapables de détecter la présence de micropolluants ou d'éléments radioactifs, de percevoir la déplétion de la couche d'ozone, l'appauvrissement génétique des populations ou le taux d'artificialisation des terres émergées. Ce sont donc tous les paramètres de la dégradation du système biosphère qui échappent à l'appareil sensori-moteur grâce auquel nous nous situons dans le monde. Cet état de choses n'est pas étranger au fait notamment que le climato-scepticisme touche un tiers des populations européennes et que ces dernières ne soient que mollement sensibles à la dégradation sévère des conditions d'habitabilité de la planète. À quoi s'ajoute la temporalité sur le temps long de la dégradation des écosystèmes : que la température moyenne à la surface de la Terre puisse augmenter de plus de 2° entre 2081 et 2100 ne nous émeut guère. C'est loin dans le temps et notre expérience d'une variation de 2° de la température est anodine. Évoquons enfin l'échelle cosmique, celle de la relativité générale, où le temps et l'espace perdent leur absoluité.

Or ces échelles sont irréductibles et il n'est aucun moyen de les ramener à une dimension tierce commune. Quoi que je sache, le soleil continue de se lever chaque matin. Il nous sera à jamais impossible de réagir par nos sens à une moyenne de températures. Etc.

---

[58] Voir d'Espagnat B., *A la recherche du réel* Gauthier-Villars 1979, notamment le chapitre "Le réel voilé", ainsi que Bitbol M., *Mécanique quantique, une introduction philosophique*, Flammarion 1996, p348 *et ssq*.
[59] Cf. Klein E., *Les Tactiques de Chronos*, Paris, Champs-Flammarion, 2009 ; Klein E. et Spiro M. (ed.), *Le temps et sa flèche,* Paris, Champs-Flammarion, 2000.

Il est un autre champ d'expression du pluralisme, plus complexe à débrouiller, qui est celui de la pluralité des interprétations à laquelle semble ne pouvoir échapper aucun domaine de la connaissance. Sans doute poursuivons nous l'espoir, pour tout domaine d'investigation, de conforter chaque connaissance le plus fermement possible en la formulant, en la situant dans un cadre qui la relie bien à son voisinage conceptuel, et en confirmant ses conséquences par des mesures quantifiées, au delà des diverses interprétations qui ont servi d'hypothèses lors de son élaboration ; c'est la motivation naturelle dans les sciences physiques. Mais cette situation idéale n'est approchée que dans des configurations de connaissance très exceptionnelles. D'ordinaire c'est une pluralité d'interprétations des grandeurs recueillies par les mesures qui s'impose. Elles divergent quant à leurs conséquences lointaines tout en épousant parfaitement la réalité actuellement observée. Ceci est le cas général dans les questions environnementales soit que la divergence entre les interprétations ne pourra se détecter quantitativement que dans un avenir lointain, soit qu'elle se situe dès aujourd'hui dans un ordre de phénomènes inaccessible à l'expérimentation directe (problèmes décisionnels liés à des seuils ou des faibles doses, problèmes de risques ou de catastrophes non reproductibles, etc.). Il est impossible dans de nombreux domaines d'atteindre une réalité élémentaire et immédiatement quantifiable. L'espoir se change en pesanteur idéologique si l'unité est installée par argument d'autorité comme c'est le cas en économie lorsqu'on veut faire du paradigme néoclassique une rationalité universelle qui caractériserait les agents poursuivant correctement la logique de leur intérêt personnel bien compris. Même dans un domaine aussi concret que la géologie, avec une distance en apparence évidente aux enjeux sociaux et de valeurs, l'interprétation peut régner en maître. Lorsqu'il s'agit d'adopter une ère géologique nouvelle, comme ce fut le cas avec l'holocène, comme ce pourrait l'être avec l'anthropocène, la commission internationale de stratigraphie recourt au vote de ses membres pour trancher l'écheveau interprétatif. Revenons à la physique. Dominique Pestre raconte par exemple l'histoire de la découverte par Hertz des ondes électromagnétiques à la fin du 19è siècle et la façon dont ses premiers résultats ont été trop précocement interprétés par les maxwelliens britanniques comme permettant de trancher la controverse entre les partisans d'une action instantanée à distance et ceux d'une action propagée de proche en proche.[60] Hertz finira bien par prouver que l'on a affaire à un phénomène de propagation à la vitesse de la lumière, confirmant ainsi l'hypothèse de Maxwell, mais en ayant accumulé erreurs de calcul et d'appréciation. Pestre

[60] Pestre D., *A Contre science*, Paris, Seuil, 2013, pp. 24 et *ssq*.

déduit de cette affaire que la preuve ne sort pas toute nue du puits, qu'elle n'atteint pas directement la « pureté » des faits et qu'elle requiert aussi un travail d'interprétation incontournable, et enfin que la validation définitive en passe par un travail collectif de recoupements qui exige nécessairement du temps. Et donc même en physique, et même lorsque les enjeux semblent circonscrits à l'espace délimité par les théories elles-mêmes, l'accès à la simplicité numérique du monde n'est pas aussi immédiat et cristallin qu'il y paraît. Un nombre circonscrit et irréductible d'interprétations peut aussi se retrouver *in fine*, et ce fût-ce dans les domaines les plus abstraits et conceptuellement sophistiqués. Et lorsque les connaissances sont contiguës à des intérêts sociaux évidents, ces jeux interprétatifs les rendent beaucoup plus facilement poreuses auxdits intérêts. Elles se prêtent alors plus aisément à des contestations ou mobilisations par des forces sociales diverses. Tels sont les cas des changements climatiques et de la théorie de l'évolution.

Quoi qu'il en soit, le rêve moderne de l'univocité de la connaissance a fait long feu. L'être se dit irrémédiablement de façon multiple, en premier lieu par le truchement des disciplines, qui constituent autant d'angles interprétatifs, mais encore et surtout au sein de chaque discipline. Et quant aux disciplines, elles visent, conformément à leur dénomination, par leurs codes et pratiques à resserrer l'aire du dicible. Et ce quelle que soit la relation entretenue par telle ou telle discipline à la réalité : l'idée d'expérience cruciale peut avoir un sens en physique, même moyennant un travail d'interprétation *ad hoc*, mais n'en a aucun en économie théorique, où il sera plus question de conformer, via des politiques adéquates, la réalité au modèle que l'inverse…[61] Il est difficile dans ces conditions de ne pas souscrire à l'épistémologie résolument plurielle de Ravetz et Funtovicz arguant des communautés de savants elles-mêmes plurielles.[62] Rares sont désormais les domaines scientifiques où l'on ne rencontre pas naturellement une pluralité circonscrite d'interprétations divergentes des énoncés scientifiques fondamentaux.[63]

---

[61] Voir les vues de Léon Walras in *Auguste et Léon Walras œuvres économiques complètes, Vol XIII,* édité par Dockès P., Mouchot C. et Potier J.-P., Paris, Economica, 2000 et pour celles de Friedman voir Klein N., *La Stratégie du choc*, Arles, Actes Sud, « Babel », 2008.

[62] Funtowicz S. O. and Ravetz J. R., « Three Types of Risk Assessment and the Emergence of Post-Normal Science », in *Social Theory of Risk*, Sh. Krimsky and D. Golding eds, Preager, 1992.

[63] Ceci se relie aux thèses épistémologiques de Quine, voir Bouleau N., « On Excessive Mathematization, Symptoms, Diagnosis and Philosophical bases for Real World Knowledge », in *Real World Economics,* N°57, 6 Sept. 2011, pp. 90-105.

Nous aimerions aborder une dernière forme d'expression du pluralisme, celle afférente à la pluralité même des modalités du jugement. Telle est d'ailleurs l'expression originelle et irréductible de la diversité de notre rapport au monde. Il est opportun de la mobiliser pour apprécier certaines affaires touchant la réception au sein de l'espace public de productions scientifiques. Nous évoquerons plus précisément le climato-scepticisme et les controverses suscitées par les OGM, le premier uniquement relevant d'une pathologie du jugement.

Nous jugeons selon le vraisemblable et le faux lorsqu'il s'agit de sciences et plus largement de connaissances ; selon le beau et le laid dans le domaine des arts, tout du moins dans le cadre d'une esthétique classique ; selon le bien et le mal en termes de morale ; selon le légitime et l'illégitime en politique ; selon l'opposition payer/ne pas payer vis-à-vis de l'économie de marché ; selon l'opposition croire/ne pas croire dans le domaine religieux et plus généralement quand il convient d'accorder confiance et adhésion ; en termes d'efficacité ou d'inefficacité en matière de technique ; selon les points de vue individuel ou collectif dans la sphère des relations sociales ; selon le juste et l'injuste en matière de droit et de justice ; etc.[64]

S'est développée dans l'espace public depuis une dizaine d'années une contestation en règle des rapports du GIEC et plus généralement de l'affirmation des sciences du climat quant à la responsabilité anthropique des dérèglements climatiques en cours. Il nous semble que nous avons ici affaire à un dysfonctionnement caractérisé de l'articulation entre les différentes modalités de jugement et à un pluralisme dévoyé. Rappelons quelques éléments de contexte. Le cinquième et dernier rapport du GIEC (il n'est question ici que du rapport du groupe 1 sur les bases physiques), tout comme les précédents, n'a pas pour objet de produire des connaissances nouvelles, mais de dresser l'état des lieux des connaissances en matière de climat. Les connaissances en question s'appuient sur des connaissances physiques sur le rôle de certains gaz présents dans l'atmosphère sur la température moyenne au sol sur Terre remontant au 19è siècle, et sur un effort continu de modélisation et d'observation durant les quarante dernières années. De nombreuses questions et difficultés ont été débattues et ont débouché sur une élucidation satisfaisante. S'agissant du dernier rapport du GIEC, 259 scientifiques provenant de 39 pays différents, ont répondu à 54.677 commentaires avec

[64] Cf. notamment Walzer M., *Sphères de justice*, Paris, Seuil, 1997, et aussi Lefort C., *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.

l'appui de plus de 600 contributeurs, et cela de la manière la plus transparente qui soit, concluant sans ambiguïté à la mise en évidence d'un dérèglement climatique qui va s'accélérer. Comme dans tout domaine scientifique appuyé sur des phénomènes circonscrits et mesurables, le temps joue un rôle décisif et permet par corrections successives de valider fermement certains énoncés. D'évidence, il n'y a plus de débat scientifique sur la réalité du changement climatique en passe d'excéder la variabilité naturelle, ni sur la responsabilité principale des activités humaines.

Il existe en revanche un intense débat médiatique et éditorial.[65] On assiste ainsi à un fort mouvement visant à contourner les procédures de validation du savoir scientifique à proprement parler au profit d'un débat non disciplinaire, avec des codes plus ouverts, où les soupçons, la malhonnêteté, l'ignorance, le grégarisme – l'argumentaire climato-sceptique se répétant d'article en blog, voire en livre, indépendamment de l'avancée même du savoir – et le conspirationnisme.[66] Il n'est pas alors question d'articles soumis au *reviewing* par les pairs, ou très exceptionnellement et du fait de chercheurs d'autres domaines que les sciences du climat, mais d'investissement de l'espace médiatique avec sa prédilection pour la symétrie du pour et du contre. Claude Allègre a pu par exemple publié un livre avec des graphes contrefaits et de nombreuses erreurs sur l'identité disciplinaire et même sur l'orthographe des noms des chercheurs qu'il embrigadait.[67] Et effectivement ce n'est ni le rôle d'un éditeur standard ni celui de la rédaction d'un média de corriger exhaustivement ce type d'erreurs. Le lecteur ou l'auditeur non spécialiste n'est nullement en mesure de les débusquer. Comme l'observe le journaliste français Sylvestre Huet, « Entre un mensonge simple et une vérité compliquée à démontrer c'est le menteur qui l'emporte». Quels que soient la qualité de l'organisation du débat et le talent de l'animateur, des contrevérités flagrantes peuvent s'y répandre, et la brièveté du format ne permet pas d'y répondre.

---

[65] Voir Oreskes N. & Conway E. M., *Merchants of Doubt*, New York, Bloomsbury Press, 2010 ; trad. fr. *Les Marchands de doute, ou comment une poignée de scientifiques ont masqué la vérité sur les enjeux de société tels que le tabagisme et le réchauffement climatique*, Paris, Le Pommier, 2012 ; Zaccaï Éd., Gemenne F. et Decroly J.-M., *Controverses climatiques, sciences et politique*, Paris, Les Presses de Sciences-Po., 2012 ; Hamilton C., *Requiem for a Species: Why We Resist the Truth about Climate Change*, Earthscan, 2010 ; Foucart S., *Le Populisme climatique*, Paris, Denoël, 2010 et *La Fabrique du mensonge*, Paris, Denoël, 2013.

[66] Voir Lewandowsky S., Oberauer K., and Gignac G. E., « NASA Faked the Moon Landing—Therefore,(Climate) Science Is a Hoax An Anatomy of the Motivated Rejection of Science », in *Psychological Science* 24, no. 5 (2013), pp. 622–633.

[67] Cf. Huet S., *L'Imposteur c'est lui*. *Réponse à Claude Allègre,* Paris, Stock, 2010.

On se trouve ici confronté à un cas très particulier. On n'imagine guère en effet les médias organiser aujourd'hui un débat sur le théorème de Pythagore, la rotondité de la Terre ou la nature du photon. Et quand ils abordent le boson de Higgs, c'est dans un esprit de vulgarisation, pour permette au grand public de se forger une idée, et non en vue d'une quelconque contestation de la prétendue science officielle. Or, il n'y a pas plus de sens de débattre dans les médias, avec leurs règles, de la nature du photon que de celle du changement climatique. Et pourtant, l'exercice est on ne peut plus répandu. La raison en est simple : ce sont les interactions, en l'occurrence très fortes, entre d'un côté les connaissances sur le climat et, de l'autre, nos valeurs, le fonctionnement du marché et plus généralement de la société, qui donnent une apparence de pertinence à cet exercice autrement absurde.

Est-on dans une situation analogue lorsqu'on débat publiquement des organismes, et le plus souvent, des plantes génétiquement modifiées ? D'aucuns dénonceront une contradiction entre le point de vue défendu ici de respect notamment des procédures propres à la recherche scientifique, et la contestation par les écologistes, notamment, des OGM. À tort. Avec les sciences du climat nous avons en effet affaire à des énoncés qui visent, selon la finalité même de la connaissance scientifique, la plus grande vraisemblance possible ; et ce eu égard à une réalité statistique, le climat, qui échappe à nos sens et à notre quotidien. Nous percevons la météo du jour et non le climat. À la différence des théories évaluées par le GIEC, les OGM ne constituent pas des *énoncés*, mais des *objets*. Or, un objet est utile, chaud, carré, dangereux, coûteux, beau, etc., mais ne saurait être plus ou moins vrai. Certes les OGM ne pourraient exister sans à l'amont un réel savoir scientifique. D'autres recherches que celles qui les ont rendus possibles, produites par d'autres communautés épistémiques, vont par ailleurs permettre d'en évaluer certains aspects ; mais il est bien d'autres évaluations, en termes d'économie, de liberté, d'éthique, etc., qui ne relèvent nullement de la science. À quoi s'ajoute une relation à la chose économique des énoncés d'un côté, et des objets de l'autre, profondément différente : on cherche à convaincre de la vraisemblance d'énoncés, alors que des objets susceptibles d'être produits industriellement demandent à être vendus sur un marché. À la différence des énoncés à prétention scientifique, les objets mettent en jeu de multiples modalités de jugement qui ont précisément vocation à s'épanouir au sein du débat public. Ce dernier charriera bien des bribes ou des énoncés scientifiques, mais ne s'y limitera absolument pas, et ce légitimement. Le jugement sur les OGM est donc en partie une question de débat public.

Tant le monde classique que le monde moderne de l'idée de nature sont désormais derrière nous. Il n'est plus possible de souscrire à l'idéal d'univocité du discours scientifique ni plus généralement au réductionnisme. Rares sont en effet les domaines où la connaissance parvient encore à se déduire du plus simple vers le plus complexe. La disparition d'un côté de toute immédiateté et la nécessité de médiation pour la prise en compte des faits environnementaux, le pluralisme légitime des assises disciplinaires et des visions hypothétiques, et de l'autre côté la persistance au sein de l'opinion du vieil idéal positiviste d'une science simple et unitaire pour laquelle le vraisemblable se réduit à l'incertain et la diversité des interprétations à de simples contradictions, la propension à dénier la pluralité des formes de jugement, ont fini par produire une confusion généralisée au sein de l'espace public. Les connaissances, fussent-elles alarmantes, y flottent comme en apesanteur. À quoi s'ajoute la puissance de certains agents économiques qui leur permet de construire de façon partisane des représentations qui ont les mêmes habits que celles qui sont élaborées dans un réel but collectif de faire la lumière. Dans un tel contexte on en vient à être fascinés par la puissance immédiate des objets, et par tenir la connaissance de leurs interactions possibles avec les états du monde pour quantité négligeable.

Une des solutions serait de sortir de l'hypocrisie de l'unité et de la neutralité des pratiques scientifiques. Même si elles ne cessent d'entremêler des techniques, des dispositifs et des représentations communes, elles n'en diffèrent pas moins par leurs productions. Que la production d'objets soit aussi normée que celle d'énoncés, n'a pas pour conséquence d'effacer la différence entre énoncés et objets. Les énoncés nourrissent le jugement, les objets le provoquent. Réaffirmons le, il est des diagnostics scientifiques, mais non pas d'objets en eux-mêmes scientifiques ; seules les méthodes le sont. Les énoncés eux-mêmes peuvent relever de disciples différentes et nourrir des visions différentes quant à un même domaine. On peut par ailleurs être un excellent biologiste et travailler pour Monsanto ; on n'en est pas moins au service d'intérêts économiques aussi particuliers que puissants. Il serait tout aussi urgent que les chercheurs renoncent au leurre d'une extraterritorialité sociale : quelle que soit leur pratique scientifique, qu'il s'agisse de technoscience ou de science du diagnostic, elle peut heurter des couches de la société… « La » science ne saurait les en protéger ou les en exonérer.

Éthique écologique et justice environnementale : problématisation d'un dialogue

Charlotte Luyckx

Les réflexions menées dans le domaine de l'éthique écologique[68] et celles menées dans la perspective d'une justice environnementale[69] ont un point commun majeur : elles cherchent à apporter des solutions à la situation actuelle de *crise écologique*, entendue au sens d'un ensemble de dérèglements engendrés par l'activité humaine et mettant en péril la survie de l'Homme sur la planète. Cependant, les options méthodologiques et épistémologiques en fonction desquelles chacune des deux sphères de réflexion aborde respectivement cet objet de recherche commun divergent : entre l'éthique écologique et la justice environnementale, il semble qu'il faille choisir son camp.

Du point de vue de l'éthique écologique qui encourage un changement sur le plan des représentations ontologiques et anthropologiques du rapport homme-nature, la réflexion sur la justice environnementale sera péjorativement taxée de réformiste[70]. Du point de vue des théoriciens de la justice par ailleurs, les positions défendues par les éthiciens de l'écologie seront considérées comme relevant de la conviction privée, et non pas de la sphère publique, laquelle entend rester impartiale sur le plan des représentations et traiter pragmatiquement des problèmes environnementaux en cherchant un accord sur les normes, sans les cheviller à une ontologie spécifique[71].

Cette exclusion mutuelle peut être interprétée comme le prolongement du conflit entre l'écologisme et l'environnementalisme, qui divise la littérature philosophique sur l'écologie.

---

[68] Nous définissons l'éthique écologique comme une discipline philosophique recouvrant une grande variété d'approches, orientées vers une redéfinition de la relation homme/nature qui permette d'amender l'éthique moderne dans le sens d'une prise en compte des paramètres environnementaux dans l'espace moral.

[69] La justice environnementale, si elle est pensée à l'intérieur des catégories de la modernité, peut être considérée comme un prolongement des théories classiques de la justice, qui se préoccupe d'un type particulier d'injustices liées à l'accès différencié aux ressources et aux incidences socialement inéquitables des problèmes engendrés par la crise écologique.

[70] Cf. par exemple Naess A., «The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary», *Inguiry*, 16:1, pp. 95 -100.

[71] Cf. notamment Blais F. et Filion M., « De l'éthique environnementale à l'écologie politique. Apories et limites de l'éthique environnementale », *Philosophiques*, vol 28, n°2, 2001, pp. 255-280.

Ces deux courants se distinguent fondamentalement par le type de réflexion qu'ils jugent pertinente à l'heure d'aborder le problème de la crise écologique.

La principale différence entre les deux est la suivante. Alors que selon l'écologisme, le souci pour l'environnement (il va de soi qu'il s'agit d'une caractéristique fondamentale et intrinsèque de cette idéologie) présuppose de changer radicalement les relations de l'être humain à l'environnement et, du même coup, les modalités de la vie sociale et politique, l'environnementalisme, quant à lui, préconise une approche "managériale" des problèmes environnementaux en s'appuyant sur la conviction que ceux-ci peuvent être résolus sans avoir à changer fondamentalement nos systèmes de valeurs et nos modes de production et de consommation actuels.[72]

Les approches *environnementalistes* sont orientées vers la praxis : il faut intégrer, par des mesures pragmatiques, les problèmes engendrés par une mauvaise gestion de l'environnement. En mettant en lumière le caractère limité des ressources naturelles et la capacité limitée de la planète à supporter les conséquences collatérales de notre mode de production et de consommation, la crise écologique est une invitation à prendre en compte ce qui peut à juste titre être appelé des « externalités environnementales ». C'est dans ce type de démarche, que s'inscrit, par défaut, la réflexion sur la justice environnementale.

Or, du point de vue de l'*écologisme*, il est clair qu'une telle définition de la crise écologique ne peut manquer d'être vue comme superficielle : elle traiterait les symptômes, pas la maladie. À l'approche pragmatique et réformiste de l'écologie s'oppose ainsi une vision de la crise écologique considérée comme faisant nécessairement appel, non pas à un ensemble de réformes du *modèle de gestion* actuel, mais à une remise en question des *axiomes* mêmes du modèle de société qui nous est donné en héritage au sortir de la modernité

La reconnaissance d'un lien de complémentarité entre les théories de la justice environnementale et les diverses positions défendues par les éthiciens de l'écologie nous apparaît comme cruciale à l'heure de penser l'élaboration d'une philosophie de l'écologie qui, tout en encourageant une révision de certains *axiomes* de l'éthique moderne, ne néglige cependant pas l'idéal de justice cher à l'humanisme moderne.

---

[72] « The principal difference between the two is that ecologism argues that care for the environment (a fundamental characteristic of the ideology in its own tight, of course) presupposes radical changes in our relationship with it, and thus in our mode of social and political life. Environmentalism, on the other hand, would argue for a « managerial » approach to environmental problem, secure in the belief that they can be solved without fundamental changes in present values or patterns of production and consumption. » (Dobson A., *Green Political Thought. An Introduction*, London, Unwin Hyman, 1990, p. 13)

Écologisme et environnementalisme

Pour appuyer l'idée selon laquelle la réflexion sur la justice environnementale ne peut valablement être menée dans la perspective d'un environnementalisme strict, trois arguments issus de la littérature en éthique écologique vont être évoqués. Ils constituent trois façons de mettre en avant les contradictions à l'intérieur desquelles celui qui opte pour une voie réformatrice ne peut manquer de s'engager. Le premier exemple est celui des théories de la décroissance, le second fait référence à Arne Naess, et le dernier aux positions d'Augustin Berque.

Les *théories de la décroissance* sont connues dans la littérature francophone majoritairement par l'intermédiaire de Serge Latouche[73] et se développent dans le prolongement des idées développées en écologie politique par des penseurs comme Ivan Illich[74] ou André Gorz[75]. Latouche met l'accent sur l'oxymore que représente à ses yeux le concept de « développement durable », au sens où le concept même de développement, tel qu'il a été pensé durant l'époque moderne, c'est-à-dire chevillé à une conception du progrès économique comme croissance indéfinie de biens produits et consommés, rentre en contradiction avec les exigences mêmes de la durabilité. Le caractère limité des ressources exige qu'en amont d'une quelconque réflexion sur la durabilité soit remis en question l'idéal de croissance qui anime le monde politico-économique.

Une fois posé le diagnostic selon lequel c'est le modèle capitaliste et croissantiste qui engendre structurellement l'augmentation des inégalités sociales et le pillage de la nature, l'objectif principal d'une réflexion sur la justice environnementale, qui réunit ces deux sphères d'incidence, ne peut manquer de faire sien de façon prioritaire le travail de problématisation des concepts de *développement*, de *prospérité*, de *progrès*.

La croissance économique (voire, dans les pays riches, l'état stationnaire, avec les actuels niveaux de population et de consommation) n'est pas compatible avec la durabilité environnementale. En ce moment, l'effort pour faire monter le taux de croissance économique

[73] Latouche S., *Le pari de la décroissance*, Paris, Fayard, 2006.
[74] Illich I., *La Convivialité,* Seuil, 1973 et Illich I. : *Énergie et équité*, Paris, Seuil, 1974.
[75] Gorz A., *Écologie et Politique* Paris, Seuil, 1978.

dans les pays de l'OCDE est en conflit direct avec la quantité de ressources épuisables et avec le nombre de broyeurs de déchets disponibles. [76]

Il ne s'agit pas ici de rentrer dans l'analyse des solutions proposées par les théoriciens de la décroissance, mais bien de mettre l'accent sur l'importance du diagnostic, en ce qui concerne la recherche de solutions aux problèmes conjoints des inégalités sociales et de la crise écologique. Il apparaît qu'un tel diagnostic, s'il est pris au sérieux, suppose, *ad minima*, une réflexion critique à l'égard des indicateurs économiques comme le PIB.

Dans la littérature écologique, il est possible de mettre en exergue deux autres façons d'identifier les paradoxes dans lesquels nous plonge une approche réformiste de la crise écologique, qui porte non plus ici sur les axiomes du modèle capitaliste, mais, en amont de ceux-ci, sur la tension existant entre la représentation moderne de l'éthique dont nous faisons l'héritage, et le concept d'environnement qui peut lui être accolé. L'identification d'une telle tension invite les deux auteurs dont il va être question à présent à considérer que l'élaboration d'une éthique écologique est indissociablement liée à une modification de notre représentation ontologique du lien homme-nature.

Ainsi chez Arne Naess, fondateur de la *deep ecology*, l'idée d'une éthique qui puisse prendre en compte la nature, en tant qu'entité sentie et vécue, suppose la remise en question de l'un des aspects fondamentaux de l'éthique moderne d'inspiration kantienne : l'anthropocentrisme. S'il qualifie l'approche qu'il défend de « profonde », c'est précisément pour la distinguer des approches réformistes, lesquelles, en tant qu'elles ne remettent pas en question ce qu'il identifie comme la *racine* de la crise écologique, se rendent structurellement incapables d'y apporter des solutions valables. Hicham-Stéphane Afeissa, traducteur de Naess, exprime cette tension de la façon suivante :

(…) Les approches environnementales « superficielles » fondées sur un optimisme technologique et une foi toute religieuse en l'efficacité des mécanismes du marché, ont tendance à ne percevoir que les symptômes de la dégradation environnementale, et à négliger de traiter les causes sous-jacentes que la *deep ecology*, quant à elle, s'emploie précisément à isoler. Le questionnement portant sur les racines de la crise environnementale ne peut donc pas se contenter d'une remise en question de la société libérale en ses modes de gestion économique et politique – même s'il peut aussi prendre cette forme -, tout simplement parce

[76] Martinez-Alier J., « Justice environnementale et décroissance économique? L'alliance de deux mouvements », in *Ecologie et politique*, 2011/1 N°41, p. 125-141. DOI : 10.3917/ecopo.041.0125, p 139.

que ce qui est entré en crise est jugé être autrement plus profond que le seul mode de production capitaliste ou que le consumérisme propre à la manière de vivre des occidentaux.[77]
L'alternative naessienne à l'anthropocentrisme, laquelle vise à déplacer le centre de gravité éthique de l'homme à l'écosystème dans une perspective que l'on appelle le *bio-centrisme égalitaire*, est philosophiquement problématique, mais la question elle-même de savoir si une éthique strictement anthropocentriste - porteuse d'une vision strictement instrumentale de la nature - est susceptible d'héberger la reconnaissance d'une conception épaisse de la responsabilité envers la nature mérite d'être posée.

Finalement, chez Augustin Berque se retrouve cette idée selon laquelle la conception moderne de l'éthique est chevillée à une ontologie dualiste pour laquelle l'environnement est une entité non seulement réduite à l'état de chose, mais également posée comme étant extérieure et radicalement distincte de la sphère humaine. Ici, ce n'est pas seulement l'anthropocentrisme qui est mis en question mais plus profondément encore l'oubli de la médiance du milieu non seulement social mais également naturel, dans la représentation moderne de l'individu.

Ce topos ontologique fait de l'éthique environnementale un oxymore, engendrant toutes sortes d'acrobaties intellectuelles pour arriver à justifier rationnellement le sentiment profond qui pousse l'être humain à s'identifier à son milieu, alors que, dans un tel parti, cette identification est irrationnelle, et que toute la civilisation que ce parti a fondée pousse au contraire à surexploiter indéfiniment ce milieu réduit à un objet. [78]
L'interprétation de la crise écologique proposée par Augustin Berque présente l'anti-anthropocentrisme de Naess comme ne plongeant pas de façon suffisamment profonde dans l'identification des racines de la crise écologique. Ce faisant, la position de Naess est vue comme la photo en négatif de la dichotomie homme/nature qu'elle cherche pourtant à dépasser : elle reste immergée dans une représentation au sein de laquelle il nous faudrait choisir entre la valorisation de l'homme et la valorisation de la nature. Dans cette vision dichotomique dont nous reparlerons, l'homme est plongé dans une ontologie qui, soit empêche de penser la valeur des milieux naturels et sociaux en encourageant une valorisation exclusive du sujet individuel, soit permet la reconnaissance d'une valeur intrinsèque à la

[77] Afeissa H.-S., « Postface à l'édition française », *in* Naess A. : *Ecologie, communauté et style de vie*, Paris, édition MF, collection « Dehors », p. 344.
[78] Berque A., « Des fondements ontologiques de la crise et de l'être qui pourrait la dépasser » in *[VertigO] La revue électronique en sciences de l'environnement*, vol.10, n°1, 2010, p.1. URL : http://id.erudit.org/iderudit/045384ar.

nature, qui se paye au prix d'un rabaissement de l'humain au rang de simple vivant, niant ainsi sa valeur spécifique.

Que dire, sur la base de ce bref tour d'horizon ? Où situer la notion de justice environnementale ? Si l'on conçoit la justice environnementale comme un cas particulier des théories de la justice, on l'inscrit alors dans le cadre d'une démarche réformiste. Dans cette optique, l'objet spécifique d'une théorie de la justice environnementale concernerait la prise en compte d'un type nouveau d'inégalités et de précarités liées d'une part à la raréfaction de certaines ressources primaires, ou à l'augmentation de leur coût, et de l'autre, aux dommages sanitaires et sociaux qu'induisent de façon différenciée les diverses formes de pollution engendrées par notre modèle de société. Or, on peut considérer que la spécificité de ce nouveau type d'inégalités, ramenées à la problématique globale de la crise écologique, ne peut se satisfaire d'une logique de la gestion et de la compensation. Elle fait appel à une révision en profondeur du modèle économique orienté vers la croissance, mais suppose également une remise en question de la vision strictement libérale de l'espace public et une réflexion critique sur l'individualisme et l'anthropocentrisme.

Faute d'une redéfinition en profondeur des termes, n'y a-t-il pas un oxymore analogue dans l'expression « justice environnementale » que celui que certains ont dénoncé dans l'expression « éthique environnementale » ou « développement durable » ? À cet égard les concepts de « justice » et d' « environnement » doivent être soumis à analyse de façon à ce que ces deux termes ne rentrent pas dans un rapport contradictoire.

Valeur intrinsèque de la nature *versus* humanisme

L'option sémantique en faveur du terme « environnement » n'est pas anodine si on l'analyse du point de vue de l'éthique écologique. En effet, le recours au terme d'environnement contient une connotation telle qu'il exprime de lui-même un parti pris pour une conception réformatrice dans laquelle la nature est conçue comme le support de l'activité humaine, extérieur à elle et dont la valeur est strictement instrumentale. Un tel concept a une charge sémantique qui l'éloigne des conceptions plus épaisses de l'environnement comme Nature ou comme Cosmos, et *a fortiori* des positions éthiques qui y reconnaissent une valeur intrinsèque, et non strictement instrumentale.

Au-delà des termes, il est évident que le conflit environnementalisme-écologisme est un conflit philosophique profond, dont l'enjeu même est la sauvegarde de l'humanisme : pour

qu'une pertinence philosophique puisse être reconnue aux différentes variantes de la thèse en faveur de la reconnaissance d'une valeur intrinsèque à la nature, il faut qu'une telle thèse ne soit pas synonyme d'un abandon de l'humanisme moderne. Or cela ne va pas de soi. En effet, on reproche classiquement aux positions *intrinsèquistes* leur antihumanisme[79], au sens où, dans la dichotomie homme-nature, elles opteraient pour la nature au détriment de l'humain.[80]

L'enjeu majeur d'un dépassement de la vision exclusivement instrumentale de la nature, c'est donc de parvenir à intégrer une vision intrinsèquiste sur le sol de ce que l'on peut caractériser comme l'un des acquis fondamentaux de l'ère moderne : la reconnaissance de la valeur spécifique de l'humain et d'une certaine autonomie de l'homme dans son rapport à la nature.

Diverses tentatives voient le jour en philosophie de l'écologie dans cette perspective. Ainsi les thèses d'Augustin Berque[81], qui trouvent un ancrage phénoménologique, ou de Vittorio Hösle[82] qui donne une interprétation néo-hégélienne d'un dépassement de la dichotomie homme/nature, ou encore de John Baird Callicott[83] constituent autant de façon de donner sens à la relation homme-nature sans négliger les acquis de l'humanisme. Ce qui rassemble ces diverses tentatives de synthèse peut être ramené à une réflexion ontologico-anthropologique : une vision du sujet dont l'autonomie n'est pas négatrice de l'inscription cosmologique de l'existence humaine, ni sur le plan métabolique, ni sur le plan symbolique. Dans cette perspective, il ne s'agit pas de nier l'autonomie humaine et la valeur spécifique de l'humain (comme cela a été abondamment reproché au bio-centrisme égalitaire de Naess[84]) mais il ne s'agit pas non plus de penser l'autonomie humaine dans les termes d'une souveraineté sans restriction et la spécificité de valeur de l'humain dans une opposition dichotomique avec la reconnaissance d'une valeur et d'un sens au sein du réel naturel. La tentative merleau-pontienne de réinscrire la liberté du sujet dans le cosmos semble, à cet égard, inspirante : « Il est donc bien vrai qu'il n'y a pas d'obstacles en soi, mais le moi qui les qualifie comme tels n'est pas un sujet acosmique, il se précède lui-même auprès des choses pour leur donner

[79] C'est la thèse principale du livre *Le nouvel ordre écologique* de Luc Ferry (Paris, Grasset, 1992).
[80] Cette position antihumaniste trouve une expression paradigmatique dans l'ouvrage satirique de Yves Paccalet qui présente l'humain comme le cancer de la planète : « Une seule bête colonise en masse la planète entière : l'homme bien sûr ! Nous ne sommes ni le fleuron, ni l'orgueil, ni l'âme pensante de la planète: nous en incarnons la tumeur maligne. L'homme est le cancer de la Terre. Le cancer est une métaphore. Il en existe bien d'autres… » Paccalet Y., *L'humanité disparaitra, bon débarras !,* Paris, Broché, 2006, p. 51.
[81] Berque A., *Être humain sur la Terre*, Paris, Gallimard 1996.
[82] Hösle V., *Philosophie de la crise écologique*, Paris, Payot 2011. Sur les liens entre la crise écologique et la crise des fondements de l'éthique chez Hösle cf.: Luyckx C., « Crise cosmologique et crise des valeurs : la réponse höslienne au double défi de la philosophie de l'écologie » in *Klesis- revue philosophique-* 2013 :25-philosophies de la nature.
[83] Callicott J-B., *Ethique de la terre*, Marseille, Wildproject, 2010.
[84] Ferry L., *Le nouvel ordre écologique,* Paris, Grasset, 1992.

figure de choses. Il y a un sens autochtone du monde qui se constitue dans le commerce avec lui de notre existence incarnée et qui forme le sol de toute *Sinngebung* [donation de sens] »[85].

Vers une éthique relationnelle de l'écologie

Cette tierce voie anthropologique qui réinscrit sans l'y confondre l'homme dans le cosmos est susceptible de soutenir une *représentation relationnelle de l'écologie*. Elle présente une vision de l'humain dont l'accomplissement passe en partie par un mouvement d'émancipation vis-à-vis du réel naturel, et en partie par la reconnaissance de l'inscription de l'homme dans un monde naturel qui conditionne sa survie ainsi que dans un ensemble de représentations cosmologiques qui donnent un sens à ses actes.

L'idée d'une éthique relationnelle de l'écologie nous est inspirée par la lecture d'un texte de Barbara Muraca[86], qui s'inscrit dans la perspective d'une théorie relationnelle de la valeur appliquée à l'éthique de l'environnement. Celle-ci montre l'importance d'un élargissement du cadre axiologique kantien à partir duquel est classiquement appréhendée la question de la valeur de la nature, et qui engage cette question dans le prolongement du problème dit « de la démarcation ».

Le Problème de la Démarcation s'appuie implicitement sur des hypothèses dérivées de la philosophie morale kantienne et aborde ainsi les enjeux axiologiques (c'est-à-dire concernant les valeurs) presqu'exclusivement sur base de leurs implications déontologiques (c'est-à-dire relatives à nos obligations morales). […On peut montrer en quoi] le recours à un cadre de réflexion kantien peut porter préjudice à l'éthique environnementale et dans quelle mesure il présente de sérieuses limites en raison de son axiologie dualiste (valeur intrinsèque *versus* valeur instrumentale) et de son manque de prise en compte des collectivités.[87]

Dans ce cadre, la valeur d'une entité répond à un schéma de pensée binaire : soit elle est dite *intrinsèque* si l'entité répond au critère kantien de l'autodétermination qui en fait une fin en soi, soit elle est dite *instrumentale* ou *extrinsèque* si la valeur qui lui est reconnue est liée à l'usage qu'une entité appartenant à la communauté morale peut en faire. Dans ce schéma, qui

[85] Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris Gallimard 1945, p. 503.
[86] Muraca B., "The map of moral Significance : a New axiological Matrix for Environmental Ethics", in E*nvironmental Values* 20, The White Horse Press [doi: 10.3197/096327111X13077055166063], 2011 : 375-396.
[87] « The so-called Demarcation Problem is implicitly rooted in assumptions derived from kantian moral philosophy and addresses axiological issues (i.e. issues concerning values) almost exclusively in terms of their deontological implications (i.e. concerning our moral obligations to act). I will then show why the reference to a Kantian-based framework can be so appealing for environmental ethics and the limits of this very framework especially with respect to its dualistic axiology (intrinsic versus instrumental values) and to its lacks of consideration of collectives. » (*Ibidem*, p. 376)

traduit le problème dit « de la démarcation », la question cruciale pour les éthiques de l'environnement a été de chercher à élargir les frontières de la communauté morale pour y intégrer des entités traditionnellement exclues. Les diverses tentatives analysées par Muraca, regroupées selon une typologie empruntée à Frankena[88], se déclinent en cinq catégories, en fonction des entités jugées porteuses d'une valeur morale intrinsèque[89] : l'*anthropocentrisme* considère que seuls les humains sont porteurs d'une valeur morale intrinsèque[90], le *pathocentrisme* élargit la communauté morale à l'ensemble des êtres sentants, c'est-à-dire passibles d'éprouver du plaisir et de la douleur[91], le *biocentrime* inclut tout être vivant[92], l'*écocentrisme* inclut les entités collectives comme les écosystèmes et les espèces[93], et *le holisme* qui élargit la communauté morale à l'ensemble des entités existantes en incluant les collectifs. Les limites épinglées par l'auteure[94] de chacune de ces tentatives, interprétées à travers le prisme du *problème de la démarcation*, résultent du fait qu'elles restent précisément contraintes par une théorie trop simpliste de la valeur. D'une part, sur le sol de l'axiologie kantienne, est exclue par principe la possibilité de penser la valeur d'entités collectives comme les écosystèmes, ou le climat, lesquelles, sans pouvoir être considérées comme des *fins en soi* capables d'autodétermination, ne peuvent pas non plus être réduites à leur simple valeur instrumentale. D'autre part, et c'est ce point qui nous intéresse ici particulièrement, dans ce schéma kantien, aucune place n'est laissée pour penser la valeur que peut revêtir la relation à la nature pour des individus et des cultures particulières, dans la perspective de la quête individuelle et collective de la *vie bonne*, c'est-à-dire dans le sens d'une valeur *eudémonique*. Or précisément, et c'est là l'idée centrale d'une éthique relationnelle de l'écologie, la relation n'est pas conçue seulement comme un lien extérieur et fonctionnel entre des entités[95], mais au contraire comme des conditions constitutives de l'émergence de

[88] Frankena, W., « Ethics and the environment » in Goodpaster K.E. and Sayre K.M. (eds), *Ethics and problems of the 21st Century*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979 : 3-20.
[89] A propos de cette classification, voir également Larrère C., « Les éthiques de l'environnement », in *Multitudes* 2006/1, 24 : 75-84.
[90] Dans notre travail, une telle position est associée à la position de Luc Ferry. Cependant, la vision anthropocentrisme constitue dans la plupart des cas, la position éthique « par défaut » à partir de laquelle sont classiquement pensées les questions environnementales dans la littérature francophone. A cet égard cf. Larrère C*., ibidem*.
[91] C'est la position défendue notamment par Peter Singer
[92] Cette position correspond à la position d'Arne Naess, bien que comme nous le verrons, celui-ci intègre certains éléments de ce que Frankena considère comme *écocentrisme.*
[93] La référence paradigmatique d'une position écocentriste est celle défendue par J.B. Callicott (cf. Larrère C., « Les éthiques de l'environnement », *op cit*.)
[94] Muraca B., *Op cit*., p 376.
[95] Cette conception reflète ce que Muraca appelle une *ontologie atomiste (Ibidem,* p. 383).

certaines entités et sujets[96]. En ce sens, la relation elle-même est passible d'être valorisée, ce qui n'est pas le cas dans le cadre d'une représentation strictement fonctionnelle.

L'écologie relationnelle, en mettant l'accent sur la relation homme-nature, ouvre un panorama axiologique plus large, à l'intérieur duquel on trouve l'idée d'une valeur *relationnelle intrinsèque eudémonique*, qui n'est pas à confondre ni avec une valeur relationnelle instrumentale, ni avec la valeur intrinsèque au sens kantien.

Les valeurs de type *instrumental* et les valeurs de type *intrinsèque-eudémonique* font partie du même ensemble de valeurs dites *relationnelles*. La distinction entre les deux familles de valeurs tient principalement au caractère de *substituabilité* dont sont dotées les premières et pas les secondes :

Alors que les entités qui ont des valeurs instrumentales sont *bonnes pour x en tant que (simples) moyens* en vue de fins spécifiques, les entités porteuses d'une valeur eudémonique sont *bonnes pour x en (?) elles-mêmes*. Ainsi x a une valeur instrumentale lorsqu'il génère de l'utilité en tant que moyen pour les fins de A : ce n'est x qui a de l'importance pour A, mais l'avantage que procure x en tant que moyen. Des entités qui génèrent la même quantité d'utilité ont la même valeur. Par conséquent, les entités ayant des valeurs instrumentales comme x peuvent toujours être comparées entre elles, peuvent être remplacées par d'autres entités pour remplir les mêmes fonctions et peuvent être monnayées et échangées contre de l'argent. Par contre, les entités, procédés et collectivités porteurs d'une valeur eudémonique-intrinsèque ont une valeur en eux-mêmes qui ne peut être réduite aux avantages et aux services qu'ils procurent en tant que moyen. Dès lors, elles ne sont pas substituables.[97]

Dans une relation strictement instrumentale à la nature, une entité n'est pas valorisée en elle-même ou pour elle–même, mais pour l'utilité qu'elle procure. De telles entités sont donc

---

[96] L'axiologie relationnelle déployée par Muraca présente une théorie de la valeur qui n'est ni objectiviste ni subjectiviste : l'attribution d'une valeur à des entités non humaines ne trouve pas sa source en l'humain, mais elle n'est pas non plus purement et simplement localisée dans les entités elles-mêmes. Le lieu de la valeur est précisément la « région relationnelle » dans laquelle le sujet comme l'objet trouvent leur origine. L'humain a une place privilégiée à l'intérieur de cette axiologie étant donné que ses capacités réflexives le rendent capable de reconnaître les valeurs et de les rendre explicites.

[97] « Whereas entities holding instrumental values are *good for x as (mere) means* to specific goals, entities holding eudaimonistic values are *good for x in themselves*. Hence, *x* is instrumentally valuable when it yields utility as a means to *A*'s ends: it is not *x* that matters to *A*, but the benefit obtained by means of *x*. Any other entity that can yield the same utility is as good and valuable as *x*. Accordingly, entities holding instrumental value like *x* can always be weighed up against each other, can be replaced by other entities that accomplish the same functions, and can be monetarised or traded for money. On the contrary, entities, processes and collectives holding intrinsic-eudaimonistic values are valuable *in themselves* and not reducible to the benefit and services that they deliver as means. Therefore, they are not *prima facie* substitutable. » (*Ibidem*, p. 388)

substituables par des artéfacts qui rempliraient la même fonction, et peuvent valablement faire l'objet d'une simple compensation financière. La reconnaissance d'une valeur intrinsèque de type eudémonique à la nature engendre, au contraire, une situation de *non-substituabilité*. L'exemple mobilisé par Muraca est celui de la biodiversité[98] : La valeur de la biodiversité doit être défendue même si elle n'était pas une condition de survie pour des êtres sentant ou des humains. Une personne concernée par l'environnement considérera probablement que la préservation d'un écosystème est importante même si la fonction remplie par un tel écosystème pouvait être remplacée par des outils technologiques. Dans ce cas de figure, on comprend comment une entité comme un écosystème, à laquelle on ne peut attribuer une valeur intrinsèque au sens kantien de l'auto-détermination[99], revêt pourtant une valeur intrinsèque non substituable par un artéfact.

De la même façon, la valorisation esthétique ou spirituelle de la nature par exemple, présente une forme de non substituabilité. Cela ne signifie pas pour autant que les entités valorisées puissent être subsumées sous l'appellation de *fin en soi* au sens kantien.

Les entités ou collectivités peuvent avoir une valeur intrinsèque, c'est-à-dire indépendante du fait qu'elles satisfont des besoins ou des objectifs particuliers. Beaucoup de valeurs esthétiques et spirituelles sont de cet ordre […]. Dans un sens plus général, des chercheurs ont proposé la notion de *valeur eudémonique-intrinsèque* pour désigner toutes ces entités et collectivités qui ont une valeur intrinsèque en tant qu'elles sont des conditions d'une vie bonne.[100]

Une écologie relationnelle permet de maintenir l'idée kantienne d'une spécificité de l'humain, seul être capable d'autodétermination au sens fort, sans pour autant considérer que le reste du vivant doive être réduit à l'état de chose. La carte ontologique sur laquelle se déploie l'axiologie de Muraca ouvre le champ à une série de nuances permettant d'intégrer, outre la valeur instrumentale que nous accordons à certaines entités naturelles, des valeurs intrinsèques eudémoniques, non substituables et constitutives de l'identité d'un individu et d'une collectivité. Ce type de valeur permet de mettre l'accent sur l'importance de la nature

[98] *Ibidem*, p. 380.
[99] En effet, si l'on pense à la valeur d'entités collectives comme les écosystèmes - et nous pourrions dire la même chose de la biodiversité ou du climat -, le critère d'autodétermination kantien est inopérant étant donné que de telles entités, auxquelles un quelconque « centre d'orientation » fait défaut, sont, par principe, incapables d'une quelconque forme de détermination ou de projet.
[100] « Entities or collectives might be valuable intrinsically, i.e. independently from their responding to particular aim-setting or needs. Many aesthetic and spiritual values belong to this group [...]. In a more general sense some scholars introduced the term *intrinsic eudaimonistic* values to address all those entities and collectives that are intrinsically valued as condition for a good life. » (*Ibidem*, p. 384.)

dans la vision humaine de l'accomplissement humain, et d'une palette de représentations se déployant à ce sujet. En tant qu'un tel ensemble de représentations est inévitablement teinté socialement et culturellement, cette axiologie relationnelle semble constituer un point de départ philosophique propice non seulement pour l'éthique écologique, mais également pour les questions de justice environnementale. La vision naturaliste de la nature qui prévaut en Occident n'est, effectivement, qu'un cas particulier dans l'ensemble des différentes façons d'envisager le rapport homme-nature. Les travaux de l'anthropologue Philippe Descola peuvent contribuer à nous en convaincre : la représentation naturaliste de la nature n'est pas une vision neutre et consensuelle[101]. On peut par ailleurs se poser la question de savoir si elle est la plus propice à l'évènement d'une culture « durable ».

La mise en exergue de ce type particulier de valeur, de type eudémonique, permet par exemple de formuler une série de questions susceptibles d'être prises en compte par la justice environnementale, notamment l'importance que peut revêtir pour une communauté ou une ethnie particulière le rapport que celle-ci entretient avec l'environnement, non pas seulement dans l'optique d'une gestion des ressources naturelles, mais comme *dimension constitutive de son identité*. Une telle vision de l'humain permet d'identifier un type particulier d'injustice environnementale : lorsqu'un milieu naturel est détruit, ce n'est pas seulement des ressources qui deviennent indisponibles, mais également des modes de vie et des relations symboliques: « Chaque lieu engage l'existence de personnes humaines. Nier les lieux, c'est nier l'essence humaine de ceux qui y habitent »[102].

Raison publique et conviction privée : l'impartialité de la sphère publique en question

La complémentarité entre la réflexion sur la justice environnementale et l'éthique écologique est manifeste, une fois reconnue l'importance d'inscrire la réflexion sur la justice environnementale dans une perspective qui ne soit pas exclusivement réformiste, et qui intègre la reconnaissance du lien eudémonique de l'homme au milieu. Mais, comme cela a été évoqué en introduction, la pertinence d'un tel dialogue est loin d'aller de soi. Penser une telle complémentarité soulève diverses questions méta-éthiques, qui portent principalement sur les conditions de possibilité de la reconnaissance d'un discours sur la valeur eudémonique de la nature et du lien homme-nature dans l'espace public.

---

[101] Cf. Descola P., *Par-delà nature et culture*, **NRF,** Gallimard, Paris, 2005.
[102] Berque A., *Être humain sur la Terre*, *op.cit*., p 186.

Le cœur du problème est que l'éthique écologique, entendue au sens d'une révision critique des catégories ontologiques qui imprègnent le modèle de société occidental, s'avère par définition exclue d'un débat sur le juste dans le cadre d'une vision libérale de l'espace public. Pourquoi ? Parce que l'idée même d'espace public libéral repose sur une distinction nette entre la sphère de l'éthique, relevant du registre des convictions privées et mobilisant des références à des visions substantielles du bien, et la sphère de la morale, relevant du registre de la raison publique et ne mobilisant pour sa part que des principes minimum de justice faisant consensus parmi la population[103].

Comme la sphère publique se veut ouverte par principe au pluralisme, elle ne peut elle-même endosser une conception ontologique ou éthique particulière (à l'exception des principes minimaux de justice). Toute vision alternative à la position instrumentale « par défaut » sera, dans cette perspective, vue comme une entrave au pluralisme, et considérée comme une incursion illégitime, voire totalitaire, de l'ontologie dans une sphère publique prétendument neutre de tout positionnement substantiel puisqu'accueillante à une pluralité d'options. C'est pourquoi, si nous choisissons de nous intéresser aux questions de justice environnementale, il ne semble à première vue pas pertinent d'articuler une telle réflexion avec la recherche d'une ontologie alternative telle qu'on la retrouve chez les éthiciens de l'écologie.

Dans ce contexte, les revendications pour une valorisation non instrumentale de la nature et la reconnaissance de la valeur intrinsèque du lien homme-nature qui ne puisse se réduire à une pure construction sociale, font, dans les termes de Catherine Larrère, « sourire les théoriciens de la justice »[104].

En références aux idées de François Blais et Marcel Filion[105], elle ajoute que, du point de vue des théoriciens de la justice (qu'elle ne partage pas),

« la conception de la valeur intrinsèque, ne convaincra jamais suffisamment de gens pour donner lieu au consensus sans lequel aucune discussion sur la justice n'est concevable. Il ne peut s'agir que d'une conviction privée, à laquelle on peut accorder le respect, comme on le fait à des idées religieuses, mais elle ne peut donner lieu à un accord public. Tout au plus

[103] Ferry J.M., « Expérience religieuse et raison publique. Sur les rapports en l'agnosticisme constitutionnel et la foi religieuse dans l'espace européen », in *Revue d'Éthique et de Théologie morale* 252, 2008, pp. 29-68.
[104] Larrère C., *La justice environnementale*, Multitudes 2009/2, n°36, p. 161.
[105] Blais F. et Filion M, *op.cit*.

peut-on concéder aux défenseurs de la valeur intrinsèque des réserves naturelles où pratiquer leur culte de la nature, comme on alloue des églises aux différentes religions »[106].

Les auteurs dans le texte auquel Catherine Larrère fait référence posent le dilemme justice environnementale/éthique écologique de la façon suivante :

Notre survol des traditions en éthique de l'environnement indique clairement que celles-ci ont négligé de prendre en considération les effets distributifs des politiques environnementales. On répliquera peut-être que rien n'interdit pour l'avenir que l'éthique environnementale élargisse ses horizons à ceux de l'écologie politique. À ce moment, cependant, ses différents courants se retrouveront dans le dilemme suivant : (i) ou bien ils envisagent des principes acceptables par le plus grand nombre mais se trouvent alors forcés d'abandonner les présuppositions métaphysiques, esthétiques et religieuses qui les opposent et sur lesquelles on ne peut attendre aucun consensus parmi la population ; (ii) ou bien ils maintiennent leur prémisses mais acceptent qu'ils ne pourront pas les imposer à ceux qui ont des raisons de continuer à voir autrement l'ordre de la Nature ».[107]

Cet argument explicite la tension analysée dans le cadre de cet article entre une vision de l'éthique chevillée à une ontologie et une vision de l'éthique soucieuse du pluralisme : il sous-entend qu'une vision substantielle (de type « métaphysique, religieuse ou esthétique ») de l'éthique est d'emblée négatrice de l'idéal de justice sociale. Cet argument exprime en réalité trois idées problématiques : la première est qu'il sous-entend qu'aucun consensus n'est *possible* autour des idées maîtresses de l'éthique écologique, ce qui ne nous semble pas aller de soi. Au contraire, nous considérons que les positions défendues pas les auteurs que nous avons évoqués dans la perspective d'une écologie relationnelle explicitent une représentation du réel susceptible de recouper les intuitions du sens commun. La vision instrumentale de la nature apparaît en réalité comme fortement contre-intuitive : faisons-nous effectivement l'expérience du monde vécu comme d'un ensemble de choses à la disposition de l'humain ? Même si cette représentation préside à la vision marchande omniprésente à l'heure actuelle, elle ne coïncide pas nécessairement avec l'expérience vécue subjectivement. L'axiologie élargie, telle que nous l'avons esquissée ici, est selon nous passible de faire l'objet d'un consensus rationnel. Quoi qu'il en soit, il nous apparaît qu'il n'y a pas de raison valable de penser *a priori* qu'elle ne pourrait pas l'être. La deuxième idée problématique exprimée par

[106] Larrère C., *op cit.*, p 161.
[107] Blais F. et filion M., « De l'éthique environnementale à l'écologie politique. Apories et limites de l'éthique environnementale », in *Philosophiques*, vol. 28, n°2, 2001, p. 279.

l'argument de Blais et Filion, c'est qu'une approche « métaphysique, esthétique ou religieuse » de la nature, ne pourrait, d'une certaine façon, s'accomplir qu'en s' « imposant ». Une distinction fondamentale apparaît ici entre la fin et les moyens : le fait de considérer qu'un horizon de sens commun et un système normatif gagnent à être articulés à une ontologie distincte de l'ontologie naturaliste ne signifie pas d'emblée que l'on juge que la meilleure façon de la mettre en œuvre doive prendre la forme d'un système totalitaire, qui chercherait à imposer par la force une vision particulière de la vie bonne. La troisième idée qui se dégage de l'argument de Blais et Filion, et qui nous semble ne pas aller de soi, c'est que, contrairement aux idées défendues par les éthiciens de l'écologie, les positions antagonistes répondraient, elles, aux exigences d'une justification rationnelle. Il nous apparaît au contraire que la vision de la relation homme-nature qui prévaut « par défaut » dans les sociétés occidentales industrialisées résulte d'une forme d'adhésion collective qui reflète davantage une absence de formulation explicite qu'une adhésion rationnelle.

C'est pourquoi, il semble que l'option en faveur d'un élargissement des horizons de l'éthique environnementale à l'écologie politique et aux problématiques de justice distributive ne doit pas être si rapidement évacuée. Un tel élargissement n'est cependant envisageable qu'à partir de la reconnaissance de la porosité des frontières entre la sphère de la morale - de la raison publique -, et la sphère éthique des convictions. Divers arguments peuvent être développés dans ce sens, à la suite notamment de théoriciens comme Jean-Marc Ferry[108] ou Charles Taylor[109]. L'angle de vue spécifique de la philosophie de l'écologie nous permet d'en formuler trois.

Le premier argument, d'inspiration taylorienne, se développe autour de l'idée selon laquelle tout système normatif charrie une ontologie qui peut être plus ou moins explicite. L'idée d'une sphère publique totalement impartiale et radicalement plurielle relève à cet égard du phantasme. On peut, au mieux, chercher méthodologiquement à faire abstraction du registre des représentations ontologiques du monde à l'heure d'établir des normes collectives les plus accueillantes possibles à une pluralité d'options ontologiques. Cependant, en tant que tout système normatif dépend d'une axiologie et qu'elle-même, en ce qui concerne le rapport au non-humain qui nous préoccupe ici, engage des assertions ontologiques, une telle abstraction ne peut prétendre coïncider purement et simplement avec la réalité effective : toute norme

[108] Ferry J.M., *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, Bruxelles, édition de l'université de Bruxelles, 2002 ; Ferry J.M. , « Expérience religieuse et raison publique. Sur les rapports entre l'agnosticisme constitutionnel et la foi religieuse dans l'espace européen », in *Revue d'éthique et de théologie morale* 2008/4, n°252, pp. 29-68.
[109] Taylor C., *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998 ; Taylor C., *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 1997.

suppose une axiologie, et les options axiologiques, en ce qui concerne le rapport homme-nature, engagent des assertions ontologiques.

Il apparaît dans ce contexte qu'une représentation de l'espace public comme registre radicalement séparé de la sphère des convictions privées oblitère ses propres références ontologiques : l'idée fondamentale que l'on retrouve dans toutes les versions « profondes » de la philosophie de l'écologie, c'est précisément que la culture occidentale charrie une position substantielle, ontologique, implicite. La raison publique, en ce sens, présuppose implicitement des convictions publiques. Dans les termes de Berque, on parlera du Topos Ontologique Moderne : une vision atomiste du corps social, une vision réifiée de la nature, une oblitération de la médiance. Naess dénonce l'anthropocentrisme, Hösle met l'accent sur le dualisme homme-nature, Merleau-Ponty dénoncera l'a-cosmicité du sujet moderne, et Wilber mettra l'accent sur la représentation aplatie, le *flatland* ontologique, caractéristique de la vision matérialiste du monde moderne. De tels diagnostics ont une incidence sur la signification que peut revêtir un engagement collectif dans le sens de la durabilité et sur la nature des mesures à prendre dans cette direction : un tel engagement suppose en amont un changement des convictions publiques institutionnalisées qui nient la valeur intrinsèque des entités extrahumaines. Une distinction étanche entre les deux sphères voue toute discussion publique à présenter la forme d'un environnementalisme et *a fortiori* d'une démarche réformiste : elle exclut par définition l'ensemble des théoriciens et des acteurs qui défendent la nécessité, pour aborder la question écologique, d'un travail sur les représentations. Ce faisant, une telle conception de l'espace public jette le discrédit sur un pan entier et significatif de la réflexion philosophique, en le reléguant au statut de *conviction privée*.

Le deuxième argument que nous voudrions avancer en faveur d'une reconnaissance de la porosité des frontières entre le juste et le bien passe par l'intégration d'un paramètre temporel. En effet, il arrive fréquemment que ce qui, dans un temps t, peut être considéré par une société comme relevant d'une conviction privée, s'avère, dans un temps t', faire partir du registre de la raison publique. C'est le cas, pour ne prendre qu'un exemple, de la question du droit de la femme.

Il est intéressant de souligner le fait qu'une relation existe entre « société juste » et « vie bonne ». Pour reprendre l'exemple de l'égalité homme-femme, ce principe relevait de la conception de la « vie bonne » dans bon nombre de couples, bien avant l'inscription dans la législation. À la fin des années 1970, on assiste à un « glissement » d'une conception

particulière de la vie bonne dans nos sociétés vers une conception considérée comme fondamentale pour toute la société, par conséquent comportant une visée universelle, relevant dès lors de la « société juste »[110].

On peut dans le même ordre d'idée postuler que certaines vues morales et ontologiques de la relation homme/nature jugées minoritaires aujourd'hui, feront demain l'objet d'un consensus majoritaire. On peut d'ailleurs observer une évolution des mentalités en ce qui concerne la prise de conscience progressive des enjeux de la crise écologique. L'importance d'une modification des pratiques et des modes de vie semble progressivement émerger dans la conscience collective, d'une façon qui ne trouve pas son équivalent dans les discours autant médiatiques que politiques d'il y a encore 10 ans. Faire droit à une telle historicité suppose d'emblée la reconnaissance d'une porosité entre les sphères du juste et du bien, et laisse ouverte la possibilité qu'une évolution des mentalités finisse par se traduire par un changement de paradigme, au sens d'une modification des assertions ontologiques par défaut avec lesquelles nous avons appris à fonctionner.

Le *troisième argument* renvoie au lien existant entre la diversité des façons de se représenter et d'habiter la nature, et la diversité culturelle. Dans la perspective où la diversité des ontologies de la relation homme-nature renvoie également à une diversité culturelle, le refus d'aborder des questions ontologiques dans la sphère publique génère, en définitive, une négation de la portée politique des différentes cosmovisions, et engendre une oblitération de paramètres culturels fondamentaux à l'heure de penser non seulement les enjeux de la crise écologique, mais également le problème de la justice sociale.

Si l'on veut que la nature soit représentée dans le débat public sur la justice environnementale, et que celle-ci n'ait donc pas un rapport simplement instrumental à l'environnement, il faut admettre à ce débat non seulement la pluralité scientifique, mais aussi et surtout la diversité culturelle.[111]

La réduction instrumentale de la nature peut être vue en ce sens comme vecteur d'aliénation sociale des groupes pour lesquels la nature a une valeur intrinsèque au sens relationnel, intersubjectivement partageable et discutable. En ce sens, intégrer une carte axiologique plus large, supposant une ontologie relationnelle, est une façon d'encourager le respect effectif d'une pluralité de représentations du réel, car cette vision est plus inclusive que l'axiologie

[110] Feltz, B., « Modernité critique et discours ecclésial », in *Revue théologique de Louvain*, 44, 2013, pp. 12-13.
[111] Larrère C., *op cit.*, p 162.

binaire d'inspiration kantienne. Le danger d'une négation de la porosité entre les deux sphères est qu'elle génère, au nom du pluralisme, un modèle incapable de soumettre à la discussion publique ses propres présupposés naturalistes. Ce faisant, les convictions implicites sous-jacentes ne sont pas le résultat d'une procédure juste de prise de décision, mais le résultat d'une absence de formulation explicite susceptible de générer une aliénation, implicite également, des groupes dont la conception de la vie bonne interfère avec celle qui préside par défaut. Dans cette lecture du problème, il apparaît que l'ontologie non formulée s'impose de façon plus totalitaire qu'une ontologie minimale qui ferait l'objet d'un débat public.

Il semble alors que la réflexion sur la justice environnementale ne devrait pas prendre exclusivement la forme d'une approche réformiste. Au contraire, elle doit être pensée dans la perspective plus globale d'un changement de paradigme, c'est-à-dire d'une remise en cause des axiomes naturalistes et anthropocentristes de la modernité. Une telle remise en question suppose une réflexion portant sur l'ontologie qui ne peut être valablement menée sans inclure la reconnaissance d'une effective diversité culturelle. Si une telle reconnaissance doit pouvoir échapper au relativisme, et permettre de donner une orientation nouvelle à la société dans le sens de la durabilité, il faut encourager l'explication d'un nouveau sol ontologique minimal qui puisse servir d'alternative au sol ontologique naturaliste présidant par défaut. Un tel travail de formulation ne peut voir le jour qu'à l'intérieur d'une vision élargie de l'espace public qui, tout en reconnaissant l'existence d'une effective porosité entre le juste et le bien, puisse inclure des registres de discours autres que la stricte argumentation rationnelle[112].

Une conception relationnelle de l'écologie peut contribuer à cette tâche, en soulignant d'une part l'importance d'élargir la vision de l'autonomie du sujet dans le sens d'une intégration positive des relations métaboliques et symboliques de l'homme au milieu et, de l'autre, en discriminant la vision strictement instrumentale de la nature[113]. De cette façon, on peut

[112] Sur ce point, les positions développées par Jean-Marc Ferry sont inspirantes : « Il est vrai que, dans son concept étroit, l'éthique procédurale de la discussion tend à faire correspondre la base d'acceptation des prétentions à la validité à *un* registre de discours : l'argumentation. Mais on peut élargir aux quatre registres : narration, interprétation, argumentation et reconstruction, de sorte qu'ainsi la raison publique devienne plus tolérante, mieux réceptive au récit d'expériences et à l'expression d'intuitions difficilement traduisibles dans le langage du droit. » Ferry J.-M., « Expérience religieuse et raison publique. Sur les rapports entre l'agnosticisme constitutionnel et la foi religieuse dans l'espace européen », in *Revue d'éthique et de théologie morale* 2008/4, n°252, p.44.

[113] On trouve chez Barbara Muraca l'idée que la carte axiologique développée dans la perspective d'une écologie relationnelle, bien que relativement inclusive à une pluralité de représentations du réel, n'est néanmoins pas accueillante à toutes les options possibles. Elle comporte un potentiel « discriminant » sans lequel une telle position ne pourrait manquer de faire l'objet d'une critique relativiste. Notamment, elle exclut ce que l'auteure appelle un *anthropocentrisme plat*, qui considère la relation entre les humains et les non-humains dans des termes strictement instrumentaux, et exclut ainsi la reconnaissance d'une reliance ontologique fondamentale

comprendre comment la liberté du sujet et le pluralisme peuvent être garantis par une sphère publique inclusive sur le plan « confessionnel », tout en reconnaissant la possibilité qu'une telle inclusion soit chevillée à une orientation ontologique nouvelle. Il n'y a pas de raison de penser que cette ontologie doive être imposée, pas plus du moins que l'ontologie naturaliste ne l'est ou ne l'a été. Il s'agit davantage d'accompagner un processus en cours, qui traduit l'émergence d'une nouvelle culture fonctionnant sur base de nouveaux idéaux régulateurs. Dans cette perspective peut être élaboré un projet politique substantiel minimal orienté vers la durabilité et la justice qui soit également ouvert à une pluralité d'interprétations et de visions de la vie bonne en son sein.

Bibliographie

Afeissa H.-S., « Postface à l'édition française » *in* Naess A., *Ecologie, communauté et style de vie*, Paris, édition MF, collection « Dehors », 2008.

Berque A., « Des fondements ontologiques de la crise et de l'être qui pourrait la dépasser » in *[VertigO] La revue électronique en sciences de l'environnement*, vol.10, n°1, 2010, p.1. URL : http://id.erudit.org/iderudit/045384ar.

Berque A., *Être humain sur la Terre*, Paris, Gallimard, 1996.

Blais F. et Filion M., « De l'éthique environnementale à l'écologie politique. Apories et limites de l'éthique environnementale », Philosophiques, vol 28, n°2, 2001.

Callicott J-B., *Ethique de la terre*, Marseille, Wildproject, 2010.

Descola P., *Par-delà nature et culture*, Paris**,** Gallimard, 2005.

Dobson A., *Green Political Thought. An Introduction*, London, Unwin Hyman, 1990.

Feltz B., « Modernité critique et discours ecclésial », in *Revue théologique de Louvain*, 44, 2013.

Ferry J.-M., « Expérience religieuse et raison publique. Sur les rapports en l'agnosticisme constitutionnel et la foi religieuse dans l'espace européen », in *Revue d'Éthique et de Théologie morale* 252, 2008.

Ferry J.-M., *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, Bruxelles, édition de l'université de Bruxelles, 2002.

---

avec les entités collectives et les processus non-humains. La condition minimale d'inclusion prend la forme de ce qu'elle appelle un *deep anthropocentrism*, c'est-à-dire une position qui, sans nier l'existence d'une telle reliance fondamentale, intègre les considérations pour les générations futures et les assertions anthropologiques en faveur d'une vision de l'humain comme être social et orienté vers la réciprocité (Muraca B*., op cit.*, p. 390).

Ferry L., *Le nouvel ordre écologique,* Paris, Grasset, 1992.

Frankena, W., « Ethics and the environment » in Goodpaster K.E. and Sayre K.M. (eds), *Ethics and problems of the 21st Century*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979.

Gorz A., *Écologie et Politique* Paris, Seuil, 1978.

Hösle V., *Philosophie de la crise écologique*, Paris, Payot, 2011.

Illich I., *La Convivialité*, Paris, Seuil, 1973.

Illich I., *Énergie et équité*, Paris, Seuil, 1974.

Latouche S., *Le pari de la décroissance*, Paris, Fayard, 2006.

Larrère C., « La justice environnementale », in *Multitudes*, 2009/2, n°36.

Larrère C., « Les éthiques de l'environnement », in *Multitudes*, 2006/1, 24.

Luyckx C., « Crise cosmologique et crise des valeurs : la réponse höslienne au double défi de la philosophie de l'écologie » in *Klesis- revue philosophique*- 2013 :25- philosophies de la nature.

Martinez-Alier J., « Justice environnementale et décroissance économique? L'alliance de deux mouvements », in *Ecologie et politique*, 2011/1 N°41, p. 125-141, [DOI : 10.3917/ecopo.041.0125].

Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard 1945.

Muraca B., "The map of moral Significance: a New axiological Matrix for Environmental Ethics" in E*nvironmental Values* 20 (2011) 375-396 : The White Horse Press [doi: 10.3197/096327111X13077055166063];

Naess A., «The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary», in *Inguiry*, 16:1.

Paccalet Y., *L'humanité disparaitra, bon débarras !,* Paris, Broché, 2006.

Singer P., *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard, 1997.

Taylor C., *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998.

Taylor C., *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 1997.

Pour un humanisme cosmophile

Jean Onaotsho Kawende

La problématique du rapport avec la nature prend sens à partir de la structure relationnelle de l'homme entendu comme être-au-monde. Cette modalité relationnelle de l'homme tient à l'historicité, laquelle le définit comme « être en situation », existant dans le temps et dans l'espace. L'explicitation de l'être-au-monde par l'idée de la situation, de l'existence dans le temps et dans l'espace fait prendre conscience à la fois de la finitude, de la fragilité, des limites anthropologiques et du lien existentiel tout autant que de la dépendance de l'homme vis-à-vis de la nature. Ce lien et cette dépendance existentiels ont été méconnus par deux paradigmes de la rationalité moderne qui ont jeté les bases d'une relation instrumentale avec la nature et ont déployé le rapport au monde sous le mode d'une exploitation « écocidaire ». Ce sont, d'un côté, le paradigme épistémologique cartésien et, de l'autre, le paradigme philosophico-social fondé sur les théories contractualistes modernes.

Une articulation du rapport authentique au monde impose de transgresser les principes de ces paradigmes générateurs des conceptions instrumentalistes d'une nature livrée à l'exploitation inconsidérée de l'homme au profit d'une philosophie qui pose de « *vivre-de-la- nature* ». Cette philosophie pense le rapport au monde sous le mode d'un partenariat a-typique mené dans l'esprit d'un « humanisme cosmophile ».

I. DEUX PARADIGMES « ÉCOCIDAIRES »

La pensée moderne a articulé le rapport au monde dans un anthropocentrisme qui culmine dans la destruction de la nature et compromet la pérennité de la vie sur terre. C'est ce qui ressort notamment de la philosophie cartésienne et des théories contractualistes de l'État, deux paradigmes qui instrumentalisent la nature et consacrent la domination de l'homme sur cette dernière.

I.1. «… Maître et possesseur de la nature »[114]

Dans la sixième partie du *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Descartes destine la physique, « la connaissance de la force et des

[114] DESCARTES, R., *Discours de la méthode. Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 2008, p.69.

actions de feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les corps qui nous environnent…» à des usages qui puissent rendre l'homme comme maître et possesseur de la nature. Cette idée cartésienne de l'homme appelé à devenir maître et possesseur de la nature repose sur une épistémologie dualiste. Un dualisme acosmique qui définit l'étendue comme une *res extensa* livrée à l'exploitation de la *res cogitans* en vue de la satisfaction des besoins biologiques de l'homme. Ce dualisme acosmique repose sur une échelle des valeurs qui subordonne l'étendue à la pensée, le corps à l'âme ou à l'esprit, si bien que toute la nature est soumise à la satisfaction des besoins de l'homme. Celui-ci incarne l'image de maître face à la nature alors appréhendée comme objet destiné à la possession du sujet humain. L'idéal de maîtrise et de possession de la nature définit et inscrit le rapport « éco-andrique », celui établi entre l'homme et la nature, dans le registre de l'instrumentalisation et de la domination humaine. Et pour Descartes, la satisfaction de cette *libido dominandi* constitue la finalité de la *libido sciendi*. Le désir de domination justifie celui de la science. Celle-ci arme l'homme dans son élan de domination de la nature. La science cartésienne est donc un instrument de domination au service de la volonté de puissance de l'homme sur la nature. Ainsi s'établit une relation de servilité qui soumet la nature à l'homme.

Cette destination cartésienne de l'homme à devenir maître et possesseur de la nature s'accompagne d'un parti pris pour la philosophie au mépris de la philosophie spéculative[115]. La philosophie pratique se sert ici des connaissances de la nature et de tous les corps qui nous environnent non seulement pour « l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement pour la conservation de la santé »[116]. La philosophie pratique de Descartes consacre la rationalité instrumentale comme moyen approprié de déploiement de notre rapport au monde. Comme Habermas a eu le mérite de le souligner à la suite de Weber, cette rationalité poursuit une visée technique et élève l'efficacité en critère d'évaluation de la validité de ses propres procédés[117]. Cette rationalité s'accomplit dans la techno-science par laquelle se réalise le projet cartésien aussi bien de voir l'homme devenir maître et possesseur de la nature que de contribuer à une grande conservation de la santé. Ainsi, grâce à la rationalité technoscientifique s'opère une exploitation de la nature par laquelle cette dernière est véritablement dominée et assujettie par l'homme. À ce propos, Cohen a eu des mots justes

[115] *Ibidem*.
[116] *Ibidem*.
[117] Cf. HABERMAS J., *La technique et la science comme « idéologie »*, trad. J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973.

pour commenter la pensée de Marcuse, une des expressions stridentes de la théorie critique dans sa dénonciation des effets nocifs de la rationalité instrumentale : « Le technologique n'est pas une fin en soi, (…) le prix de la productivité c'est entre autres choses l'écocide de l'environnement »[118]. Cohen relève ainsi le lien que Marcuse discerne entre la rationalité technoscientifique et la destruction de l'environnement.

Le projet de maîtrise et d'exploitation de la nature repose sur la conception d'une nature adverse dont la domination assure le bien de l'homme. L'équation de la pensée moderne plaçait le bien de l'homme dans un étrange schéma qui liait l'épanouissement de ce dernier à la domination de la nature, comme si la croissance du bien-être humain suivait inexorablement la courbe ascendante de la domination de la nature. Ainsi se légitime la course effrénée à l'exploitation de la nature qui incite, stimule le progrès vertigineux de la techno-science et y voit le gage du bonheur de l'homme par le succès de l'entreprise visant à dompter la nature. La rationalité technoscientifique a donc doté l'homme des moyens d'une puissance inédite rendant possible une exploitation qui culmine dans la destruction de la nature. Mais, contraste et désillusion : la domination radicale de la nature qui devrait consacrer le triomphe de l'homme n'apporte pas le gage de son bien-être. L'on s'aperçoit que le bien-être de l'homme basé sur l'exploitation sans mesure de la nature est au fond précaire et finalement illusoire. Cette logique qui élève tacitement le bien-être de l'homme au rythme du degré d'exploitation de la nature se révèle carrément destructrice pour cette dernière. Car une trop grande exploitation de la nature s'avère non seulement fatale pour celle-ci, mais, hélas, également compromettante pour la pérennité de la vie humaine. L'on comprend que la durabilité du bien-être humain ne s'accorde pas avec la logique de l'exploitation et de la domination finalement dévastatrice pour la nature.

Cette conception instrumentale de la nature, qui repose sur un dualisme acosmique et, par conséquent, méconnait le lien existentiel au monde, fait que la destruction de la nature affecte l'homme au risque de rompre ce lien existentiel sans lequel sa vie sera irrémédiablement compromise.

La rationalité cartésienne, qui légitime l'appétit dominateur de l'homme sur la nature, se conforte de la subordination de la nature établie à la faveur de l'échelle des valeurs définie par les théories contractualistes modernes.

---

[118] COHEN A.-J, *Marcuse :Le scénario freudo-marxien*, Paris, Editions Universitaires, 1974, p. 25.

I.2. « Unissons-nous… »

L'homme est un animal social chez qui la rationalité doit dompter la bestialité. Comme tous les animaux, il est naturellement porté à la satisfaction égoïste de ses besoins, recherchant à tout prix son bien propre au mépris et contre celui des autres. Cet élan de satisfaction égoïste de ses besoins le confronte aux autres, culmine dans l'affrontement et ne garantit le bien-être de personne, chacun étant toujours déjà exposé à l'agression et à l'expropriation par l'autre.

L'état de guerre latent caractéristique de la vie animale rend compte pour l'homme de l'impossibilité d'autoréalisation et d'accomplissement de son bien-être sans en même temps prendre en compte le besoin d'accomplissement des autres.[119] De sorte que le bien-être individuel ne va pas sans le bien-vivre-ensemble. C'est cet imprescriptible principe de sociabilité qui justifie et fonde les théories contractualistes comme pensée de la coexistence pacifique, harmonieuse et promotrice du bien-être sociopolitique des habitants d'une collectivité. En effet, les théories contractualistes modernes, soucieuses de justifier l'origine de la société et de l'État, posent, de façon générale, une situation originelle plaçant les hommes dans un état de nature, champ d'adversité et de guerre perpétuelle, incompatible avec la réalisation humaine, individuelle ou collective. Elles postulent le contrat social comme une résolution et un engagement des individus soucieux de sortir de l'état d'insécurité qui menace les personnes et leurs biens afin d'assurer les conditions de leur bien-être. Ainsi, pense Rousseau, les hommes ont dû se dire : « pour garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient. Instituons des règlements de justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune en soumettant également le puissant et le faible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon les sages lois, qui protège et défende tous les membres de l'association, repousse les ennemis communs et nous maintienne dans une concorde éternelle »[120]. Les théories contractualistes placent la réalisation humaine dans la conciliation du bien-être individuel avec le bien-vivre ensemble. Pour ce faire, elles présentent l'État comme un instrument de conciliation rendant compatible la réalisation des intérêts de l'individu avec ceux de tous les autres qui lui étaient pourtant

[119]Cela est une lapalissade partagée pratiquement par des penseurs modernes partisans des théories contractualistes. Tel est le cas de Hobbes, de Locke, de Rousseau et même de Kant qui tient de Hobbes le principe d'un état de guerre préalable à la société politique.

[120] ROUSSEAU J.-J., *Discours sur les sciences et les arts. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 1971, p. 219.

incompatibles dans l'état de nature. En ce sens, l'État est un artifice social porté par l'idéal de coexistence pacifique et ordonné à la réalisation du bien commun.

On s'en aperçoit, le contrat social duquel résulte la création de l'État ou de la société politique se préoccupe du bien des contractants. On comprend que Mill, par exemple, ne retienne comme motif de limitation et critère de jugement de l'agir social que l'inclination de ce dernier à porter préjudice à autrui, à faire obstruction à sa réalisation. Cette raison sociale inspire une législation et une éthique qui définissent le juste et l'injuste, le bien et le mal par rapport à la capacité de l'agir humain à entraver ou non la réalisation mutuelle ou sociale. De la sorte, comme l'a expliqué Serres, les contractants jouissent véritablement de la couverture juridique et de la protection éthique. Le droit et la vertu sont ici conçus comme une formalisation légale des valeurs consacrées par le contrat. L'un en assure le respect dans le for externe et l'autre, dans le for interne[121]. Dans ce contrat, la nature, objet et bien de possession, semble abandonnée à l'appétit vorace de l'homme dont la propriété est protégée par le droit et légitimée par la morale. Le droit et l'éthique résultant du contrat social ne veillent qu'à l'harmonisation des interactions humaines et livrent la nature à l'exploitation arbitraire de l'homme qui, devenu maître, ne tardera pas à la détruire.

En effet, agissant sur la nature, l'homme dompte ses forces négatives, l'exploite, la transforme conformément à ses besoins et la façonne à sa guise. Ainsi a-t-il pu, grâce à la rationalité instrumentale et à l'essor technoscientifique qui en résulte, se rendre maître et possesseur de la nature. De la sorte, l'homme soumet la nature et la subordonne à la satisfaction de ses besoins. Dans ce régime, la nature, réputée périphérique, environnementale par rapport à l'homme, ne concourt qu'au bien de ce dernier et perd toute valeur en soi. Le caractère anthropocentrique de cette relation à la nature réduit celle-ci au rang de simple objet d'exploitation sans valeur ni finalité intrinsèques. La nature est ici un simple bien de possession soumis au droit de propriété humaine.

Les appétits humains aiguisés à l'extrême poussent à l'exploitation sauvage et dévastatrice de la nature. Perdant par là la conscience du lien existentiel et fondamental avec la nature, l'action humaine revêt l'allure d'une expédition fatale à la nature. Mais la portée des interactions avec la nature fait que les effets de cette exploitation sauvage se répercutent sur l'homme. En fait, l'action de l'homme sur la nature ne laisse pas cette dernière indifférente et

[121] On pourra se référer ici aux deux doctrines, celle du droit et celle de la vertu, auxquelles Kant consacre ses *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

n'est pas sans conséquence pour lui. La qualité de la vie humaine est fonction de la qualité de la relation avec la nature, de celle de la réaction de la nature. L'idée moderne d'une nature-objet et adverse à l'homme ignore et rompt le lien vital qui scelle le destin commun de l'homme avec la nature (celui-là étant un élément constitutif de celui-ci) au profit d'une relation frontale, d'opposition et de lutte sans merci qui se solde par l'agression sans merci de la nature. Cette conception d'une nature hostile à l'homme a poussé ce dernier à s'armer, à se doter d'une puissance destructrice acquise à la faveur de l'essor technoscientifique. Ainsi, la raison moderne s'est-elle orientée et investie dans le projet d'instrumentalisation de la nature dont la rationalité technoscientifique constitue un atout majeur.

Que l'on parte de Descartes ou de Hobbes, Locke et Rousseau, le sort de la nature n'est guère enviable : la nature est abandonnée à la libre exploitation de l'homme. La portée de la civilisation moderne s'évalue même par le degré de maîtrise, de possession et par sa puissance d'exploitation de la nature. Les grandes valeurs du capitalisme ou du libéralisme économique que sont le travail, la liberté d'entreprise, la propriété privée, la productivité et la compétitivité incitent globalement à l'exploitation finalement féroce, indisciplinée et donc destructrice de la nature. La techno-science a ainsi pourvu l'homme d'une puissance d'action et de transformation qui assujettit, asservit la nature et accomplit la tâche assignée par Descartes, théoricien de l'instrumentalisation de la nature, de sa domination et de son appropriation par l'homme.

Ce rapport d'objectivation de la nature culminant dans l'instrumentalisation entreprise par une rationalité à la mesure de l'ambition possessive et dévastatrice de l'homme vicie la portée des interactions « éco-andriques », celles qui se développent dans la sphère relationnelle homme - nature, et engage l'homme non plus à la reconnaissance du lien vital à la nature, mais plutôt sur la voie de la méconnaissance, de la destruction de ce lien et donc de la mort. Le couronnement thanatocratique de cette logique moderne de l'adversité et de la confrontation avec la nature résulte de ce que Serres qualifie proprement de « guerre mondiale »[122], celle qui n'oppose plus les nations entre elles, mais toute l'espèce humaine à la nature dans son ensemble.

Tel est globalement le mode de rapport que l'homme moderne entretient avec la nature, à travers lequel se décide de la vie et de la mort, du sort de l'homme comme de son environnement. En ce sens, la rationalité instrumentale qui triomphe dans la civilisation

[122] SERRES, M., *Le mal propre. Polluer pour s'approprier ?*, Paris, Le Pommier, 2008, p. 84.

technoscientifique[123] consacre une dynamique « écocidaire », de la mort plutôt que la vie. Et voilà le problème. Tout indique la responsabilité de l'homme. L'impératif de préservation de la vie le somme de changer de cap, de percevoir la nature autrement, de réaliser la portée imprescriptible du lien primordial avec la nature, d'habiter le monde en partenaires plutôt qu'en adversaires. Mais comment y parvenir ? Comment affranchir l'homme moderne et africain en particulier de cette logique de la confrontation avec la nature, suicidaire en soi ? Le changement de cap préconisé impose-t-il de changer de civilisation en tournant le dos à la techno-science ? Ou alors, celle-ci ouvre-t-elle une piste de solution en offrant les moyens de formation d'un nouveau type d'homme moderne et africain, à l'émergence d'une nouvelle culture dite écologique ? En d'autres termes, faut-il renoncer à la science ou changer de culture ? Et parce que, on l'a vu, c'est à l'homme plutôt qu'à la science qu'incombe la responsabilité du déluge écologique, comment la techno-science peut-elle œuvrer à ce qui, à notre avis, s'impose comme une tâche de socialisation écologique ?

I. Vers la socialisation écologique

Notons que la civilisation technoscientifique provoque un désastre écologique qui hypothèque la pérennité de la vie sur terre. Néanmoins, il faut aussi relever que cette même civilisation fait du langage le point d'orgue de la pensée contemporaine. Ainsi, les progrès technoscientifiques se répercutent sur le langage et tout ce qui s'y rattache au point d'entrainer une sophistication débouchant sur la production des Technologies de l'Information et de la Communication d'une performance inédite. Ce qui fait qualifier notre époque comme une ère de la communication marquée par la révolution numérique qui dans cette étude est perçue comme un atout pour juguler la crise écologique. Autant dire que l'essor technoscientifique se caractérise à la fois par le désastre écologique qui résulte de la puissance d'exploitation mise à la portée de l'homme et par des avancées vertigineuses réalisées notamment dans le domaine de la communication et de l'information. Ainsi, la solution au problème écologique ne passe pas par le rejet pur et simple de la rationalité technoscientifique. Celle-ci peut bien concourir à l'effort de résolution de la crise à laquelle elle a servi d'instrument. En dépit de ses effets technomorphiques, la rationalité moderne représente un atout majeur pour notre civilisation. Elle peut, grâce aux Technologies de l'Information et de la Communication, soutenir le projet de socialisation écologique que nous

[123]Cf. JONAS, H., *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique,* trad. J. Greisch, Paris, Champs essais, 2008.

posons ici comme moyen de création d'une culture écologique nécessaire pour relever le défi écologique.

La communication peut contribuer à relever le défi écologique moderne par la promotion et la transmission des valeurs et des normes qu'une nouvelle forme de socialisation peut aider à faire intérioriser. C'est à travers un processus d'éco-socialisation que la communication jouera son rôle. En effet, le problème écologique ne peut être résolu que si l'homme adopte une nouvelle manière d'habiter le monde, que nous expliciterons plus loin comme mode authentique de « vivre de la nature », celle qui substitue l'agression par la protection et le respect dévolus à la nature. Cette nouvelle manière d'habiter le monde s'acquiert efficacement par l'éducation aux valeurs et normes correspondantes, c'est-à-dire par ce que nous qualifions d'éco-socialisation ou de socialisation écologique.

De manière générale, le besoin de socialisation se fonde sur le principe selon lequel une vie sociale, une communauté de vie, un ordre social, quel qu'il soit, n'est possible que si les membres d'une collectivité partagent des valeurs et des normes qui encouragent, promeuvent, exaltent un mode de vie, une manière d'être ou d'agir et en découragent, décrient, proscrivent et blâment d'autres, plaçant l'idéal social dans le premier et la déchéance dans le second. Par valeurs, il faut ici entendre « des formules définissant les manières d'être ou d'agir qu'un acteur social reconnaît comme idéal et qui rend désirables ou estimables les êtres ou les conduites auxquelles elles sont attribuées »[124]. De même, les valeurs, les normes, elles aussi, « impliquent des manières d'être ou d'agir établies par l'usage, les mœurs, les traditions et les coutumes,… »[125]. Ce sont ces valeurs et normes engageant des manières d'être, de vivre et d'agir que la socialisation aide à faire intérioriser à travers des mécanismes de transmissions appropriés.

Mais, d'abord, qu'est-ce que la socialisation ? Globalement, nous pouvons entendre par socialisation un processus psychosociologique par lequel des valeurs, des normes d'une société, d'une communauté sociale sont transmises et inculquées à ceux qui vivent ou sont appelés à vivre ensemble, à partager une même communauté de vie et de destin. Et pour autant que ces valeurs et normes définissent des modes particuliers d'action, « ces éléments doivent être profondément intériorisés par les agents afin de pouvoir agir » de telle manière que « valeurs et normes deviennent des parties intégrantes de la personnalité d'ego ou d'alter.

[124] PANDIOLEAU J.-G., *L'ordre social. Principes d'analyse sociologique*, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 64.
[125] *Ibidem*.

En somme, une intériorisation serait réussie quand les consignes sociales, présentes sous la forme de valeurs et de normes, développent à terme un sentiment d'autonomie d'ego et d'alter »[126]. L'autonomie acquise par l'intériorisation des valeurs signifie ici le fait d'une appropriation de l'ordre axiologique représenté par des valeurs et des normes que l'agent, le sujet observe et met en application non plus par obéissance protocolaire, mais par conviction et attachement profonds. L'intériorisation constitue le point focal du processus de socialisation qui, au fond, opère par deux actes : faire connaître ou acquérir des connaissances et provoquer un attachement affectif aux valeurs et normes désirées au point de pouvoir les défendre et veiller à leur application.

En somme, la socialisation s'entend ici comme un mécanisme d'intériorisation des valeurs et normes d'une collectivité par ses membres de telle sorte que, ces éléments étant profondément ancrés dans leurs personnalités, ces hommes adhèrent, se conforment aux manières d'être et d'agir de leur société ou groupe d'appartenance et les assument comme leur propre patrimoine socioculturel.

Pour relever le défi écologique, les sociétés modernes et africaines en particulier doivent procéder à une éco-socialisation grâce à laquelle les nouvelles manières d'être, de vivre avec la nature, d'agir face ou dans la nature –plus conscientes du sort lié, voire du destin commun de l'homme et de la nature, donc plus éco-respectueuses- seront transmises et inculquées aux citoyens.

La nouvelle socialisation doit supplanter celle qui, conformément à l'esprit des théories contractualistes de l'État, se limitait à l'exigence d'harmonisation et de coopération sociales indispensables à la coexistence pacifique. En effet, dans la perspective traditionnelle, les exigences de coexistence pacifique s'imposent aux seules parties prenantes au contrat social qui, redisons-le avec Serres, n'intègre nullement la nature comme partie prenante. Bien au contraire, dans cette logique contractualiste, la nature ne figure que comme bien d'appropriation au cœur des disputes, pomme de discorde et de déchirement entre les hommes. Elle est objet susceptible d'être *mien* ou *sien*, c'est-à-dire objet de droit.

Le nouveau type de socialisation que nous préconisons va au-delà du contrat social et ne se limite pas aux valeurs ou normes consacrées par ce contrat. Elle se conforme au nouvel ordre revendiqué par *Le contrat naturel* et se caractérise comme éco-socialisation. Dans ce nouveau contrat, l'homme se considère comme un élément de la nature avec laquelle il doit vivre dans

[126] *Ibidem*, p. 80.

une forme de partenariat atypique. Ce nouveau contrat impose de réviser le droit et l'éthique, de redéfinir le juste et l'injuste, le bien et le mal à l'aune des valeurs conformes à l'idée d'un partenariat atypique avec la nature. Et l'éco-socialisation œuvre à l'inculcation des valeurs et normes qui animent ce partenariat, valeurs et normes empreintes de considération et de respect pour la nature.

C'est ici que la techno-science, à travers les TIC, doit aider à relever le défi écologique. Il faut une communication éco-responsable pour une socialisation écologique. L'éco-socialisation s'appuiera sur une communication environnementale participative et engageante bien instruite par les théories communicationnelles de la réception. Cette communication a pour tâche d'exalter les valeurs et les normes sustentatrices des manières d'être, d'agir et de vivre éco-respectueuses afin d'inculquer aux citoyens une conscience des enjeux écologiques et une culture conséquente. L'éco-socialisation vise la création d'une culture écologique qui ne se superpose pas aux manières d'être et d'agir « écocidaires ». Elle entraîne une nouvelle vision du monde, un changement de mentalité qui révise ou rectifie la conception de la nature désormais comprise comme « partenaire » atypique, mais indispensable à la subsistance de l'homme et de la vie sur terre. Dans cette perspective, pour reprendre Marcuse, « la nature, le monde objectif ne seraient alors vécus ni comme dominant (comme dans la société primitive) ni comme dominés dans la civilisation d'aujourd'hui)[127] ». Ce nouveau regard s'exerce à replacer l'homme dans le concert des créatures et à reconnaître la valeur existentielle de la nature qui alors ne sera plus traitée comme simple objet d'instrumentalisation inconsidérée. Les valeurs constitutives de cette nouvelle culture seront celles d'un « humanisme cosmophile » : elles s'engageront à la quête d'un bien-être de l'homme qui ne s'accomplit pas sans l'attention bienveillante pour la nature et, par ricochet, s'accorde nécessairement avec le souci de préservation de cette dernière. Ces valeurs sont portées par une éthique de la frugalité ou du futur fondée sur le principe responsabilité. De cette façon, la rationalité cartésienne trop instrumentalisante et éco-dominatrice est tempérée par une rationalité éthico-écologique qui allie l'intégrité morale à l'intégrité écologique et qui, dans la démarche scientifique, supplante le critère d'efficacité par celui de responsabilité.

Le principe d'intégrité écologique que nous posons ici signifie que l'agir humain doit se préoccuper de respecter non seulement les règles des interactions intersubjectives compatibles avec le bien de chacun et de tous, mais aussi celles qui portent le sujet à se soucier de l'éco-

[127] MARCUSE H., *Eros et civilisation*, Paris, Minuit, 1963, p. 166.

conformité de l'agir, de la manière d'habiter le monde. En effet, autant Kant avait raison d'affirmer, sur le plan des interactions sociales, que « l'inhumanité infligée à l'autre détruit l'humanité en moi », autant il faut reconnaitre que, sur le plan du rapport à la nature, toute atteinte portée à la nature se répercute durablement sur les chances de bien-être des générations futures. Le déficit d'intégrité écologique de l'agir humain détruit et préjudicie la possibilité d'une vie accomplie tant pour nous-mêmes que pour les générations à venir. Désormais, l'agir humain sera évalué non seulement en vertu de l'intégrité morale résultant de la qualité des rapports intersubjectifs, de la qualité de la conduite humaine régulée par la rationalité sociale, mais également en vertu des effets qu'elle entraine sur la nature et donc de la conformité de cette conduite aux exigences de l'éthique écologique. Là s'affirme l'exigence d'évaluation de l'intégrité écologique de la conduite humaine. Car, nous savons aujourd'hui que le laxisme écologique peut avoir des conséquences plus nocives pour l'humanité qu'une entorse sociale.

Voilà une nouvelle manière d'être homme et d'habiter le monde dont l'éco-socialisation inscrit l'apprentissage à tous les âges, à tous les stades de la vie humaine, depuis la tendre enfance, car elle doit s'encrer dans la personnalité et être partie intégrante du moi, de l'ego de chacun pour sous-tendre le moindre de ses actes. L'intériorisation profonde des valeurs et normes écologiques dans la structure de la personnalité requiert une éco-socialisation précoce, qui s'effectue dès l'enfance et l'adolescence, c'est-à-dire qui accompagne la croissance et le devenir-homme.

Cette tâche d'éco-socialisation incombe avant tout aux politiques qui doivent faire valoir et adopter aux citoyens un style de vie responsable de leur avenir, partant de celui de leurs descendants, donc de l'humanité et de la vie sur terre. Les partis politiques, quels qu'ils soient, doivent intégrer ces valeurs dans les idéaux de leurs organisations. Il faut reconnaître le souci écologique comme une préoccupation indispensable à la gestion de l'État, une condition nécessaire à l'exercice du pouvoir. Les responsables politiques doivent faire montre de quotient écologique élevé. La viabilité des projets de société devrait s'évaluer aussi par rapport aux effets éco-nocifs que peut induire sa réalisation. Les gouvernements doivent intégrer cette exigence à tous les niveaux de gestion de la cité et à toutes les étapes de la formation de l'homme, du citoyen et engager tous les instruments de l'État à cette fin. Tout doit donc concourir à ce que la culture écologique modèle le mode vie du citoyen et imprègne ses moindres réflexes.

Cernant l'ampleur de la tâche de la politique face défi écologique, Serres pose la nécessité d'inventer « un nouvel homme politique », car, explicite-t-il, « désormais, le gouvernement doit sortir des sciences humaines, des rues et des murs de la cité, se faire physicien, émerger du contrat social, inventer un nouveau contrat naturel en redonnant au mot nature son sens originel des conditions dans lesquelles nous naissons –ou devrons demain renaître »[128] .

Temps de crise[129] précise et révise le rôle du politique dans le cadre de ce contrat inclusif. La révision ou réorientation du rôle politique est commandée par l'introduction d'un troisième terme non social mais mondial dans les interactions vitales. En effet, les relations humaines traditionnelles considéraient le monde, la nature comme objet passif face à l'homme, seul sujet actif, et excluaient ainsi la nature du contrat vital. Mais, il s'avère aujourd'hui que la nature, notamment par des catastrophes, s'exprime et revendique une reconnaissance vitale. Dans ce nouveau monde où, en plus de soi et de l'autre homme, s'ajoute un troisième acteur mondial, les politiques, de l'avis de Serres, ne sont pas habiletés à représenter les intérêts de la nature. Seuls ceux qui en comprennent le langage peuvent le représenter et défendre ses intérêts. Ce seront donc les physiciens, les spécialistes en sciences de la Biogée[130], c'est-à-dire de la Vie et de la Terre, sciences dites SciViTe[131], qui en déchiffrent le dit et en comprennent les codes et les lois qui pourront représenter la Biogée à la signature du contrat naturel et à l'édiction des lois qui, plus que sociales cette fois-ci, intégreront les intérêts de tous les acteurs pas seulement sociaux, mais mondiaux. Ces sciences de la Vie et de La Terre intègrent aussi les humains. Pour la signature du nouveau contrat et l'élaboration des lois qui en résultent siègeront, côte à côte, des disciples de Solon, Rousseau ou Montesquieu et ceux de Newton, Poincaré, Darwin ou Pasteur. Voilà donc comment le Monde entre en tiers dans les relations politiques. Cette vision recommande de revenir à la conception latine de la famille qui intégrait « jadis mères et pères, les cousines et les frères, les outils agraires, socs, jougs et araires, avec les animaux de la ferme, vaches, cochons et couvées, et ne dissociait pas les hommes de leur monde »[132]. Et, dans ce contexte, au lieu d'être simplement civique, acosmiste, il faut devenir scivite[133].

Serres recommande que, au nouveau parlement appelé à édicter des lois qui seront votées par les partenaires du contrat naturel, la couverture juridique nécessaire à la protection des intérêts

[128] *Ibidem*, p.75.
[129] Cf. Serres M., *Temps des crises,* Paris, Editions Le Pommier, 2009.
[130] *Ibidem*, p. 40-46.
[131] *Ibidem*, p. 62.
[132] *Ibidem*, p. 41.
[133] *Ibidem*, p. 62.

de la Biogée soit inspirée et constituée non pas par des politiciens, mais bien par des physiciens ainsi que des spécialistes des sciences de la terre et de la vie, qui comprennent le langage de la nature et peuvent la représenter en face des disciples de Hobbes, de Locke, de Rousseau, etc., magistraux artisans du contrat social. Une difficulté persiste cependant : l'action des lobbies constitués par des multinationales acquises à l'exploitation sauvage de la nature évite tout optimisme béat, car elle entame les chances d'une représentation fidèle des intérêts de la nature.

Des questions que pose l'idée d'un contrat naturel ou du prescrit d'une éthique du futur se rapportent notamment au débat sur le statut juridique ou philosophique de la nature comme sujet de droit et à une forme d'anti-modernisme dont la radicalisation pourrait carrément induire à la méconnaissance des atouts que donne la civilisation technoscientifique. Cette étude ne succombe ni à la propension d'élever la nature au rang de sujet, ni de méconnaitre les avancées réalisées par la techno-science.

Mais, quoi qu'il en soit du rôle irrécusable du politique, la famille est, de toutes les instances, le cadre primordial de socialisation écologique. En effet, c'est en famille que se dispense l'éducation par laquelle l'enfant intériorise les premières valeurs, les valeurs primordiales de la vie, celles qui le marquent le plus profondément la personnalité. C'est ici que l'enfant doit recevoir une forme de catéchisme écologique sur fond duquel sa conduite s'orientera. C'est donc en famille que le petit enfant sera sensibilisé à l'importance de la nature, à la culture de la frugalité et cultivera une éco-conscience capable de lui faire comprendre qu'il a trouvé, reçu la nature comme un héritage existentiel, objet d'une tâche qui impose de la préserver autant que sa propre vie et celle de tous les siens. Héritage qu'il doit léguer, le moins dégradé possible, aux générations futures pour leur pleine réalisation.

Ce qui se priorise ainsi en famille, dont l'efficacité supplante celle de l'action politique, se relaie à l'école et à travers toutes les structures de socialisation traditionnelle. Les Églises, les multiples associations et composantes de ce que Kant désigne comme sociétés civiles éthiques prendront à cœur, elles aussi, de considérer l'éco-socialisation comme une obligation humaine universelle, une tâche clé dans la formation de l'homme. Car, nul ne peut plus aujourd'hui revendiquer une maturité humaine accomplie sans quotient écologique suffisant. Plus que jamais, le devenir homme intègre le développement d'une conscience et d'une culture écologique responsables. Les critères d'évaluation de la maturité humaine et sociale doivent comprendre les valeurs éco-respectueuses. Une véritable mutation doit s'opérer dans tous les

secteurs de la vie pour que les diverses institutions politiques, sociales, culturelles, religieuses, professionnelles s'approprient le souci écologique et imprègnent leurs fonctionnements du réflexe et du tact écologiques.

Les questions écologiques doivent cesser d'être de simples thèmes de réflexions et objet de joutes académiques. Ainsi, en Afrique par exemple, elles ne doivent plus obéir à l'effet de mode pour répondre à l'impératif de formation d'une culture écologique autant nécessaire que des moyens de subsistance biologique. Bien plus, cette culture verte doit imprégner le mode de vie des différentes institutions engagées à la socialisation écologique de sorte que ces dernières soient à la fois le lieu d'apprentissage, d'initiation, d'inculcation, mais aussi de pratique quotidienne des valeurs écologiques afin de devenir toutes éco-responsables et éco-praticiennes. Les écoles et les institutions de formation tant primaires, secondaires, professionnelles qu'universitaires s'exerceront à faire montre de culture appropriée dans la gestion des décharges publiques, des poubelles, de l'environnement dans son ensemble. Ainsi s'établiront des institutions éco-consciencieuses et responsables. Elles veilleront à développer et à pratiquer une pédagogie verte, notamment par le choix des matériaux didactiques et des exercices pratiques les moins polluants. Les valeurs et les normes écologiques seront posées comme exigences scolaires et académiques universelles. Il n'y a point d'assurance qualité sans souci ni culture écologiques avérés. L'évaluation de l'intégrité écologique de la conduite des professeurs, des étudiants, du personnel administratif ou ouvrier et des projets élaborés ou adoptés par l'université doit être érigée en critère d'assurance qualité.

L'exigence d'un quotient écologique suffisant doit être élevé en critère clé d'engagement et d'appréciation aussi bien des enseignants, du personnel administratif, technique ou ouvrier, des autorités académiques et surtout des étudiants qui sortent de nos universités. L'enjeu est de taille : une bonne gestion des institutions et des entreprises doit aller de pair avec une conscience aigüe des enjeux écologiques. Cette conscience s'évalue à travers les moyens et les énergies consacrées à l'assainissement de l'environnement et à la création de la culture écologique. Toute institution sociale, commerciale, scolaire ou académique doit se doter d'une politique écologique claire. Celle-ci se traduira dans un programme d'actions concrètes et régulièrement évaluable. Ainsi, tout projet de société ou de développement doit prendre en compte et s'évaluer en fonction des risques, inconvénients et avantages écologiques qu'il comporte. De même, la conclusion des contrats ou des marchés privilégiera et suivra les partenaires, les clients, voire les produits et services les plus éco-conformes. De la sorte, les

opérateurs économiques, sociaux, politiques, culturels, etc., rivaliseront de précaution, de préoccupation et d'ingéniosité écologique pour vendre leurs biens et services.

La culture écologique ainsi inculquée aux hommes les transformera en éco-citoyens. Ceux-ci ne limiteront plus les exigences du bien-être au vivre-ensemble harmonieux dans la sphère des interactions sociales ou intersubjectives, mais les étendront aux rapports avec la nature, à la sphère « écoïque ». L'écocitoyenneté désigne une culture qui situe la qualité de l'agir citoyen dans le respect de l'environnement, dans la conscience qui use de la nature, de ses ressources en tenant compte non seulement des impératifs du bien-être immédiat du sujet agissant, mais aussi du bénéfice qui en résulte tant pour les autres que pour les générations futures. Elle ordonne à habiter le monde de telle sorte que le bien-vivre-ensemble soit garanti, c'est-à-dire de façon que ma réalisation soit compatible avec celles des générations présentes et futures. Une conduite éco-citoyenne est celle qui fait preuve d'une intégrité écologique évidente. Elle fonde les égards dus à la nature sur une éthique de la frugalité et de la responsabilité soucieuse de la qualité de la vie aussi bien des générations présentes que futures. Tous les mécanismes d'éco-socialisation ci-haut abordés visent à former, à consolider le quotient écologique des citoyens afin de garantir l'intégrité écologique de leur conduite et des institutions tant privées que publiques.

En somme, le défi écologique posé par la civilisation technoscientifique peut être relevé par la mise sur pied d'une communication éco-responsable à travers un processus d'éco-socialisation qui peut permettre de transmettre et d'inculquer des valeurs et des normes éco-respectueuses aux membres d'une collectivité donnée. Cette socialisation écologique implique l'engagement de tous : les familles, les médias, les politiques, les leaders d'opinions, les institutions scolaires, professionnelles et universitaires, les sociétés civiles éthiques, les opérateurs économiques, culturels, etc. Elle impose un changement de mentalité et de comportement qui passe par la formation d'une culture éco-citoyenne diffuse et qui régisse les modes d'être, de vivre et d'agir dans tous les secteurs de la vie. Seules des institutions elles-mêmes éco-conformes pourront contribuer efficacement à la diffusion de la culture verte par une éco-socialisation adéquate. L'éco-socialisation ainsi entreprise inculquera les valeurs d'un « humanisme cosmophile ».

II. Pour un « humanisme cosmophile »

L'idée de l' « humanisme cosmophile » se propose comme une vision soucieuse d'allier le noble devoir du développement humain avec l'impératif écologique de préservation de la nature. Il s'agit d'une quête du bien-être de l'homme qui s'accompagne d'une sollicitude morale pour la nature, du souci de protection des équilibres cosmiques. Une telle conception offre le double avantage de ne pas sombrer dans une vision anthropocentrique du développement, qui considère la nature comme un obstacle, se méprend sur les enjeux écologiques de la survie de l'humanité, et de ne pas succomber au piège d'un bio-centrisme non conscient de la valeur supérieure de l'homme par rapport aux autres étants, de sa place primordiale dans la hiérarchie des valeurs. L' « humanisme cosmophle » retient la grande vérité qui situe chez Kant un principe fondamental de la philosophie des droits de l'homme : le statut spécial de l'homme qui seul n'a pas de prix, mais a plutôt une dignité[134].

Notre théorie de l' « humanisme cosmophile » tire les enseignements du confucianisme, de la pensée indienne pour laquelle l'homme et l'univers ne font qu'un et de la pensée écologique traditionnelle africaine

La pensée confucéenne se préoccupe du bien-être de l'homme sans s'abîmer dans un humanisme anthropocentrique. Elle ne fait pas de l'homme le monarque absolu de l'univers et ne lui confère pas tout pouvoir sur terre. Les pouvoirs du sujet confucéen ne lui accordent pas de dominer, d'écraser la nature pour la satisfaction de ses appétits égoïstes. L'homme reste soumis à une instance ordonnatrice de l'univers. Il doit respecter l'ordre du ciel. Là s'amorce une éthique soucieuse de la protection de l'altérité non seulement dans le visage du semblable, mais aussi dans sa configuration écologique. Le respect de l'ordre du ciel contraint à la sauvegarde de la nature. Cette éthique impose le respect de l'harmonie entre le microcosme et le macrocosme. Elle fait passer le bien-être de l'homme par le respect de l'ordre de l'univers et la sauvegarde de l'harmonie des êtres. Cette idée s'explicite dans un autre courant de pensée chinois, le taoïsme où Tao est considéré comme le principe de l'ordre politique, moral et cosmique.

Cette éthique qui, d'une certaine manière, lie le destin de l'homme à celui de l'univers recoupe aussi la pensée indienne qui fait de l'homme une composante d'un macrocosme auquel il est constitutivement lié. L'homme et l'univers ne font qu'un. Les deux sont animés par un même principe qui, selon qu'il s'agit de l'univers ou de l'homme, se spécifie en brahman ou en atman.

---

[134] KANT E., *Fondation de la métaphysique des mœurs*, trad. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2008, p. 123.

Au-delà de l'Inde et de la Chine, la pensée japonaise harmonise les rapports de l'homme avec la nature de telle sorte que les Japonais ne dissocient pas leur bien-être du sentiment de bienfaisance de la nature. Chez eux, il n'y a pas de place pour une opposition frontale de l'homme avec la nature perçue comme adversaire ou force hostile à dompter.

De ce point de vue, la pensée orientale, même dans son orientation humaniste prise chez Confucius, se trouve loin de l'anthropocentrisme moderne, lequel consacre la domination de la nature par et pour l'homme, une philosophie sous-jacente à la civilisation occidentale qui culmine dans l'écocide[135], l'exploitation, finalement dévastatrice, de la nature par l'homme. La tyrannie de l'homme sur la nature, résultat de l'anthropocentrisme moderne, confirme l'enseignement de Confucius sur le système cosmique : tout déséquilibre et tout désordre introduit dans l'ordre de l'univers se répercute sur l'ensemble. Aujourd'hui, la violence exercée sur la nature se retourne contre l'homme et compromet la survie de notre espèce, voire de toute la planète.

Une autre source d'inspiration de l' « humanisme cosmophile » se trouve dans l'ordre défendu dans la pensée écologique traditionnelle africaine. Un ordre construit par une rationalité qui, à travers une abondante littérature parémiologique[136], développe la conscience de dépendance vis-à-vis de la nature et place l'homme dans un rapport régi par des normes susceptibles de préserver la nature, en tout cas de ne pas la livrer à une exploitation déréglée. C'est cet ordre qui, de façon générale, a permis à l'Afrique de préserver sa faune et sa flore. C'est cette rationalité qui a donné aux ancêtres africains de réussir là où Descartes a échoué, de préserver ce que le rationalisme cartésien a conduit à détruire sans état d'âme, au point d'exposer l'humanité toute entière au risque de disparition. En Afrique, le contrat social était tacitement extensif à la nature. En effet, sans élever la nature extérieure au rang de sujet de droit, le contrat social traditionnel tetela, par exemple, était assorti des restrictions dans l'exploitation de la nature, lesquelles garantissaient, par une sorte de peur du châtiment des ancêtres, des esprits ou des anciens, un certain équilibre cosmique. Les anciens ont ainsi exprimé leur sens de responsabilité vis-à-vis de la nature en prônant non pas une éthique écologique axée sur la valeur intrinsèque de la nature, mais en coulant l'esprit d'une éthique de la responsabilité dans une abondante littérature proverbiale et en ont garanti l'observance par des interdits, tabous, mythes et croyances qui ont joué un rôle capital dans le rapport

[135] COLIN A., *Marcuse : le scénario freudo-marxien*, Paris, Editions Universitaires, 1974.
[136] Ces conclusions résultent de l'étude que nous avons menée sur la pensée écologique dans le discours parémiologique africain et qui seront publiées dans les mélanges que la Faculté de Philosophie de l'université catholique du Congo offre au professeur Crispin Ngwey.

homme / nature et ont eu pour effet d'amener à faire un usage discerné et raisonnable de la nature. Cette éthique ne porte au respect de la nature que pour le bien de l'homme. L'éthique écologique qui résulte de l'herméneutique du discours proverbial africain consacre le primat de l'homme sur la nature sans que cela n'entraîne pour celui-là dans une exploitation inconsidérée de celle-ci. L'homme occupe une place primordiale dans la hiérarchie des êtres desquels dépend sa vie.

Telle est la logique qui, en Afrique traditionnelle, a contribué à la préservation de la biodiversité et des espèces rares. Ce qui ressort ainsi des proverbes, et est confirmé par des coutumes, pratiques et croyances traditionnelles tetela, recoupe le constat auquel B. Feltz et P. Defourny arrivent, dans l'introduction à une série des réflexions interdisciplinaires (axées sur le patrimoine naturel en Afrique et, précisément, le parc national des Virunga), lorsqu'ils notent que la biodiversité est une valeur récente, mais que, paradoxalement, « le souci de la biodiversité… est bien inscrit dans les valeurs des cultures traditionnelles (des populations locales du Kivu) qui perçoivent de manière fondamentale l'appartenance de l'humain à la nature »[137].

Retenons néanmoins que cette restitution de la pensée écologique traditionnelle africaine ne recommande nullement de revenir à une logique sans doute désenchantée par la rationalité moderne. Car non seulement, le cadre normatif de l'ordre écologique traditionnel africain, reposant notamment sur les tabous, est en tout cas suranné et n'opère plus aujourd'hui, mais surtout, d'une certaine manière, nos ancêtres ont à leur tour marqué le pas là où la rationalité cartésienne a marqué des points en rendant possibles des avancées technoscientifiques dont le bénéfice est indéniable pour le bien de l'humanité. C'est le lieu d'indiquer que le procès postmoderne de la rationalité technoscientifique ne doit pas sombrer dans la méconnaissance des prouesses, des avantages et des bienfaits que cette rationalité a apportés à l'humanité dans quasiment tous les secteurs de la vie socio-économique. Il faut même reconnaître qu'un attachement sans discernement à la mentalité magico-mythique qui a sous-tendu l'ordre écologique traditionnel africain peut constituer, à plusieurs égards, un frein pour un développement économique à la hauteur des aspirations de nos populations. La démystification et la désacralisation de la nature en permettent une exploitation objective favorable au développement économique des nations.

[137] FELTZ B. et DEFOURNY P., « Introduction », dans *Revues des questions scientifiques*, 179 (2008), p. 9.

D'où la nécessité de changer de cap non pas tant pour nous inscrire purement et simplement dans la tradition cartésienne dont on est prévenu des méfaits, mais pour garder l'idéal traditionnel africain de préservation de l'équilibre cosmique tout en retenant de la rationalité technologique moderne la capacité d'une jouissance performante des ressources de la nature. Par là, l'Afrique peut apporter sa contribution à l'effort de l'humanité de créer une nouvelle culture, celle qui appelle à la retenue, tempère les ardeurs de la rationalité technoscientifique et subordonne son action à une éthique écologique qui se comprend en même temps comme une éthique du futur. Ce qui pourrait être pour nous le lieu de promotion d'un développement durable. Celui-ci s'articulera dans une vision qui allie l'impératif du bien-être humain à la nécessaire protection de l'environnement et prendra la forme d'un « humanisme cosmophile ».

Au terme de nos réflexions, l'idée de l' « humanisme cosmophile » se propose comme une ébauche de solution au problème écologique moderne. L'idée de l'humanisme qui se formule ainsi repose sur la reconnaissance du lien existentiel dans lequel l'homme se trouve empêtré avec la nature, sans renier le statut privilégié de l'homme en vertu de sa spécificité morale de laquelle s'impose, pour lui, la conscience et le devoir de responsabilité envers tout l'univers. On peut ainsi s'accorder avec Feltz et reconnaitre que « le respect de la nature ne prévaut pas sur le respect de l'homme dans une hiérarchie des valeurs »[138]. Par là, on s'accorde en même temps avec la pensée écologique africaine qui place l'homme au sommet de la pyramide des êtres et ordonne tout au bien de l'homme, en inspirant en même temps à ce dernier une conscience de redevance qui le pousse au respect et à la protection de tous ces êtres dont dépend son existence. Cette position première de l'homme dans la hiérarchie des valeurs lui assigne une tâche inéluctable, que lui seul peut assumer, celle qui l'engage à répondre de tout le reste, de l'ordre vital dans la nature.

Il s'ensuit que l' « humanisme cosmophile » affirme la spécificité morale de l'homme qui l'élève au sommet de la pyramide des étants et lie à cette position privilégiée la tâche de responsabilité chargeant l'homme de veiller au maintien de l'ordre dans la nature, de manière à préserver les conditions de la vie sur terre. De même que Kant fonde le statut spécial de l'homme dans la dignité qui l'élève au-dessus de tout ce qui a un prix et que Heidegger situe le privilège accordé au *Dasein* dans sa capacité exceptionnelle à s'interroger sur ce qu'il en est de son être, de même, dans l'ordre de la nature,, nous plaçons la primauté de la valeur de

[138]Voir FELTZ B., « Ecologie », in Lemoine L., Gaziaux E. et Müller D., *Dictionnaire Encyclopédique d'Ethique chrétienne,* Paris, Éditions du Cerf, 2013, pp. 672-680.

l'homme dans son aptitude à répondre de lui, de la nature et à se poser la question du sens de tout ce qui l'environne.

Cette responsabilité lui impose non pas tant d'*exploiter* la nature (au risque de « cor-rompre » le lien vital) que de l'*aimer* au sens où l'amour s'entend comme une disposition -un élan bienveillant envers ce que l'on tient en estime et qui représente pour soi une valeur supérieure- qui établit un lien fondamental que l'on protège pour éviter toute rupture ou dégradation. L' « humanisme cosmophile » inspire une sollicitude envers la nature qui porte à protéger celle-ci et à refuser de rompre le lien vital qui nous rattache à elle.

L' « humanisme cosmophile » se développe sur fond de l'idée que l'homme est un animal non seulement social, mais, bien davantage, éco-social. Cette éco-socialité humaine entraine des conséquences qui amènent à transgresser les frontières de l'éthique sociale afin de les ouvrir aux exigences écologiques. Dans la dynamique éthique de l' « humanisme cosmophile », la relation établie entre l'homme et la nature rature la hiérarchie, renverse la pyramide pour fonder la tâche de responsabilité humaine dans une asymétrie pragmatique qui fait de l'homme le gardien de l'ordre dans la nature, gage de la vie sur terre. Dans cette perspective, la quête du bien-être de l'homme s'accompagne du souci bienveillant pour la nature, afin de soigner le lien naturel existentiel, de préserver la nature en tant que celle-ci constitue la condition nécessaire de la vie humaine. La quête du bien-être de l'homme est inséparable du souci écologique qui porte à la nature un attachement à la mesure de la conscience des exigences de la survie non seulement de l'homme, mais de la vie sur terre. L' « humanisme cosmophile » comme théorie écologique s'appuie sur une éthique « éco-théandrique »[139].

[139]Notre concept d'éco-théandricité est construit à partir de Bimwenyi Kweshi qui parle de la théandricité pour caractériser la relation entre Dieu, le pôle théïque, et l'homme, le pôle andrique. (Cfr. BIMWENYI KWESHI O., *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 365ss). Nous joignons à ce binôme le pole écoïque, qui intègre à la relation théandrique le rapport à la nature, à l'environnement. Ainsi, l'idée d'une éthique éco-théandrique se construit à partir d'une théorie qui ouvre le rapport homme-nature que nous appelons « éco-andrique » à la sphère « théique », celle qui renvoie au Tout Autre comme source et instance de plénitude de l'être. Cette sphère est celle de Celui qui nous apparait comme le Tiers-absolu, Celui qui pose dans l'être, aménage les conditions initiales de subsistance de l'être, Celui à partir de qui tout prend sens et vers qui tout s'oriente sans que nul ne le subsume dans le « est » du concept. C'est le véritable « Il » irréductible, le <Tiers Absolu>, irrémédiablement Autre, mais qui n'apparait autre tel que lorsqu'il se livre et se montre obscurément à la lumière tremblante de l'intelligence du sujet pensant. Dans cette perspective, l'éthique écologique se comprend comme effort d'accomplissement de la tâche humaine de préserver à défaut d'améliorer les conditions minimales établies par le Tiers-Absolu pour la subsistance de l'être, pour la pérennité de la vie humaine. La pensée écologique élaborée sur fond de la théorie de l'altérité « éco-théandrique » définit l'éthique comme le mode de réalisation de la tâche humaine consistant en la maintenance des conditions minimales préexistantes et nécessaires à la vie sur terre.

Cette éthique résulte de l'articulation de la triple sphère relationnelle (homme-nature-Tiers Absolu) dans laquelle l'homme est appréhendé dans un partenariat atypique avec la nature. Dans ce partenariat, l'homme accueille la nature comme son lieu existentiel, son lieu propre, celui dont l'ordre a été posé par un tiers unique en son genre, le Tiers-Absolu, source absolue de l'être qui en a en même temps garanti les conditions de subsistance. L'ordre préétabli par le Tiers-Absolu et préexistant à l'homme constitue donc les conditions minimales de la subsistance de tout étant. Dans ce contexte, la tâche de l'homme se spécifie dans l'action éthique comme effort de maintenir les conditions d'une habitation authentique, celles qui assurent la pérennité de la vie sur terre.

Cette éthique « éco-théandrique » s'approprie l'esprit de la pensée écologique traditionnelle africaine, intègre les valeurs d'une éthique du futur, -sans renverser l'ordre dans lequel le règne, la domination de l'homme sur la nature doit résonner comme une tâche de responsabilité, celle de répondre à la fois des végétaux, des animaux et, par ricochet, de lui-même- et s'inspire de la sagesse orientale qui ne voit pas dans la nature un pôle adverse de l'homme, mais plutôt un ensemble au sein duquel il fait partie.

Dans tous les cas, l'homme doit renoncer à une exploitation de la nature qui, à moyen ou long terme, compromet la possibilité de la vie elle-même au profit d'une relation qui assure continuellement de « vivre de la nature ». Mais, que signifie, pour nous, vivre de la nature ? Et en quoi vivre de la nature consiste-t-il pour que cela constitue une solution au problème écologique ?

L'idée d'une altérité « éco-théandrique » résulte d'une philosophie qui configure l'altérité, d'abord, sous le double visage humain du semblable –par la médiation duquel « Je » vient à l'existence, est sorti de l'anonymat- et du soi comme propre altérité du sujet; ensuite, sous le profils de la nature environnementale comme support et bassin ou matrice de l'existence, partenaire atypique d'une vie en commun; et, enfin, sous le pôle de l'Absolu comme le Tout Autre, source « an-archique » et inoriginelle de l'être, le « est » éternel face auquel nous sommes toujours pris de court. Ce triple visage de l'altérité révèle enfin de compte la transcendance de l'Autre. Indomptable, irréductible au concept, à l'identité sans reste du même : « le 'Tout Autre de Dieu', l'Autre des autres, des prochains, et celui de la nature fermée sur elle-même ne se livrent pas à notre 'Savoir', tous autant qu'ils sont ».

C'est au creuset de cette de l'altérité « éco-théandrique » que la problématique du développement durable prend tout son sens. En effet, cette problématique touche d'abord aux rapports intersubjectifs que les hommes entretiennent entre eux en tant que individus, aux relations interétatiques, à celles que les générations présentes nouent avec les générations futures, qui tous se déploient dans le pôle « andrique » de l'altérité, et ensuite, aux rapports conséquents que l'homme doit cultiver avec la nature, pôle « écoïque » de l'altérité, enfin à la nécessité de préserver les conditions favorables dans lesquelles nous naissons et qui rendent compte de l'action primordiale et bienfaisante du Tout Autre (pôle théique) qui pose dans l'être et confie à la responsabilité humaine un environnement propice à la pérennité de la vie.

I.V. « Vivre-de-la-nature »

« Vivre-de-la-nature » constitue pour nous un mode authentique d'habiter le monde. C'est une manière d'habiter le monde qui repose sur l'appréhension par l'homme de son être-au- monde comme condition sine qua non de sa vie, sur la conscience du sort lié de l'homme avec la nature.

L'idée de « vivre-de-la-nature » rend compte de la dépendance de l'homme vis-à-vis d'une nature dans laquelle il se définit et sans laquelle il ne saurait vivre. « Vivre-de-la-nature » rend compte de la reconnaissance de la nature comme ce sans quoi la vie humaine n'est pas possible. Il s'agit de comprendre que l'homme est lié à la nature de telle sorte que la rupture du lien compromet sa vie. Par conséquent, l'action de l'homme sur la nature doit préserver la possibilité de la vie humaine qui ne se déploie véritablement que sous le mode du « vivre-de-la-nature ». Être conscient de vivre, de devoir vivre de la nature et de ne pouvoir vivre, en fin de compte, en dehors d'elle, en rupture avec elle et sans elle, engage l'homme à une triple tâche de responsabilité : d'abord par rapport à la nature, ensuite vis-à-vis de lui-même, enfin face aux générations futures. En ce sens, « vivre-de-la-nature » dépouille l'action humaine de la visée instrumentaliste de pure et dure exploitation pour l'animer, la pourvoir d'une conscience réflexive, autorégulatrice qui double cet agir de l'évaluation de sa propre portée par rapport aux trois sphères de responsabilité susmentionnées, et porte à protéger, à avoir une attention soucieuse et affectueuse envers la nature, à préserver le lien intime et existentiel avec elle, tout au moins pour le propre bien de l'homme et de ses descendants.

Contrairement à l'idée d'exploitation implicitement assortie d'une connotation instrumentaliste, agressive, destructrice et négatrice de l'être exploité, « vivre-de-la-nature » met en exergue la situation existentielle de dépendance humaine par rapport à la nature et transforme le regard sur la nature qui passe de l'objet de pure exploitation à l'objet d' attention soucieuse et affectueuse. L'évidence inéluctable de cette position de dépendance existentielle inquiète l'arrogance du sujet cartésien, tempère et contrarie la barbarie de celui qui se targuait de devenir maître et possesseur de la nature. Une telle conscience de dépendance face à la nature conduit l'homme à évaluer son agir au-delà de ce qu'il en résulte pour son vis-à-vis, son semblable, pour porter la préoccupation sur ce dont dépend la vie tout court. Ainsi, l'exigence de « vivre-de-la-nature » porte à se soucier avant tout de la préservation de la nature en tant que ce dont dépend son mode de vie. La vie et la durabilité

du bien-être de l'homme vont de pair avec la préservation raisonnable plutôt qu'avec l'exploitation asservissante de la nature. Dans cette perspective, la préservation de la nature devient le souci primordial et la responsabilité première de l'homme. Préserver la nature est un trait caractéristique de l'homme responsable. On s'en sera aperçu : vivre de la nature est le mode d'être-au monde authentique pour l'homme, qui éveille chez lui le sentiment de dépendance et ravive sa conscience de responsabilité : responsable de son propre sort, il répond de la nature pour en même temps (en) répondre devant et/ou de ceux qui viendront après lui.

Notre appel à « vivre-de-la-nature » intègre comme pour ainsi dire le double changement commandé par le souci écologique, celui de réviser notre rapport à la nature, reconnue comme matrice de notre existence, cadre de notre réalisation plutôt qu'objet d'exploitation ordonnée à la satisfaction égoïste, et de développer une exigence de responsabilité qui, à partir de la conscience du lien vital ou existentiel avec la nature, porte l'homme à répondre de cette dernière, autant que de lui-même et de la vie des générations futures.

La responsabilité humaine est cruciale dans le désastre écologique qui menace le monde. En effet, avant l'intrusion humaine et son réaménagement de l'espace vital, il y a un minimum d'ordre dans la nature garantissant la vie sur terre. Un Tiers Absolu a disposé les choses de telle sorte qu'un équilibre cosmique soit établi. Il va sans dire que l'homme doit, par son agir, disposer de l'environnement de manière à maintenir les conditions favorables à la vie et améliorer la qualité de celle-ci. L'empreinte humaine ne doit pas porter atteinte à l'ordre naturel sans lequel la vie se compromettrait elle-même.

« Vivre-de-la-nature » impose de développer une sorte de « conscience citoyenne de la mondialité ». La mondialité étant entendue comme ce qui a trait au « mondial » et se rapporte au monde entier, la conscience qui l'accompagne renvoie au sentiment et à une manière citoyenne d'habiter le monde qui font considérer la nature comme un patrimoine commun et nécessaire à la survie de l'humanité toute entière. Cette manière citoyenne d'habiter le monde recommande à chacun de se conduire de telle sorte que son agir soit en toute circonstance porté par l'impératif catégorique de préserver les chances de survie de l'humanité toute entière et des générations futures. C'est la conscience des effets transfrontaliers de la nature environnante dont l'action déborde nos collectivités et nos espaces restreints pour influer sur la vie du monde entier. Là s'affirme un souci écologique qui n'abandonne plus l'exploitation de la nature entendue comme bassin de l'existence à l'arbitraire d'une souveraineté nationale

mal assumée. Par contre, ce souci écologique entretient une conscience de responsabilité, laquelle s'oppose à toute exploitation inconsidérée hypothéquant toute possibilité de vie, présente et future, heureuse sur terre. Ici, tout le monde se reconnaît citoyen ou habitant de la même planète Patrie et Mère nourricière, dont dépend la vie de chacun et de tous, à l'échelle planétaire. On assiste pour ainsi dire à une sorte d'étiolement de la conscience du patrimoine exclusivement national qui affecte et pousse à repenser le sens de la souveraineté et des droits de possession ou de propriété exercés sur l'environnement national. Cette idée de la conscience citoyenne de la mondialité va de pair avec une conscience de responsabilité et de solidarité planétaires dans la manière d'habiter le monde. Ce type de conscience atténue le droit d'exploitation sans merci de la nature, relativise sa libre domination et limite la légitimité, voire la souveraineté d'un État d'en disposer inconditionnellement, fût-ce au noble motif de satisfaire les besoins biologiques de la communauté nationale.

On s'en sera aperçu, la conscience écologique reconfigure notre rapport à l'espace et au temps[140]. Par rapport à l'espace, elle étend les effets de la nature et la responsabilité humaine au-delà des frontières nationales, arrache l'exploitation des ressources naturelles à la souveraineté d'un État et supporte l'ingérence étrangère. Par rapport au temps, la conscience écologique voue à se préoccuper non plus simplement du présent, mais aussi du futur, définit la légitimité et détermine la validité de l'action humaine en tenant compte à la fois du présent et de l'avenir. Et dans cette dialectique temporelle, le futur a une priorité axiologique par rapport au présent, car la légitimité d'une action présente est subordonnée à sa validité par rapport au futur. N'est légitime aujourd'hui que ce dont le bénéfice actuel n'est pas préjudiciable pour demain. En d'autres termes, tout ce qui peut être bienfaisant pour le présent, mais en même temps compromettant pour le futur doit être rejeté. De la sorte, dans l'échelle des valeurs, le souci du futur est régulateur pour les initiatives du présent. De là vient que tout ce qui peut être bien aujourd'hui ne doit être entrepris que s'il ne compromet pas la vie de demain. Ainsi se formule l'éthique du futur. La préséance méthodologique du futur sur le présent justifie l'idée jonassienne d'« heuristique de la peur »[141] et le principe de précaution[142] qui s'ensuivra. Quelles que soient les réserves et les critiques émises contre ces deux principes généralement accusés de constituer un frein au progrès, il convient d'en saisir

[140]Voir FELTZ B., « Écologie », in Lemoine L., Gaziaux E. et Müller D., *Dictionnaire Encyclopédique d'Ethique chrétienne,* Paris, Éditions du Cerf, 2013, pp. 672-680

[141] JONAS H., *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique,* trad. J. Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 54, 62-63.

[142] GODAR O., « De la nature du principe de précaution », dans ZACCAI, E.-NISSA, J. (dir.), *Le principe de précaution. Signification et conséquences*, Bruxelles, Éd. de l'Université Libre de Bruxelles, 2000, p. 19-38.

l'enjeu dans le cadre d'une éthique de la responsabilité qui allie la durabilité à la qualité de la vie.

Cette double reconfiguration du rapport à l'espace et au temps fait de tous les hommes des citoyens du monde chargés de répondre des conditions d'une vie saine à l'échelle planétaire, aussi bien qu'elle impose à chacun de soumettre sa conduite toujours et en même temps aux chances d'une vie meilleure pour les générations futures et d'évaluer sa légitimité par rapport à elles. La conscience ainsi développée est synonyme d'une écocitoyenneté qui assume l'exigence d'un développement durable. La formation de la culture écocitoyenne passe par une socialisation écologique à l'échelle planétaire. Cette socialisation assume les valeurs de l' « humanisme cosmophile » qui résultent de l'exigence de « vivre-de-la-nature » et constituent le contenu d'une nouvelle conscience éco-sociale, gage de la pérennité de la vie sur terre.

Des oppositions de riverains du 18ème siècle au phénomène NIMBY contemporain

La justice environnementale en terrain wallon et québécois

Isabelle PARMENTIER – Olivier SERVAIS

Introduction

Le phénomène NIMBY (*Not In My Back Yard*) est aujourd'hui omniprésent – l'implantation d'infrastructures nouvelles susceptibles d'être porteuses de nuisances suscite régulièrement l'opposition virulente de populations riveraines. Défini généralement comme une forme d'action localisée et centrée sur le refus d'un équipement, voire la défense d'intérêts personnels[143], le NIMBY se manifeste tant vis-à-vis d'installations industrielles (exploitations minières, éoliennes, etc.), que d'infrastructures de transport (autoroutes, aéroports…) ou de services à vocation sociale (crèches, centres d'asile…).

De fait, un parcours à travers la presse et la littérature scientifique récentes montre que toute installation peut être l'objet d'un NIMBY. Reflet d'une « *increasingly common pattern of strong public opposition* »[144] et fréquemment mentionné dans les journaux de ces dernières années, tant en Belgique que dans d'autres pays, le phénomène NIMBY est largement répandu[145]. L'expression de telles oppositions de riverains – désignées par l'acronyme

---

[143] Muller P., « Compte rendu de Pierre Lascoumes, *L'éco-pouvoir. Environnements et politiques*, Paris, 1994 », *Revue française de science politique*, XLV, n° 3, 1995, p. 493. La définition du phénomène NIMBY nécessiterait de plus amples développements, qu'il n'est pas opportun de réaliser dans le cadre de cette contribution. Plusieurs publications d'O. Servais et d'I. Parmentier sont en préparation sur cette question. Voir note 4.

[144] Barry G. Rabe, *Nimby*, in Barry J. et Frankland E., éd., *International Encyclopedia of Environmental Politics*, Londres, Routledge, 2002.

[145] Une enquête à travers les archives numérisées du journal *Le Soir* (soit depuis 1989) donne 255 articles comprenant la mention NIMBY ; dans *The New York Times*, plus de 700 entrées ; sur *The Times*, 511 résultats ; à travers *La Repubblica*, 385 résultats ; dans *Le Monde*, 37 occurrences ; dans *La Vengardia*, 13 résultats ; dans le *Svenska Dagbladet*, 13 mentions ; dans *The Times of India*, 7 articles… Voir également : Kikuchi R., Gerardo R., "More than a decade of conflict between hazardous waste management and public resistance: A case study of NIMBY syndrome in Souselas (Portugal)", *Journal of Hazardous Materials*, n° 172, 2009, pp. 1681-1685 ; Lidskog R., Blander I., "Rethinking Locational Conflicts NIMBY and Nuclear Waste Management in Sweden", *Policy and Politics*, n° 40-2, 1992, pp. 249-264 ; Perez Carmona A., "Towards Communal Property Rights to solve Nimby Problems: The Case Study of the Regional Landfill of San Pedro (Colombia)", *IASC Conference 2008: Governing shared resources: connecting local experience to global challenges*, University of Gloucestershire, http://iasc2008.glos.ac.uk/conference%20papers/papers/P/Perez%20Carmona_110201.pdf, consulté le 16 février 2013 ; Lesbirel S. H., *NIMBY Politics in Japan: Energy Siting and the Management of Environmental Conflict*, Ithaca-Londres, Cornel University Press, 1998 ; Rabe B. G., *Beyond NIMBY: Hazardous Waste Siting in Canada and the United States*, Washington DC, Brookings Institution, 1994 ; Welsh I., "The NIMBY Syndrome and its significance in the history of the nuclear debate in Britain", *British Journal of*

NIMBY à partir des années 1970 aux Etats-Unis – s'observe dans de nombreux pays à travers le monde. C'est notamment le cas en Belgique et au Canada, et, plus précisément, en Wallonie et au Québec où se présentent d'intéressants terrains d'étude[146].

L'attitude des NIMBYistes – les opposants au projet d'infrastructure – est complexe et ambivalente, pouvant de prime abord être interprétée de manière positive (conscience citoyenne) ou négative (égoïsme)[147]. À travers leurs manifestations, se pose souvent la question d'une justice ou d'une injustice environnementale, c'est-à-dire du lien qui existe ou non entre l'implantation d'activités génératrices de nuisances et le voisinage de populations économiquement, culturellement, socialement défavorisées, voire ethniquement typées, ou, plus généralement, se révèlent les défaillances de gouvernements – locaux ou fédéraux – dans l'application de politiques environnementales « justes »[148].

Si l'on associe spontanément l'émergence de ces questions socio-environnementales aux préoccupations écologiques naissantes et aux mouvements sociaux des années 1960-1970, il serait toutefois erroné de penser 1) que l'injustice environnementale et sa dénonciation sont un phénomène récent sans réelle antériorité historique ; 2) que le phénomène NIMBY est un comportement unilatéral de rejet populaire, expression d'une opposition locale, avant tout politique, à des décisions de niveaux de pouvoir supérieurs.

1. Les oppositions de riverains au prisme de l'approche historique : le terrain wallon

Au-delà de l'utilisation contemporaine du terme « NIMBY », c'est toute la problématique des oppositions de riverains qui se pose. La promiscuité d'habitations résidentielles et d'activités professionnelles – essentiellement en milieu urbain – a suscité depuis des siècles des tensions, voire des conflits, entre les promoteurs de ces installations et les populations riveraines situées par définition dans le voisinage immédiat. Compte tenu des nuisances de tous ordres produites par ces activités (feu, bruits, odeurs, déchets…), les difficultés de cohabitation n'ont pas manqué. On trouve des traces d'oppositions, de plaintes, de dénonciations et de tentatives de

---

the History of Science, n° XXVI-1, 1993, pp.15-32 ; Lolive J., "La montée en généralité pour sortir du Nimby. La mobilisation associative contre le TGV Méditerranée", *Politix*, t. X, n° 39, 1997, pp.109-130 ; et l'article du consultant en stratégie de gestion environnementale Al Maiorino, "NIMBY Knows No Borders", *Environment Leader. Environmental & Energy Management News*, 21 juin 2012, http://www.environmentalleader.com/2012/06/21/nimby-knows-no-borders/, consulté le 7 décembre 2013.

[146] Cette recherche s'inscrit dans le cadre d'un projet ARC NIMBY, mené conjointement par l'UCLouvain et l'UNamur, s'intitulant « *Le phénomène NIMBY en perspective comparée (Wallonie-Québec). Approches historique et anthropologique de la réappropriation de l'environnement* » et auquel participe, en plus des deux auteurs du présent article, A. Cornet, S. Erman, C. Payen et L. Simon. Les deux terrains ont été choisis en raison de contextes industriels (miniers, hydrauliques et métallurgiques) scientifiquement intéressants. Pour plus d'informations, voir www.unamur.be/nimby ou http://www.uclouvain.be/421679.html

[147] On verra dans la seconde partie de cette contribution combien cette approche dichotomique doit être dépassée.

[148] Sur ces notions, voir Blanchon D., Moreau S. et Veyret Y., « Comprendre et construire la justice environnementale », *Annales de géographie*, n° 665-666, 2009, pp. 35-60.

régulation de ces problèmes à travers la littérature depuis l'Antiquité[149]. Pour le sud de la Belgique, les témoignages remontent au Moyen-Âge[150].

Envisager sous l'angle de la justice environnementale cette problématique historique est une démarche bien présente dans l'historiographie anglo-saxonne, et notamment américaine. Celle-ci s'est penchée sur les combats et les enjeux d'épisodes-clés de la contestation tels que, par exemple, l'affaire des déchets toxiques au Love Canal, dans la banlieue de Niagara Falls (1976-1978)[151] ou l'accident nucléaire de Three Mile Island (1979)[152]. Les revendications pour les droits civiques aux États-Unis ont été de pair avec une prise de conscience de l'inégalité des populations noires et des populations autochtones par rapport aux « blancs » face à l'implantation d'infrastructures polluantes (pour l'essentiel, des décharges de produits toxiques) ; ces constats et la notion d'*écoracisme* qui en a découlé ont mobilisé, Outre Atlantique, depuis le milieu des années 90, des historiens tels que Andrew Hurley, Martin Melosi et Eileen McGurty[153], et plus récemment Sarah Washington[154].

Du côté européen, les travaux du spécialiste en histoire économique Joan Martinez-Alier, décrivant l'environnementalisme du Pauvre, faisaient figure d'exception jusqu'il y a peu[155]. La justice environnementale semble toutefois à présent interpeller les historiens du vieux continent et deux œuvres capitales consacrées aux perspectives historiques en matière de justice sociale et environnementale, éditées par Geneviève Massard-Guilbaud (EHESS), Richard Rodger (Edinburgh University) et Stephen Mosley (Leeds Metropolitan University), ont récemment vu le jour[156]. Ces contributions collectives envisagent plusieurs cas d'étude à

---

[149] Voir Ballet P., Cordier P., Dieudonné-Glad, N., *La ville et ses déchets dans le monde romain : rebuts et recyclages. Actes du Colloque de Poitiers (19-21 Septembre 2002)*, Montagnac, éd. Monique Mergol, 2003, ainsi que Esposito A., Sanidas G. M., éds, *« Quartiers » artisanaux en Grèce ancienne. Une perspective méditerranéenne*, Lille, 2012.

[150] Cauchies J.-M. et Bousmar E., éds, *Faire bans, edictz et statuz: légiférer dans la ville médiévale: sources, objets et acteurs de l'activité législative communale en Occident, ca. 1200-1500. Actes du colloque international tenu à Bruxelles les 17-20 novembre 1999*, Bruxelles, 2001 (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 87) ; Deligne C., *Bruxelles et le bassin de la Senne. Gestion hydraulique et dynamiques urbaines (Moyen Age-19e siècle)*, vol.1, U.L.B., 2001 (Thèse de doctorat en Histoire).

[151] Voir l'article des géographes Colten C. E. et Skinner P. N., *The Road to Love Canal: Managing Industrial Waste Before EPA*, Austin, University of Texas Press, 1996, et celui de l'historienne Blum, E. D., *Love Canal Revisited: Race, Class, and Gender in Environmental Activism*, Kansas, University Press of Kansas, 2008.

[152] Voir la publication de l'économiste Ford D., *Three Mile Island: Thirty Minutes to Meltdown*, Penguin, 1982, et de l'historien Walker J. S., *Three Mile Island: A Nuclear Crisis in Historical Perspective*, University of California Press, 2006.

[153] Hurley A., *Environmental Inequalities. Class, Race and Industrial Pollution in Gary, Indiana, 1945-1980*, Chapel Hill, 1995 ; Melosi M. V., "Equity, Eco-Racism and the Environmental History", *Environmental History Review*, vol. 19, n° 3, 1995, pp. 1-16 ; McGurty E. M., "From NIMBY to Civil Rights: The Origins of the Environmental Justice Movement", *Environmental History*, vol. 2, n° 3, 1997, pp. 301-323.

[154] Washington S. H., *Packing Them In: An Aerchaeology of Environmental Racism in Chicago, 1865-1954*, Lanham, Lexington Books, 2005.

[155] Martinez-Alier J., *The Environmentalism of the Poor. A Study of Ecological Conflicts and Valuation*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing, 2002.

[156] Massard-Guilbaud G. et Rodger R., éd., *Environmental and Social Justice in the City: Historical Perspectives*, Cambridge, The White Horse Press, 2011 ; Massard-Guilbaud G. et Mosley S., éd., *Common Ground. Integrating the Social and Environmental in History*, Cambridge, Cambridge Scholars, 2011.

travers l'Europe et le monde, parmi lesquels la Grande-Bretagne, l'Espagne, les villes suédoises, allemandes et françaises, mais aussi la Russie, l'Asie du Sud-Est, le Canada, les USA pour ne citer que quelques exemples. La Belgique est peu présente dans ces exposés, si ce n'est grâce aux travaux de Tim Soens, sur le littoral de la Mer du Nord et l'inégalité d'exposition des populations aux risques de tempête et d'inondations, et de Wanda Balcers et Chloé Deligne sur les pollutions industrielles touchant les rivières belges[157].

En définitive, l'espace wallon n'a guère donné lieu à une réflexion *historique* en matière de justice environnementale. Pourtant, cette démarche serait intéressante à plus d'un titre. D'une part, la société d'Ancien Régime, sur ce territoire comme dans d'autres régions, était un monde d'ordres et de privilèges où la qualité du cadre de vie, l'accès aux ressources et la « conquête » de l'environnement furent éminemment inégalitaires[158]. D'autre part, l'urbanisation et l'industrialisation précoces de la Wallonie en ont fait un espace où questions sociales et environnementales ont été tôt mêlées.

1.1. Une injustice environnementale majeure : les pollutions industrielles

Foncièrement injuste puisque basée sur les privilèges et les exceptions dues à la naissance, au statut et aux moyens financiers, la société des 17e et 18e siècles fourmille d'exclusions que justifie un système juridique où l'on est loin d'être égaux devant la loi. Dans l'espace belge, les non bourgeois, les non nobles, les non catholiques, les non fortunés, ceux qui n'appartiennent pas au clergé, etc., ne disposent pas des mêmes droits et devoirs que leurs concitoyens relevant par contre de ces catégories. Ces différences ont des conséquences dans de très nombreux domaines, allant de la soumission à l'impôt à l'exercice de certaines professions en passant par l'accès aux ressources naturelles telles que l'eau potable ou le bois de chauffage. En effet, les raccordements au réseau d'adduction d'eau ou d'évacuation des eaux usées en ville au 18e siècle n'existent que pour les privilégiés[159] et le ramassage du bois en forêt est soumis à un usage très codifié, en fonction du statut des personnes[160].

---

[157] Soens T., "Threatened by the Sea, Condemned by Man? Flood Risk, Environmental Justice and Environmental Inequalities along the North Sea Coast, 1200-1800", in Massard-Guilbaud G. et Rodger R., éd., *Environmental and Social Justice in the City: Historical Perspectives*, Cambridge, The White Horse Press, 2011, pp. 91-111 ; Balcers W. et Deligne Ch., "Environmental Protest Movements against Industrial Waste in Belgium, 1850-1914", in Massard-Guilbaud G. et Rodger R., éd., *Environmental and Social Justice in the City: Historical Perspectives*, Cambridge, The White Horse Press, 2011, pp. 233-247.

[158] Pour paraphraser Goubert J.-P., *La conquête de l'eau. L'avènement de la santé à l'âge industriel*, Paris, « Collection Pluriel, Histoire, 8504 », 1986.

[159] Parmentier I., « La pollution à Nivelles au XVIIIe siècle (1713-1795). Voirie et points d'eau », *Le Folklore Brabançon*, n° 284, 1994, pp. 257-361. Voir aussi Viré L., *La distribution publique d'eau à Bruxelles, 1830-1870*, Bruxelles, « Collection Histoire Pro Civitate, sér. in-8°, n° 33 », 1973.

[160] Billen Cl., « Jeux de pouvoirs, jeux de profits : remarques à propos de l'histoire des droits d'usage et des biens communaux (XIIe-XIXe siècle) », in *Les structures du pouvoir dans les communautés rurales en Belgique et dans les pays limitrophes (XIIe-XIXe siècle). 13e Colloque international de Spa, 1986*, Bruxelles, Crédit communal de Belgique, « Pro Civitate. Collection Histoire. Série in-8, 77 », 1988, pp. 435-450.

Ces inégalités de traitement concernent également l'exposition aux nuisances industrielles. En effet, au cours des 18e et 19e siècles, la Révolution industrielle démarre en Wallonie. Elle s'ancre dans plusieurs localités, favorisant de ce fait la promiscuité entre l'habitat et l'usine. Au fil du 19e siècle, plusieurs capitaines d'industrie feront même construire des cités ouvrières à proximité de – pour ne pas dire « sur » – les lieux de leur exploitation industrielle[161].

Souvent née au 18e siècle au sein même des cités, dans les ateliers, les caves et arrière-cours, l'usine côtoie directement un voisinage vulnérable et non protégé : ce sont les habitants du quartier, les femmes, les enfants, les travailleurs des ateliers qui résident dans les maisons mitoyennes ou les bâtisses des alentours qui subissent de plein fouet les désagréments ou les pollutions qui en émanent. L'industrie – des raffineries de sucre, des manufactures de tabac, des fabriques textiles… – s'installe aussi dans les bâtiments religieux sécularisés lors de la Révolution française et reconvertis en usine, au cœur de la ville[162]. On dispose de multiples exemples à Namur, Charleroi, Mons, Bruxelles…[163].

Aux activités traditionnelles génératrices de déchets connues sous l'Ancien Régime, telles que la tannerie, la boucherie ou la fabrication des draps de laine, vont s'ajouter des pratiques professionnelles neuves : nouveau combustible (la houille va remplacer le bois et le charbon de bois) ou nouvelles branches de l'industrie (la chimie, par exemple, qui fait son apparition en Belgique au milieu du 18e siècle). Or, ces industries sont particulièrement polluantes, générant des excréta que les connaissances techniques et scientifiques ne peuvent pas (encore) juguler. Ainsi, l'industrie métallurgique qui marquera le paysage wallon ou l'industrie chimique (fabrication de soude et d'acide) seront-elles installées, dans de nombreux cas, en plein centres urbains ou, à tout le moins, à proximité d'habitations[164].

Pour des raisons qui sont essentiellement économiques, il a été d'usage de regrouper dans de mêmes rues des activités professionnelles similaires, afin de faciliter l'accès à certaines ressources (un cours d'eau par exemple) ou pour mieux les contrôler (taxes, inspection de la qualité par les « *rewards* »), ce qui a eu pour conséquence la création progressive de quartiers « artisanaux » ou « industriels », comme en attestent les nombreuses rues des tanneurs, rue des

---

[161] Voir le n° de la *Revue du Nord* consacré à « L'habitat collectif en Europe du Nord-Ouest des origines à la veille de la Seconde Guerre mondiale » (n° 374, 2008/1).

[162] Antoine F., « La vente des biens nationaux à la fin du XVIIIe siècle, nouvelle donne pour la ville », *Articulo. Journal of Urban Research*, Special issue 1: *Occupying, Organising and Ordering Urban Space*, 2009, http://articulo.revues.org/1015, consulté le 22 novembre 2013.

[163] Voir les dossiers de demandes en permission d'usine présents dans les archives des administrations provinciales.

[164] Parmentier I., *Histoire de l'environnement en Pays de Charleroi, 1730-1830. Pollution et nuisances dans un paysage en voie d'industrialisation*, Bruxelles, 2008 (Académie royale de Belgique. Mémoire de la Classe des Lettres, coll. in-8°, 3e sér., XLVII, n° 2055) ; Id., « Croquis roses pour fumées noires. L'industrie à Mons au tournant des 18e et 19e siècles », à paraître ; Heirwegh J.-J., « Artisanat et industrie à Mons au XVIIIe siècle », in Cauchies J.-M. et Duvosquel J.-M., dir., *Recueil d'études d'histoire hainuyère offertes à Maurice A. Arnould*, t. 1, Mons, 1983, pp. 291-317 (Analectes d'histoire du Hainaut) ; Hélin E., *Le paysage urbain de Liège avant la Révolution industrielle*, Liège, 1963 (Commission communale de l'Histoire de l'ancien Pays de Liège. Documents et Mémoires, fasc. VI).

brasseurs, rue des bouchers, rue des forges, rue des usines, etc., existant dans les villes de Belgique et d'ailleurs. Les tentatives d'écartement de ces métiers insalubres ou dangereux pour le voisinage sont très aléatoires pendant l'Ancien Régime, dépendant entièrement des pouvoirs locaux et donc variables d'une localité à l'autre, même si certaines initiatives de ce type ont existé et sont à souligner[165]. Il demeure néanmoins qu'au tournant du 18e et du 19e siècle, l'industrie est bel et bien dans la ville et que la cohabitation devient de plus en plus difficile[166].

1.2. L'émergence d'un espace « préventif » d'expression des oppositions

Les questions socio-environnementales ont connu un moment particulièrement révélateur en matière de justice environnementale lors de ce passage d'un siècle à l'autre : celui de la mise en place d'une législation industrielle proprement dite et de la consolidation de la pratique des enquêtes publiques *de commodo et incommodo*, devenues définitivement une obligation légale.

Durant l'Ancien Régime, les riverains d'une installation considérée comme problématique avaient la possibilité d'adresser une missive aux autorités administratives de la localité en charge de la police : ce sont les nombreuses *plaintes et requêtes* adressées au « Conseil échevinal » par la population ; ils avaient aussi la possibilité de porter l'affaire en justice, auprès du tribunal local ou provincial[167]. Cependant, ces démarches ne pouvaient s'opérer que lorsqu'une nuisance était effective, ce qui rendait difficile l'opposition à une installation en projet, à une infrastructure dont on craignait la venue.

Avec la législation industrielle mise en place pendant le Nouveau Régime, après 1789 (1795 dans nos régions), les entrepreneurs qui désiraient établir, modifier ou transférer un établissement industriel se sont vu imposer une procédure d'agréation plus complexe que celle en vigueur sous l'Ancien Régime : celle-ci devaient dorénavant inclure une requête écrite de l'industriel (dotée d'un plan des installations et/ou du site), un rapport d'experts tels que l'Ingénieur des Mines ou le Conservateur des Eaux et Forêts, suivant les cas, et l'avis de certains organes dirigeants (maire, sous-préfet…), ainsi qu'une publicité de la demande selon des formes et des délais rigoureusement prescrits – publicité qui devint rapidement une véritable enquête *de commodo et incommodo*. En fonction du type d'établissement projeté

---

[165] C'est le cas à Gand notamment (Sauveur J., *Législation belge des établissements industriels dangereux, insalubres ou incommodes*, Bruxelles, 1857, pp. 5-12 et 25).

[166] Parmentier I., *Histoire de l'environnement…* ; Faber J.A., Diederiks H. A. et Hart S., "Urbanisering, industrialisering en milieuaantasting in Nederland in de periode van 1500 tot 1800", *A.A.G. Bijdragen*, t. 18, 1973, pp. 251-271 ; Fromageau J., *La police de la pollution à Paris de 1666 à 1789*, Université de Paris II, 1989 (Thèse de doctorat d'État) ; Le Roux Th. et Letté M., *Débordements industriels. Environnement, territoire et conflit, XVIIIe-XXIe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, « Collection Histoire », 2013.

[167] Parmentier I., « La pollution à Nivelles au XVIIIe siècle (1713-1795). Voirie et points d'eau », *Le Folklore Brabançon*, n° 284, 1994, p. 257-361 ; Le Roux Th., *Le laboratoire des pollutions industrielles. Paris, 1770-1830*, Paris, Albin Michel, « Coll. L'évolution de l'humanité », 2011.

(classes 1, 2 ou 3), l'autorisation d'installer l'établissement était, en définitive, délivrée par l'autorité centrale, provinciale ou locale, qui déterminait s'il fallait ou non l'écarter des habitations.

Dans l'arsenal législatif mis en place à cette époque, le texte qui a été le plus marquant, par la postérité qu'il a eue, est certainement le décret napoléonien du 15 octobre 1810 relatif aux « manufactures et ateliers qui répandent une odeur insalubre et incommode »[168]. Il a été complété quelques années plus tard par l'arrêté royal du 31 janvier 1824 (en Belgique et aux Pays-Bas), et ensuite par les arrêtés royaux (belges) du 12 novembre 1849 et du 29 janvier 1863 réglant « la police des établissements dangereux, insalubres ou incommodes », et celui du 31 mai 1888, approuvant leur nouvelle classification[169]. Ces textes sont en effet à la base de la législation sur les établissements *dits classés* que nous connaissons encore aujourd'hui et de la procédure d'enquête publique menée lors de transformations urbanistiques et lors de l'implantation d'entreprises nouvelles.

Cette législation a donné aux riverains (et aux contestataires « intéressés ») un réel espace d'expression. Pendant la tenue de l'enquête, ceux-ci avaient l'opportunité de faire connaitre leurs oppositions et les motifs qui les fondaient. Ces dépositions faisaient ensuite l'objet d'un procès-verbal et étaient transmises, pour décision, à l'administration, laquelle prenait éventuellement au préalable des dispositions pour recueillir l'avis d'experts (ingénieurs ou médecins par exemple). Les plaignants disposaient ainsi de la possibilité de dénoncer les injustices dont ils s'estimaient victimes (ou potentiellement victimes) et, même si la procédure souffrait d'un certain nombre d'imperfections, elle a permis de relayer nombre d'inquiétudes et de malaises. De fait, on a conservé pour la Wallonie des milliers de dossiers couvrant la fin

[168] Barles S., Guillerme A., Lestel L., « Pollution industrielle et réglementation des manufactures et ateliers en France au XIXe siècle : les textes fondateurs », in *Documents pour l'histoire des techniques*, n° 17, 2009, pp. 174-208 ; Moullier I., « Police et politique de la ville sous Napoléon », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 54-2, avril-juillet 2007, p. 117-139. Voir aussi l'Annexe.

[169] Ministère de l'Agriculture, de l'Industrie et des Travaux publics, *Lois et règlements concernant la police des établissements dangereux insalubres ou incommodes, la salubrité des ateliers, la protection des ouvriers contre les accidents de travail, la réglementation du travail des femmes et des enfants*, Bruxelles, éd. F.Hayez, 1894. Voir aussi Maréchal J., « L'insoutenable légèreté de l'air. Industrie chimique et territoires de la pollution dans la vallée de la Sambre (1850-1870) », in Le Roux Th. et Letté M., éds, *Débordements industriels. Environnement, territoire et conflit, XVIII^e^-XXI^e^ siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, « Collection Histoire », 2013, pp. 155-177.

du 18e, et les 19e et 20e siècles[170] ; il en va de même pour la Flandre[171] et plus largement pour tous les pays qui ont hérité de la législation napoléonienne, à commencer par la France[172].

Si les personnes concernées par l'installation nouvelle ont pu s'exprimer, cela ne signifie pas pour autant qu'elles aient été entendues. La lecture des dossiers montre que l'esprit de cette législation est avant tout industrialiste[173]. Dans la majorité des cas, et malgré les oppositions formulées et les craintes exprimées, l'administration délivre à l'industriel l'autorisation qu'il demande[174]. De nombreuses usines reçoivent ainsi la permission, en bonne et due forme, de s'installer en pleine ville. Ces procédures, loin de prendre en compte la santé et le bien-être des habitants, étaient surtout constituées pour veiller à éviter à l'industriel des tracasseries administratives une fois l'établissement lancé. En statuant préventivement sur les nuisances potentielles, et en déboutant les opposants, l'administration assurait au promoteur une tranquillité de fonctionnement propre à favoriser l'industrie et le commerce. En aucun cas, l'administration ne s'est préoccupée de développer une politique d'aménagement du territoire soucieuse de justice environnementale, malgré qu'elle ait eu à disposition les outils législatifs pour ce faire.

1.3. Les acteurs en présence et leurs arguments

Quatre acteurs s'illustrent dans cette problématique socio-environnementale : les autorités publiques, les industriels, les opposants[175] et les experts. Contrairement aux affaires qui éclatent de nos jours, où son rôle est essentiel, la presse de la fin du 18e siècle et du début du

---

[170] Cf. les inventaires relatifs aux « demandes en permission d'usines » dans les différents dépôts des Archives de l'État. Ceux-ci sont présentés dans le projet GARDEN (*Guide on Archives RegarDing Environmental History in Belgium*), dirigé par L. Honnoré et I. Parmentier (voir http://garden.hypotheses.org/). Ce type de documents a été mis en œuvre dans Deligne C., *Bruxelles et le bassin de la Senne…* ou Parmentier I., *Histoire de l'environnement…*

[171] *Ibid.* ; Voir aussi Verbruggen C., « Nineteenth century reactions to industrial pollution in Ghent, the Manchester of the continent. The case of the chemical industry », in Bernhardt C. et Massard-Guilbaud G., *Le démon moderne. La pollution dans les sociétés urbaines et industrielles d'Europe*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2002, pp. 378-392 ; Id*., De stank bederft onze eetwaren: de reacties op industriële milieuhinder in het 19de eeuwse*, Gent, Academia press, 2002.

[172] Voir entre autres : Baret-Bourgoin E., *La ville et ses poisons. Les mutations des sensibilités aux nuisances et pollutions industrielles à Grenoble, 1810-1914*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2005 ; Massard-Guilbaud G., *Histoire de la pollution industrielle. France, 1789-1914*, Paris, Editions de l'EHESS, 2010, pp. 41-52 ; Guillerme A., Lefort A.-C., Jigaudon G., *Dangereux, insalubres et incommodes: paysages industriels en banlieue parisienne XIXe-XXe siècles*, Seyssel, Champ Vallon, 2004 ; Le Roux Th., *Le laboratoire des pollutions industrielles. Paris, 1770-1830*, Paris, Albin Michel, « Coll. L'évolution de l'humanité », 2011.

[173] Massard-Guilbaud G., « La régulation des nuisances industrielles urbaines (1800-1940) », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 64, 1999, pp. 53-65.

[174] Pour Grenoble, de 1815 à 1905, Estelle Baret-Bourgoin note un taux de refus préfectoral de 9% (Baret-Bourgoin E., *Sensibilités publiques…*, p. 133) ; à Gand, de 1847 à 1905, moins de 1% de refus (Verbruggen C., *De stank bederft onze eetwaren…*) et dans le Pays de Charleroi, de 1795 à 1830, moins de 10% au niveau local et aucune opposition au niveau provincial (Parmentier I., *Histoire de l'environnement…*, pp. 170 et 203).

[175] On soulignera également que des personnes se manifestent lors des enquêtes *en faveur* de l'industrie projetée (*de commodo*), souvent manipulées par l'industriel lui-même. Voir à ce sujet Parmentier I., *Histoire de l'environnement…*, pp. 284-288.

19e siècle ne constitue pas un acteur à part entière : peu présente, elle ne joue qu'un rôle informatif lors de l'annonce de la tenue de l'enquête publique.

L'argumentaire développé par ces différentes parties laisse entrevoir le poids respectif des valeurs défendues par les uns et les autres. Quel écho les injustices environnementales, à savoir les nuisances et pollutions imposées par un industriel à son voisinage, ont-elles eu dans le discours des instances administratives chargées de statuer sur la demande d'autorisation, dans celui des riverains, et dans celui de l'industriel lui-même ?

Si l'on se penche sur les oppositions manifestées dans des villes comme Mons, Charleroi, Châtelet, Namur, Dinant, etc., on note que les arguments mis en avant pour contester le bien-fondé de l'usine projetée – quelle que soit sa nature – sont avant tout d'ordre économique : on craint surtout l'arrivée d'un concurrent dans la même branche professionnelle. Viennent ensuite des oppositions basées sur la dépréciation de la propriété privée. Quelques exemples : ici, on s'alarme car les biens situés dans le voisinage d'une brasserie « *perdraient beaucoup de leur valeur, soit vénale soit locative* »[176] ; là, à Dinant, un voisin craint que « *son habitation ne sera* [soit] *plus d'aucune valeur à causes des humidités qu'il recevra* »[177] ; ailleurs, on s'inquiète de la perte de valeur des marchandises stockées à proximité des usines et on appréhende « *les poussières qui dégradent tout ce qui se trouve dans la maison* »[178]. À Mons, on relève que « *les odeurs insalubres et infectes qui s'exhaleroient de l'établissement projetté seront insupportables et nuiront non seulement à la santé de tous les voisins, mais encore causeront un dommage considérable au magasin de tabac de l'opposant, que les tabacs imprégnés de ces odeurs perdront infiniment de leur qualité et seront peut-être même entièrement gâtés* »[179] ; à Jumet (Charleroi), un des voisins de la fabrique de produits chimiques envisagée s'insurge contre l'usine qui va « *ruiner sa propriété par les exhalaisons, les vapeurs et le gaz que produiront la décomposition et cristalisation du sulfate de soude, élémens tellement nuisibles par leur nature qu'ils détruiraient les fruits et récoltes, lors même de la végétation et rendraient par là les terres incultes, sans laisser perdre de vue que cette usine jeterait des germes pestilentiels dans les environs et empêcherait le soussigné de bâtir sur sa propriété si tôt ou tard il en avait le projet* »[180]… Bref, l'essentiel des craintes exprimées face à ces usines polluantes, et dans le cadre d'une législation relative aux établissements « incommodes, insalubres et dangereux », est de nature économique.

Toutes les récriminations ne sont cependant pas uniquement de cette nature. Au-delà de considérations pécuniaires, ce sont aussi les risques d'incendie (anxiété séculaire s'il en est en

---

[176] Mons, brasserie. Procès-verbal d'enquête, 1826, in Archives de l'État à Mons, *Archives du Gouvernement de la province de Hainaut, période hollandaise*, n° 6429.

[177] Dinant, brasserie, 1827, in Archives de l'État à Namur, *Régime hollandais. Suppléments*, n° 103bis-105bis.

[178] Dinant, moulin à broyer les écorces, début 19e s., in Archives de l'État à Namur, *Régime hollandais. Suppléments*, n° 80-102.

[179] Mons, fonderie de suif. Procès-verbal d'enquête, 1830, in Archives de l'État à Mons, *Archives du Gouvernement de la province de Hainaut, période hollandaise*, n° 6672.

[180] Jumet, fabrique de soude. Procès-verbal d'enquête, 1827, in Archives de l'État à Mons, *Archives du Gouvernement de la province de Hainaut, période hollandaise*, n° 6520.

milieu urbain), les fumées, les odeurs et leurs conséquences sur la santé des hommes et des bêtes, les bruits et les trépidations, qui inquiètent… Ces nuisances sont vues comme des atteintes à la santé et à la salubrité des lieux et des personnes. Ainsi, à Jambes (Namur), un voisin note, concernant une usine de chandelles envisagée, que « *l'odeur insalubre que donnera ladite fabrique nuira à sa santé* »[181] ; ou encore, pour reprendre l'exemple de la fabrique de soude de Jumet (Charleroi), des plaignants estiment qu'autour de ce type d'usine « *les arbres meurent et différentes personnes peuvent même êtres asphixiés* [sic] *comme l'ont démontré différents exemples dans l'espèce* »[182].

L'argumentaire des entrepreneurs, quant à lui, consiste le plus souvent à nier les nuisances et à traiter les accusations de « *craintes chimériques* », de « *dangers imaginaires* », de « *dépréciations idéales* », d'« *incommodités insignifiantes* », d'« *appréhensions exagérées dans l'esprit d'un voisin difficultueux* »[183], et à faire du chantage à l'emploi (le peuple « *qui n'a guere d'autres moiens d'existence se trouvera à rien* »[184]). Ils réclament, eux aussi, « *le libre exercice du droit de propriété* » et accusent les voisins de manœuvres intéressées. Ainsi, par exemple, Charles Dublairon réplique aux accusations portées à l'encontre de son moulin à huile que le « *motif principal* » des voisins qui ont insisté sur l'incommodo lors de l'enquête « *est le désir qu'ils ont de vendre au parlant* [Dublairon] *leurs maisons à des prix très avantageux* »[185]…

Face aux récriminations des citadins et face aux industriels convaincus qu'il ne faut pas « *que l'on écarte des villes, pour des raisons futiles, les établissements et les fabriques qui les vivifient* »[186], les autorités n'hésiteront que rarement et pencheront, dans la toute grande majorité des cas, vers les seconds[187]. Lors de témoignages particulièrement alarmants d'opposants, il arrivera néanmoins que le maire/bourgmestre ou le préfet/gouverneur sollicite un ou plusieurs experts : médecins, pharmaciens, ingénieurs des eaux et forêts seront invités à remettre leur rapport. L'intervention de ces experts – parfois eux-mêmes industriels… – ne contribuera pas à écarter des villes les industries polluantes. Tout au plus interviendront-ils pour imposer certaines conditions d'exploitation (hauteur de cheminée, type de combustible…), peu coercitives cependant.

---

[181] Jambes, fabrique de chandelles, 1826, in Archives de l'État à Namur, *Régime hollandais. Suppléments*, n°103 bis-105bis.

[182] Jumet, fabrique de soude. Procès-verbal d'enquête, 1827, in Archives de l'État à Mons, *Archives du Gouvernement de la province de Hainaut, période hollandaise*, n° 6520.

[183] Exemples choisis dans les dossiers montois, voir Parmentier I., « Croquis roses pour fumées noires. L'industrie à Mons au tournant des 18e et 19e siècles », à paraître. Voir aussi l'Annexe.

[184] Charleroi, fonderie de cuivre laiton. Lettre des maîtres de forges au maire de Charleroi, 6 floréal an XII [26 avril1804], in Archives nationales à Paris, F^{12} 1615.

[185] Mons, moulin à huile. Procès-verbal d'enquête, 1827, in Archives de l'État à Mons, *Archives du Gouvernement de la province de Hainaut, période hollandaise*, n° 6471.

[186] Mons, brasserie. Réponse de Paternostre-Cattier, 1826, in Archives de l'État à Mons, *Archives du Gouvernement de la province de Hainaut, période hollandaise*, n° 6429.

[187] Voir notes 30 et 31.

Ces discours sont révélateurs des préoccupations des uns et des autres, révélateurs du véritable débat qui a lieu à cette époque concernant les nuisances et qui se situe moins dans l'incompatibilité qui peut exister entre santé et industrie, mais plutôt entre propriété et industrie. Les injustices ressenties portent sur les biens meubles et immeubles plus que sur les conditions sanitaires et le bien-être des populations. Et dénoncer des nuisances est parfois le moyen choisi, le prétexte, pour barrer la route non pas à un industriel producteur potentiel de fumées ou de bruit, mais à un concurrent dans la même sphère d'activités.

1.4. L'actualité du phénomène

Le débat autour de l'implantation de ces infrastructures problématiques et les oppositions de riverains de ces 18e et 19e siècles renvoie aux questionnements essentiels du phénomène NIMBY contemporain. La tension existant entre le bien public et l'intérêt privé, entre la préservation d'un espace privilégié versus l'existence d'espaces voués à accueillir « la poubelle du monde », les « Not In My Back Yard » mais « ailleurs si vous voulez », qui caractérisent cette posture, ont une étonnante antériorité.

« Une dérive possible des mouvements pour la justice environnementale », disaient David Blanchon, Sophie Moreau et Yvette Veyret, « est représentée par le phénomène NIMBY (*Not in my back-yard*) qui, au lieu de lutter pour la réparation de discrimination ou d'oppression environnementale, se mobilise pour la défense d'un cadre de vie privilégié, quitte à reporter les nuisances environnementales dans d'autres espaces »[188]. L'expression de cette inclination à permettre les pollutions non chez soi mais ailleurs, on la trouve lors des discussions relatives à l'installation d'une raffinerie de sucre à Courtrai en 1783, où les plaignants invitaient les autorités à autoriser la construction de l'usine dans un autre quartier déjà fortement industrialisé et « *pour ainsi dire sacrifié* »[189]. Dans le même ordre d'idées, les voisins de la future fabrique de pipes de la rue Sans Raison à Mons, en 1804, estiment que cette zone doit être protégée de l'arrivée intempestive de cette manufacture car « *le quartier est un des plus propres et proche de l'hôtel de la préfecture* »[190]. Ils ne veulent donc y voir ni fumées ni odeurs nauséabondes, chargées – selon les conceptions miasmatiques de l'époque – de nombreuses pathologies. **Toutefois, ces désagréments inhérents à l'établissement d'entreprises insalubres, incommodes et dangereuses, les** entrepreneurs s'accordent sur le fait que « *les habitans doivent les souffrir dans l'intérêt de la société et du commerce* »[191]. Cet intérêt supérieur relève-t-il effectivement du bien public ? Ce n'est pas l'avis de certains contestataires qui soulignent, à l'époque, que ces usines « *ne devant pas s'ériger dans l'intérêt*

---

[188] Blanchon D. et al., « Comprendre et construire la justice environnementale », *Annales de géographie*, n° 665-666, 2009, p. 56.

[189] Extrait du protocole, 15 sept. 1783, in Archives générales du Royaume à Bruxelles, *Conseil privé autrichien*, carton n° 1168 : Sel et sucre.

[190] Lettre des voisins de la fabrique de pipes Petit, 3 messidor an XII [22 juin 1804], in Archives de l'État à Mons, *Archives de la préfecture du département de Jemappes*, n° 2391.

[191] Mons, moulin à huile. Procès-verbal d'enquête, 1827, in Archives de l'État à Mons, *Archives du Gouvernement de la province de Hainaut, période hollandaise*, n° 6471.

public, il serait contre tous principes de forcer un particulier à faire le sacrifice de sa propriété pour servir des intérêts privés »[192]…

Le souci de « justice environnementale » que l'on aurait voulu voir dans la promulgation d'un arsenal législatif offrant une voix à ceux qui jusque-là en avait été quasiment dépourvu pour dénoncer les nuisances industrielles n'était qu'un leurre, et le contenu écologique que l'on serait tenté de voir dans cette législation des 18e et 19e siècles est un « faux-semblant », pour reprendre le terme d'Alain Faure[193]. Il demeure néanmoins que les arguments des uns et des autres font remarquablement écho aux polémiques d'aujourd'hui sur les éoliennes, le TGV et les autres infrastructures visées par les nimbies.

2. Les oppositions de riverains et l'approche anthropologique : le cas de Murdochville

Au-delà de la rhétorique et des échanges d'arguments « typiques » apparus de longue date, les phénomènes d'oppositions de riverains demeurent ambigus et équivoques. Vouloir les simplifier en des dichotomies élémentaires motivées par l'égoïsme de la défense de son cadre de vie serait une erreur. Les oppositions de riverains se déclinent au pluriel, et ne peuvent être simplement réduites à une dialectique entre partisans du bien commun et défenseurs de petits intérêts privés mesquins. En fait, le phénomène NIMBY ne se résume pas à un comportement unilatéral de rejet populaire, expression d'une opposition locale, avant tout politique, à des décisions de niveaux de pouvoir supérieurs.

Certains contextes mobilisent des couches d'une réelle complexité. Histoires différentes, acteurs multiples, spatialités particulières, bref il est essentiel de pénétrer en profondeur dans l'épaisseur des cas spécifiques. Pour ce faire, nous avons choisi d'analyser plus en détail la situation de l'ancienne ville minière de Murdochville en Gaspésie (Québec). Il s'agit d'une communauté canadienne récemment établie sur son territoire, dont l'industrie minière et métallurgique ferme, suite à l'épuisement des réserves de minerai, et où les uns estiment préférable de « fermer » également la ville tandis que d'autres revendiquent d'y rester… Derrière ces affrontements de riverains, on peut se demander comment se construit en peu de temps (une à deux générations) une relation collective intime au territoire dans un environnement pourtant pollué et abimé, et comment se défend la réappropriation d'un environnement modifié. Bref, il s'agit d'un cas où la posture NIMBY et son contraire (cas de NIMBY inversé) sont visibles, propices à l'analyse des mécanismes d'oppositions et du sentiment d'injustice environnementale.

Qui souhaite étudier Murdochville se heurte rapidement à la limitation des sources. Impossible de déployer les multiples dimensions que requiert l'examen de ce cas à partir de

[192] Jumet, fabrique de soude. Procès-verbal d'enquête, 1827, in Archives de l'État à Mons, *Archives du Gouvernement de la province de Hainaut, période hollandaise*, n° 6520.

[193] Faure A. « Autorités publiques et implantations industrielles en région parisienne (1860-1914) », *in* Voldman D., *Région parisienne, approche d'une notion, 1860-1980*, Cahiers de l'IHTP, n° 12, oct. 1989, pp. 93-104 ; Le Roux Th., « La mise à distance de l'insalubrité et du risque industriel en ville : le décret de 1810 mis en perspectives (1760-1840) », *Histoire & mesure*, t. XXIV, 2009, pp. 31-70.

documents historiques uniquement, d'autant que des événements récents y prolongent une problématique qui ne peut se laisser appréhender par la seule démarche historienne. C'est pourquoi une approche ethnographique a été entreprise, basée sur les observations de terrain d'Olivier Servais (août 1997, août 2004 et avril 2007) ; elle a permis la récolte d'entretiens avec des acteurs du conflit, des observateurs ou des analystes. Par ailleurs, et en complément, a été entreprise une analyse des sites de discussion et forums web où s'expriment des citoyens[194]. Enfin, on s'est penché sur divers types de documents (papiers, en ligne) existant sous la forme de tracts, rapports, toutes-boites, etc., ainsi que sur la presse (écrite, audio, télévisées)[195].

2.1. Pertinence du cas et lignes de faîte

Quand on googlise le nom de « Murdochville » sur internet, le terme s'avère abondamment indexé. Les mots-clés qui lui sont associés directement par les moteurs de recherche sont invariablement : Murdochville maison à vendre, Murdochville discussion, Murdochville municipalité, Murdochville fermeture. Ces renvois sémantiques sont d'emblée révélateurs des principales questions relatives à cette petite cité gaspésienne qui a marqué à plusieurs reprises l'histoire de la péninsule.

Située dans les contreforts des Appalaches, Murdochville fut une ville minière comme il en a existé bien d'autres au Québec. En 1909, Alfred Miller découvre dans la rivière York des roches contenant du minerai de cuivre. Quelques années plus tard, un de ses frères en repère près du lac du même nom. En 1921-1922, les cinq frères Miller partent en expédition pour découvrir l'origine du minerai et s'arrêtent près de montagnes baptisées plus tard monts Copper et Needle. Un géologue d'exploitation de la Compagnie Noranda, A. M. Bell, décide d'entreprendre des sondages sur les terrains jalonnés par les frères Miller. C'est après la Seconde Guerre mondiale que la compagnie entamera l'extraction du cuivre[196].

---

[194] Principalement : http://www.murdochville.com/fr, http://www.hebergementmurdochville.com, http://cicuivre.com/fr/index.asp.html, https://www.facebook.com/Murdochville60ieme, www.ledevoir.com, www.lesoleil.com, http://ici.radio-canada.ca, http://archives.radio-canada.ca/, http://www.journallehavre.ca, http://www.gaspesie.com, http://www.radiogaspesie.ca.

[195] Sur la base notamment des sites des organes de presse suivants : www.ledevoir.com, www.lesoleil.com, http://ici.radio-canada.ca, http://archives.radio-canada.ca/, http://www.journallehavre.ca, http://www.gaspesie.com, http://www.radiogaspesie.ca, http://www.lapresse.ca.

[196] Voir le site web du Musée de la Gaspésie et plus spécifiquement les documents concernant l'histoire de Murdochville dans la banque d'images du centre d'archives sur http://www.museedelagaspesie.ca/album/?q=search/3akf45a55gx7 (consulté le 17/03/2014) ; voir aussi : Groupe Noranda, *Un court historique de la division Mines Gaspé de Mines Noranda limitée*, s.l., [198?], 31 p.

Fig.1. Carte postale représentant Murdochville dans les années 1950
Source : Musée de la Gaspésie. Collection Jeannine Landry. P148/1/2.

Le 29 mai 1952, « *le gouvernement du Québec avait octroyé à la Gaspé Cooper Mine Ltd des droits de surface d'une étendue de 358,1 acres pour l'établissement d'un village minier* »[197]. En juillet 1953, le camp de travail Murdoch devient Murdochville, une ville minière. La cité porte le nom du premier président de la compagnie Noranda, James Murdoch. Plus de 900 personnes y travaillent et « *160 maisons sont bâties en vertu d'un plan d'hypothèques qui incluait la possibilité de rachat* »[198]. Cette petite ville paisible ne connaît pas d'incidents majeurs, si ce n'est en 1957, quand une grève des mineurs contre Noranda dure sept mois et demi, ce qui correspond au plus long conflit syndical du Québec[199].

En 1968, Noranda met en exploitation une mine à ciel ouvert au mont Copper. La société emploie à cette époque plus de 1000 personnes sur le site. La crise mondiale n'interrompt en rien les activités de la petite municipalité, qui, en 1974, compte près de 5000 habitants, et environ 2000 travailleurs pour la mine. Les années 1980 voient cependant se tarir les gisements. En 1982 déjà, la compagnie interrompt l'exploitation souterraine en juillet et celle de la mine à ciel ouvert en décembre. L'exploitation de l'usine de traitement du minerai est aussi définitivement arrêtée en décembre. La moitié des mineurs perdent leur emploi. La fonderie est désormais alimentée uniquement par des minerais importés ; elle emploie 400 personnes. Plusieurs reprises de la production, suivies d'interruptions plus ou moins longues, ponctuent la décennie suivante, mais au début des années 1990, on investit des millions de dollars canadiens pour mettre en exploitation les derniers gisements connus.

---

[197] Haroun Th., *Murdochville. Histoire d'une fermeture*, Trois-Pistoles, Editions Trois-Pistoles, 2005, p. 10.

[198] *Ibid.*, p. 11.

[199] Syndicat des métallos, « Histoire des métallos québécois », sur http://www.metallos.org/modules/pages/index.php?langue=fr&id=1&recherche=1 (consulté le 17/03/2014) ; voir aussi : Rouillard J., *Histoire du syndicalisme au Québec : des origines à nos jours*, Montréal, Les éditions du Boréal, 1989, pp. 282-285.

Toutefois le filon de cuivre s'épuise et la conclusion de cette aventure minière semble dès lors inexorable. En octobre 1999, Noranda annonce la fin de l'exploitation minière à Murdochville et environ 300 personnes perdent définitivement leur emploi. Deux ans plus tard, le 30 novembre 2001, Noranda décrète une fermeture temporaire de six mois, soit à partir d'avril 2002, des installations de Murdochville encore en fonctionnement. Le 28 mars 2002, la compagnie minière fait part de son intention de fermer irrémédiablement la fonderie de la ville, fermeture qui devient effective à peine un mois plus tard.

Face à ces épisodes douloureux, la population se questionne sur l'avenir de la municipalité et sur la rentabilité de ces infrastructures. Au parlement du Québec, les discussions vont également bon train. Le 8 mai, Rémy Trudel, Ministre des Régions, un péquiste[200] en charge du dossier, choisit la voie de la relance, mobilisant le cas de Temiscamingue[201]. De tous les bords politiques, on craint que cette fermeture ne soit un fâcheux précédent qui serve de modèle pour d'autres villes. Le dossier est donc très sensible et tous les acteurs se mobilisent pour dégager l'une ou l'autre solution.

Le premier protagoniste à aller de l'avant est le Syndicat des métallos, qui ne croit pas à une reprise des activités et réclame dès lors un dédommagement important pour les travailleurs et les habitants[202]. Les 16 et 17 juin 2002, il organise de sa propre initiative une consultation populaire auprès de tous les habitants sur l'avenir de la ville. Dans cette démarche, il reçoit le soutien du Maire de la ville Marc Minville. L'objectif est de mettre le gouvernement du Québec devant ses responsabilités et le Syndicat souhaite obtenir des travailleurs et de la population un mandat pour négocier la fermeture de la ville. Lors de ce vote, ce dernier obtient un soutien de 451 personnes sur 585. En d'autres termes 77% de la population de Murdochville se prononce pour la fermeture de la ville[203]. Mais cette consultation n'a qu'un statut indicatif. Le Conseil municipal programme lui-même son propre référendum pour la fin août. Le but de l'exercice vise surtout à contrer l'exode de la population et à entamer un rapport de force avec le politique. Et de fait, ce premier sondage officiel met la pression sur le ministre. Celui-ci est obligé de sortir du bois et d'avancer des projets concrets pour justifier le choix d'une relance des activités de la ville : métallurgie, éolien et récréotourisme (néologisme québécois englobant les secteurs du tourisme et des loisirs).

Ces déclarations sont suivies le 2 juillet par une visite de Rémy Trudel à Murdochville[204]. Cette journée est l'occasion pour le ministre de tenir un discours plein de promesses relativement démagogiques et, par là-même, d'accentuer la division au sein de la population

---

[200] Un "péquiste" est un membre du *Parti québécois*, un des grands partis de la province, à côté du *Parti libéral du Québec*.

[201] Municipalité régionale du Québec confrontée au déclin de son industrie forestière (Haroun Th., *Murdochville…*, p. 65).

[202] *Ibid.*, p. 68-70.

[203] *Ibid.*, p. 72.

[204] *Ibid.*, p.76-83.

murdochvilloise. La rencontre mobilise trop d'acteurs pour être réellement efficace et les déclarations du ministre, tour d'autruche du politique, sont peu convaincantes.

Le 25 août 2002, le référendum organisé par la municipalité se solde par une diminution du vote pour la fermeture, mais celui-ci demeure majoritaire avec 65% des suffrages. Le maire Marc Minville dispose d'un mandat clair qui lui permet de négocier des indemnisations pour ses citoyens avec le gouvernement.

À cette date, la population de Murdochville s'élève à 1595 habitants. La ville est maintenant déjà plus orientée vers le tertiaire que vers les ressources minières. Elle comprend un centre de ski alpin, un centre culturel autour du thème du cuivre, un golf de 9 trous, un centre de plein air (camping, chalets), une piscine municipale. Mais malgré des perspectives économiques diversifiées, les habitants décident de la fermeture de leur localité, sur la base d'une démarche démocratique[205].

Toutefois, le 9 octobre, en dépit des résultats du vote référendaire, le gouvernement du Québec annonce qu'il ne fermera pas la municipalité et qu'il y injectera 14 millions de dollars en 6 ans[206]. Ce coup de théâtre n'entraine pas la fermeture de la ville, mais divise plus encore les citoyens en deux camps : ceux qui décident d'aller refaire leur vie ailleurs et ceux qui parient sur le redéploiement économique local. En 2003, l'arrivée d'un centre d'appels d'une société d'assurance, et les emplois bien rémunérés qui y sont liés, est le symbole de cette transformation en cours. Les années suivantes verront un lent remplacement de population se mettre en place. Marc Minville quittera la ville et c'est Délisca Ritchie-Roussy, une des leaders pro-maintien, qui prendra le relais suite aux élections de 2005 ; elle sera réélue en 2009 et en 2013. À la faveur de ces dernières élections (2013) c'est un affrontement de deux candidats maires favorables au redéploiement qui eut lieu[207] : le débat a donc glissé de l'opportunité ou non de fermer la ville à la question des stratégies de redéploiement. Cependant, cette évolution n'empêche pas régulièrement le pouvoir politique provincial de réévoquer la fermeture de la ville…

2.2. Affrontements de deux camps citoyens

On l'a vu dans cette narration rapide des évènements, les citoyens sont divisés en deux camps inégaux en nombre. Une majorité de citoyens arrive au constat de l'inévitable non-rentabilité économique des dispositifs publics de leur ville, et demande dès lors au gouvernement d'en décréter la fermeture et de l'indemniser, afin qu'elle puisse se réinstaller ailleurs, à proximité des métropoles de Montréal ou de Québec. En d'autres termes, elle réclame en quelque sorte le droit d'être exproprié. L'argument retenu par les habitants pour appuyer cette demande est

---

[205] Servais O., « Faut-il fermer Murdochville ? », *La Revue Nouvelle*, janvier 2004, n°1-2, pp. 52-59.

[206] Haroun Th., *Murdochville…*, pp. 105-113.

[207] Toulgoat M., « Mairie de Murdochville : deux candidats pour la relance économique », sur http://www.radio-canada.ca/regions/est-quebec/2013/10/31/014-murdochville-course-election.shtml (consulté le 17/03/2014).

intéressant : la non-rentabilité ! Dans cette perspective unilatéralement économique, les individus semblent avoir accepté leur statut de « ressource humaine » du système économique. De fait, à Murdochville, les citoyens ne revendiquent pas principalement la création de nouvelles activités économiques, mais le droit d'être subventionnés pour quitter les lieux et aller s'installer là où le secteur économique aura besoin d'eux.

Parmi eux, bien entendu un grand nombre d'anciens travailleurs de Noranda, mais on ne peut les résumer à ce groupe professionnel. Ainsi Régine nous explique très simplement : « *Il importe aux citoyens de s'établir là où il y a du travail* ». Marc Minville raisonne sur la base des mêmes arguments. Il revendique une indemnisation individuelle pour permettre de relocaliser les ressources humaines là où elles pourront réintégrer le marché de l'emploi. Toutes les structures institutionnelles locales (municipalité, syndicat et entreprise) partagent cette opinion. C'est la position des pouvoirs en place à Murdochville.

A contrario, un groupe plus minoritaire se bat pour maintenir la ville ouverte et s'oppose à l'avis de cette majorité notable. Ce sont des retraités, des tenants de services, ou d'autres citoyens très attachés à leur lieu de vie. Ces habitants ne raisonnent pas uniquement à partir d'une logique économique. « *On va avoir de la misère à nous sortir d'ici. On est chez nous à Murdochville. On est ici pour rester. On tient à notre ville* » nous dit Nancy. Et de fait, chez les partisans de cette position, la ville est plus qu'un lieu d'activité productive. La cité est un lieu d'ancrage, un lieu de sociabilité unique, berceau de sa communauté d'appartenance, et dès lors une valeur en elle-même. Cette faction milite pour la relance économique du lieu par des subventions publiques, permettant au secteur économique de rencontrer la communauté humaine. C'est la position de Délisca Ritchie-Roussy, la mairesse actuelle.

Ce cas présent d'opposition de riverains inverse le schéma classique du NIMBY : on refuse la fermeture d'une ville polluée et d'un désert économique, on réclame le droit de vivre sur un site industriel problématique, au nom de la primauté de la communauté et de son attachement spécifique au territoire[208].

[208] On pourrait estimer qu'il s'agit d'une forme détournée de IMBY ou YIMBY ([Yes] In My Back Yard), posture favorable à la présence d'installations par ailleurs décriées par les nimbyistes. Le IMBY est généralement exprimé vis-à-vis d'infrastructures « vertes » ou participant au développement durable (par exemple les éoliennes).

Fig.2. Autocollant associant explicitement la grande grève de 1957 et la fermeture de 2002. Source : Fédération des travailleurs et travailleurs du Québec, « 45 ans après la célèbre grève de 1957 - Murdochville : l'ultime bataille des Métallos », sur http://www.ftq.qc.ca/nouvelles/1376/45-ans-apres-la-celebre-greve-de-1957---Murdochville---l-ultime-bataille-des-Metallos?imprime=1

2.3. Des paradoxes anthropologiques de la justice environnementale

Après analyse, cette petite ville québécoise, en apparence très proche de bien d'autres municipalités mono-industrielles, se révèle pourtant un cas étonnant de particularisme identitaire. La division entre citoyens marque deux conceptions du rapport à l'environnement et à l'économie. L'opposition à la fermeture d'une ville et d'une entreprise apparaît ici comme le signe d'une appropriation différenciée du territoire, un *habiter le monde opposé*. Le mouvement citoyen révèle un conflit d'interprétation quant au statut du territoire local, et de ce fait des communautés humaines locales.

La première posture, dominante, est celle des habitants favorables à la fermeture. Ceux-ci développent ce que nous pourrions appeler « une logique identitaire nomade des individus »[209]. Les pro-fermeture ne s'identifient *in fine* que marginalement à un lieu précis. Sans cesse en mouvement, à l'image de ces *colons* ou du « Hobo », ce travailleur saisonnier nomade, le nord-Américain construit son identité presque exclusivement dans son activité. En d'autres termes, l'espace n'est qu'un vulgaire moyen au service de l'action humaine. Ce constat, en apparence anodin, est symptomatique pourtant d'un rapport au monde radicalement différent de celui des anti-fermeture, là où l'attachement aux racines, au

[209] Sur ce point, voir aussi Servais O., « Faut-il fermer Murdochville ? »…, pp. 56-57.

territoire ou au terroir tient une place relativement centrale. Pour ces derniers, le lieu n'est pas pour eux qu'un simple moyen de développement économique. Il est une partie intégrante de leur identité. On peut les qualifier de ce fait *d'autochtones*. De même, pour eux, le lieu n'est pas réductible à son utilité économique ; il a du sens pour lui-même. Suivant ces deux logiques contrastées, une majorité vote démocratiquement pour la fermeture d'une ville, tandis qu'une minorité tente de relancer des activités économiques pour « sauver » sa ville.

Un jeu de dichotomie se laisse percevoir opposant les fidèles d'un attachement identitaire au territoire qui construit son identité comme un ancrage contre les défenseurs d'un territoire uniquement utilitaire où l'identité humaine se réalise dans l'activité. Chez les premiers le territoire est vu comme relationnel, là où pour les seconds il est réduit à une ressource. Bref, deux figures de l'identité pointent : une identité sédentaire de terroir, versus une identité nomade de la ressource.

Attachement identitaire au territoire (identité = ancrage)
>< territoire uniquement utilitaire (identité = activité)

Territoire comme relation
>< territoire comme ressource

Identité sédentaire de terroir
>< identité nomade de la ressource

Cette première posture qui, au final, perdure aujourd'hui réclame une intimité des humains avec le territoire local. Celle-ci ne nécessite pas la durée, puisque Murdochville demeure une jeune ville, mais se fonde sur une légitimité a priori du niveau local. Elle revendique le lien particulier d'une communauté avec un environnement local. Au nom d'un habiter le monde, d'une relation spécifique, elle valorise le lieu local pour lui-même. Ce lieu est partie prenante de l'identité de ses riverains. Cette perspective ne hiérarchise plus les humains, elle donne à chaque groupe local la légitimité de se revendiquer d'un rapport au monde particulier qu'il entend vivre chez lui.

Selon l'une ou l'autre posture, les enjeux en termes de justice environnementale et sociale seront différents. Les uns ambitionnent de pouvoir demeurer sur place, car pour eux le lieu est une des raisons fondamentales de leur établissement. Il est littéralement une part de leur identité. La communauté ancrée dans ce lieu y prime sur les individualités. De ce fait, ces « défenseurs » exigent un réinvestissement dans le lieu. Si une activité économique se termine, il faut réinvestir – autrement – le lieu. Il est ainsi du rôle des pouvoir publics de soutenir la communauté. De même, l'entreprise qui arrête ses activités doit rendre le lieu apte à être réinvesti, donc dépollué. Ce groupe va donc se battre pour obtenir des subventions pour cette communauté-territoire, et en particulier pour la dépollution des sols.

Leurs opposants, par contre, revendiquent une primauté des individus et de leurs biens sur le lieu. Pour eux la justice c'est d'obtenir les conditions justes de leur réimplantation ailleurs, là où un emploi ou d'autres motivations les mèneront.Suivant cette vision des choses la puissance publique doit en priorité indemniser chaque travailleur ou habitant pour les emplois perdus et pour la dépréciation de leurs biens.

On le voit aisément, des visions du local radicalement différentes justifient ces positions politiques et morales diamétralement opposées. Dans cette situation, le compromis apparaît impossible, tout sépare les deux « clans ». Sur cette base, le divorce de la communauté des citoyens de Murdochville était inéluctable.

Conclusion : les enjeux

Murdochville est un véritable révélateur d'enjeux et de processus à l'œuvre dans les questions d'injustice économique et environnementale. Les deux positionnements des acteurs, fondés par deux visions du territoire local, dessinent en creux quelques traits caractéristiques de la vaste problématique de la justice environnementale. Que faire, dans ce cas, du territoire à la fermeture de l'exploitation ? Qui plus est d'un territoire contaminé… Force est de constater que les avis divergent. Pour ceux qui envisagent de rester, le territoire est une part d'eux même, il faut le purifier et y relancer l'économie. Pour ceux qui souhaitent partir, peu importe la pollution, seul compte un traitement socio-économique juste des humains, matérialisé par des indemnités pécuniaires individualisées. Ceux que nous avons qualifiés d'*autochtones* estiment que l'injustice économique crée une injustice identitaire (dissolution de la communauté) plus grande encore, et demandent dès lors une compensation collective. À l'inverse, ceux que nous apparentons à des *colons* pensent que l'injustice économique doit être compensée individuellement, quitte à dissoudre la communauté.

Les tenants de la fermeture de la ville, ceux qui ont suivi l'évolution-même de la cité sans s'accrocher au passé et que l'on pourrait intuitivement qualifier de « modernes », ont développé un discours paradoxalement assez proche de celui qui caractérisa les débuts de la Révolution industrielle en Wallonie, focalisé sur la rhétorique de la « dépréciation des biens ».

Mais, si la définition du NIMBY, évoquée au début de cette contribution, souligne la primauté de l'intérêt individuel sur l'intérêt collectif, l'étude du cas de Murdochville, où des opposants à la fermeture de la ville mènent un combat visant à maintenir la communauté contre certains intérêts individuels, met en lumière les ressorts de la motivation des différents acteurs en présence dans les conflits d'implantation, aujourd'hui et hier : au-delà de questions d'infrastructure, c'est un débat sur les modes d'organisation et d'investissement humain de l'espace qui se tient.

ANNEXE :

ARCHIVES DE L'ETAT A NAMUR, *Régime hollandais. Suppléments*, n° 103bis-n°105bis.

Namur, le 25 août 1820.

Nobles et honorables Seigneurs,

Nous venons de voir, dans la feuille d'affiches du 18 de ce mois, la demande que le Sieur Lambert Morel a adressée à la députation des Etats de cette province, tendante à obtenir l'autorisation de fabriquer de la colle forte dans le local qu'il occupe situé en cette ville, rue Basse Neuville et nous nous empressons de vous remettre notre opposition contre cette demande.

Par le décret du 15 8^{bre} [octobre] 1810, il a été formellement décidé qu'aucune fabrique de colle forte ne pourroit être établie au voisinage des habitations particulières. C'est ce qui résulte positivement de l'article premier de ce décret et de la nomenclature qui se trouve à la suite.

Or, le local où le Sieur Morel demande d'établir une fabrique de colle forte est au voisinage de nos habitations ; donc, sa demande ne peut être accueillie et cela suffit pour la justification complette de notre opposition.

Nous pourrions terminer ici nos observations puisque nos moyens d'opposition existent dans les termes mêmes de la loi. Cependant, nous pensons pouvoir vous présenter quelques considérations subsidiaires pour éviter que vous soyez induits en erreur sur quelques assertions avancées par ledit Sieur Morel dans sa demande.

A Messieurs les Bourgmestres de la Ville de Namur.

Il débute par insinuer qu'il a fait en pleine sécurité, depuis peu, les préparatifs qu'exige la fabrication de la colle et qu'à cette fin, il a déjà déboursé plus de quatre mille francs.

Le premier membre de cette assertion est un mensonge, puisqu'avant de faire ses préparatifs, il avoit été prévenu par plusieurs d'entre nous que l'on s'opposeroit à sa fabrication et, qu'en effet, nous nous sommes empressés d'adresser à l'autorité compétente des réclamations sur lesquelles il a été fait droit.

Le second membre de l'assertion, s'il n'est pas aussi un mensonge, peut aisément être révoqué en doute, et du reste, quelques soient les avances qu'il peut avoir faites, elles ne peuvent être prises en considération, puisqu'il a bien voulu s'exposer à les rendre infructueuses en méprisant les dispositions de la loi qui l'avertissoit suffisamment qu'avant de monter sa fabrique, il devoit commencer par examiner s'il pourroit en obtenir la permission.

Il a d'ailleurs d'autant plus mauvaise grâce de chercher à appitoyer l'autorité sur sa prétendue sécurité que, lorsque le Sieur Dufer a voulu rétablir une fabrique semblable dans la même rue, il a été l'un des signataires de l'opposition que nous y avons formée.

Vous pourrez vous convaincre aisément de cette vérité, Nobles et honorables Seigneurs, en recourant au dossier des oppositions qui ont été transmises à Monsieur le Maire sur le projet de ce rétablissement d'une fabrique de colle forte dans le derrière de la maison que le Sieur Denison dit Schayers avoit occupée au bout de la rue St Nicolas.

Le Sieur Morel cherche à faire illusion sur les inconvénients du voisinage en exposant que sa maison est située au rempart près de la Meuse, qu'il se trouve un égout couvert qui conduira dans cette rivière tout ce qui pourroit faire exhaler de l'insalubrité ou une odeur désagréable, et qu'enfin il se trouve sous les vents les plus ordinaires respectivement à la Meuse.

La circonstance de son égout couvert est ridicule puisque ce n'est point par cet égout que passera l'odeur insalubre et incommode que répand ce genre de fabrication et que ce n'est point dans un égout qu'il pourra faire le travail de sa fabrication.

Quant à la circonstance qu'il se trouveroit sous le vent qui règne le plus souvent, elle est également puérile, d'autant que pour éviter au voisinage les exhalaisons insalubres de semblable fabrique, la loi n'a pas examiné s'il en seroit incommodé tout ou partie de l'année. Au reste, ce n'est point au gré du vent qu'on accommode les lois de police, et le fait est que, lorsque le Sieur Morel a voulu travailler, le vent l'a tellement mal servi que nos ouvriers ne pouvoient plus y tenir et nous menaçoient d'abandonner leur ouvrage si nous ne faisions point cesser l'odeur insupportable qu'ils respiroient.

Il termine sa demande par annoncer qu'il se repose sur ce que Monsieur Dufer et autres ont leurs fabriques au milieu des habitations en cette ville, mais tel est encore un des écarts de son irréflexion. S'il avoit examiné plus attentivement le décret du 18 8^{bre} 1810, il eut vu qu'il ne disposoit que pour l'avenir et que par l'article onze, il maintenoit tous les établissements lors en activité, ce qui alloit de soi-même, puisqu'une loi, pour être juste, ne peut point avoir d'effet rétroactif.

Sous ces considérations, nous persistons dans notre opposition et nous avons l'honneur d'offrir à vos nobles Seigneuries l'hommage de notre respect.

Namur, le 26 août 1820.

Zoude, chan^{e} [chanoine] de Notre-Dame

A. Ancheval, fils, L. Zoude, Fr Michotte

Quatrième défi

Justice environnementale et justice globale

Introduction

Stéphane Leyens

Les inégalités environnementales, à savoir les différences de bien-être humain que procure l'environnement naturel, sont une constante de l'histoire de l'humanité. Les nuisances que peuvent générer un climat désertique, les parasites tropicaux, les conditions de vie en haute altitude ou les éruptions volcaniques ne sont jamais également partagées entre les communautés humaines. Et il en va de même pour les bénéfices qui sont tirées des ressources naturelles : la différence de production agricole entre l'altiplano andin et les polders néerlandais est gigantesque. En soi, ces inégalités ne sont pas nécessairement objet de justice : elles sont un effet inéluctable de la diversité des écosystèmes, des différences de profils géologiques et de la variété des modes de vie humains.

Toutefois, ces inégalités interpellent notre responsabilité morale à plusieurs niveaux. Premièrement, sans que nulle responsabilité rétrospective ne soit en jeu, notre sens de la solidarité est interpellé par les désavantages environnementaux subis par certaines populations. Le mouvement naturel des plaques tectoniques qui, en décembre 2004, provoqua le tsunami qui dévasta des régions du Sud-Est asiatique et ruina la vie de millions de personnes, fut l'occasion d'un mouvement de solidarité internationale sans précédent. Dans pareille situation, et parallèlement aux enjeux de politique internationale qui conditionnent les aides étatiques, l'aide humanitaire – dont celle pourvue par les organisations non-gouvernementales – est motivée par un devoir de solidarité internationale. Notre responsabilité morale a trait à l'assistance à pourvoir à autrui qui est en situation d'urgence et, éventuellement, à l'aide à la prévention et à la protection en vue de possibles futures catastrophes naturelles. La désolation des populations confrontés à certains désastres environnementaux suscite un profond sentiment d'injustice et donne lieu à des interventions motivées par un devoir de justice universelle, qui peut, en certaines circonstances,

s'apparenter à de l'ingérence illégitime et contraire à la souveraineté nationale des pays touchés.

Deuxièmement, la responsabilité morale peut être en jeu lorsque les actes d'un agent ont directement causé des nuisances environnementales. La nature et les causes de ces nuisances sont multiples : pollution chimique (industrie), sonore (aéroport), voire visuelle (champ d'éolienne) ; expropriations et perte des terres (centrale hydroélectrique) ; surexploitation d'un biotope et disparition des ressources (pêche industrielle, déforestation, agriculture intensive) ; etc. De telles nuisances sont souvent le coût lourdement payé par les uns pour des activités réalisés par des acteurs (privés ou étatiques) au bénéfice d'autres, et au nom d'une certaine conception du développement et de la prospérité. Ainsi par exemple, l'immense projet hydroélectrique sur le fleuve Narmada, en Inde, que lança le gouvernement après l'indépendance afin de contribuer au développement de la jeune nation, eut pour conséquence la submersion des villages, des terres et des forêts d'une population déjà défavorisée (population tribale, petits agriculteurs) qui fut déplacée et dont une grande partie alla gonfler les bidonvilles insalubres des mégapoles – on estime à plus de 30 millions le nombre de personnes déplacées, à qui l'électricité produite n'a aucunement bénéficié[210]. Les injustices sociales qui résultent de tels projets sont indéniables : elles appellent des réparations mais aussi, et surtout, une remise en question de la conception du développement qui en est à la source – et qui implique un troisième niveau de responsabilité.

Il est en effet devenu clair ces dernières décennies que le modèle occidental de développement centré sur une croissance économique effrénée a des conséquences environnementales dramatiques. La plupart des nuisances directement causées par les activités de production qui viennent d'être invoquées ci-dessus sont le résultat de cette philosophie du développement. Mais, bien plus, l'ensemble des activités humaines liées à cette conception de la prospérité, et qui participent à un mode vie consumériste, contribuent à la dégradation environnementale. Les conséquences environnementales les plus marquantes du développement économique sont probablement le réchauffement climatique, la perte de biodiversité et la raréfaction de ressources naturelles saines pour une partie de la population

[210] Roy A., « The Greater Common Good » in *The Cost of Living*, New-York, Modern Library, 1999, trad. fr. : *Le coût de la vie*, Paris, Gallimard, 1999.

mondiale mettant en danger sa sécurité alimentaire. Pour ne citer qu'un exemple, le réchauffement climatique a une incidence sur la formation des typhons au-dessus de l'océan pacifique, lesquels, depuis quelques années seulement, viennent régulièrement percutés les îles des Philippines qui étaient jusque-là *typhon-free*, provoquant des catastrophes environnementales, économiques et sociales sans précédent dans cette région. Les conséquences du changement climatique peuvent générer une instabilité sociale d'une telle ampleur que l'on parle maintenant de « guerres du climat »[211]. Ces injustices environnementales globales interpellent la responsabilité morale des institutions et juridictions en charge de la réglementation des activités de production et de la gestion des ressources naturelles, c'est-à-dire les États et les institutions supranationales, mais aussi, de manière plus distale, tout citoyen habilité à influencer, soit par sa voix démocratique, soit par la voix de la société civile, soit encore par ses comportements et ses modes de consommation, les décisions qui génèrent ces problèmes. Les deux textes qui sont proposés ci-après abordent plus spécifiquement ce niveau de responsabilité.

Une caractéristique essentielle de ces problématiques est leur amplitude globale. Dans le contexte de la mondialisation des activités et des rapports humains qui s'est accentuée ces dernières décennies, la grande majorité des inégalités environnementales, y inclus les plus localisées comme celles liées à l'implantation d'un complexe industriel, à l'exploitation d'une mine à ciel ouvert ou à des cultures intensives, ont une dimension internationale ou mondiale. Les nuisances, qui ne respectent pas les frontières, sont rarement strictement circonscrites à l'intérieur d'un État et les agents responsables des dommages environnementaux sont le plus souvent multinationaux – dans le cas du réchauffement climatique, la dimension globale est un truisme.

Une autre spécificité de ces problèmes est que les principaux agents générant des nuisances et dommages environnementaux n'en sont pas les premiers patients, c'est-à-dire ceux qui les subissent le plus gravement. De plus, les rapports de force entre les agents et les patients sont fortement déséquilibrés : d'un côté, de puissantes industries et les États développés ou émergents ; de l'autre, des communautés souvent précarisées ou des pays du Sud en développement. Ainsi, les plus grands pollueurs avec l'incidence la plus élevée sur le

[211] Welzer H., *Les guerres du climat. Pourquoi on tue au XXI^e siècle*, Paris, Gallimard, 2009.

réchauffement climatique sont les pays Occidentaux, États-Unis en tête, ainsi que les pays émergents, alors que les pays les plus vulnérables au réchauffement climatique sont des pays au faible indice de développement – la différence entre la situation que connait le Bangladesh et celle que connaît les Pays-Bas, deux pays aussi vulnérables physiquement à la montée du niveau des océans, est sans commune mesure et illustre remarquablement les inégalités Nord-Sud à cet égard.

Ces seules deux caractéristiques expliquent la grande difficulté à penser les modalités de justice qui permettent de répondre à ce type d'inégalités environnementales. D'une part, il s'agit en effet de dépasser le cadre national pour penser une justice globale. Or les théories de la justice sociale les plus abouties ont été développées sur base de valeurs fondamentales partagées (par exemple, l'individualisme et le libéralisme politique) ou en faisant l'hypothèse d'institutions communes (la structure de base d'un État-nation). Selon la philosophe Nancy Fraser, penser la justice ayant trait à des situations de dimension globale nécessite un changement de paradigme et l'abandon du modèle « westphalien » de l'État-nation[212]. Même sans s'aligner sur la conception « révolutionnaire » de Fraser, le développement d'une justice supra- ou interétatique est un défi majeur auquel on ne peut négliger de répondre tant l'urgence de faire face aux inégalités environnementales est grande.

D'autre part, les rapports de force entre les différentes parties concernées par la justice globale sont déséquilibrés et complexes – nous l'avons brièvement évoqué. Dans ce contexte, les juridictions d'élaboration de directives globales justes doivent veiller à l'équité des discussions et des procédures de prise de décision. C'est cet aspect très précis de la justice globale eu égard aux problématiques environnementales qui est discuté par Brendan Coolsaet dans le premier texte ci-dessous. Après avoir noté que les pays les plus défavorisés par les inégalités environnementales sont les plus faibles économiquement et que, dès lors, ils ont moins d'influence lors des discussions internationales prétendument démocratiques, notre auteur analyse concrètement la justice procédurale à l'œuvre dans les négociations internationales sur base d'une théorie « tridimensionnelle » de la justice sociale. Il montre que l'évaluation de l'équité des procédures de négociation doit se faire selon trois axes

[212] Fraser N., « Reframing Justice in a Globalizing World », in *Scales of Justice. Reimagining Public Space in a Globalizing World*, New-York, Columbia University Press, 2009.

d'inégalité : les ressources économiques et humaines des différents acteurs présents, leurs capacités politiques de négociation et leur statut socioculturel.

L'enjeu des négociations environnementales internationales est également au cœur de l'argumentation développée par Arnaud Zacharie, dans le second texte. Il souligne la nécessité de mettre en place des « partenariats globaux » afin de prévenir les dangers de déstabilisation socio-économique des pays les plus pauvres victimes des changements climatiques et d'instaurer, à cet effet, une nécessaire transition socio-écologique. Une grande difficulté pour mettre en place de tels partenariats capables d'instituer une justice environnementale globale a trait à la nouvelle donne géopolitique. La montée en puissance des pays émergents bouleverse en effet la structure géopolitique mondiale conduisant à une redistribution des responsabilités à l'échelle globale qui nous laisse devant bien des incertitudes.

Les moyens à se donner pour instaurer une justice environnementale globale – objet des deux textes présentés ici – sont à n'en pas douter un enjeu majeur pour répondre aux « nouvelles » inégalités environnementales.

Justice environnementale internationale : quelle procédure pour une participation juste et équitable ?

Brendan Coolsaet

Les causes et les conséquences de la crise environnementale mondiale actuelle sont inégalement réparties à travers le monde. Alors que les modes de consommation et de production par et pour les habitants les plus privilégiés de la planète sont les forces principales alimentant les émissions de gaz à effet de serre, la production de polluants et l'érosion de la biodiversité, les habitants des pays les plus pauvres sont disproportionnellement exposés aux conséquences[213].

Cette inégalité est un enjeu majeur de négociations internationales sur l'environnement. La résolution de problèmes environnementaux globaux qu'elles se fixent comme objectif ne se fera qu'à travers une dissolution de l'injustice environnementale[214]. Cette injuste prend un double forme : en plus d'être confrontés à une répartition inégale des pressions sur leur environnement, les pays du Sud ont aussi moins de chances que les pays développés et émergents de participer et d'influer de manière effective sur le processus de prise de décision[215]. C'est sur ce deuxième point – les aspects participatifs de la justice environnementale – que se penche ce chapitre.

Plus spécifiquement, ce chapitre vise à analyser les aspects participatifs de la justice environnementale dans le contexte de la politique internationale de l'environnement, de manière à identifier les critères permettant de juger si une procédure de prise de décision dans ce contexte international est juste et équitable. Comparé à d'autres institutions internationales, le processus de prise de décision des Nations Unies (ONU) est souvent présenté et considéré comme un véritable forum démocratique. En y assurant une équité formelle de participation à travers le principe « un pays, un vote », la participation des pays contraste avec celle dans les

---

[213] Gonzales Carmen G., « Environmental Justice and International Environmental Law », in Shawkat A., *et al.* (eds.), *Routledge handbook of international environmental law*, New York, Routledge, 2012.
[214] Miller Marian A.L., *The Third World in Global Environmental Politics*, Colorado, Lynne Rienner Publishers, 1995.
[215] Anand R., *International environmental justice : a north-south dimension*, Burlington (VT), Ashgate, 2004 ; Gupta J., « Increasing disenfranchisement of developing country negotiators in a multi-speed world », in Green J.F., Chambers W.B. (eds.), *The politics of participation in sustainable development governance*, New-York, United Nations University Press, 2006.

institutions économiques multilatérales, par exemple. Toutefois, l'expression de ce droit de vote ne permet pas d'évaluer si le processus décisionnel est équitablement organisé et conduit à une véritable représentation juste. Des questions comme la capacité de délibérer, la disparité des connaissances entre les participants, leur légitimité environnementale, les conséquences procédurales liées aux règles de participation et la reconnaissance des États faibles restent dissimulées derrière ce voile démocratique formel de l'ONU.

Afin d'identifier ces critères, ce chapitre s'inspire des recherches récentes en théorie de la justice sociale et environnementale et les applique aux relations internationales de l'environnement. Au départ d'une conception de la participation comme forme de justice développée par Nancy Fraser, ce chapitre propose un cadre conceptuel élargit de la participation internationale, identifiant un ensemble de critères permettant d'évaluer les conditions sous lesquelles la participation dans un processus politique international peut être juste et équitable. Pour ce faire, la première partie de ce chapitre expose le cadre théorique général, axé sur une triple dimension de la justice environnementale : la distribution des ressources, la reconnaissance culturelle et sociale des acteurs et la participation politique dans la prise de décision. Ce cadre, développé principalement dans un contexte interpersonnel ou intergroupe, est ensuite adapté aux relations interétatiques. Pour le tester, il est alors contextualisé au travers d'exemples de participation dans les négociations internationales de l'environnement, permettant l'identification de critères spécifiques. La dernière partie conclut.

1. Justice environnementale et parité de participation

Le mouvement de justice environnementale naît au cours des années 1980 et dénonce les discriminations raciales des politiques environnementales aux États-Unis[216]. Ses demandes englobent deux grandes dimensions de ce qui devient la théorie de la justice environnementale : la justice distributive et la justice procédurale[217]. La justice procédurale se réfère à l'équité (perçue et/ou réelle) du processus, des procédures et des conditions de participation régissant la prise de décision devant mener à la distribution des biens et maux environnementaux. En ce sens, la « procédure » doit être perçue de manière plus large que

[216] Bullard R.D, *Unequal Protection : Environmental Justice and Communities of Color*, Sierra Club Books, 1994.

[217] Foreman C.H., *The Promise and Peril of Environmental Justice* (Brookings Institution Press), 1998 ; Schrader-Frechette K., « Distributive Justice, Participative Justice, and the Principle of Prima Facie Political Equality », in Schrader-Frechette K. (ed.), *Environmental Justic : Creating Equity, Reclaiming Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

l'organisation formelle de la prise de décision[218]. La justice distributive, elle, désigne la « manière dont les biens et les maux devraient être alloués quand il-y-a une pénurie de biens (par rapport aux préférences ou aux besoins de la population) et un excès de maux »[219]. Plus récemment, alliant revendications des mouvements environnementaux et théorie de la justice sociale, Schlosberg ébauche une théorie de la justice environnementale tridimensionnelle : la distribution des biens et des maux de l'environnement, la reconnaissance culturelle et sociale des acteurs, et la participation politique dans la prise de décision de l'environnement[220].

Pour ce faire, Schlosberg se base principalement sur la théorie de la *justice démocratique post-westphalienne* développée par Nancy Fraser[221]. Pour Fraser, le sens premier de la justice est celui de la parité de participation : « vaincre l'injustice requiert le démantèlement d'obstacles institutionnalisés qui empêchent certaines personnes de participer sur un pied d'égalité avec d'autres, en tant que partenaires à part entière dans l'interaction sociale »[222]. Cette parité de participation se compose de trois dimensions.

La première, la dimension économique, est la plus évidente. La parité de participation est entravée lorsque certains acteurs n'ont pas les ressources nécessaires pour interagir avec les autres en tant que pairs. La distribution des ressources conditionne donc l'interaction sociale, et ce faisant peut, dans le cas d'une distribution inéquitable, générer une hiérarchie de la participation et donc une injustice. Par conséquent, « les groupes sociaux subordonnés ne bénéficient généralement pas d'un accès égal aux moyens matériels leur assurant une participation équitable »[223]. La dimension économique rejoint donc le concept de justice distributive : les déséquilibres dans l'allocation des avantages et des inconvénients (de participation, d'influence, …) nécessitent une redistribution des ressources. Son application

[218] La justice procédurale est parfois aussi appelée justice organisationnelle, principalement dans l'analyse de procédures d'organisation des contrats et du monde du travail.
[219] Wenz P.S., *Environmental justice*, Albany (NY), State University of New York Press, « SUNY series in environmental public policy », 1988.
[220] Schlosberg D., *Defining environmental justice : theories, movements, and nature*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
[221] Fraser N., *Scales of Justice : Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New-York, Columbia University Press, 2009. Comme son nom l'indique, la théorie de la justice démocratique post-westphalienne questionne la pertinence du modèle Westphalien, basé sur la territorialité étatique, pour l'analyse de la justice dans un monde globalisé. Sur ce point, la théorie apparaitrait donc en désaccord avec l'approche adoptée dans ce chapitre, qui réintroduit l'état comme sujet de justice. Cependant, sans remettre en question le constat que l'état se voit de plus en plus contraint à partager le pouvoir avec des acteurs non-étatiques transnationaux, force est de constater qu'il continue de jouer un rôle institutionnel prépondérant dans la gouvernance internationale de l'environnement.
[222] *Ibid.*, p. 16.
[223] Fraser N., « Rethinking the Public Sphere : A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », in Calhoun C.J. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge (MA), MIT Press, 1992, p. 64.

diffère cependant des autres applications des théories de la justice distributive dans les politiques internationales. La justice distributive n'est pas ici une conséquence du processus politique ou un produit de la négociation, mais un prérequis à une participation équitable dans le processus (et indépendamment du résultat de ce processus). En ce sens et dans le contexte de la gouvernance internationale de l'environnement, on retrouve ici ce que Henry Shue a appelé la « *background justice* » : « la justice des circonstances dans lesquelles un accord est conclu »[224]. La position de négociation d'un pays est influencée – positivement ou négativement – par les circonstances dans lesquelles le pays se trouve au moment où l'accord est réglé. Ces circonstances découlent, par exemple, d'un manque de moyens financiers ou d'une préparation interne incomplète[225]. Intégrer cet aspect dans notre analyse permet de tenir compte du point de départ inégal entre les pays en termes de possession de ressources de négociations.

La deuxième dimension de la participation est politique. Ce que Fraser appelle la représentation se décline sous plusieurs formes. Premièrement, d'une manière plus conventionnelle, elle concerne la justice procédurale (au sens propre ici) : l'organisation du processus politique et ses conséquences sur la participation des acteurs. On rejoint ici le concept des « *organizationally dependent capabilities* » de Keohane et Nie[226], selon lequel les règles et l'organisation régissant les négociations internationales influencent les capacités des acteurs à participer. Il pourrait s'agir ici par exemple du rôle du mode de scrutin en place pendant les négociations. De manière générale, la prise de décision dans les négociations internationales de l'environnement se fait au travers d'un consensus entre les parties, même si les règles de procédure prévoient souvent la possibilité de voter une décision à la majorité des deux tiers[227]. Il convient alors d'analyser quel sont les impacts de ce modèle de consensus sur la parité de participation, tels que la formation de blocs de négociations par exemple. La logique de l'appartenance à un groupe de négociation régional affecte-t-elle l'influence individuelle de ces membres ? La participation est-elle favorisée au travers des groupes d'intérêts comme le G77 ou l'Alliance des Petits États Insulaires ? Et quels sont les coûts

[224] Shue H., « The Unavoidability of Justice », in Hurrell A., Kingsbury B. (eds.), *The International politics of the environment : actors, interests and institutions*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 387.
[225] Goodwin E.J., « Delegate Preparation and Participation in Conferences of the Parties to Environmental Treaties », *International Community Law Review*, 15 (1), 45-76, 2013.
[226] Keohane R.O., Nie J. S., *Power and interdependence : world politics in transition*, Boston, Little, Brown, 1977.
[227] Voir par exemple les règles de procédure des Conférences de Parties de la Convention sur la Diversité Biologique et de la Convention des Nations Unies sur le Changement Climatique.

d'une telle appartenance ? Fraser range ces questions dans la sphère de la représentation politique ordinaire (*ordinary-political respresentation*)[228].

Deuxièmement, la participation des acteurs dépend de la manière dont sont déterminées les limites de la sphère publique, ou selon Fraser : de la « politique du cadrage » (*politics of framing*)[229]. En d'autres termes : qui est autorisé à délibérer et à voter dans les négociations, et donc à prendre les décisions ? Cette dimension pourrait sembler moins importante dans le contexte de la participation d'états aux Nations Unies, garantissant un droit de participation à tous les pays reconnus par la communauté internationale[230]. Ainsi, toutes les délégations ont le droit de négocier, de prendre la parole et de proposer des amendements aux procédures et aux instruments étant négociés. Toutefois, l'accès à des formes de participation complémentaires à l'émission du vote est autrement plus intéressant pour influencer les négociations. On pensera entre autres à la participation au groupe des « amis du Président » (réunions en petit comités des acteurs principaux), aux membres du bureau de la Conférence (l'organe central de décision), ainsi qu'aux allocutions faites au nom des groupes régionaux et d'intérêts.

Enfin, troisièmement, la représentation équitable dépend de la démocratisation du processus politique. Fraser limite cette dimension à la démocratisation du processus délimitant la politique du cadrage. Les acteurs concernés doivent donc non-seulement être inclut dans la communauté politique (c'est-à-dire, le cadre), mais également avoir les capacités d'en définir les limites[231]. Cette dimension est élargie dans le cadre d'analyse de ce chapitre : le processus juste est un processus qui, de manière générale, démocratise la prise de décisions (pas uniquement la politique de cadrage), prenant en compte les capacités discursives inégales entre les participants.

La troisième dimension de la parité de participation est la dimension culturelle. Pour Fraser, une participation équitable requiert une reconnaissance des différences culturelles et sociales entre les parties concernées. Le concept de reconnaissance de Fraser pourrait être mis en lien

[228] Fraser N., « Reframing justice in a globalizing world », *New Left Review*, 36, 2005.
[229] *Ibid.*, p. 11.
[230] Notons que cet aspect prend cependant toute son importance pour l'analyse de la justice environnementale transnationale ou globale incluant la participation d'acteurs non-étatiques tels que les ONG ou les communautés locales, actuellement exclues de la prise de décision. Pour une distinction entre les concepts de justice internationale, transnationale et globale, voir : Orhan Ö., « Environemental Justice in World Politics », *Alternatives : Turkish Journal of International Relations*, 8 (1), 59-84, 2009.
[231] Fraser N., *Scales of Justice*, *op. cit.*

avec l'opposition que font certains psychologues entre justice procédurale et justice interactionnelle. Si la première décrit la structure et le processus de la prise de décision, la seconde, elle, s'intéresse au traitement dont jouissent les participants[232]. En effet, la parité de participation peut être mise à mal par une institutionnalisation – formelle ou informelle – d'une hiérarchie culturelle[233]. Pour Fraser, cette idée de subordination sociale de certains participants se différencie cependant des approches psychologiques par l'importance qu'elle prête au statut social : sont mal reconnus ceux qui, au travers de modèles culturels institutionnalisés, ne bénéficient pas d'un statut de parité dans l'interaction sociale. Dans ce cas, l'injustice est donc plus une question de pratique institutionnelle que de perception individuelle[234]. Nel soutient cependant qu'une approche psychologique de la reconnaissance peut aussi s'appliquer aux relations entre états. Pour faire partie de la communauté internationale, ceux-ci doivent être respectés en tant que tels, à défaut de quoi il ne pourraient avoir pleinement conscience des droits et des devoirs liés à leur statut[235]. Cet aspect est confirmé par la recherche dans le domaine de la psychologie sociale qui montre que les participants à un processus de prise de décision sont plus enclins à considérer une décision comme injuste lorsqu'ils contribuent moins ou ont moins d'opportunités pour contribuer au processus qui a conduit à cette décision[236]. Cette perception d'injustice conduit à la méfiance entre les personnes impliquées dans le processus et envers l'institution dans laquelle la décision est prise, menaçant en même temps l'efficacité de la prise de décision. Analyser la justice et l'injustice dans ces milieux institutionnels permet donc également de mieux comprendre comment les acteurs se coordonnent pour réduire les conflits, pour former un consensus et pour conclure un accord[237].

La participation significative de tous dans un processus politique dépasse donc la simple inclusion politique des participants marginalisés. En plus de reconnaitre de possibles relations de subordination, elle se doit de prendre en compte les points de départs ontologiques et

---

[232] Blader S. L., Tyler T.R., « A Four-Component Model of Procedural Justice : Defining the Meaning of a "Fair" Process », *Personality and Social Psychology Bulletin*, 29 (6), 747-58, 2003 ; Bies R.J., « Are procedural justice and interactional justice conceptually distinct ? », in Greenberg J., Colquitt J.A. (eds.), *Handbook Of Organizational Justice*, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, 85-112, 2005.
[233] Fraser N., « Rethinking recognition », *New Left Review*, 3, 2000.
[234] Schlosberg D., *Defining environmental justice*, *op. cit.*.
[235] Nel P., « Redistribution and recognition : what emerging regional powers want », *Review of International Studies*, 36 (04), 951-74, 2010.
[236] Brockner J., *et al.*, « Culture and Procedural Justice : The Influence of Power Distance on Reactions to Voice », *Journal of Experimental Social Psychology*, 37 (4), 300-15, 2001 ; Koppen P.J., « Justice and power in civil law negotiations », *Social Justice Research*, 2 (2), 137-53, 1988
[237] Friedkin N.E., *A structural theory of social influence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

épistémologiques différents des participants. En d'autres termes, un processus de participation équitable permettra également une représentation de savoirs et de connaissances qui est équitable. Celle-ci passe par une remise en question du concept même de savoir (où l'un produit et l'autre consomme) et au travers d'une forme de justice cognitive valorisant la pluralité des systèmes de connaissances[238].

Dès lors, la difficulté pour les pays les plus faibles à participer aux négociations internationales ne se limite pas uniquement au manque de ressources économiques et politiques, mais inclut également le contexte socioculturel dans lequel les négociations prennent place. Si la participation formelle (c'est-à-dire la présence, le droit de vote, etc.) se doit d'être assurée et que les ressources économiques et politiques doivent être distribuées équitablement, une participation réellement équitable ne se fera que par la prise en compte des différences de statut et de savoir entre Nord et Sud, héritée d'un système économique et politique mondial historiquement inégalitaire.

2. Justice procédurale internationale

Ces différents pans de la justice environnementale, développés principalement dans un cadre interpersonnel ou intergroupes, n'ont bénéficié que de peu d'attention dans le cadre international de l'environnement. Quand ils sont utilisés dans un cadre interétatique, leur application se traduit souvent au travers d'une approche substantive de la justice[239], avec l'exemple phare du débat sur la distribution des droits d'émissions des gaz à effet de serre dans le temps[240] ou dans l'espace[241]. Or, indépendamment de la justice du résultat et au-delà de l'organisation formelle de la prise de décision, la politique internationale de l'environnement apparaît comme procéduralement injuste : les processus et les conditions de participation étant dépendants d'un contexte économique, politique, social et culturel inéquitable qui dépasse largement le cadre de la reconnaissance formelle d'un état par la

[238] Visvanathan S., « Knowledge, justice and democracy », in Leach M., *et al.* (eds.), *Science and citizens : globalization and the challenge of engagement*, London, Zed Books, 2005.
[239] Syme G.J, Nancarrow B., « Justice in the Allocation of Natural Resources : Current Concepts and Future Directions », in Clayton S.D. (ed.), *The Oxford Handbook of Environmental and Conservation Psychology*, New York, Oxford University Press, 2012 ; Grasso M., Sacchi S., « Procedural justice in international negotiations on climate change », *CISEPS Research Paper* No. 6/2011 (Milano, Italy), 2011.
[240] Brown Weiss E., « Intergenerational equity : a legal framework for global environmental change », in Brown Weiss E. (ed.), *Environmental Change and International Law*, United Nations University Press, 1992.
[241] Agarwal A., Narain S., *Global Warming in an Unequal World : A Case of Environmental Colonialism*, Centre for Science and Environment, 1991.

communauté internationale[242]. En outre, par leur approche conséquentialiste, les théories de la justice distributive ne permettent pas d'analyser les causes sous-jacentes d'une distribution injuste[243]. Afin de juger si une procédure de prise de décision au niveau environnemental permet une participation juste et équitable, il convient de prendre en compte non seulement le contexte inéquitable des négociations, mais également les règles, les pratiques et les normes qui régissent le processus politique par lequel la distribution prend forme. Cela permettra de comprendre si les institutions décisionnelles internationales mettent en place une réelle négociation rationnelle et démocratique entre pairs, ou si, au contraire, elles perpétuent les injustices environnementales au niveau international.

La question des différences de capacité à participer entre les états n'en est pas moins abordée dans la littérature[244], mais celle-ci est d'abord perçue comme un problème d'efficacité du processus[245]. Or, utiliser le cadre théorique offert par les théories de la justice environnementale permet d'élargir le champ de vision de l'analyse de la participation dans les relations internationales. Sur la base du cadre théorique décrit précédemment, il convient d'identifier ici les différentes sous-dimensions de notre cadre d'analyse et d'en décrire les critères en se basant sur les analyses des recherches en sciences politiques et en relations internationales concernant la participation dans les négociations internationales.

3. Dimension économique

Comprise comme la distribution de ressources de négociations, la dimension économique peut inclure plusieurs critères permettant de juger de la justice et de l'équité d'un processus. Parmi ceux-ci, les suivants sont retenus et décrits ci-après : le nombre de délégués, le profil des négociateurs, les cumuls de mandats, la composition des délégations, les ressources financières et les caractéristiques du système politique national.

---

[242] Nel P., « Redistribution and recognition : what emerging regional powers want », *art. cit.* ; Grasso M., Sacchi S., « Procedural justice in international negotiations on climate change », *art. cit.*
[243] Schlosberg D., *Defining environmental justice*, *op. cit.*.
[244] Green J.F., Chambers B.W. (eds.), *The politics of participation in sustainable development governance*, United Nations University Press, 2006.
[245] Gupta J., « Increasing disenfranchisement of developing country negotiators in a multi-speed world », *art. cit.*

Le nombre de délégués présents lors des négociations internationales est le premier indicateur clé de l'équité procédurale « pratique »[246], découlant directement des ressources économiques dont disposent les délégations. Bien que la taille de la délégation – ou même sa présence physique[247] – ne constitue pas en soi une garantie de participation effective ou efficace, la complexité des sujets, les nombreuses sessions parallèles, la durée des négociations et la grande quantité d'informations à analyser tendent à favoriser les grandes délégations des pays du Nord[248]. Ainsi, les écarts entre les délégations les plus petites et les plus grandes vont de quelques dizaines de déléguées lors des Conférences des Parties (CdP) de la Convention sur la Biodiversité[249] à plusieurs centaines lors des CdP sur les changements climatiques à Copenhague (2009) et à Cancun (2010). Cependant, la seule analyse du nombre de délégués n'est pas suffisante. Il convient de prendre en compte deux aspects connexes aux ressources humaines : le profil des négociateurs et les cumuls éventuels de mandats. Le profil des négociateurs est important dans la mesure où il peut être révélateur de la connaissance des dossiers. Ainsi, on peut se demander si un haut-fonctionnaire spécialisé et spécifiquement assigné pour le poste de négociateur n'est pas susceptible d'être plus informé quant à l'historique des négociations et aux aspects techniques du sujet qu'un diplomate au profil généraliste. De manière similaire, un cumul de mandats trop diversifié pourrait affaiblir le meilleur des négociateurs, si celui-ci doit assurer en même temps des négociations sur des sujets aussi divers que le changement climatique, la biodiversité et la désertification, par exemple. Tant les profils des négociateurs que les cumuls éventuels de mandats peuvent avoir un impact sur les capacités délibératives et discursives des délégations[250].

Intrinsèquement lié, l'indicateur financier est tout aussi pertinent que l'indicateur humain. Il s'agit ici tant de moyens financiers à long terme qu'à court terme. Les premiers permettent aux pays pauvres la mise en œuvre de politiques environnementales décidées lors des négociations. Ils servent également au renforcement structurel des capacités à participer à ces négociations, à travers des programmes environnementaux, d'éducation et de soutien à la

---

[246] Depledge J., *The Organization Of Global Negotiations : Constructing The Climate Change Regime*, London, Earthscan, 2006.
[247] Arts B., Verschuren P., « Assessing Political Influence in Complex Decision-Making : An Instrument Based on Triangulation », *International Political Science Review*, 20 (4), 411-24, 1999.
[248] Schroeder H., *et al.*, « Equity and state representations in climate negotiations », *Nature Clim. Change*, advance online publication, 2012 ; Najam A., « Unraveling of the Rio Bargain », *Politics and the Life Sciences*, 21 (2), 46-50, 2002.
[249] Coolsaet B., Pitseys J. « Fair and Equitable Negotiations ? African Influence and the International Access and Benefit-Sharing Regime », *Global Environmental Change*, 15 (2), 2015.
[250] Goodwin E.J., « Delegate Preparation and Participation in Conferences of the Parties to Environmental Treaties », *art. cit.*

mise en place de contre-pouvoirs et d'une société civile. Les transferts financiers à long terme font partie intégrante des négociations environnementales : c'est l'une des demandes récurrentes qui unit les pays en développement lors des négociations[251]. La dimension financière s'invite également directement dans la discussion comme outil d'influence, reflétant selon certains « la question morale la plus ardue »[252] des négociations environnementales internationales. En effet, les pays les plus pauvres se retrouvent souvent à brandir des menaces de boycott des négociations, si celles-ci n'incluent pas l'obtention de ressources financières additionnelles[253], réduisant ainsi les discussions à un simple marchandage financier entre Nord et Sud. Les moyens financiers à court terme offrent, quant à eux, la possibilité de former les délégués et d'assister physiquement aux réunions et aux conférences[254].

Enfin, la politique étrangère d'un pays dépend des caractéristiques de son système politique national[255]. Parmi ces caractéristiques, le type de système politique, l'ouverture du système, ainsi que sa stabilité jouent un rôle clé dans la façon dont les pays organisent (ou sont en mesure d'organiser) leur politique étrangère[256]. Fisher et Green indiquent qu'un régime instable sera peu enclin à prioriser la gouvernance environnementale, nuisant à sa participation aux négociations[257]. De la même manière, un système politique autocratique empêchant l'implication de représentants de la société civile ou de la communauté scientifique dans la prise de décision, risque de voir s'échapper des sources importantes d'information nécessaires à la participation dans les négociations.

4. Dimension politique

[251] Williams M., « The Third World and Global Environmental Negotiations : Interests, Institutions and Ideas », *Global Environmental Politics*, 5 (3), 48-69, 2005.
[252] Stone C.D., « La convention de Rio de 1992 sur la diversité biologique », *Le droit international face à l'éthique et à la politique de l'environnement*, Genève, Éditions Georg, 1996.
[253] Najam A., « Dynamics of the Southern Collective: Developing Countries in Desertification Negotiations », Global Environmental Politics, 4 (3), 128-54, 2004.
[254] Fisher D.R., Green J.F., « Understanding Disenfranchisement : Civil Society and Developing Countries' Influence and Participation in Global Governance for Sustainable Development », *Global Environmental Politics*, 4 (3), 65-84, 2004.
[255] Voir entre autres : Risse-Kappen T., « Public Opinion, Domestic Structure, and Foreign Policy in Liberal Democracies », *World Politics*, 43 (4), 479-512, 1991.
[256] Roseneau J.N., *The Scientific Study of Foreign Policy*, New York, Free Press, 1971.
[257] Fisher D.R., Green J.F., « Understanding Disenfranchisement : Civil Society and Developing Countries' Influence and Participation in Global Governance for Sustainable Development », *art. cit.*

La dimension politique de la participation s'axe sur deux aspects complémentaires du processus politique, l'un formel, l'autre informel. Même si le droit de vote et de négocier est garanti pour tous les états, d'autres règles procédurales formelles, comme le vote par consensus et la répartition des pays en groupes régionaux, influencent la capacité des états à participer. Du côté informel, l'accès aux espaces de délibération, la détention de capacités discursives et d'informations, et le soutien institutionnel des délégations sont des éléments clé de la participation.

La légitimité et l'efficacité de la prise de décision par consensus fait débat dans la sphère académique et politique. Certains considèrent le consensus comme un système favorisant le retranchement et l'impasse politique, aux dépens des intérêts des pays les plus faibles[258]. D'autres, au contraire, y voient une technique qui assurera un soutien très large pour des décisions dans un environnement politique fortement divisé, au bénéfice des minorités[259]. Les négociations sur la mise en œuvre de la Convention sur les changements climatiques tenues à Bonn en Juin 2013, se sont terminées sur un désaccord sur l'application des règles de procédure. Certains pays participants y dénonçaient la conclusion d'accords ne bénéficiant pas d'un consensus et mettaient en garde quant aux conséquences pour la légitimité de futurs accords climatiques[260].

La procédure du consensus favorise également la négociation par regroupement d'états. Ainsi, faute d'influence suffisante, certains pays n'ont d'autres possibilités que de se joindre à un groupe régional ou d'intérêt. Adil Najam décrit, par exemple, la difficulté des pays africains d'imposer à l'agenda du Sommet de la Terre à Rio en 1992, la création d'une convention sur la désertification[261]. Au cours des nombreuses sessions préparatoires au Sommet, face au manque d'intérêt des pays du Nord (mais aussi du G77), le sujet fut largement oublié des négociations. Afin de faire adopter l'idée d'une création de la convention sur la désertification, les pays Africains n'avaient d'autres choix que de se rallier au G77, se fondant ainsi dans la masse des pays en développement. Ils leur fallu en outre menacer la communauté internationale d'un blocage complet des négociations sur le développement durable et donc

[258] Schroeder H., *et al.*, « Equity and state representations in climate negotiations », *art. cit.*
[259] Buzan B., « Negotiating by Consensus : Developments in Technique at the United Nations Conference on the Law of the Sea », *The American Journal of International Law*, 75 (2), 324-48, 1981.
[260] Voir : King E., « Tempers fray as Russia blocks UN climate talks », Responding to Climate Change, Lundi 17 Juin 2013. Disponible sur internet : http ://www.rtcc.org/2013/06/07/tempers-fray-as-russia-blocks-un-climate-talks/
[261] Najam A., « Dynamics of the Southern Collective : Developing Countries in Desertification Negotiations », *Global Environmental Politics*, 4 (3), 128-54, 2004.

d'un échec du Sommet de la Terre. L'appartenance au G77 devint problématique dans la suite des négociations, quand une attention accrue à la situation particulière de l'Afrique fut demandée lors des sessions préparatoires à la création de la Convention. Les pays Africains se sont alors retrouvés pris entre deux feux : leurs appartenances au groupe de pays en développement et leur traitement de faveur dans les négociations, mettant à mal l'unité du G77.

Ces expériences relatent la réalité des pays du Sud dans l'ensemble de négociations internationales de l'environnement. Pour ces pays, la participation et l'influence dans l'arène internationale passe nécessairement par la négociation en blocs ou par une stratégie de blocage. Cependant, les intérêts de ces groupes sont souvent majoritairement influencés par les membres les plus puissants. Les petits pays se trouvent donc dans une situation complexe où ils ne peuvent se dissocier de la logique du groupe par peur de perdre le levier qu'elle représente, sans pour autant y retrouver leur compte[262]. Cette injustice procédurale empêche donc certains acteurs de poursuivre leurs intérêts tout en érodant la légitimité du processus politique[263].

Outre l'impact de ces règles (formelles) du jeu, les accords internationaux de l'environnement se dessinent souvent au travers d'une multitude de négociations parallèles. Si la prise de décision se fait au cours des sessions plénières où tous sont représentés de manière équitable, la délibération, elle, prend place dans des groupes de négociations plus restreints comme les groupes de travails, le bureau de la Conférence ou encore parmi les « amis du Président »[264]. Bled et Compagnon analysent l'importance de l'accès à ces différents espaces délibératif dans les négociations internationales de la biodiversité[265]. Les auteurs démontrent que le processus délibératif se créant au cours de négociations favorise la formation d'un apprentissage social entre les acteurs, dépassant ainsi les intérêts figés de chaque acteur. Si cette dimension délibérative semble être bénéfique pour l'adoption d'accords internationaux, il convient d'indiquer, comme le font les auteurs, qu'elle ne se fait pas toujours au travers d'une participation équitable entre les acteurs. Celle-ci dépend *in fine* de la possibilité qu'ont les

---

[262] Green J.F., Chambers B.W., « Introduction : Understanding the challenges to enfranchisement », in Green J.F., Chambers B.W. (eds.), *The politics of participation in sustainable development governance*, *op. cit.*
[263] Paavola J., Adger W.N., « Fair adaptation to climate change », *Ecological Economics*, 56 (4), 594-609, 2006.
[264] Depledge J., *The Organization Of Global Negotiations : Constructing The Climate Change Regime*, *op. cit.*
[265] Bled A., Compagnon D., « La délibération dans les négociations internationales : une analyse empirique du processus à l'œuvre dans le régime de la biodiversité », *Délibération et gouvernance*, Bordeaux, Sciences Po, 2010.

acteurs de prendre part à la « sphère publique » internationale où la délibération prend réellement place. Dans une analyse de la justice procédurale des négociations, il convient donc d'analyser la composition de ces groupes afin de savoir qui y est représenté et de quelle manière.

Cette exclusion délibérée au nom de l'efficacité et de la réussite des négociations se retrouve clairement dans les négociations qui ont recours aux « amis du Président ». Ce groupe restreint de délégations les plus influentes sont généralement convoquées par le président de la CdP en vue de débloquer ou de provoquer des avancées dans les négociations[266]. Lors de la Conférence sur les changements climatiques à Copenhague en 2009, les États-Unis et les BRICS[267] se réunissaient à huis-clos sur invitation du gouvernement danois afin de tenter de sauver les négociations, excluant au passage le reste de la communauté internationale[268]. Cette approche fut largement condamnée par les pays en développement qui la considéraient comme « irrespectueuse du processus des Nations Unies »[269] conduisant au rejet du résultat par ceux-ci et à la non-adoption des Accords de Copenhagen[270].

Autre espace clé de participation, le Bureau de la Conférence est élu au début de chaque nouvelle CdP et est composé d'un président et de plusieurs vice-présidents. Ses membres, en organisant le processus décisionnel de la Conférence, en guidant les négociations et en rédigeant le rapport final de la Conférence, jouent un rôle clé dans les négociations. Par conséquent, le Bureau est une source importante d'information de première main et d'influence pour ses membres, qui ont également un accès direct au président de la Conférence[271]. Les places disponibles y étant limitées, leur attribution se fait généralement de manière rotative entre les différents groupes régionaux de l'ONU, sans prise en compte du pouvoir ou des ressources disponibles à ses membres. La seule exception à cette distribution

---

[266] Yamin F., Depledge J., *The International Climate Change Regime : A Guide to Rules, Institutions and Procedures*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
[267] BRICS est l'acronyme anglais pour désigner le groupe de pays composés du Brésil, de la Russie, de l'Inde, de la Chine et de l'Afrique du Sud.
[268] Stevenson H., Dryzek J.S., « The Legitimacy of Multilateral Climate Governance. A deliberative democratic approach. », *Working paper* (Australian Natonal University. Centre for Deliberative Democracy & Global Governance), 2011.
[269] Dimitrov R.S., « Inside Copenhagen : The State of Climate Governance », *Global Environmental Politics*, 10 (2), 18-24, 2010.
[270] Pour une illustration voir : Khor M., « Blame Denmark, not China, for Copenhagen failure », The Guardian, Lundi 28 Décembre 2009. Disponible sur internet : http ://www.guardian.co.uk/commentisfree/cif-green/2009/dec/28/copenhagen-denmark-china
[271] Depledge J., « Striving for No : Saudi Arabia in the Climate Change Regime », *Global Environmental Politics*, 8 (4), 9-35, 2008.

géographique est le cas de l'Alliance des Petits États Insulaires dans les négociations de la Convention sur le Changement Climatique, celle-ci ayant réussi à obtenir un siège permanent dans le Bureau des CdP, s'assurant ainsi une influence accrue[272].

Une fois qu'une délégation a accès aux espaces de délibération « qui comptent », encore lui faut-il convaincre au-travers de son discours et son raisonnement afin d'exercer de l'influence. En d'autres termes, une délégation doit disposer d'un ensemble de capacités discursives afin de participer pleinement à la négociation. Les sources de ces capacités peuvent être multiples. La première est sans aucun doute l'accès à l'information et aux connaissances scientifiques. De manière générale, et même si de grosses disparités existent entre les pays du Sud, l'écrasante majorité de la recherche scientifique sur les questions environnementales mondiales se fait dans les pays du Nord[273]. Le manque de moyens financiers, humains et technologiques, et la faible quantité de centres de recherches de qualité handicape la capacité des pays du Sud à produire des connaissances environnementales[274]. L'absence d'experts et de chercheurs se répercute également sur la capacité des délégations des pays du Sud à négocier. En effet, le niveau de compréhension qu'ont les membres de la délégation d'une problématique à traiter définira le degré avec lequel ils seront capables d'identifier leurs intérêts ainsi que les actions à entreprendre pour les défendre[275].

Une partie importante de l'expertise scientifique utilisée dans la prise de décision internationale est obtenue au travers de communautés épistémiques, comme les groupes d'experts inter-gouvernementaux sur le climat (GIEC) ou la biodiversité (IPBES). Ces groupes rassemblent les experts nationaux de l'environnement afin de produire le savoir scientifique nécessaire à la prise de décisions[276] (Haas 1992). La composition de ces groupes souffre de la même sous-représentation d'experts issus des pays du Sud que les délégations officielles lors des négociations. Ainsi, 80% des scientifiques contribuant au dernier rapport

[272] Betzold C., « 'Borrowing' Power to Influence International Negotiations : AOSIS in the Climate Change Regime, 1990–1997 », *Politics*, 30 (3), 131-48, 2010.
[273] Karlsson S.I., « The North/South Knowledge Divide : Consequences for Global Environmental Governance », in Etsy D.C., Ivanova M.H. (eds.), *Global Environmental Governance : Options and Opportunities*, New Haven (CT), coll. « Yale School of Forestry & Environmental Studies », 2002.
[274] Biermann F., « Big science, small impacts in the South ? The influence of global environmental assessments on expert communities in India », *Global Environmental Change*, 11 (4), 297-309, 2001.
[275] Haas P.M., « Introduction : Epistemic Communities and International Policy Coordination », *International Organization*, 46 (1), 1-35, 1992.
[276] *Ibid.*

d'évaluation du GIEC sont issus des pays du Nord, tandis que les 20% restant sont en large majorité issus d'un des cinq pays émergents du BRICS[277].

Au-delà de la connaissance scientifique et technique de l'environnement, pour participer de manière effective aux négociations, une délégation doit pleinement comprendre et maitriser le fonctionnement de l'arène politique dans laquelle elle se trouve. Cette capacité réside en partie dans ce que Goodwin appelle les « modalités internes » de la délégation : la préparation, la stratégie et le fonctionnement interne d'une délégation[278]. La préparation inclût la sélection de délégués qui forment la délégation officielle dont la composition, comme indiqué précédemment, conditionne la participation. La stratégie et le fonctionnement interne dépendent du support institutionnel et de l'expérience. Certains délégués se retrouvent en effet avec un « mandat creux », faute d'instructions quant aux priorités à défendre pendant les négociations[279]. Cette dimension comprend également la maîtrise de l'anglais, une partie importante des négociations informelles se faisant sans traduction simultanée.

5. Dimension culturelle

La dimension culturelle de la parité de participation recouvre une double réalité de la justice procédurale. D'un côté, la participation peut être mise à mal par l'institutionnalisation d'une hiérarchie culturelle héritée d'un système politique, économique et culturel inéquitable. De l'autre, les différents systèmes de connaissances sur les problèmes environnementaux ne sont pas reconnus de manière équitable, menant à une homogénéisation du savoir et des solutions aux problèmes environnementaux.

L'hégémonie culturelle dans les négociations est liée au statut géopolitique et au prestige diplomatique de certains pays. L'émergence d'une gouvernance multipolaire et l'accroissement de l'influence des BRICS dans les relations internationales en est un exemple contemporain. Que ce soit dans le domaine de l'agriculture[280], des changements climatiques[281]

[277] Les listes des experts contribuant aux rapports du GIEC sont disponibles sur le site de l'organisation : http ://www.ipcc.ch
[278] Goodwin E.J., « Delegate Preparation and Participation in Conferences of the Parties to Environmental Treaties », *art. cit.*
[279] Gupta J., « Increasing disenfranchisement of developing country negotiators in a multi-speed world », *art. cit.*
[280] Baracuhy B., « Rising Powers, Reforming Challenges : Negotiating Agriculture in the WTO Doha Round from a Brazilian Perspective », Centre for Rising Powers, University of Cambridge, 2011.
[281] Barros-Platiau A.F., « When emergent countries reform global governance of climate change : Brazil under Lula », *Rev. bras. polít. int.*, 53, 2010.

ou du développement durable[282], l'influence croissante des pays émergents reflète leur importance grandissante sur l'échiquier mondial. Ce pouvoir peut aussi profiter à d'autres pays, au travers de leur proximité avec des puissances géopolitiques[283]. Ainsi, la proximité avec l'Union Européenne était l'une des stratégies utilisées par l'Alliance des Petits États Insulaires pour accroitre son influence dans les négociations sur les changements climatiques[284].

En outre, les questions environnementales sont imprégnées de croyances, d'identités et des pratiques culturelles, plus peut-être que dans d'autres sujets de négociations internationales. Ces dimensions culturelles encadrent la participation des états en influençant leur comportement, chacun énonçant les priorités et les spécificités de ses positions défendues lors des négociations au départ de conceptions différentes de l'environnement[285]. Dès lors, la participation et l'influence ne sont pas suffisantes pour obtenir un processus équitable, celui-ci devant prendre en compte la pluralité des systèmes de connaissances et donc être juste cognitivement. Chaque état doit donc voir sa spécificité politique et ses priorités reconnues au cours du processus, évitant de cette manière qu'une réponse uniformisée basée sur le système de connaissance des états les plus puissants ne soit imposée[286]. Le concept même de développement durable, par exemple, n'a pu naitre qu'au travers un compromis entre deux conceptions culturelles antinomique des problèmes environnementaux, l'une issue du Nord, l'autre du Sud[287].

Ces différentes manières de percevoir les problèmes environnementaux mondiaux ont plusieurs impacts sur la participation et la relation entre états[288]. Premièrement, les sujets chers aux pays en développement ne sont pas ou peu présents dans l'agenda de la gouvernance mondiale, en partie parce que les pays du Sud sont incapables d'énoncer des

---

[282] Papa M., Gleason W., « Major emerging powers in sustainable development diplomacy : Assessing their leadership potential », *Global Environmental Change*, 22 (4), 915-24, 2012.
[283] Fisher D.R., Green J.F., « Understanding Disenfranchisement : Civil Society and Developing Countries' Influence and Participation in Global Governance for Sustainable Development », *art. cit.*
[284] Betzold C., « 'Borrowing' Power to Influence International Negotiations : AOSIS in the Climate Change Regime, 1990–1997 », *art. cit.*
[285] Stephan H.R., « Culture and Global Environmental Governance : Harnessing the Power of Habits », [August 16, 2013]. Disponible sur internet : http ://www.e-ir.info/2009/06/12/culture-and-global-environmental-governance-harnessing-the-power-of-habits/
[286] Nel P., « Redistribution and recognition : what emerging regional powers want », *art. cit.*
[287] Bernstein S., « Liberal Environmentalism and Global Environmental Governance », *Global Environmental Politics*, 2 (3), 1-16, 2002.
[288] Karlsson S.I., « The North/South Knowledge Divide : Consequences for Global Environmental Governance », *art. cit.*

priorités quant à leur situation environnementale[289]. Cette réalité découle d'une vision du développement durable qui émergea lors du Sommet de la Terre de Rio, reflétant principalement les préoccupations environnementales des pays du Nord[290]. Ensuite, l'injustice cognitive engendre des modèles de prises de décisions uniformisés, se basant principalement sur des données et des recherches effectuées au Nord, et ne prenant pas en compte, ou de manière erronée, les différences avec d'autres régions du monde. Cette « homogénéisation du savoir » polarise le débat entre Nord et Sud. Dans la recherche sur le changement climatique, par exemple, certains chercheurs considéraient les recherches issues des pays du Nord comme « motivées politiquement », se basant sur des chiffres obtenus par une « jonglerie mathématique » et faisant preuve d'un « colonialisme environnemental »[291]. Ces différences de priorités entre les participants peuvent, en outre, alimenter la fracture du savoir décrite précédemment[292]. Enfin, la composition des délégations reflète également cette variation de perception du problème environnemental entre délégations du Nord et du Sud et dans leurs manières d'y remédier. Schroeder et ses collègues démontrent ainsi que les délégations des pays en développements se composent principalement d'acteurs environnementaux, qu'un pays émergent comme la Chine met plutôt l'accent sur l'économie et l'industrie, et que la délégation britannique est composée majoritairement de spécialistes du domaine énergétique et des ressources naturelles[293].

Conclusion

Quels critères permettent de juger si une procédure de prise de décision en relations internationales de l'environnement est juste et équitable ? À l'aide d'exemples de participation des états dans la gouvernance internationale de l'environnement, ce chapitre fournit une série d'éléments façonnant une réponse à cette question. Au départ d'une vision tridimensionnelle de la participation interétatique, basée sur les derniers développements en théorie de la justice environnementale et le concept de parité de participation de Nancy Fraser,

---

[289] Gutman P., « Developing countries and international environmental negotiations : The risks of poorly informed choices », *Society & Natural Resources*, 7 (4), 389-97, 1994.
[290] Même si les pays du Sud réussirent à imposer une série de principes servant de « gardes-fous » dans l'application des décisions de Rio, comme le principe d'additionnalité, le principe de responsabilité commune mais différenciée et le principe du pollueur-payeur, voir : Najam A., *et al.*, « From Rio to Johannesburg Progress and Prospects », *Environment : Science and Policy for Sustainable Development*, 44 (7), 26-38, 2002.
[291] Agarwal A., Narain S., *Global Warming in an Unequal World : A Case of Environmental Colonialism*, *op. cit.*, p. 1.
[292] Biermann F., « Big science, small impacts—in the South? The influence of global environmental assessments on expert communities in India », *art. cit.*
[293] Schroeder H., *et al.*, « Equity and state representations in climate negotiations », *art. cit.*

il apparaît qu'une procédure juste et équitable est composée d'au moins trois dimensions complémentaires : une dimension économique, une dimension politique et une dimension culturelle.

La dimension économique concerne l'accès aux ressources nécessaires à la participation dans le processus politique. Les états participants à une négociation internationale ne sont pas égaux quant aux ressources humaines et aux ressources financières qui leurs sont disponibles dans le processus. En plus de cet aspect quantitatif, la composition et la nature même de ces ressources influencent également la manière dont participent les états dans les négociations environnementales. Ils ne peuvent, en outre, pas compter sur le même niveau de stabilité ou d'efficacité de leurs systèmes politiques. À côté de ces questions classiques du pouvoir, les participants n'ont pas les même opportunités et capacités politiques pour influencer le processus. La dimension politique traite donc de la représentation des participants au sein du processus de prise de décision. Elle se décline en plusieurs sous-dimensions : (l'impact de) l'organisation formelle du processus, l'accès aux espaces de délibération et la distribution de capacités discursives entre les participants. Ainsi, pour juger de l'équité du processus politique international, il convient de comprendre quelles sont les conséquences d'un processus de décision par consensus pour la participation individuelle des états, qui participe réellement aux espaces de négociation « qui comptent », et comment la distribution de capacités discursives impactent – positivement ou négativement – les pouvoir d'influence des délégations. Enfin, la dimension culturelle s'intéresse au traitement des participants dans les négociations. Le contexte socioculturel des relations interétatiques influence les négociations et reproduit au sein de celles-ci de possibles hiérarchies culturelles et cognitives préexistantes[294].

Pour conclure, il convient de souligner l'importance de l'interdépendance des ces différentes dimensions et de leurs critères, pour qu'un processus politique soit réellement juste et équitable. En effet, en plus d'être des dimensions de la participation en soi, chacune des trois dimensions influence directement les deux autres. Aucune de ces dimensions n'est suffisante pour garantir, à elle seule, que le processus soit juste et équitable. La justice et l'équité d'un processus de prise de décision dépassent donc la simple équité des ressources, la représentation politique et la reconnaissance culturelle. Elles en sont le produit. Ainsi, le potentiel de renforcement de la participation et de l'influence par le biais d'un accès à

[294] Pour un exemple, voir : Coolsaet B., Pitseys J. « Fair and Equitable Negotiations ? African Influence and the International Access and Benefit-Sharing Regime », *art. cit.*

l'information et par la production de connaissance, par exemple, est mis à mal si ces derniers sont déjà intégrés dans un contexte de pouvoir et de dominance culturelle et cognitive. De la même manière, si une abondance de ressources humaines et financières permet sans nul doute une participation accrue, celle-ci n'a pas d'effet sans un accès aux espaces de délibérations – formelles ou informelles – et sans les capacités discursives nécessaires. Ou inversement, un accès privilégie ou des capacités discursives hors du commun ne suffiront pas à remplacer un manque chronique de ressources de délégations marginalisées.

Les enjeux de la justice climatique et de la transition socio-écologique

Arnaud Zacharie

Alors que la théorie classique du développement vise à ce que l'ensemble de la population mondiale ait accès au modèle occidental de consommation de masse, l'industrialisation récente de pays émergents du Sud vient nous rappeler les limites écologiques de cet objectif. Incapable de résoudre le « trilemme » qui existe entre ses trois piliers, le paradigme du développement durable qui a émergé à la fin des années 1980 n'a pas réussi à enrayer l'augmentation des émissions de gaz à effet de serre et l'épuisement progressif des ressources naturelles. Il en résulte une injustice climatique, illustrée par le fait que les pays pauvres sont les principales victimes des changements climatiques dont ils ne sont pourtant pas responsables et qui mettent en péril les effets des politiques de lutte contre la pauvreté. Ces pays pauvres n'ont par ailleurs que très peu de poids en matière de négociations environnementales internationales, où les rivalités entre les pays occidentaux et les pays émergents sont exacerbées par les enjeux économiques et géostratégiques des politiques environnementales dans le contexte de « basculement » du monde. Toutefois, si la « transition hégémonique » qui semble s'esquisser peut représenter un obstacle à l'instauration d'une indispensable « transition socio-écologique » vers des modes de production et de consommation soutenables et équitables, elle peut aussi représenter une opportunité de voir émerger de nouveaux paradigmes économiques fondés sur des « innovations frugales » susceptibles de répondre au double défi des limites environnementales et des inégalités sociales.

1. Les limites de la théorie classique du développement

Le concept du « développement » est né après la Deuxième Guerre mondiale, dans le contexte du début de la Guerre froide et des velléités d'indépendance des colonies asiatiques et africaines.

Dans son célèbre discours de janvier 1949, le président des États-Unis de l'époque, Harry Truman, avait défini les grandes lignes de la philosophie occidentale du développement : « Il nous faut lancer un nouveau programme qui soit audacieux et qui mette les avantages de notre avance scientifique et de notre progrès industriel au service de l'amélioration et de la croissance des régions sous-développées. […] En collaboration avec d'autres, nous devrions encourager l'investissement de capitaux dans les régions où le développement fait défaut. […] L'ancien impérialisme − l'exploitation au service du profit étranger − n'a rien à voir avec nos intentions. Ce que nous envisageons, c'est un programme de développement fondé sur les concepts d'une négociation équitable et démocratique. […] L'expérience montre que notre commerce avec les autres pays s'accroît au fur et à mesure de leurs progrès industriels et économiques. Une production plus grande est la clef de la prospérité et de la paix »[295].

D'emblée, le développement prenait la forme d'un concept paternaliste et évolutionniste : les pays sous-développés étaient présentés comme ayant accumulé un retard par rapport aux sociétés développées en matière scientifique et industrielle. L'investissement de capitaux dans ces pays était ainsi censé leur permettre de progressivement accéder à leur tour au développement en favorisant la hausse de la production, présentée comme la clef de la prospérité et de la paix. Cette approche déboucha sur l'avènement de la théorie de la modernisation, dont le but était de proposer aux pays du tiers-monde d'adopter le modèle de développement occidental.

Dans son ouvrage de référence sur les étapes de la croissance économique[296], Walt W. Rostow, chef de file des théoriciens de la modernisation, chercha à définir les conditions pour que les pays du tiers-monde adoptent un modèle de croissance susceptible de les mener rapidement au stade du « développement progressif et démocratique »[297] de type occidental. Dans ce but, Rostow s'appliqua à démontrer que les pays du tiers-monde avaient intérêt à imiter le chemin parcouru par les pays occidentaux, tout en expliquant que le communisme, cette « sorte de maladie qui peut atteindre une société en période de transition »[298], ne pouvait en rien mener à la modernisation. Pour ce faire, Rostow définit le développement comme un processus par étapes, postulant que toute société passe par cinq phases : « La société

[295] Cité dans : Rist G., *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997, pp. 118-120.
[296] Rostow W. W., *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, trad. fr. : *Les étapes de la croissance économique*, Paris, Seuil, 1963.
[297] *Ibid.*, p. 247.
[298] *Ibid*.

traditionnelle, les conditions préalables du démarrage, le démarrage, le progrès vers la maturité et l'ère de la consommation de masse »[299]. Ces étapes du développement en faisaient un processus naturel, inexorablement enclenché par « la puissante vertu arithmétique de l'intérêt composé »[300], dont l'accomplissement total devait déboucher sur la généralisation de la société capitaliste de consommation de masse.

On sait aujourd'hui que de réduction de la pauvreté et d'amélioration du niveau de vie des pays du tiers-monde, il ne fut guère question. Toutefois, l'industrialisation récente des pays émergents du Sud, comme la Chine et l'Inde, a enfin permis à une partie du monde en développement d'entamer une révolution industrielle et d'augmenter la production, rejoignant par là le vieux rêve de Truman et Rostow, même si ce développement économique n'a pas emprunté les voies qu'ils avaient prédites. Il n'en reste pas moins que la bonne nouvelle socio-économique du développement économique et de la réduction de la pauvreté dans ces pays émergents représente également un sérieux problème environnemental. Comme le résume Serge Michailof : « Le succès espéré du processus de développement économique dans les pays émergents pose le problème de la soutenabilité du modèle de développement »[301].

Ainsi, la théorie classique du développement atteint ses limites physiques. La double contrainte de la stabilité climatique et de l'approvisionnement en ressources naturelles pose en effet la question des capacités de la planète à assumer l'impact environnemental de l'industrialisation des pays émergents. La généralisation du modèle de développement occidental, telle qu'espérée par les théoriciens de la modernisation, dépasserait en effet de loin les capacités environnementales de la planète[302]. Selon Giovanni Arrighi : « Moins d'un quart de la population indienne et chinoise peut adopter un mode de production et de consommation à l'américaine sans entraîner sa propre mort et celle des autres »[303]. Il en résulte que les enjeux environnementaux sont désormais au cœur des relations Nord-Sud et des politiques de développement.

---

[299] *Ibid.*, p. 13.
[300] *Ibid.*, p. 22.
[301] Michailof S., Bonnel A., *Notre maison brûle au Sud. Que peut faire l'aide au développement ?,* Paris, Fayard, 2010, p. 54.
[302] PNUD, *Rapport mondial sur le développement humain 2007/2008, La lutte contre le changement climatique : un impératif de solidarité humaine dans un monde divisé*, Paris, La Découverte, 2007.
[303] Arrighi G., *Adam Smith à Pékin. Les promesses de la voie chinoise*, Paris, Max Milo, 2009, pp. 475-476.

2. Le « trilemme » du développement durable

À la fin des années 1980, le concept du « développement durable » eut pour ambition de réconcilier développement économique, progrès social et respect de l'environnement. Défini par le rapport de la commission mondiale sur l'environnement et le développement, présidée par Harlem Go Brundtland (Premier ministre de la Norvège), le développement durable vise « un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs. Deux concepts sont inhérents à cette notion : le concept de besoins, et plus particulièrement les besoins essentiels des plus démunis, à qui il convient de donner la plus grande priorité, et l'idée des limitations que l'état de nos techniques et de notre organisation sociale impose sur la capacité de l'environnement à répondre aux besoins actuels et à venir » [304].

Après la Guerre froide, un agenda du développement durable fut adopté par les Nations Unies à Rio de Janeiro, dans le cadre de la Conférence sur l'environnement et le développement (juin 1992). Ce « Sommet de la Terre » avait pour objectif d'« établir un partenariat mondial sur une base nouvelle et équitable en créant des niveaux de coopération nouveaux entre les États, les secteurs clefs de la société et les peuples » et en « œuvrant en vue d'accords internationaux qui respectent les intérêts de tous et protègent l'intégrité du système mondial de l'environnement et du développement »[305]. Il en découla cinq documents[306] censés promouvoir la mise en pratique du concept de développement durable.

Toutefois, il apparut que les trois piliers du développement durable – économique, social et environnemental – étaient difficiles à satisfaire simultanément, d'où un véritable

[304] Commission mondiale sur l'environnement et le développement, *Notre avenir à tous*, Paris, Éditions du Fleuve, 1988, p. 51.
[305] Rapport de la conférence des Nations unies sur l'environnement et le développement, A/CONF.151/26 (vol. I), Nations unies, 12 août 1992.
[306] La déclaration de Rio (également appelée « charte de la Terre »), adoptée à l'unanimité autour de vingt-sept principes, dont le droit au développement, le principe de précaution, le droit à exploiter ses propres ressources naturelles ou encore la mise en œuvre de politiques démographiques appropriées ; la convention sur le changement climatique, visant à diminuer les émissions de dioxyde de carbone et prévoyant des aides financières aux pays du Sud, mais sans inclure un délai précis suite au refus des États-Unis ; la convention sur la biodiversité, qui promeut une gestion durable de la biodiversité et un partage des profits de l'exploitation du capital génétique, mais n'a pas été signée par les États-Unis ; la déclaration sur la forêt, qui se limita à définir dix-sept principes dépourvus de dispositif contraignant, tant les débats furent difficiles ; l'Agenda 21, qui représentait le véritable plan d'action pour le 21ème siècle, avec pas moins de quarante chapitres divisés en quatre parties (dimensions économiques et sociales, conservation et gestion des ressources pour le développement, renforcement du rôle des groupes importants, moyens de mise en œuvre) et de multiples recommandations non contraignantes, dont le coût de la mise en œuvre fut estimé à 600 milliards de dollars annuels dont 150 à charge des pays industrialisés.

« trilemme », c'est-à-dire « l'impossiblité de résoudre une équation à trois termes »[307]. Ainsi, des théories divergentes émergèrent en fonction du pilier privilégié par les auteurs concernés. On peut ainsi distinguer les approches de « soutenabilité faible » (pilier économique), l'approche de « soutenabilité forte » (pilier environnemental) et l'approche du développement (pilier social)[308].

Le pilier économique a par exemple inspiré Gene Grossman et Alan Krueger[309] pour établir une « courbe de Kuznets environnementale », c'est-à-dire une courbe en « U inversé » expliquant que les émissions polluantes augmentent dans un premier temps avec la croissance économique et le développement industriel, avant de diminuer dans un second temps une fois que la croissance permet de dégager des revenus suffisants et de développer des secteurs moins polluants comme les services. Cette théorie fut considérée, en paraphrasant Rostow, comme une « sixième étape »[310] de la croissance économique, réglant du coup le problème environnemental de la théorie de la modernisation. Toutefois, comme le reconnurent Grossman et Krueger eux-mêmes, leur théorie ne valait que pour certains polluants ayant des impacts bénins, mais pas pour les émissions de gaz à effet de serre ou les déchets ménagers. Le « trilemme » restait donc entier.

D'autres travaux ont cherché, dans une approche à « soutenabilité forte », à définir les limites quantitatives de la croissance pour garantir le respect de l'environnement. René Passet a ainsi développé le concept de « gestion normative sous contrainte »[311], qui implique de définir les limites quantitatives à l'exploitation des ressources naturelles, de déterminer les modalités de répartition de cette contrainte et de mettre sur pied les institutions chargées de prendre les décisions politiques en fonction de ces différentes contraintes. Il n'est toutefois pas aisé d'apporter une réponse scientifique univoque aux questions de limites environnementales et la mise en œuvre de tels principes dépend dès lors de décisions politiques complexes qui n'ont, jusqu'ici, jamais vu le jour à une échelle suffisante.

---

[307] Leyens S., de Heering A. (éds), *Stratégies de développement durable. Développement, environnement ou justice sociale ?*, Namur, Presses Universitaires de Namur, coll. « Autres futurs », 2010, p. 13.
[308] Vivien F.-D., « Le développement soutenable : un objet économique controversé », in Leyens S., de Heering A. (éds), *Stratégies de développement durable*, *op. cit*, pp. 25-48.
[309] Grossman G., Krueger A., « Economic Growth and Environment », *Quarterly Journal of Economics*, 2, 1995, pp. 353-377.
[310] Vivien F.-D., « Le développement soutenable : un objet économique controversé », *art. cit.*, p. 30.
[311] Passet R., *L'économique et le vivant*, Paris, Economica, 1996.

Enfin, d'autres travaux ont cherché à revisiter l'économie du développement pour davantage la tourner au service du progrès social et de la gestion durable des ressources naturelles. C'est notamment le cas de la doctrine de l'écodéveloppement définie par Ignacy Sachs[312] et dont les trois principales dimensions sont l'autonomie des décisions, la prise en charge équitable des besoins et la prudence écologique.

Toutefois, dans la pratique, c'est le pilier économique qui a clairement pris le dessus sur les piliers social et environnemental. La théorie du développement durable, si elle a le mérite d'avoir posé la question fondamentale de la durabilité environnementale de nos modèles de développement, a ainsi souffert de son flou conceptuel et, surtout, de la priorité politique donnée aux considérations économiques.

3. L'injustice climatique et environnementale

La question environnementale se fonde sur une double injustice : d'une part, ce sont les pays les plus pauvres qui polluent le moins, alors qu'ils sont les principales victimes des changements climatiques. En effet, les pays d'Afrique subsaharienne, qui n'ont pas connu de révolution industrielle, émettent moins d'émissions de gaz à effet de serre que le reste du monde. Pourtant, c'est dans ces pays que l'on compte le plus de victimes des changements climatiques, du fait de nombreux phénomènes comme la désertification, la montée des eaux ou l'aggravation de la pandémie de la malaria. D'autre part, c'est dans les pays qui regorgent des ressources naturelles, dont dépend l'économie des pays riches, où l'on décompte une part importante des populations les plus pauvres. Ainsi, nombre de pays riches en ressources naturelles abritent un nombre important de personnes vivant dans l'extrême pauvreté.

Ainsi, comme le soulignent Jean-Paul Fitoussi et Eloi Laurent, la problématique environnementale est une question éminemment sociale : « L'échange entre l'économie et l'environnement n'est pas univoque mais à double sens : l'économie peut être mobilisée pour servir l'écologie, mais la question écologique est elle-même au cœur du monde économique. Et toutes deux ne sont que des sous-ensembles de la question de la justice sociale, c'est-à-dire de la question démocratique. […] Les effets désastreux du changement climatique ne peuvent être réduits à de simples catastrophes naturelles potentielles. Il s'agit plutôt de catastrophes

[312] Sachs I., *L'écodéveloppement*, Paris, Syros, 1993.

sociales en devenir dont le degré de gravité dépendra du degré d'avancement démocratique de la société qui aura à les affronter. […] Les individus au sein même d'un même pays et les pays entre eux sont foncièrement inégaux en matière d'adaptation au changement climatique. […] Sur la période 1984-2004, si les pays riches ont été frappés par un nombre de désastres naturels comparable à celui des pays les plus pauvres, les deux populations étant à peu près équivalentes, c'est plus de 900.000 victimes qu'il a fallu déplorer dans les pays pauvres, contre 75.000 dans les pays riches. […] Le développement économique et humain est donc le paramètre clé de l'impact des désastres dits naturels. C'est pourquoi il faut absolument réduire les inégalités en la matière »[313]. La décroissance des inégalités sociales, entre les pays et à l'intérieur de chacun des pays, est donc un puissant facteur d'adaptation aux changements climatiques.

En attendant, en l'absence de décisions politiques appropriées, l'impact du changement climatique dans les pays pauvres risque de provoquer de graves dégâts économiques et sociaux, notamment en matière agricole et alimentaire. Dans un rapport publié en juin 2013[314], la Banque mondiale a ainsi prédit de « vastes pénuries alimentaires » dans les prochaines décennies. Alors que le réchauffement global a déjà atteint 0,8°C, le plafond fatidique des 2°C de hausse de la température globale pourrait être atteint d'ici une génération. Des températures extrêmes pourraient ainsi affecter les récoltes de riz, de blé, de maïs et menacer la sécurité alimentaire des pays pauvres. En Afrique, à l'horizon 2030, la production agricole pourrait baisser de 10%, tandis que 40% des terres dédiées au maïs pourraient devenir inutilisables, ceci alors que la population est appelée à doubler en quelques décennies. En Asie du Sud et du Sud-Est, les inondations et les sécheresses pourraient devenir monnaie courante et la Banque mondiale prédit même qu'une bonne partie de la ville de Bangkok pourrait se retrouver inondée dans les années 2030 suite à la montée des eaux et aux cyclones. En résumé, l'injustice climatique est susceptible d'annihiler tous les efforts accomplis en vue d'éradiquer la pauvreté dans le monde.

4. Les enjeux de la transition socio-écologique

[313] Fitoussi J.-P., Laurent E., *La nouvelle écologie politique. Economie et développement humain*, Paris, Seuil, 2008, pp. 65-69.
[314] World Bank, *Turn Down the Heat : Climate Extremes, Regional Impacts, and the Case for Resilience*, June 2013.

Un large consensus scientifique existe pour considérer le XXI^{ème} siècle comme celui de la rupture en matière climatique. Selon Gérard Mégie : « Les modèles de prédiction permettent aujourd'hui d'affirmer que si le XX^{ème} siècle aura été le siècle de l'alerte (augmentation des gaz à effet de serre), le XXI^{e} siècle sera celui de la rupture »[315]. Suite à la révolution industrielle, la concentration de CO2 dans l'atmosphère a augmenté d'un tiers depuis 1800, passant de 280 à 400 parties par million (ppm), ce qui a provoqué un réchauffement du climat de 0,8°C et une montée des mers de l'ordre de 20 centimètres. Les émissions de gaz à effet de serre mondiales se sont encore accrues de près de 40% depuis 1990. Or, le phénomène est cumulatif, du fait que le CO2 relâché dans l'atmosphère y demeure plusieurs décennies. Cela signifie qu'il faut non seulement stabiliser, mais aussi diminuer les émissions de gaz à effet de serre – de l'ordre de 25 à 40% à l'horizon 2020 et de 80 à 95% à l'horizon 2050 selon le GIEC –, en vue d'éviter que le réchauffement climatique n'excède 2°C.

À court terme, la justice climatique impose de financer l'adaptation aux changements climatiques dont sont actuellement victimes les pays pauvres. Le GIEC estime le coût de l'adaptation en Afrique à 5 à 10% du PIB africain, ce qui est conséquent. Cela implique de mobiliser des montants additionnels à l'aide publique au développement, car cette dernière n'est déjà pas suffisante et répond à des problèmes sociaux fondamentaux, tels que la santé et l'éducation. En 2009, à Copenhague, les gouvernements se sont engagés, dans le cadre de la conférence des Nations Unies sur le climat, à créer en 2020 un Fonds vert pour l'adaptation aux changements climatiques financé à hauteur de 100 milliards de dollars. Ils ont également décidé de créer d'ici là une initiative « Fast Start » permettant de mobiliser des moyens à court terme d'ici 2020. Toutefois, non seulement les moyens mobilisés dans le cadre du « Fast Start » 2010-2012 ont majoritairement pris la forme de prêts comptabilisés en aide au développement, mais en outre aucune décision concrète n'a jusqu'ici été prise pour identifier des sources de financement additionnelles pour le Fonds vert pour l'adaptation aux changements climatiques. À plus long terme, l'objectif est de diminuer les émissions de gaz à effet de serre d'au moins 30% en 2020 et de plus de 80% en 2050 par rapport au niveau de 1990. Le coût additionnel est estimé par l'Agence internationale de l'énergie à 1.100 milliards de dollars en 2030 – ce qui représente 1,5% du PIB mondial –, dont plus de la moitié dans les pays en développement.

---

[315] Megie G., « Les enjeux scientifiques des enjeux climatiques », in Michaud Y. (éd.), *Qu'est-ce que la globalisation ?*, Paris, Odile Jacob, coll. « L'université de tous les savoirs », 2004, pp. 21-22.

Par ailleurs, en matière d'accès aux ressources naturelles, bien qu'il existe des réserves de matières premières encore inconnues, ainsi que des perspectives de nouvelles technologies et de produits de substitution, les prévisions actuelles indiquent un épuisement programmé des principales matières premières minérales au cours des prochaines décennies, alors que le partage est très inégal entre les pays industrialisés et les pays en développement. Selon Boillot et Dembinski : « La bataille des matières premières se situe ainsi au croisement de deux problématiques : l'affrontement pour les ressources existantes et la confrontation entre les anciens modes de production et de consommation et les modes alternatifs, qu'il faudra bien que la planète développe, comme le recyclage ou les emplois verts. À terme, dans ces deux problématiques, se pose la question d'un véritable découplage entre croissance et utilisation des matières premières »[316].

Ce contexte implique ainsi d'opérer une véritable transition socio-écologique en vue de promouvoir un modèle de développement plus pauvre en carbone, moins gourmands en ressources naturelles et plus équitablement réparti. La double contrainte environnementale de la stabilité climatique et de l'approvisionnement en ressources naturelles implique non seulement de transformer nos modèles de développement, mais aussi de refonder les relations Nord-Sud et les politiques de coopération internationale. Il ne peut plus être question d'une approche verticale où le Nord dicte la voie à suivre au Sud. Face aux défis environnementaux et financiers globaux, l'approche de la coopération internationale doit reposer sur des « partenariats globaux » où le Nord et le Sud s'accordent pour faire évoluer leur modèle de développement vers un modèle alternatif suffisamment crédible et durable, et adopter dans ce sens des règles communes dans leurs intérêts respectifs.

Le problème est qu'un tel partenariat global bute sur le « dilemme du prisonnier » : à court terme, tous les États pris individuellement peuvent avoir intérêt à continuer à consommer autant d'énergies fossiles et de matières premières pour maximiser l'accumulation de richesses, d'autant que l'enjeu environnemental intègre une dimension intergénérationnelle qui implique que la génération surexploitant les ressources ne devra pas obligatoirement en assumer directement les conséquences.

---

[316] Boillot J.-J., Dembinski S., *Chindiafrique. La Chine, l'Inde et l'Afrique feront le monde de demain*, Paris, Odile Jacob, 2013, p. 247.

Pourtant, au-delà des intérêts à court terme en matière de compétitivité, la planète a besoin d'un régime international suffisamment ambitieux, car si les gouvernements poursuivent leurs propres intérêts, ils ont également des intérêts communs, dont la stabilité environnementale qui ne peut être gérée efficacement qu'à l'échelle mondiale. En outre, le défi écologique n'est pas seulement une contrainte, mais aussi une opportunité pour sortir « par le haut » de la crise économique mondiale et des limites de la théorie classique du développement. En effet, la conversion socio-écologique du modèle de développement économique implique la création de nouvelles technologies, de nouvelles activités économiques, de nouveaux emplois, de nouvelles formes de prospérité ; bref, d'un nouveau régime d'accumulation des richesses généralisable à l'ensemble de la planète et équitablement réparti.

Comme le résume CNUCED : « L'atténuation des changements climatiques présente beaucoup de points communs avec d'autres processus de changements structurels offrant de nouvelles perspectives économiques aussi bien dans les pays développés que dans les pays en développement, en particulier du fait de la croissance rapide des nouveaux marchés. […] L'un des moyens qu'ont les pays en développement de participer aux marchés de biens environnementaux est d'intégrer les chaînes internationales de production, à l'image de ce qu'un grand nombre d'entre eux ont fait avec succès dans d'autres secteurs de l'industrie manufacturière. En outre, ils pourraient contribuer eux-mêmes à l'innovation dans le domaine de la protection du climat et dans celui de la production de biens environnementaux adaptés à la situation locale et aux avantages comparatifs spécifiques. La mise au point de technologies propres et une participation initiale à la production de matériel incorporant ces technologies dans le cadre d'un marché international en expansion rapide confèrent des avantages de pionnier, étant donné que d'autres pays finiront par adopter ces technologies à leur tour »[317].

C'est donc la perspective d'un nouveau modèle de développement que permet le défi environnemental. Comme pour le secteur industriel traditionnel, une telle perspective implique pour les pays en développement de disposer des marges de manœuvre politiques suffisantes. L'évolution de l'ordre mondial implique par ailleurs de réformer l'architecture institutionnelle internationale, en vue de disposer d'un cadre adapté aux défis globaux du XXI^{ème} siècle.

[317] CNUCED, *Rapport 2009 sur le commerce et le développement*, Aperçu général, Nations unies, 2009, pp. 27-28.

5. La nouvelle géopolitique environnementale

La montée en puissance des pays émergents du Sud dans le contexte de crise économique dans la plupart des pays du Nord a rendu de plus en plus complexes les négociations environnementales internationales. C'est notamment le cas des négociations sur le climat, qui ont vu les pays émergents devenir des acteurs majeurs aux côtés des pays occidentaux. La raison en est simple : les pays industrialisés n'ont plus toutes les cartes en main pour stabiliser le climat.

En effet, même si les pays de l'OCDE réduisaient à néant leurs émissions de gaz à effet de serre en 2030, les émissions des pays émergents suffiraient à dépasser le plafond fatidique des 450 ppm fixé par le GIEC. Selon l'Agence internationale de l'énergie (AIE), si les combustibles dont l'extraction est en cours ou programmée sont effectivement consommés, la hausse de la température globale atteindra 6°C en 2050, alors que le GIEC et la communauté internationale ont fixé le plafond fatidique à 2°C. Or, l'AIE constate que les États-Unis et la Chine concentrent à eux seuls près de la moitié des émissions mondiales de CO_2 et que 90% de l'accroissement prévu des émissions à venir proviendront des pays émergents[318]. Ainsi, comme le souligne Alexis Bonnel : « Même si tous les pays de l'OCDE parvenaient par magie à réduire à zéro leurs émissions en 2030, celles générées dans les seuls pays en développement amèneraient la planète au-delà des limites considérées comme acceptables par les scientifiques »[319].

Aux yeux des pays occidentaux, cette nouvelle réalité suffit à exiger des pays émergents les mêmes efforts que ceux qui leur sont demandés. Au contraire, les pays émergents soulignent que les défis environnementaux actuels ont essentiellement été provoqués par les pays occidentaux durant les décennies passées et que ces derniers ont dès lors contracté une « dette écologique » qu'ils doivent aujourd'hui assumer. Il découle de ce dialogue de sourds des négociations laborieuses qui n'ont jusqu'ici débouché sur aucun engagement multilatéral contraignant.

Par contre, le développement des « technologies vertes » est devenu un enjeu géostratégique de premier plan. En 2009, le président Obama s'adressait au Congrès pour le sensibiliser à cet

[318] International Energy Agency, *World Energy Outlook*, IEA, 2011.
[319] Michailof S., Bonnel A., *Notre maison brûle au Sud*, *op. cit.*, p. 289.

enjeu majeur : « Nous savons que le pays qui parviendra à exploiter la puissance de l'énergie propre et renouvelable conduira le XXI[ème] siècle. Et, pour le moment, c'est la Chine qui a lancé le plus grand effort de l'histoire afin de rendre son économie efficiente sur le plan énergétique. […] Il est temps pour les États-Unis de reprendre son *leadership* »[320]. La même année, la Chine a investi 34 milliards de dollars dans le développement des technologies vertes – contre seulement 18,6 milliards de dollars aux États-Unis – et est devenue en quelques années le premier producteur mondial d'éoliennes, de panneaux solaires, d'ampoules à basse consommation, de chauffe-eaux solaires ou encore de batteries pour voitures électriques[321].

Les conflits commerciaux entre la Chine d'une part et les États-Unis et l'Union européenne d'autre part, notamment sur le dossier des panneaux solaires qui a vu les États-Unis et l'Union européenne lancer à l'OMC une procédure anti-dumping contre la Chine, illustrent les enjeux économiques et géostratégiques que recouvrent les politiques environnementales dans le contexte de « basculement » du monde.

6. De la transition hégémonique à la transition socio-écologique ?

Les enjeux de la transition socio-écologique apparaissent dans le contexte particulier des relations internationales que les théoriciens du système-monde qualifient de « transition hégémonique ». La théorie du système-monde fut élaborée par Immanuel Wallerstein dans sa théorie du « système-monde européen »[322], dont la stabilité est selon lui garantie, malgré les changements historiques, par la hiérarchie du système entre son centre, sa semi-périphérie et sa périphérie. Wallerstein focalisa son analyse sur le système d'économie politique du « long XVI[ème] siècle » en Europe. Toutefois, plusieurs auteurs ont par la suite développé cette approche en l'inscrivant dans un schéma spatio-temporel beaucoup plus vaste.

Ce fut notamment le cas de Fernand Braudel. Selon lui : « Il y a eu des économies-monde depuis toujours, pour le moins depuis très longtemps »[323]. Il identifie notamment la Phénicie antique, Carthage au temps de sa splendeur, la Moscovie, la Chine, l'Inde. Ainsi, Braudel

[320] Cité par : Marechal J.-P., *Chine/USA, le climat en jeu*, Paris, Choiseul Éditions, 2011, p. 67.
[321] *Ibid.*, pp. 70-71.
[322] Wallerstein I., *The Modern World-System*, 3 volumes, New-York, Academic Press, 1974-1989.
[323] Braudel F., *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XVe-XIIIe siècle : Le temps du monde*, Paris, Armand Colin, 1979, p. 16.

identifie des économies-monde aux quatre coins de la planète depuis le Moyen Âge et même l'Antiquité. Plusieurs économies-monde peuvent coexister, comme ce fut le cas au Moyen Âge avec l'Europe-Méditerranée, la Chine et l'Inde. Une économie-monde se fonde selon Braudel autour de trois caractéristiques : un espace géographique propre qui possède des limites qui lui confèrent un sens ; l'existence d'un centre économique autour d'une ville dominante ; une hiérarchisation de cet espace qui représente une somme d'économies particulières allant du centre vers la semi-périphérie (la zone intermédiaire autour de la ville dominante) et la périphérie (la zone la plus pauvre qui dépend du centre) et qui prend ainsi la forme d'une division internationale du travail. Si « au centre d'une économie-monde, il ne peut y avoir qu'un pôle à la fois »[324], des décentrages peuvent s'esquisser et s'accomplir. À cette aune, « la multiplication des centres représente soit une forme de jeunesse, soit une forme de dégénérescence ou de mutation »[325] et « la réussite de l'un c'est, à plus ou moins longue échéance, le recul de l'autre »[326].

En découlent alors des processus de « décentrage » et de « recentrage » aussi rares qu'importants, comme ceux qui se sont opérés en Europe avec le recentrage de Venise sur Anvers vers 1500, puis sur Gênes en 1550-1560, avant celui sur Amsterdam en 1600 pour près de deux siècles. Avec le recentrage sur Londres entre 1780 et 1815, le pôle économique dominant se constitue progressivement en un véritable marché national, tandis que l'économie-monde se mue progressivement en économie mondiale, débouchant vers 1930 sur le dernier recentrage sur New York. Ces périodes de décentrage et de recentrage ont des répercussions majeures à chaque étage de l'économie-monde : « Ces glissements vers la réussite ou l'échec correspondent à de vrais bouleversements »[327].

Or, selon les théoriciens du système-monde, l'ordre mondial serait entré dans une phase de « chaos systémique » susceptible de déboucher sur une « transition hégémonique », suite à la perte de pouvoir relatif des États-Unis et des pays occidentaux et à la montée en puissance des pays émergents comme la Chine et l'Inde. Comme le résume Luiz Carlos Bresser-Pereira : « Dans les années 2000, le néolibéralisme et le mondialisme ont commencé à perdre le statut dominant dont ils avaient joui au cours des deux précédentes décennies, alors que l'hégémonie des États-Unis, fondée sur cette prédominance, décline nettement. Plusieurs

[324] *Ibid.*, p. 28.
[325] *Ibid.*, p. 18.
[326] *Ibid.*, p. 28.
[327] *Ibid*.

facteurs entrent en jeu : l'échec des réformes néolibérales à impulser la croissance, le désastre politique de la guerre en Irak, la crise financière de 2007-2008 aux États-Unis, les élections d'hommes politiques nationalistes et de gauche en Amérique latine et, enfin et surtout, le déplacement du centre économique mondial des États-Unis vers l'Asie »[328]. Toutefois, comme le souligne Philip Golub : « La fin de la *Pax Americana* ne signifie pas que le système mondial va trouver un nouveau centre. Elle signifie plutôt probablement qu'une restructuration progressive du système va conduire à une configuration complexe, articulée autour de multiples régions semi-autonomes, à un monde décentré »[329].

L'émergence d'un monde multipolaire, comme toute évolution du système d'équilibre des puissances, implique des opportunités, de sérieux défis et de nombreuses incertitudes. Selon Daniel Cohen : « Les risques d'un monde multipolaire nécessairement instable ne peuvent être évités qu'en créant un ordre multilatéral, doté d'institutions légitimes, qui sachent désarmer les conflits que l'évolution spontanée du monde prépare »[330]. Or, bien qu'un tel ordre mondial multipolaire n'aurait rien d'inédit, puisque « sur le long terme, on a plus de chance d'observer à l'intérieur du système monde des périodes de multipolarité ou de rivalité qu'une hégémonie réelle et complète »[331], une caractéristique essentielle du décentrage progressif du système-monde contemporain est qu'il s'opère au profit de l'Orient et qu'il représente donc la fin de l'hégémonie occidentale entamée lors du « long XVI^{ème} siècle » décrit par Wallerstein. Selon Thierry de Montbrial : « Depuis l'aube des temps modernes, les Européens, puis ceux qu'on a pris l'habitude d'appeler les Occidentaux, ont dirigé le monde. C'est probablement un cycle de cinq siècles qui s'achève »[332].

Selon la théorie du système-monde, les transitions hégémoniques apparaissent généralement dans le contexte de guerres, d'expansion financière et de crise économique et monétaire, mais aussi de contraintes environnementales. L'école « continuationniste » du système-monde a ainsi présenté les économies-monde comme des systèmes socio-écologiques où la dégradation de l'environnement contribue à la perte de compétitivité des centres et représente les causes immédiates conduisant les sociétés semi-périphériques à devenir de nouveaux centres en

---

[328] Bresser-Pereira L. C., *Mondialisation et compétition. Pourquoi certains pays émergents réussissent et d'autres non*, Paris, La Découverte, 2009, p. 43.
[329] Golub P., *Une autre histoire de la puissance américaine*, Paris, Seuil, 2011, p. 34.
[330] Cohen D., *Trois leçons sur la société post-industrielle*, Paris, Seuil, 2006, p. 59.
[331] Gills B., Denemark R., « L'hypothèse de la continuité historique du système monde », in Beaujard P., Berger L., Norel P. (éds), *Histoire globale, mondialisations et capitalisme*, Paris, La Découverte, 2009, p. 218.
[332] de Montbrial T. (éd.), *RAMSES 2011 : Un monde post-américain ?*, IFRI, 2010, p. 25.

inventant de nouvelles solutions institutionnelles. Or, selon la thèse du « développement semi-périphérique », les semi-périphéries émergentes ont souvent joué un rôle central en matière d'innovations institutionnelles et d'évolution de la nature des systèmes-mondes. Selon Hall et Chase-Dunn : « Il convient de souligner le rôle crucial du "développement semi-périphérique" dans les évolutions des systèmes-mondes : les innovations qui transforment la logique du développement des systèmes-mondes, et leur permettent de s'accroître et de s'étendre tout en devenant plus hiérarchisés, proviennent essentiellement des sociétés semi-périphériques. Bien évidemment, nombre d'inventions proviennent des régions centrales. Néanmoins, les innovations sociales majeures, spécifiquement liées à la transformation des propriétés structurelles des systèmes-mondes (hiérarchie ou différenciation cœur/périphérie), proviennent des zones semi-périphériques plutôt que des zones centrales »[333].

Moins investies dans la reproduction des structures anciennes, les sociétés semi-périphériques sont ainsi davantage un terrain propice à la mise en œuvre de nouvelles institutions qui peuvent transformer progressivement la structure du système-monde existant. Ces innovations visent le plus souvent à résoudre des problèmes structurels provoqués par l'expansion du système-monde, comme la pression démographique et la détérioration de l'environnement. Hall et Chase-Dunn citent les exemples des plus grands empires qui ont été fondés et constitués par des conquérants originaires de sociétés semi-périphériques qui ont transformé la structure du système-monde avant de devenir des centres, comme les Perses achéménides, les Macédoniens conduits par Alexandre le Grand, les Romains, les Ottomans, les Mandchous et les Aztèques. Ils rappellent également que dans le système-monde moderne, les États centraux hégémoniques successifs – la Hollande, la Grande-Bretagne, les États-Unis – ont tous occupé auparavant des positions semi-périphériques.

Le transfert progressif du centre de gravité de l'économie mondiale vers l'Asie orientale et la Chine annonce-t-il des innovations issues de cette « semi-périphérie » en plein développement ? Selon Beaujard : « La transition hégémonique vers la Chine demeure pleine d'incertitudes. Les contraintes démographiques et écologiques, qui ne sont plus seulement locales ou régionales mais elles aussi globales, pourraient dans un futur proche marquer les limites de la croissance de ce système, dans sa phase actuelle, voire même au niveau de son

[333] Hall T.D., Chase-Dunn C., « Changement social et intégration des réseaux d'échange dans la longue durée », in Beaujard P., Berger L., Norel P. (éds), *Histoire globale, mondialisations et capitalisme*, *op. cit.*, pp. 177-178.

histoire générale, à moins de nouvelles avancées technologiques ou d'adaptation (y compris idéologiques) à ces contraintes »[334].

Ainsi, plus de deux siècles après le début de la Révolution industrielle qui a radicalement creusé les inégalités entre le Nord et le Sud, mais aussi entre l'Occident et l'Orient, le « basculement du monde » qui semble s'opérer implique de nouvelles responsabilités à l'échelle globale pour les nouveaux centres d'expansion financière est-asiatiques. Selon Arrighi et Silver : « Les nouveaux "traceurs de route" de l'Asie orientale doivent ouvrir une nouvelle voie de développement pour eux-mêmes et pour le monde, une voie qui s'écarte radicalement de celle qui est aujourd'hui dans une impasse »[335]. Arrighi affirme ainsi que « l'ordre ou le désordre mondial qui finira par apparaître dépend largement de la capacité des États du Sud les plus peuplés, et au premier chef de la Chine et de l'Inde, à s'engager, pour eux-mêmes et pour le monde, sur la voie d'un développement plus équitable socialement et plus durable écologiquement que celui qui a fait la fortune de l'Occident »[336].

Cela ne signifie évidemment pas que les pays occidentaux n'ont aucune responsabilité en la matière. Au contraire, elle est majeure et implique des mesures ambitieuses. Néanmoins, alors que les pays occidentaux s'évertuent à tenter de sortir de la crise financière et économique avec les mêmes recettes que par le passé, dans l'espoir d'un retour rapide au *business as usual*, cela signifie que la nécessaire transformation des modes de production et de consommation pourrait être initiée par d'autres qu'eux.

7. Vers des *business models* frugaux ?

Alors que, dans le contexte de crise de la finance globalisée[337], les limites environnementales de nos modèles de développement impliquent d'adopter un nouveau régime d'accumulation à la fois plus stable, soutenable et équitablement réparti, la plupart des gouvernements semblent au contraire s'appliquer à rétablir le système économique international sur les mêmes bases que précédemment. Comme le résume Tim Jackson : « L'âge de l'irresponsabilité reflète un aveuglement de long terme quant aux limitations de notre monde matériel. Cet aveuglement

[334] Beaujard P., « Un seul système-monde avant le XVI^e siècle ? L'Océan indien au cœur de l'intégration de l'hémisphère afro-eurasien », in Beaujard P., Berger L., Norel P. (éds), *Histoire globale, mondialisations et capitalisme*, *op. cit.*, p. 147.
[335] *Ibid.*, p. 255.
[336] Arrighi G., *Adam Smith à Pékin*, *op. cit.*, p. 37.
[337] Brender A., Pisany F., *La crise de la finance globalisée*, Paris, La Découverte, 2009.

se voit de façon aussi évidente dans notre incapacité à réguler les marchés financiers que dans notre incapacité à protéger les ressources naturelles et à restreindre les impacts écologiques. Nos dettes écologiques sont aussi instables que nos dettes financières. Aucune n'est dûment prise en compte dans la poursuite sans trêve de la croissance de la consommation. […] La prospérité aujourd'hui ne signifie rien si elle sape les conditions dont dépend la prospérité de demain »[338].

Evidemment, Jackson centre son plaidoyer en faveur d'une « prospérité sans croissance » sur les pays industrialisés, sans remettre en cause la nécessité d'une croissance des revenus dans les pays en développement : « Il n'y a pas de raisons d'abandonner universellement la croissance. Mais les pays développés ont d'excellentes raisons de laisser aux pays pauvres l'espace nécessaire à leur croissance. C'est dans ces pays que la croissance fait vraiment une différence. […] Notre capacité d'épanouissement diminue rapidement si nous ne disposons pas d'assez de nourriture ou d'un abri adéquat. Cette vérité justifie que l'on défende avec vigueur une augmentation des revenus dans les pays plus pauvres »[339].

Il n'en reste pas moins qu'en l'état, les enjeux de la transition socio-écologique semblent bien loin dans les priorités des gouvernements occidentaux, qui continuent à généralement considérer les enjeux économiques et environnementaux comme inconciliables, tandis qu'un Chinois émet désormais quasi autant de gaz à effet de serre qu'un Européen – soit deux fois et demi en moins qu'un Américain –, laissant d'autant moins d'espace aux pays les plus pauvres d'Afrique. Les mesures nécessaires sont pourtant largement connues : améliorer l'efficacité énergétique des modes de production et de consommation, opérer une transition énergétique par le développement des énergies renouvelables, inciter les acteurs économiques et sociaux à modifier leurs comportements par la mise en œuvre de normes et d'incitants fiscaux, etc.

Plus fondamentalement, de nouveaux paradigmes économiques susceptibles de promouvoir de nouvelles formes de prospérité durables et généralisables à l'ensemble de la planète ont récemment été théorisés. Il s'agit tout d'abord du paradigme de l'« économie circulaire », qui consiste à rendre les biens industriels plus durables et aisément recyclables, en imposant aux

---

[338] Jackson T., *La prospérité sans croissance. La transition vers une économie durable*, Bruxelles, De Boeck, 2010, pp. 46-47.
[339] *Ibid.*, pp. 55 et 63.

firmes d'assembler des composants industriels dissociables et clairement identifiables en vue d'être recyclés. Toutefois, bien que nécessaire, le recyclage est en soi insuffisant, car en consommant excessivement une ressource finie, même recyclée, on finit par provoquer son épuisement, qui ne serait dès lors que postposé. Un second paradigme concerne l'« économie de fonctionnalité », qui consiste à promouvoir la vente de l'usage d'un produit plutôt que le produit lui-même, en vue d'inciter les producteurs à fabriquer des produits plus durables et de prendre le contre-pied du principe d'« obsolescence programmée ». Toutefois, ici aussi, privilégier la fonctionnalité n'est pas une fin en soi, car si les biens ainsi utilisés ont été produits à l'aide d'une quantité excessive de matières premières, la question de l'épuisement des ressources subsiste. C'est pourquoi un troisième paradigme dit du « berceau au berceau » (*cradle to cradle* ou C2C) propose d'abandonner le modèle traditionnel issu de la Révolution industrielle (dit du « berceau au tombeau ») en considérant le déchet comme une ressource et en concevant des produits biodégradables ou entièrement réutilisables et non polluants – sorte de version radicale de l'économie circulaire permettant de « recycler à l'infini »[340].

Les pays émergents sont-ils susceptibles de jouer un rôle central dans la concrétisation de ces nouveaux paradigmes capables de contourner les problèmes structurels du système-monde contemporain, comme le suggère la théorie du « développement semi-périphérique » ? C'est en tout cas la thèse défendue par Boillot et Dembinski au sujet de ce qu'ils appellent la « Chindiafrique »[341] : ils postulent qu'à l'horizon 2030, l'économie mondiale aura connu des transformations structurelles portées par la Chine et l'Inde, qui auront fait basculer l'Afrique dans leur orbite pour faire de la « Chindiafrique » un pôle économique concentrant la moitié des forces productives mondiales autour de « nouveaux *business models* environnementaux » fondés sur des « innovations frugales » et un « *low cost* de masse » permettant de « trouver de nouveaux équilibres entre des milliards de personnes et des contraintes majeures de ressources naturelles finies »[342].

Ils appuient leur thèse à l'aide de nombreux exemples d'innovations frugales déjà développées par des producteurs chinois et indiens, citant notamment les véhicules électriques qui concernent déjà l'essentiel du parc chinois des deux-roues, la production par la firme chinoise *BYD* de batteries électriques *low cost* pour les automobiles, ou encore le frigo

[340] Braungart M., Mc Donough W., *Cradle to Cradle. Créer et recycler à l'infini*, Paris, Éditions Alternatives, coll. « Manifestô », 2011.
[341] Boillot J.-J., Dembinski S., *Chindiafrique*, *op. cit*.
[342] *Ibid.*, p. 13.

révolutionnaire produit par le conglomérat indien *Godrej* pour 70 dollars, fonctionnant sur batterie et pouvant être alimenté au solaire : « Toutes ces innovations frugales aboutissent ainsi à de véritables inventions de produits mais elles vont, en réalité, bien au-delà, en permettant de repenser complètement, en amont, les modèles de production, de commercialisation et de recyclage. Il s'agit moins de nouveaux produits, que de nouvelles solutions, visant à un développement soutenable, sur le plan environnemental, et inclusif sur le plan social, d'où leur surnom de SI2 (*sustainable and inclusive innovation*) »[343].
Malgré l'ampleur des crises globales qui caractérisent le système-monde contemporain, le pire n'est donc pas certain et de nouveaux paradigmes sont susceptibles d'émerger à terme – même si aucun déterminisme n'existe en la matière.

Conclusion

Les relations entre environnement et développement sont devenues de plus en plus complexes et interdépendantes. D'une part, le développement industriel des pays émergents du Sud, majoritairement situés en Asie, bute face aux limites environnementales de la planète, mettant en péril la stabilité climatique et la préservation des stocks de ressources naturelles. D'autre part, l'injustice environnementale dont sont victimes les pays les plus pauvres a tendance à annihiler les efforts de développement et de lutte contre la pauvreté. Il en résulte que l'instauration de modèles de développement écologiquement soutenables et socialement équitables nécessite une transition socio-écologique vers un nouveau régime d'accumulation.

Bien que la plupart des gouvernements continuent de considérer les contraintes environnementales comme des obstacles à la relance de l'économie mondiale, elles représentent également des opportunités pour développer de nouveaux paradigmes et de nouvelles formes de prospérité. Les puissances industrielles du Nord ont un rôle majeur à jouer en la matière, tant il semble vain de chercher à résoudre les problèmes structurels du système-monde par les mesures qui les ont provoqués. Toutefois, la théorie du « développement semi-périphérique » suggère que les pays émergents du Sud pourraient prendre l'initiative en termes d'innovations institutionnelles, à l'image des « innovations frugales » développées par la « Chindiafrique ». L'enjeu consiste ainsi à refonder la

[343] *Ibid.*, pp. 205-206.

coopération Nord-Sud autour de partenariats globaux et à mener de front « transition hégémonique » et « transition socio-écologique ».

Cinquième défi

Les inégalités naturelles nous obligent-elles ?

Introduction

Hervé Pourtois

Les deux textes qui suivent abordent des questions liées aux inégalités naturelles. De telles inégalités existent-elles ? Si oui, nous obligent-elles ? Sont-elles justes, légitimes, de sorte qu'elles devraient être respectées ? Ou sont-elles injustes, de sorte qu'elles devraient être corrigées ?

Jean-Fabien Spitz nous rappelle que Rousseau considérait que l'inégalité «établie par la nature […] consiste dans la différence des âges, des sexes, de la santé, de la force du corps et des qualités de l'esprit ou de l'âme»[344]. Il est vrai que les hasards de la génétique et des circonstances naturelles, que nous ne pouvons (pas encore) maîtriser, induisent des inégalités entre les individus. Certains sont dotés d'une force physique ou pourvus d'un corps harmonieux là où d'autres sont malingres et d'apparence disgrâcieuse. Dans nos sociétés, de plus en plus d'individus atteignent un âge avancé en bonne santé mais d'autres meurent jeunes, parfois très jeunes. Et surtout, quelques-uns sont affectés par un handicap, physique ou mental, congénital, parfois très lourd pour eux et pour leurs proches. L'existence d'inégalités d'origine naturelle semble donc incontestable. Cependant une certaine sociologie des inégalités, culminant dans les travaux de P. Bourdieu, a mis en question ce point de vue. L'inégalité serait toujours le produit du contexte social et des conventions propres à celui-ci, qui conduisent à valoriser certains traits par rapport à d'autres. Ces contextes et conventions sont éminemment variables. Si les différences quant à la force physique pouvaient être déterminantes dans des sociétés dont la subsistance dépendait de la chasse ou de la guerre, elles ne le sont plus dans la société de l'information du 21ème siècle. Si les inégalités d'espérance de vie nous préoccupent, ce n'était peut-être pas le cas dans un monde grec, où une vie héroïque avait davantage de prix qu'une vie longue. Enfin, le handicap n'existerait que parce que les conventions sociales ou les stéréotypes culturels induisent des conditions de vie défavorables pour les porteurs de certaines anomalies physiques. Cependant – et le cas du handicap analysé par Stéphane Leyens le montre bien – la thèse selon laquelle les inégalités

[344] Rousseau J.J., *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres,* éditions de la Pléiade, t. III, Paris 1964, p. 131

naturelles seraient intégralement réductibles à des inégalités sociales ne tient pas. Il faut éviter autant le réductivisme social que le réductivisme naturaliste. Ce que nous appelons « inégalités naturelles » sont des différences physiques ou organiques réelles, parfois engendrées par des dysfonctionnements, qui font que certains sont plus favorisés tant au regard de leur choix de vie que de leur intégration à la vie sociale.

Les inégalités naturelles, ainsi comprises, peuvent-elles nous obliger ? Et à quoi ?

Jean-Fabien Spitz nous monte, à travers une lecture du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, que l'inégalité naturelle ne nous oblige en rien. Elle ne peut être invoquée pour justifier une quelconque inégalité morale. Et la possession d'avantages internes — la force physique ou l'habileté motrice, par exemple — ne peut, en aucun cas, légitimer un prétendu mérite ou droit à posséder des avantages externes – la richesse ou le pouvoir politique, par exemple. On doit donc récuser non seulement toute forme de théorie racialisante, mais aussi la théorie libertarienne qui considérant chaque individu comme propriétaire de ses talents naturels, justifie un droit de propriété sur ce qu'il peut produire grâce à ses talents.

Les inégalités naturelles ne sont jamais en soi justes et respectables. Mais elles ne sont jamais non plus en soi injustes. Le fait qu'un individu soit mieux doté par la nature et que cette meilleure dotation lui procure un avantage social n'est pas nécessairement injuste. Certains ont une belle voix alors que d'autres chantent faux et n'ont donc pas accès à une carrière de chanteur lyrique. Faut-il considérer qu'il y a là une injustice à réparer ou dont il faudrait compenser les effets ? Cela semble peu tenable.

Comme telles, les inégalités naturelles ne sont ni justes ni injustes. Ce qui peut être injuste, ce sont des *conséquences* des inégalités naturelles ou sociales.

Jean-Fabien Spitz, dans une perspective qui rappelle celle de Ph. Pettit, suggère que des inégalités sociales (de convention) sont injustes lorsqu'elles engendrent des dépendances. Ce qui serait donc essentiel, c'est la compatibilité de leurs conséquences avec l'autonomie (et non pas la liaison essentielle avec la nature). Mais ce qui est dit des inégalités sociales, ne pourrait-il l'être des inégalités naturelles ? Des différences de dotations naturelles peuvent engendrer des inégalités dans la possibilité de poursuivre un projet de vie ou de bénéficier des avantages de la vie sociale. Cela ne devient injuste que si cela affecte l'autonomie individuelle. Au fond, c'est aussi ce que semble suggérer Stéphane Leyens lorsque s'appuyant

sur les travaux de Nancy Fraser, il invoque un critère de « parité de participation à la vie sociale » pour éclairer l'exigence de justice qui préside au traitement public du handicap. L'avantage d'une telle position est qu'elle nous invite à sortir d'une approche purement distributiviste de la justice. Ce qui doit nous inquiéter au premier chef n'est pas le fait que certains aient moins d'avantages naturels ou sociaux, internes ou externes, que d'autres, mais plutôt que certaines de ces différences puissent biaiser les rapports sociaux dans le sens de la domination, compromettre la parité de participation à la vie sociale.

Cela peu bien entendu concerner des avantages matériels — revenu, logement, soins de santé, etc. — à redistribuer. Mais, Stéphane Leyens le souligne, des déficits de reconnaissance peuvent aussi être associés à des inégalités naturelles engendrées par le handicap. La parité dans la participation demande alors une transformation de nos représentations culturelles, des stéréotypes associés au handicap, à la force physique, à l'intelligence ou à la beauté. Car nos modèles culturels, en particulier lorsqu'ils naturalisent des différences, ne devraient pas être des sources de rapports de dépendance.

C'est donc autant à travers des pratiques redistributives qu'à travers des politiques ou des pratiques de reconnaissance, qu'il faut veiller à préserver l'égalité relationnelle, la parité dans la participation à la vie sociale, nonobstant les inégalités naturelles. Mais on devrait ajouter ici qu'il est un domaine dans lequel, les inégalités naturelles demandent à être neutralisées : celui de l'exercice du pouvoir politique. Citons Pierre Rosanvallon :

« L'égalité politique rapproche et annulle ce qu'il y a de naturellement différent entre les hommes : le savoir et le pouvoir. C'est la forme d'égalité qui est la plus artificielle et la plus exemplaire à la fois. Elle ne s'appréhende ni dans les catégories de la justice distributive, ni dans celles de la justice commutative. Le suffrage universel est une sorte de sacrement de l'égalité entre les hommes »[345].

Le suffrage universel consacre une égalité radicale entre les êtres humains adultes. Cette consécration ne fut pas sans susciter d'oppositions, parfois très virulentes. Pourquoi donner le même pouvoir à celui qui est manifestement incompétent qu'à celui qui est manifestement très compétent ? N'est-ce pas là nier une différence naturelle évidente entre les hommes ? N'est-ce pas même scandaleux du point de vue même de la justice sociale, puisque donner le pouvoir aux plus compétents et aux plus sages, exploiter au mieux leurs talents, permettrait,

[345] Rosanvallon P., *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard (Folio-Histoire), 1992, pp. 15-16.

au moins dans certains cas, de prendre des décisions politiques qui seraient meilleures pour les plus défavorisés ? Ne devrait-on dans le champ politique, comme dans le champ économique de la division du travail, chercher à exploiter les différences naturelles, de savoir et de pouvoir, plutôt qu'à les neutraliser ? En aucun cas. Car le partage égal du pouvoir politique n'est pas seulement un moyen de réduction des inégalités sociales et naturelles injustes. Il exprime plus fondamentalement un projet collectif : celui de produire ensemble une société dans laquelle les êtres humains, par delà leurs différences naturelles, sociales ou culturelles, se reconnaissent mutuellement comme des égaux et se conçoivent comme responsables d'un tel projet.

Inégalités naturelles et justice sociale

Stéphane Leyens

Les inégalités entre les personnes qui sont jugées injustes ou illégitimes devraient être éliminées : voilà bien ce à quoi nous oblige notre sens de la justice. Dès lors, et pour autant que l'on accepte l'idée que le devoir implique le pouvoir, c'est-à-dire qu'il n'y a obligation morale pour un agent qu'à la condition que celui-ci ait le pouvoir de satisfaire cette obligation, il apparaît que seules les inégalités qui peuvent être éliminées sont objet de justice et que celles qui ne peuvent être éliminées ne nous obligent pas : elles ne sont ni justes ni injustes, elles n'appartiennent pas à la sphère de justice. La possibilité de réparation des inégalités est une condition de l'obligation morale envers celles-ci.

Considérant le cas des inégalités instituées, c'est-à-dire les inégalités résultant de conventions humaines telles que les inégalités entre personnes ayant trait à la distribution des biens et des richesses, des droits, des devoirs et des prérogatives, cette condition d'obligation de la justice est pleinement satisfaite : il est par définition toujours possible, *de jure*, de modifier les conventions qui génèrent ces inégalités. Les inégalités instituées peuvent être justes ou injustes au sens où elles peuvent être éliminées : elles sont sans conteste objets de justice.

Par contre, dans le cas des inégalités naturelles entre personnes, les choses sont moins simples. D'un côté, il semble peu raisonnable d'espérer éliminer les inégalités naturelles, soient-elles des différences de taille, d'agilité et de résistance physiques, ou des différences, innées ou acquises, de fonctionnement physiologique et organique donnant lieu à des déficiences de capacité chez les plus défavorisés. De plus, ces inégalités – faisons-en l'hypothèse pour les besoins de l'argumentation – ne résultent pas de l'action d'un agent qui pourrait être tenu responsable et obligé de réparer les conséquences de son acte ; ces inégalités sont l'effet d'une cause naturelle. Ne pouvant être éliminées et n'étant pas la conséquence

d'actes intentionnels, ces inégalités ne seraient dès lors ni justes, ni injustes et échapperaient ainsi au domaine de l'obligation morale. Et pourtant, d'un autre côté, malgré l'impossibilité d'éliminer ces inégalités et l'absence d'obligation de réparer un état pour lequel on ne peut être tenu responsable, force est de constater que certaines inégalités naturelles peuvent susciter des sentiments d'injustices profonds. Nos intuitions morales nous obligent à considérer la situation des plus défavorisés naturellement dans une perspective de justice sociale.

La contradiction entre ces deux intuitions quant à la question de l'obligation morale qu'imposent les inégalités naturelles – à savoir : « les inégalités naturelles ne peuvent nous obliger » *versus* « les inégalités naturelles interpellent notre sens de la justice et de l'obligation morale » – ne pourrait être qu'apparente. Car, à y regarder d'un rien plus près, la première intuition porterait sur les inégalités elles-mêmes – son contenu étant que les différences naturelles d'attributs physiques ou cognitifs entre personne sont des faits de nature dont il faut nous accommoder – alors que la seconde porterait sur la façon dont ces différences sont traitées par les institutions humaines et ce traitement, toujours révisable de droit, est de ce fait objet de justice.

Dans ce chapitre, je voudrais réfléchir à la plausibilité de ces intuitions et aux suites qu'il s'agirait de leur donner. Mon attention se portera sur la notion de handicap qui, aujourd'hui, véhicule par excellence l'idée d'inégalité naturelle entre personnes appelant de la considération morale.

1. Handicap : dimension médicale et dimension sociale

Dans son acceptation la plus courante, le handicap qualifie l'état d'une personne qui vit une expérience d'inégalité désavantageuse en raison d'une déficience mentale ou physique naturelle irréversible. La déficience est naturelle au sens où elle a un substrat biologique inné (déficience d'origine génétique, malformation physiologique prénatale) ou acquise (malformation post-natale, accident) : l'inégalité entre personnes handicapées et personnes non-handicapées a une base naturelle fondamentale, raison pour laquelle nous pouvons la considérer, dans un premier temps et à première approximation, comme naturelle et comme distincte de l'inégalité instituée. La déficience est irréversible, ce qui signifie qu'elle ne peut

être éliminée, par exemple, par des soins médicaux apportés à la personne handicapée (il n'est dès lors pas question ici de situations handicapantes temporaires telles que celles générées par une jambe cassée, une commotion cérébrale, une opération chirurgicale ou une grossesse ; je ne discute pas plus les cas où l'élimination de la déficience est possible – par exemple, par des implants cochléaires pour les déficiences auditives –, cas qui ressortent de la bioéthique ou de l'économie des soins médicaux). La notion de handicap, et de personne handicapée, a une dimension biomédicale essentielle.

Cependant, le terme, depuis son apparition en anglais médiéval, véhicule une autre idée. « Handicap » vient en effet de l'anglais *hand in cap*, la main dans le chapeau, qui désignait au Moyen Âge une procédure d'arbitrage d'échanges commerciaux dont la logique était la suivante[346]. Les marchands voulant échanger des biens faisaient appel à un arbitre (*umpire*) pour évaluer les valeurs respectives des marchandises et pour proposer une somme complémentaire (*odds*) qui devait être ajoutée à un des biens échangé pour rétablir l'égalité des valeurs échangées ; les marchands plaçaient alors ensemble une main dans un chapeau à l'abri de leur regard (*hands in cap*) et, comme dans notre « pierre-papier-ciseau », retiraient ensemble leur main du chapeau, soit ouverte en signe d'accord à l'échange proposé par le juge, soit fermée en signe de désaccord ; si tout deux prenaient la même décision (accepter ou refuser), le juge recevait la somme ajoutée (*odds*) ; si l'un refusait et l'autre acceptait, cette somme revenait à celui qui avait accepté. Ce n'est pas tant la logique quelque peu étrange de cette procédure qui nous importe ici, que le fait que *handicap* désigne ici une pratique visant à restaurer une égalité et non le désavantage qui doit être éliminé (et dont la mesure est la somme complémentaire – *odds*). Il en est de même dans la deuxième acceptation du *handicap* en anglais moderne, ainsi qu'en français, et toujours en usage aujourd'hui. Le terme désigne, depuis le 18ème siècle, les courses de chevaux où l'on vise à égaliser les chances de gagner, naturellement inégales, des chevaux en lestant les meilleurs d'un poids complémentaire ou en leur imposant une distance plus longue à parcourir. Ici aussi le handicap désigne une modalité de course égalitaire et non les désavantages naturels des plus faibles ou ceux imposés aux meilleurs. Aux sources de la notion de handicap se trouve ainsi l'idée de possible égalité, plutôt que celle d'inégalité désavantageuse et irréductible (ce n'est que tardivement – en

[346] Voir le *Oxford English Dictionary*, ainsi que *Le Robert*. Voir également: http://www.uhh.hawaii.edu/~ronald/handicapdefinition.htm

français, vers 1950 – que le terme est employé pour désigner le désavantage dû à une déficience physique ou mentale chez une personne, et non une mesure égalitariste).

Ainsi, originellement, le handicap désigne une intervention humaine, déterminée par convention, visant à compenser des inégalités naturelles et à générer une situation égalitaire. Bien que, parlant de personnes handicapées, la déficience naturelle soit devenue centrale, cette idée de procédure de compensation équitable y est implicite. En effet, pour parler de handicap, les inégalités naturelles dont il est question doivent être considérées, selon certaines conventions, comme étant socialement désavantageuses et susceptibles de considération particulière. C'est en raison du désavantage social qu'elles suscitent, et de la juste compensation qu'elles appellent, que certaines inégalités naturelles sont qualifiées de handicapantes.

Il existe plusieurs modèles théoriques du handicap, chacun reconnaissant la dimension biologique du handicap, la dimension sociale ainsi que l'exigence de justice à l'égard des désavantages sociaux qu'ils suscitent[347]. Ces modèles diffèrent, entre autres choses, sur la compréhension de la relation entre inégalité naturelle et désavantage social. Ainsi, la Classification Internationale des Handicaps (CIF) de l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS, 1980) distingue trois concepts fondamentaux pour définir une situation de handicap : la déficience (*impairment*), qui est une altération physique, physiologique ou organique générant une anomalie fonctionnelle ; l'incapacité (*disability*), qui est une altération anormale des activités physiques ou mentales résultant d'une déficience ; le désavantage (*handicap*), qui désigne le préjudice subi par un individu en état d'incapacité dans sa relation à son environnement naturel et social. Le schéma étiologique du handicap proposé par ce modèle consiste à considérer qu'un fonctionnement biologique anormal génère une inadaptation de l'individu aux normes sociales et culturelles. La cause première du handicap est biomédicale.

Une critique à l'encontre de ce modèle « médical » est qu'il s'appuie sur une conception déterminée de la normalité humaine : le handicap résulte d'une anomalie intrinsèque de l'individu incapable de tenir le rôle social que l'on attend de tout individu normal. À l'inverse,

[347] Pour une présentation critique de quelques modèles du handicap, voir : Sanchez P., *Justice pour les personnes handicapées*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, coll. « Handicap, Vieillissement, Société », 2014, pp. 37-57.

un modèle « social » du handicap soutiendra que le handicap résulte primordialement des barrières culturelles et des préjugés sociaux à l'encontre de certaines inégalités naturelles[348]. « C'est la société qui est handicapante [au regard d'inégalités naturelles] et non les individus qui sont intrinsèquement handicapés »[349].

Ce débat déborde mon propos, mais il importe ici de souligner que les deux dimensions, médicale et sociale, sont essentielles à la notion de handicap, laquelle ne peut être réduite à une seule dimension. Pour ce qui est d'une réduction sociale du handicap, considérons la situation que peut vivre une personne afro-américaine qui, en raison de différences naturelles (une forte concentration de mélanine dans la peau) subit des désavantages sociaux ; bien que les désavantages soient liés à une différence biologique (la couleur de la peau), ils ne sont en rien causés par une déficience fonctionnelle ou organique mais résultent de barrières socio-culturelles ; or ce serait un abus de langage d'assimiler cette personne afro-américaine à une personne handicapée. Quant à une réduction médicale, on s'accordera sur l'idée que la situation d'une personne myope, c'est-à-dire souffrant d'une déficience oculaire, mais bénéficiant de prothèses lui permettant une adaptation adéquate à son environnement naturel et social, ne peut tout autant être assimilée à une personne handicapée. La personne handicapée est une personne qui subit des désavantages sociaux en raison de déficiences physiologiques ou organiques (et ceci quel que soit le rôle que tient la raison médicale dans l'explication du handicap).

2. Handicap, injustice distributive et déni de reconnaissance (Fraser)

À ce stade de la discussion, il est devenu clair que certaines inégalités naturelles, que l'on nomme « handicap », appellent des considérations éthiques et politiques. Ayant une dimension sociale irréductible, ces inégalités naturelles sont aussi des inégalités instituées. En raison de conventions sociales, les personnes souffrant de certaines déficiences d'ordre biologique subissent des désavantages sociaux, résultant d'inégalités instituées. Et ces

[348] Dans sa Constitution (http://www.dpi.org/Constitution), *Disabled People's International* soutient que « le handicap a trop longtemps été considéré comme un problème de l'individu et non pas comme un problème dans la relation entre un individu et son environnement » et qu'il s'agit de rectifier cette conception.
[349] Sanchez P., *Justice pour les personnes handicapées*, *op. cit.*, p. 45.

dernières, nous l'avons vu, sont sans conteste objets de justice : les conventions sociales peuvent être revues afin de tenter d'éliminer des inégalités qui pourront être jugées injustes. Dès lors, ces inégalités naturelles, en tant qu'elles sont couplées à des inégalités instituées, nous obligent moralement (je laisse ici de côté, sans en minimiser l'importance, la question de savoir si les inégalités naturelles, en tant qu'inégalités naturelles, nous obligent – par exemple, à les éliminer ou à les prévenir ; comme nous l'avons déjà noté, cette question ressort plutôt de la bioéthique).

Les questions qui se posent à cet endroit sont de savoir dans quelle mesure, selon quels critères et selon quelles modalités, les inégalités naturelles de type « handicap » devraient faire l'objet d'actions motivées par le souci de justice sociale. Pour introduire ma réflexion sur ces questions, je m'appuie, dans un premier temps, sur une théorie de la justice sociale qui me semble appropriée pour aborder la question du handicap. Cette théorie qui articule deux aspects fondamentaux de la justice sociale qui ont souvent été opposés – un aspect de redistribution et un aspect de reconnaissance – a été développée par la philosophe Nancy Fraser pour aborder des problèmes sociaux relatifs aux différences culturelles, d'orientation sexuelle et de genre[350].

Selon Fraser, il existe deux types d'injustice sociale, répondant à des logiques différentes. Le premier type est d'ordre socio-économique. Une injustice de ce type résulte de la structure socio-économique de la société et prend les formes de l'exploitation ou de la marginalisation économique. Les personnes concernées par cette injustice se constituent en groupes en vertu de la structure économique. Le remède à ce genre d'injustice est de nature économique et consiste en une restructuration économique, ou redistribution (par exemple, par l'allocation de moyens financiers complémentaires aux groupes marginalisés). L'objectif d'une action de justice sociale de ce type est de supprimer la différence existant entre groupes plus favorisés et groupes marginalisés. La justice sociale est mue par l'idéal égalitaire et les personnes concernées sont considérées comme appartenant à une humanité universelle. L'exemple paradigmatique de cette expérience d'injustice est celle qui motive la lutte des classes. Les classes n'existent qu'en vertu de leur position dans une structure économique ; la classe exploitée vit une injustice qui est liée à une distribution non équitable des biens matériels et

[350] Fraser N., *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005.

du pouvoir ; ses revendications portent sur une distribution plus égalitaire dont la conséquence serait l'abolition des classes.

Le second type d'injustice est d'ordre culturel. Des injustices de ce type résultent des représentations sociales relatives aux appartenances identitaires qui génèrent des formes de déni de reconnaissance, de domination culturelle ou de mépris. Le manque de reconnaissance d'une identité particulière peut susciter des blessures et constitue pour cette raison une forme d'oppression et une source d'injustice. Les personnes subissant ces injustices appartiennent à une communauté différenciée sur base de son identité culturelle. Ici le remède est d'ordre culturel et peut consister en une valorisation de la diversité culturelle, en une réévaluation des identités culturelles minoritaires ou encore en une modification générale des représentations sociales. L'homosexualité est un objet type de manque de reconnaissance résultant en un sentiment d'injustice culturelle. L'injustice que peut vivre la communauté homosexuelle n'est pas, de manière primordiale, de nature socio-économique, puisque ses membres appartiennent aux différentes classes de la société : la communauté n'est pas directement marginalisée d'un point de vue socio-économique. L'injustice vécue qu'exprime la communauté homosexuelle, en tant que communauté homosexuelle, est d'ordre culturel ; elle appelle comme réparation une valorisation sociale et une reconnaissance de la différence qui définit la communauté, à savoir une orientation sexuelle autre. L'objet de la revendication homosexuelle n'est pas, comme pour le premier type d'injustice, l'abolition des différences et donc des groupes, mais bien plutôt la reconnaissance de ces différences et la possibilité de les affirmer. Les réponses adéquates à ces injustices ne sont pas des politiques de redistribution socio-économiques mais des politiques de reconnaissance des différences.

La distinction faite entre les deux types d'injustice sociale est analytique ; d'un point de vue sociologique, elles entretiennent des liens d'interdépendance qui empêchent de les distinguer nettement. Ainsi la non-reconnaissance d'une identité génère des injustices socio-économiques en raison d'attitudes discriminantes et, à l'opposé, une injustice socio-économique conduit bien souvent à un déni de reconnaissance des personnes qui la subissent. Cependant, malgré leur interdépendance empirique, la distinction tend à montrer que ces injustices sont de nature différente et ne répondent pas à la même logique. Les injustices culturelles ne sont pas un simple épiphénomène des injustices socio-économiques : on ne peut

raisonnablement espérer traiter la question de la justice sur la seule base d'un problème de redistribution socio-économique.

Bien qu'à ma connaissance, Fraser n'aborde pas la question des injustices vécues par les personnes handicapées, la distinction qu'elle propose me semble particulièrement pertinente pour notre analyse. Les inégalités naturelles-instituées que subissent les personnes handicapées, au sens que nous les avons définies, peuvent être injustes en raison d'une politique de redistribution inéquitable *et* en raison d'un déni de reconnaissance. D'une part, les biens matériels, les droits, les devoirs et les prérogatives dont jouissent les personnes handicapés peuvent être insuffisants et d'autre part, la reconnaissance qui leur est dû peut faire défaut. Les deux types d'injustice répondent à des logiques différentes mais entretiennent cependant des rapports de causes à effets.

Dans le cadre de cet article, je discute plus directement la dimension redistributive, tout en gardant à l'esprit la problématique de la reconnaissance qui demandera une analyse ultérieure. En outre, étant donné la grande variété de situations handicapantes et les problèmes spécifiques qu'elles soulèvent, je limite mon propos au handicap physique[351].

3. Handicap et justice distributive (Rawls)

La question des inégalités naturelles a été abordée dans la théorie de la justice distributive contemporaine la plus influente : la théorie développée par John Rawls durant les trois dernières décennies du 20ème siècle[352]. La position de Rawls sur la question est équivoque et mon objectif n'est pas de défendre une interprétation de sa théorie qui reflèterait au mieux son positionnement. Mon intention est de relever de possibles difficultés auxquels prète le flanc sa

[351] La situation des personnes handicapées est caractérisée par une limitation de leurs capacités et compétences, soient-elles cognitives ou physiques, qui devra être traitée par une théorie de la justice sociale. Cependant, le handicap mental (sévère) requiert en outre de déterminer le degré d'autonomie et la capacité d'avoir des projets de vie cohérents des personnes qui en souffrent ; je n'aborde pas cette difficile problématique dans la discussion qui suit.

[352] Rawls J., *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1971, trad. fr. : *Théorie de la justice*, Paris, Éditions du Seuil, 1987 ; Rawls J., *Political Liberalism*, New-York, Columbia University Press, 1993, trad. fr. : *Libéralisme politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995 ; Rawls J., *Justice As Fairness : A Restatement*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2001, trad. fr. : *La justice comme équité. Une reformulation de* Théorie de la justice, Paris, La Découverte, 2003.

théorie pour traiter la situation des personnes handicapés dans le but de souligner une dimension du problème à laquelle une théorie de la justice adéquate doit pouvoir répondre (savoir si effectivement la théorie de Rawls permet d'y répondre – ce qui est controversé – ne retiendra pas mon attention).

La théorie de Rawls est une théorie de justice procédurale pure dont l'objet sont les institutions de la structure de base d'une société. L'objet est la structure de base de la société, ce qui signifie que les principes de justice qu'elle établit sont valables pour les institutions et non pas directement pour les individus évoluant dans des situations concrètes[353] ; elle ne vise pas à préciser les aménagements particuliers pour traiter de problèmes sociaux spécifiques mais établit la nature des institutions justes. Elle est une théorie de justice procédurale pure au sens où elle établit une procédure équitable sans se prononcer *a priori* sur la nature du résultat correct. Un résultat de distribution des biens sera considéré comme étant juste pour autant qu'il soit déterminé selon une procédure équitable ; il n'y a pas de critère indépendant de la procédure pour évaluer le caractère équitable d'un résultat, quel que soit celui-ci[354].

La procédure vise à garantir la neutralité de la société juste eu égard aux contingences particulières et à éviter la tentation de tirer avantage de ces contingences dans l'élaboration de principes de justice. La procédure consiste à se mettre dans la « position originelle », position de neutralité où les citoyens sont placés derrière un « voile d'ignorance »[355] : ils ignorent leur doctrine philosophique particulière (s'ils sont musulmans ou catholiques), mais aussi leur position sociale (s'ils sont directeurs ou ouvriers), leur race, leur sexe, et leurs talents et dons naturels. L'ignorance de ces données garantit que les particularismes personnels, et naturels, n'interviennent pas dans l'élaboration des principes de justice.

La thèse de Rawls est que toute personne placée dans la position originelle établit deux principes qui organisent la société de telle sorte qu'elle soit juste envers chacun, quel que soit ses particularismes individuels : (1) chaque personne a une même prétention indéfectible à un

[353] Rawls J., *Théorie de la justice*, *op. cit.*, §10.
[354] *Ibid.*, §14.
[355] *Ibid.*, §24.

système pleinement adéquat de libertés de base égales, qui soit compatibles avec le même système de liberté pour tous ; (2) les inégalités sociales et économiques doivent remplir deux conditions : (a) elles doivent d'abord être attachées à des fonctions et des positions ouvertes à tous dans des conditions d'égalité équitable des chances, et (b) elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus désavantagés de la société.[356]

Les principes sont strictement hiérarchisés : le second principe ne peut être pris en considération qu'à la condition d'avoir satisfait le premier ; de même, la seconde condition du second principe n'est pertinente que pour autant que la première soit satisfaite. Cela signifie que la garantie des libertés (libertés de base[357] et liberté d'accès aux fonctions et positions sociales) est primordiale.

Le second principe est un principe « de différence » autorisant des inégalités sociales pour autant qu'elles bénéficient aux plus désavantagés (principe 2.b ci-dessus). Il convient dès lors de déterminer qui sont les plus défavorisés et en quoi ils sont défavorisés. Rawls introduit pour cela la notion de « biens premiers », base objective des comparaisons interpersonnelles : les plus désavantagés sont les personnes qui jouissent de la plus petite quantité de biens premiers.

Les biens premiers sont les ressources dont toute personne a besoin pour accomplir son projet de vie et réaliser sa propre conception du bien. En bonne approximation, on peut dire que les biens premiers sont constitués des libertés civiques et politiques, des prérogatives et pouvoirs associés aux différentes positions sociales, des biens matériels (revenu et richesse) et des bases sociales du respect de soi[358]. Mais, étant donné le premier principe selon lequel les libertés de tous doivent être garanties prioritairement et inconditionnellement, le second principe (principe de différence), autorisant des inégalités sous conditions, concerne essentiellement les biens matériels ainsi que les pouvoirs et prérogatives sociales. Selon

[356] Rawls J., *La justice comme équité*, *op. cit.*, §13.1.
[357] Les libertés de base sont la liberté de pensée et la liberté de conscience, les libertés politiques et la liberté d'association, la liberté à l'intégrité de la personne et les droits et libertés protégées par l'état de droit (*Ibid.*, §13.3).
[358] Les bases sociales du respect de soi sont les dispositions institutionnelles permettant à chacun d'exprimer sa liberté et de participer à la vie sociale et politique.

Rawls, une société est juste si les libertés civiques et politiques sont garanties pour tout citoyen et si les biens matériels (revenu et richesse), les prérogatives et les pouvoirs sont distribués équitablement, c'est-à-dire de telle manière à ce que les inégalités de distribution bénéficient aux plus désavantagés.

L'objet de la justice distributive de Rawls – sa métrique – sont les moyens dont disposent les citoyens pour accomplir leur projet de vie, à savoir les biens premiers. Les citoyens sont considérés de façon impartiale quant à leur identité (atouts naturels, sexe, race, etc.) ; seul leur statut socio-économique est pris en considération pour déterminer la distribution juste : celle-ci doit bénéficier aux plus défavorisés quant aux prérogatives sociales et aux revenus et richesses.

Toutefois Rawls semble tenir compte des inégalités naturelles, telles que les handicaps, dans la première clause du second principe qui stipule que les positions les plus avantageuses d'un point de vue socio-économique doivent être « ouvertes à tous dans des conditions d'égalité équitable des chances ». Rawls distingue en effet l'égalité « formelle » des chances, signifiant que les différentes positions sociales sont légalement ouvertes à tout citoyen, de l'égalité « équitable » des chances, dont le sens est que « ceux qui ont le même degré de talent et de capacité [naturels], ainsi que la même motivation pour les utiliser, doivent avoir les mêmes perspectives de succès »[359]. La clause d'égalité équitable des chances ouvre ainsi la possibilité d'un traitement différencié envers les citoyens afin de garantir qu'à talent et motivation égaux, c'est-à-dire sur base des inégalités naturelles et indépendamment de la répartition équitable des biens premiers, les chances de succès soient égales. Ainsi, ajoute Rawls, en sus de l'application des deux principes de justice, il s'agirait de prévenir « les concentrations excessives de propriété et de richesse » et de garantir « les chances égales d'éducation pour tous »[360].

Toutefois, à y regarder de plus près, la finalité de l'égalité équitable des chances n'est pas de compenser les inégalités naturelles ni de veiller à ce que les opportunités de chacun, quelles

[359] *Ibid.*, §13.2.
[360] *Ibid.*

que soient ses capacités naturelles, de développer ses projets de vie soient similaires. L'égalité équitable des chances s'applique entre des personnes partageant des dons naturels équivalents et non pas entre des personnes se différenciant par leurs dons naturels. Ainsi, par exemple, l'égalité équitable vise à offrir des opportunités équivalentes à l'ensemble des malvoyants et non à offrir aux malvoyants des opportunités similaires à celles des personnes ayant une vue normale. Dans le même sens, Rawls souligne encore que la société doit posséder les institutions adéquates de manière à ce que « les citoyens aient à leur disposition les moyens généraux polyvalents pour exercer et éduquer leurs capacités de base, ainsi qu'une possibilité équitable d'en faire bon usage, à condition que leurs capacités fassent partie de l'éventail normal »[361]. La société juste doit offrir à chacun les moyens adéquats pour faire bon usage de ses talents naturels, mais à chacun selon ses talents naturels. Les inégalités naturelles ne nous obligent pas puisqu'elles ne constituent pas des informations pertinentes pour évaluer l'équité d'une situation.

La question est maintenant de déterminer si une telle conception de la justice à l'égard des inégalités naturelles handicapantes – soit-elle ou non fondamentalement celle que Rawls a voulu exprimer[362] – est adéquate. Pour y apporter quelques pistes de réponse, je me tourne vers la critique de la théorie de Rawls proposée par l'économiste et philosophe d'origine indienne Amartya Sen.

4. Handicap et approche par les capabilités (Sen)

[361] *Ibid.*, §51.4. Notons que l'« éventail normal » exclut les « personnes affligées de handicaps si graves qu'elles ne pourront jamais être des membres normaux et actifs de la coopération sociale » (*Ibid.*, §51.3). Les personnes handicapés physiques semblent y être incluses. Se situant dans la tradition du contrat social, la théorie de Rawls limite la pleine participation sociale aux personnes ayant les capacités nécessaires pour souscrire au contrat, excluant ainsi les personnes sévèrement handicapées mentalement. Dans *Frontiers of Justice*, Martha Nussbaum conteste cette approche jugée injuste à l'encontre de ces personnes handicapées (Nussbaum M., *Frontiers of Justice*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2006, ch. 3.).

[362] P. Sanchez (*op. cit.*, pp. 188-192) pense pour sa part que le principe d'égalité équitable des chances est compatible avec une politique de discrimination positive à l'embauche en faveur des personnes handicapées. Je ne le pense pas. Par contre, Rawls estime qu'une fois les institutions fondamentales établies selon ses principes de justice, c'est-à-dire sans clause de discrimination positive, les ajustements de distribution des biens premiers prenant en considération la situation particulière des personnes handicapées s'effectueront « au moyen d'un processus social continu […] dans lequel les qualifications appropriées pour occuper des fonctions et des postes particuliers jouent un rôle distributif » (Rawls J., *La justice comme équité*, *op. cit.*, §51.4). Le principe de différence (second principe), sans tenir explicitement compte des inégalités naturelles, suffit à garantir la justice pour tous.

Sen distingue deux sources principales de variation interpersonnelle pertinentes dans le cadre d'une théorie de la justice sociale[363]. Premièrement, les personnes diffèrent par les fins qu'elles poursuivent : elles ont des projets de vie variés, adhèrent à différentes conceptions de la « vie bonne », adoptent différents systèmes philosophiques ou religieux et s'engagent envers différentes valeurs éthiques et politiques. Deuxièmement, les personnes diffèrent également par les capacités qu'elles ont de jouir des biens dont elles disposent et des les utiliser pour accomplir leurs projets de vie et satisfaire leurs fins. En raison d'un ensemble de facteurs extrinsèques (milieu social, environnement naturel) et intrinsèques (dons et talents naturels), les personnes n'ont pas la même aptitude à transformer les ressources qui leur sont disponibles en un projet de vie qu'elles valorisent. Selon Sen, une société juste doit être sensible à ces deux types de variation interpersonnelle.

Une des faiblesses de la théorie de la justice de Rawls, continue Sen, est de ne prendre en considération qu'une seule de ces sources de variation interpersonnelle. Une caractéristique essentielle de la théorie de la justice procédurale pure de Rawls est de garantir la neutralité des institutions sociales par rapport aux différentes doctrines philosophiques et aux diverses fins des citoyens dans un esprit de respect pluraliste[364]. Contrairement à une conception de la justice qui présuppose la nature des accomplissements sociaux désirables, comme c'est la cas pour l'utilitarisme, Rawls se concentre sur une procédure la plus neutre possible et ce faisant, sur les moyens nécessaires à l'accomplissement de toute fin. Une société est juste à la condition qu'elle n'impose pas une conception de la vie bonne, qu'elle garantisse les libertés fondamentales de tous et qu'elle offre les moyens indispensables – les biens premiers – à l'accomplissement de tout projet de vie, c'est-à-dire de toute fin. Rawls est extrêmement sensible au respect de la diversité des fins – première source de variation interpersonnelle.

C'est un des grands mérites de la théorie de Rawls d'insister sur cet aspect du respect de la diversité humaine. Cependant, en se concentrant sur les moyens d'assurer la liberté de tous quant à leurs fins particulières, sa théorie néglige l'autre source de variation interpersonnelle :

---

[363] Voir, par exemple : Sen A., *Inequality reexamined*, Oxford, Oxford University Press, 1992, trad. fr. : *Repenser l'inégalité*, Paris, Seuil, 2000, ch. 5.

[364] J'ai analysé cet aspect de la théorie de Rawls dans : Leyens S., « Una critica filosófica de la laicidad », in Rozas Álvarez J.W., Valencia Blanco D.S. (eds), *Laicidad. Política, Estado y Religión*, FUNSAAC, Cusco, 2011.

la variation des caractéristiques personnelles qui déterminent les capacités des uns et des autres de jouir de leur liberté et des ressources disponibles pour accomplir leurs projets de vie respectifs. La théorie développée par Sen tente précisément de pallier à ce manque.

La base d'information des jugements de justice utilisée par Rawls est constituée des biens premiers, soit les moyens indispensables pour accomplir les projets de vie. À la condition que ces moyens soient distribués de manière équitable au sein de la société, celle-ci sera jugée juste. Or, en raison de caractéristiques personnelles inégales telles que l'âge, le handicap ou la vulnérabilité à la maladie, des personnes disposant d'une quantité équitable de biens premiers peuvent avoir des possibilités réelles très variables de les utiliser pour développer leurs projets de vie. Sen estime que ces inégalités de possibilités réelles de développer des projets de vie sont injustes. Dès lors, il propose d'établir les jugements de justice, non pas sur base d'une information quant aux moyens, mais plutôt sur base d'une information quant à la réelle capacité (*capability*, en anglais) ou opportunité qu'ont les personnes de transformer les moyens dont ils disposent en projets de vie qu'elles ont raison de valoriser. Une théorie de la justice sociale doit être sensible non seulement au respect des variations interpersonnelles quant aux fins, mais également aux variations interpersonnels de capacité d'user concrètement des moyens pour atteindre ces fins. Selon Sen, une société sera juste pour autant qu'elle offre à chacun les réelles opportunités (les « capabilités ») d'accomplir les modes de vie qu'il a raison de valoriser[365].

Économiste du développement attentif aux situations concrètes des populations et communautés qu'il étudie empiriquement, Sen relève que, dans les pays en développement, les invalides et les personnes handicapées sont très souvent « les plus pauvres parmi les pauvres »[366]. Il explique cela par la double conséquence sociale de leur handicap. D'une part, les personnes handicapées ont un net désavantage pour accéder à des postes de travail rémunéré et ont, en conséquence, moins d'aptitude pour gagner un revenu. Leur incapacité

[365] Dans les termes de Rawls (Rawls J., *Théorie de la justice*, *op. cit.*, §14), on dira que Sen développe une théorie de la justice procédurale imparfaite, et non pure, au sens où cette théorie s'appuie *a priori* sur une métrique en termes de résultat (les capabilités) : la nature des résultats recherchés dans une société juste est donnée indépendamment et antérieurement à toute procédure. Notons toutefois, et c'est là une des spécificités de la théorie de Sen, que la nature déterminée du résultat ne constitue pas une conception particulière de la vie bonne ; sa théorie reste sensible à la variation interpersonnelle quant aux fins.

[366] Sen A., *The Idea of Justice*, Penguin Books, London, 2009, trad. fr. : *L'idée de justice*, Flammarion, Paris, 2010, p. 315.

physique (ou mentale), ainsi que la discrimination dont ils peuvent être l'objet les désavantagent sur le marché du travail. D'autre part, en raison de leur handicap, ces personnes ont également plus de difficultés à convertir en bien-vivre les revenus et richesses dont elles disposent : le coût de l'assistance humaine ou matérielle qu'elles requièrent et les difficultés logistiques auxquelles elles sont confrontées, par exemple en termes de mobilité ou de communication, sont autant de facteurs qui réduisent le bénéfice qu'elles peuvent tirer des ressources disponibles. Ainsi un handicap naturel génère ce que Sen appelle des « handicaps de gain », qui réduisent les ressources disponibles, et des « handicaps de conversion », qui réduisent leurs capabilités[367].

Si l'on adopte la base informationnelle pour la justice sociale que propose Sen – l'approche par les capabilités – et si l'on reconnaît le fait que le handicap a une incidence négative sur les capabilités, alors on soutiendra que les inégalités naturelles handicapantes nous obligent. Considérons la situation d'une personne gravement handicapée qui évoluerait dans une société satisfaisant les critères de justice de Rawls. Dans cette société, cette personne handicapée jouit de ses droits civiques et politiques, ainsi que d'un statut socio-économique équitable. Cependant son état physique ne lui permet pas de convertir, de la même manière qu'une personne valide, les ressources socio-économiques dont elle bénéficie en projets de vie qu'elle valorise : par exemple, contrairement à une personne valide, elle ne pourra pas offrir à ses enfants l'éducation qu'elle aurait souhaité parce que son handicap ne lui permet pas d'assurer certaines contraintes matérielles que ce projet implique (par exemple, assurer les déplacements des enfants vers l'institution scolaire où elle aurait souhaitée voir ses enfants étudier), malgré le droit formel à cette éducation et le revenu équitable dont elle jouit. Selon l'approche par les capabilités, cette personne vit une expérience d'injustice au sens où elle n'a pas la réelle opportunité (la capabilité) d'accomplir un projet de vie (offrir tel type d'éducation à ses enfants) qu'elle a raison de valoriser. Une société juste, selon le critère des capabilités, devrait proposer des ajustements en faveur des personnes handicapées (par exemple, assistance spécifique), afin qu'elles aient les capabilités qu'elles ont raison de valoriser.

5. Quelle justice pour quelles personnes handicapées ?

[367] *Ibid.*

Un atout important de l'approche par les capabilités est sa sensibilité à deux sources de diversité humaine : diversité quant aux fins et aux projets de vie ; et diversité quant aux capacités personnelles, et donc aux inégalités naturelles interpersonnelles. En prenant les capabilités comme base d'information des jugements de justice, les inégalités naturelles sont considérées comme pertinentes pour évaluer l'équité d'une société : *de jure* elles nous obligent moralement. Une fois acceptée cette conclusion, il reste à déterminer concrètement quelles actions de justice doivent être mises en œuvre, et pour qui. Je termine par une réflexion sur la question du *qui ?* avant de conclure par une remarque sur le *quoi ?*.

Répondre à la question de savoir à qui devrait bénéficier une politique de justice sociale visant à répondre aux inégalités naturelles revient à déterminer dans quelle mesure les différences naturelles entre personnes ont une force normative apte à moduler effectivement les politiques de justice sociale. Il serait, par exemple, contre-intuitif de soutenir que, dans un souci de justice, la société devrait prendre en considération, de manière spécifique, mon incapacité naturelle à chanter juste sachant qu'une carrière professionnelle de chanteur d'opéra est une dimension du projet de vie que je valorise. Bien que mon incapacité naturelle réduise la réelle opportunité (capabilité) que j'ai de transformer les ressources dont je bénéficie (revenus, environnement musical encourageant, institutions d'éducation musicale, etc.) en projet de vie valorisé (être chanteur professionnel), notre sens de la justice ne semble pas exiger que ma capabilité réduite, ou inexistante, soit réparée ou compensée (par exemple, discrimination positive en ma faveur à l'embauche dans les chœurs de l'opéra). Qu'en est-il des handicaps ? Dans quelle mesure obligent-t-ils *de facto* notre sens de la justice ? J'aborde brièvement cette question sous l'angle des capabilités (quelle capabilité, réduite par un désavantage naturel, devrait être garantie ?) plutôt que sous l'angle des inégalités naturelles (quelles inégalités naturelles, qui peuvent interférer avec les capabilités, devraient être réparées ou compensées ?).

De prime abord, il semblerait que pour Sen, toute capabilité puisse être objet de justice. Pour autant qu'une personne ait raison de valoriser un projet de vie – que ce soit obtenir un emploi décent, éduquer ses enfants ou être chanteur professionnel – cette personne devrait avoir la

réelle opportunité d'accomplir ce projet. Sa théorie, comme nous l'avons rappelé, ne s'appuie pas sur une conception particulière de la vie bonne et s'inscrit dans la tradition de la théorie du choix rationnel prenant au sérieux les préférences individuelles. En ce sens, l'approche par les capabilités s'apparente à un subjectivisme et à un relativisme axiologique. S'en tenir à cette conclusion serait cependant ignorer l'exigence de rationalité à laquelle Sen soumet la valorisation des projets de vie : la capabilité est, en effet, la réelle opportunité d'accomplir un projet de vie qu'une personne a raison de valoriser.

Dès lors, la question que nous posions – à savoir : quelle capabilité nous oblige ? – prend la forme suivante : quel projet de vie, dont la réelle opportunité d'accomplissement est en jeu, a-t-on raison de valoriser ? Pour donner la mesure de cette question, comparons les cas suivants :

(1) Ai-je raison de valoriser le projet de devenir chanteur professionnel ?

(2) Une personne malvoyante a-t-elle raison de valoriser le projet de devenir pilote de ligne ?

(3) Une personne handicapée (physique) a-t-elle raison de valoriser le projet d'avoir un emploi correspondant à ses compétences intellectuelles ?

(4) Une personne handicapée a-t-elle raison de valoriser le projet d'avoir une vie sexuelle épanouie ?

(5) Une personne handicapée (physique) a-t-elle raison de valoriser un emploi qui nécessite d'effectuer des missions physiquement difficiles ?

La réponse qui sera donnée à ces questions déterminera l'obligation morale que l'on a envers des personnes ayant des incapacités physiques, afin qu'elles puissent réaliser les projets de vie qu'elles valorisent.

Nous arrivons ici à un point où la réflexion philosophique et normative atteint ses limites et où elle doit nécessairement se nourrir des sciences positives telles que la sociologie, la

psychologie, le droit ou encore l'économie. La variété des situations et la pluralité des facteurs en jeu interdisent d'établir des critères communs et univoques pour répondre à ces questions. On peut cependant invoquer quelques orientations qui ont été proposées ailleurs. Ainsi, Amartya Sen suggère de se prononcer sur la cohérence rationnelle d'un projet de vie en contexte, par un processus participatif et démocratique, sans recourir à des critères transcendants, idéaux et universels[368]. Martha Nussbaum, à l'inverse, estime qu'on ne peut faire l'économie d'une approche perfectionniste et d'une théorie du bien qui détermine des sphères d'expérience humaine universelle qui doivent être garanties à tous, telles que l'intégrité physique, la vie sociale, l'épanouissement sexuel, l'éducation, le travail décent, etc.[369]. Nancy Fraser soutient quant à elle que le critère dernier pour évaluer l'équité d'une société est la parité de participation à la vie sociale[370]. Enfin, plus spécifiquement en relation avec la problématique des personnes handicapés, Philippe Sanchez insiste sur l'accès au travail, en tant qu'il est vecteur d'autonomie[371]. Quel que soit celui de ces critères qui est retenu, les questions sont largement ouvertes et exigent d'évaluer un ensemble d'antécédents et de conséquents aux réponses qui y seraient données.

Quant à savoir ce qui serait dû aux bénéficiaires de ces politiques de justice sociale, on pense à des actions de discrimination positive qui seraient à même de rectifier le « manque de capabilité » (quota réservé à l'embauche, aménagements urbains et institutionnels spécifiques, etc.)[372]. Les vertus des politiques de discrimination positive ne sont pas négligeables : elles visent, entre autres, à répondre aux inégalités culturelles que nous avons mentionnées plus haut en contribuant à modifier les représentations sociales de la personne handicapée véhiculée dans une société et à renforcer leur reconnaissance sociale. Cependant, les effets pervers de la discrimination positive ne doivent pas être minimisés. Établir des quotas à l'embauche en faveur des personnes handicapées, par exemple, peut renforcer la stigmatisation à leur égard et être préjudiciable à leur reconnaissance sociale, puisqu'on considérera que leur statut social, via un emploi, est dû non pas à leur mérite personnel mais aux faveurs d'une politique discriminante.

---

[368] C'est là le thème central de son ouvrage *L'idée de justice* (*op. cit.*).
[369] Nussbaum M., *Women and Human Development : The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, ch. 1-2. J'ai discuté la distinction entre les approches de Sen et de Nussbaum dans : Leyens S. « Capabilités et définition transculturelle de la prospérité » in Cassiers I. *et al.*, *Redéfinir la prospérité*, Paris, Éditions de l'Aube, 2011.
[370] Fraser N., *Qu'est-ce que la justice sociale ?*, *op. cit.*, ch. 1.
[371] Sanchez P., *Justice pour les personnes handicapées*, *op. cit.*, ch. 6.
[372] *Ibid.*

Aux côtés des questions de justice distributive, que nous avons discutées ici, le droit à la reconnaissance est un enjeu majeur de la justice pour les personnes handicapées. Et, dans la lignée du projet de théorie « bidimensionnelle » de Fraser, la question de la reconnaissance peut aisément s'articuler à la dimension distributive de l'approche par les capabiltés au sens où celle-ci est aussi, comme nous l'avons vu plus haut, une théorie de la reconnaissance des différences interpersonnelles, y inclus les inégalités naturelles.

Les inégalités naturelles nous obligent-elles ?

Jean-Fabien Spitz

I

L'œuvre de Jean Jacques Rousseau paraît le point de départ obligé de toute réflexion sur la question de l'obligation que pourraient entraîner les inégalités naturelles : si deux individus sont naturellement inégaux, le fait que l'inégalité qui les distingue soit d'origine naturelle crée-t-il une obligation morale ou juridique de traiter ces deux individus de manière différente ?

Dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau distingue deux inégalités : la première est l'inégalité naturelle ou physique qui, dit-il, est « établie par la nature et qui consiste dans la différence des âges, des sexes, de la santé, de la force du corps et des qualités de l'esprit ou de l'âme ». La seconde est l'inégalité « morale ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention et qu'elle est établie ou du moins autorisée par le consentement des hommes ». Elle consiste, dit Rousseau, « dans les différents privilèges dont quelques-uns jouissent aux dépens des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus puissants qu'eux, ou même de s'en faire obéir. » Les deux formes d'inégalités sont donc différentes par leur origine (la nature dans un cas, la convention dans l'autre) et par leur substance (des propriétés internes à la personne – physiques ou intellectuelles – dans un cas, des avantages joints à la personne – richesse et pouvoir – par le consentement exprès ou tacite dans l'autre)[373].

[373] Rousseau J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *Œuvres complètes*, Paris, Éditions de la Pléiade, tome III, 1964, p. 131.

On ne peut demander, dit Rousseau, d'où vient l'inégalité naturelle car la réponse est dans la question : elle est l'œuvre même de la nature qui ne fait pas les individus tous identiques. On ne peut pas non plus demander d'où vient l'inégalité morale puisque, là aussi, la réponse est dans la question : l'inégalité morale est un artifice, une décision qui, par le biais de certaines institutions – comme le droit de propriété ou l'institution d'un gouvernement – confère à certains des droits ou des avantages dont les autres sont privés. La seule question qui demeure est donc la suivante : l'inégalité morale est-elle liée de manière essentielle à l'inégalité physique ? Est-ce qu'elle en dérive, et surtout est-ce qu'elle est justifiée par elle ? Autrement dit, la convention qui institue l'inégalité morale n'est-elle que la prise en compte de l'inégalité naturelle ? Est-ce de cette conformité qu'elle tire sa légitimité ? Les deux questions sont cependant distinctes : la première consiste à demander si l'inégalité morale dérive de l'inégalité naturelle, si les personnes auxquelles on a consenti plus d'avantages externes sont aussi les personnes qui possédaient le plus d'avantages internes. La seconde porte sur la légitimité d'un tel artifice : à supposer que l'institution ait suivi la nature, est-ce qu'il serait légitime en raison de cette conformité à la nature ? Aurions-nous le droit de dire que les inégalités morales nous obligent s'il s'avérait que les deux inégalités sont comme le dit Rousseau essentiellement liées ?

Pour résoudre ce problème, il faut selon Rousseau le décomposer en deux questions distinctes, selon que l'on considère, dans les inégalités naturelles, les qualités du corps et celles de l'esprit. Il est possible qu'il existe un strict parallélisme entre les deux questions, mais il importe cependant de les distinguer, et l'on verra pourquoi par la suite.

Première question : est-ce que ce sont ceux qui possèdent les plus grandes forces physiques qui, dans les sociétés actuelles, jouissent de plus de droits, de plus de richesses, de plus de pouvoir et d'autorité que ceux qui sont plus faibles ? La force supérieure justifie-t-elle la possession de privilèges en matière de droits et de pouvoir ? C'est la question du droit du plus fort, qui semble une occurrence parfaite de la question de savoir si les inégalités naturelles nous obligent.

Seconde question : est-ce que ce sont ceux qui possèdent les plus grandes qualités de l'esprit ou de l'âme (intelligence, talents) qui jouissent de plus de droits, de plus de richesses et de plus de pouvoirs ? La possession de qualités supérieures dans le domaine de l'esprit justifie-telle la possession de droits spécifiques, de ressources supérieures, d'un pouvoir supérieur ? Reformulée en termes modernes la question serait la suivante : la possession de talents supérieurs justifie-t-elle les règles sociales qui, explicitement ou implicitement, attribuent des avantages supplémentaires aux porteurs de ces talents ?

Qualifiant ces deux questions, Rousseau dit qu'elles consistent à « se demander si ceux qui commandent valent nécessairement mieux que ceux qui obéissent, et si la force du corps ou de l'esprit, la sagesse ou la vertu, se trouvent toujours dans les mêmes individus en proportion de la puissance ou de la richesse ». Or, dit-il, de telles questions sont « bonnes à agiter entre des esclaves entendus de leurs maîtres » mais elles ne conviennent pas « à des hommes raisonnables et libres qui cherchent la vérité »[374].

Quelles sont exactement les affirmations réputées bonnes pour des esclaves ? La première consiste à prétendre que les avantages externes sont toujours conférés en proportion des qualités internes. La seconde prétend que l'acte qui confère des avantages externes supplémentaires à ceux qui jouissent de plus de qualités internes est toujours légitime. La troisième affirme que la légitimité de cet acte se fonde précisément sur le fait qu'il suit la nature, qu'il confère des avantages externes supplémentaires à ceux qui jouissent déjà d'avantages internes.

Outre l'esprit servile qu'elles manifestent, Rousseau est convaincu que certaines de ces affirmations sont des plus incohérentes. En effet, si l'affirmation que ce sont toujours ceux qui ont plus d'avantages internes qui se voient conférer des avantages externes supplémentaires par les conventions est, d'après lui, simplement fausse, l'affirmation selon laquelle un acte de consentement qui accorde des avantages externes supplémentaires à ceux qui jouissent déjà d'avantages internes plus importants est légitime à cause de cette qualité ou de cette particularité n'est ni vraie ni fausse car elle est logiquement incohérente. Elle prétend en effet,

[374] *Ibid.*, p. 132

chose rigoureusement impossible, dériver le droit du fait ou encore, selon l'expression de Rousseau, « établir le droit par le fait », ce qui, dit-il, est la méthode des tyrans. Cette méthode consiste à prétendre qu'un fait – être plus fort ou plus intelligent – qui n'est en réalité qu'une capacité à s'emparer d'un pouvoir sur les plus faibles et de richesses en plus grande quantité que les autres membres de la société, pourrait conférer à celui qui la possède un droit d'exercer ce pouvoir et de détenir ces richesses. La question de la légitimité et de l'obligation ne porte pas sur la capacité d'un individu à s'emparer du pouvoir et de la richesse, mais sur le droit qu'il a de l'exercer ou de les détenir. Il y a donc un gouffre entre la réalité et la normativité, entre le fait de dominer et le droit de dominer, entre le fait de s'être emparé de grandes richesses et le droit de les posséder. Un état de fait (les inégalités internes) est certes en mesure de causer un autre état de fait (les inégalités externes), mais il est incapable de le légitimer, de montrer qu'il est fondé en droits[375].

Même s'il était vrai que les inégalités de convention ont les inégalités naturelles pour cause, cela ne serait donc nullement pertinent du point de vue normatif, car la question n'est pas de savoir d'où viennent les inégalités de convention mais si la volonté qui les institue nous oblige, si l'autorisation que les hommes ont donnée aux inégalités morales est légitime. On ne peut en effet poser la question normative à propos d'un fait, mais seulement à propos d'une volonté en forme de consentement explicite (créant des inégalités instituées) ou d'autorisation implicite (accordant à des inégalités naturelles un statut de droit), pour demander si la manière dont elle répartit les droits et les avantages nous oblige, si elle crée en nous un devoir de respect ?

Si l'on consent à ce qu'existent entre les hommes des différences de droit qui n'ont aucune cause naturelle, à quelles conditions ce consentement crée-t-il, chez ceux qui se voient conférer plus d'avantages que les autres, un droit de détenir ces avantages et d'en tirer profit ?

[375] Certes, il est possible que l'enquête sur les fondements du droit de commander et de détenir des richesses plus abondantes établisse qu'il existe une raison normative d'attribuer plus de pouvoir et plus de richesses à ceux qui sont porteurs de qualités physiques ou intellectuelles exceptionnelles, mais il y aura cependant une différence entre la proposition énonçant que X est, en fait, porteur de certaines qualités exceptionnelles et la proposition énonçant qu'il faut lui reconnaître un pouvoir sur les autres ou un surcroît de richesses. La question est de savoir si la seconde proposition peut se déduire de la première ou, plus simplement, si la vérité de la première constitue une raison suffisante de la vérité de la seconde. La position de Rousseau est qu'il n'en est rien et que, une fois que nous avons reconnu qu'il est vrai que X est « plus fort » ou « plus intelligent », nous avons besoin d'une raison indépendante de celle-ci pour établir la vérité de la proposition selon laquelle il doit se voir reconnaître un droit de commander ou un droit à un surcroît de ressources matérielles.

Et si l'on accepte par convention qu'un avantage causé par la nature confère à ceux qui en sont porteurs des avantages supplémentaires, cette convention donne-t-elle aux bénéficiaires un droit aux avantages qu'ils ont reçus ? Que les inégalités de convention aient ou non leur cause dans des différences naturelles, il faut de toute manière leur poser la question de la légitimité du consentement qui les autorise et qui institue ainsi des différences de droit. Même s'il existait selon l'expression de Rousseau une « liaison essentielle » entre les deux sortes d'inégalité (naturelle et morale) cette coïncidence serait factuelle et ne dirait rien sur la question du droit, c'est à dire sur la question de la légitimité du consentement qui est donné aux inégalités morales.

Rousseau avance cependant, à propos des inégalités naturelles, une remarque qui va nous permettre de progresser : en tant que telles, dit-il, c'est-à-dire indépendamment de tout droit politique et de tout droit de propriété institué, ces inégalités ne peuvent jamais donner naissance à une dépendance stable, à un état de subordination ou de perte de liberté et d'autonomie. La différence naturelle d'homme à homme n'est en effet jamais suffisante pour permettre la stabilisation d'un rapport de domination[376]. Elles n'acquièrent cette capacité que lorsqu'elles sont redoublées par une convention qui, pour ainsi dire, « transforme la force en droit et l'obligation en devoir ». Rousseau nous donne ici la clef qui nous permet de résoudre la question de la légitimité du consentement : si la convention qui institue des inégalités de droit ou qui transforme des inégalités de fait en inégalités de droit donne naissance à une dépendance, elle n'est pas légitime, et le consentement effectif, lorsqu'il est donné ou lorsqu'on peut supposer qu'il l'a été, ne fait pas droit, car il s'agit d'un consentement dont, à l'instar du contrat de soumission, les termes mêmes nient la condition de validité[377].

Nous disposons ainsi d'un critère pour distinguer les inégalités morales légitimes de celles qui ne le sont pas. Ainsi le pouvoir du magistrat soumis aux lois est une inégalité morale instituée, voulue par une convention ; mais le fait que ce pouvoir ne puisse agir sur les tiers que par le canal d'une loi acceptée par tous l'empêche d'engendrer de la dépendance. Cette inégalité

[376] Rousseau J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité, op. cit.*, pp. 161-162.
[377] Rousseau J.-J., *Du Contrat social*, in *Œuvres complètes*, Paris, Éditions de la Pléiade, tome III, 1964, I- 4 : « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour qui renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. »

conventionnelle est donc légitime, et le consentement qui lui a été donné crée, chez celui qui est revêtu du pouvoir, un droit de commander ainsi que, chez les citoyens, un devoir d'obéissance. Il en va de même, par exemple, des droits de propriété – même s'ils sont inégaux – dans une société où chacun dispose d'une propriété indépendante suffisante pour subsister. Les propriétaires ont un droit sur les avantages dont ils disposent et les tiers ont une obligation de respecter ces avantages.

Inversement, le consentement donné à d'autres inégalités engendre des dépendances. C'est le cas lorsque, par exemple, nous donnons notre consentement à un pouvoir absolu et non assujetti aux lois, lorsque nous consentons à la propriété privée dans une société où certains sont entièrement démunis de tout moyen d'existence indépendant, ou lorsque nous consentons à ce que certains disposent d'un droit exclusif sur des ressources auxquelles nous avons tous besoin d'avoir accès. Dans ce cas, le consentement ne fait pas droit ; ceux à qui un pouvoir absolu a été accordé n'ont pas le droit de l'exercer et nul n'est tenu d'y obéir. Les « propriétaires » n'ont donc pas de droit authentique dans une société où certains sont entièrement démunis, mais il ne disposent que d'une possession factuelle dépourvue de justification ; il en irait de même pour ceux qui détiendraient un monopole sur des ressources indispensables à tous.

Au lieu de raisonner par les causes (les inégalités morales ont-elles leur origine dans la nature) la question de la légitimité entend donc raisonner par les conséquences (les conventions qui donnent naissance à des différences de richesses et de pouvoir engendrent-elles des dépendances ?). À cet égard, Rousseau estime que l'on ne peut pas répondre à la question de la légitimité des inégalités morales ou conventionnelles sans quitter le terrain de l'examen des faits et sans construire un système normatif incluant des questions fondamentales portant sur la finalité ou l'essence de la vie humaine. Pour lui, comme pour nombre d'égalitaristes contemporains, c'est bien entendu l'autonomie, la faculté de se fixer à soi-même ses propres fins et de ne pas être assujetti à la volonté arbitraire d'autrui, qui définit le mieux la différence propre de l'homme par rapport aux autres êtres. La question de savoir si les inégalités morales (de convention, d'institution) nous obligent porte par conséquent sur la mesure dans laquelle elles sont compatibles avec la liberté de l'ensemble des citoyens et, dès lors, le critère essentiel n'est plus la liaison essentielle avec la nature mais la compatibilité avec l'autonomie.

Ce critère s'applique aussi bien aux inégalités institutionnelles « pures » dans lesquelles il n'existe aucune prétention à un fondement dans la nature, qu'aux inégalités institutionnelles « impures » où l'on prétend que les différences faites par la nature offrent un fondement légitime à des distinctions qui seraient censées nous obliger en droit.

Cette analyse possède des implications qu'il est difficile de déceler au premier abord. Elle établit en premier lieu que le caractère explicite ou délibéré d'un consentement n'est pas constitutif de sa validité ou de sa légitimité. Tout dépend de la substance de ce à quoi l'on a consenti ou de ce que l'on a autorisé. On peut donc examiner les accords souscrits par les hommes pour déterminer s'ils préservent les conditions de l'autonomie et de l'obligation envers les termes mêmes de ces accords. On sait par exemple qu'une convention par laquelle un individu s'engagerait à obéir sans réserve à un autre ne peut pas faire droit car, en mettant un terme à l'autonomie de celui qui s'engage à obéir, elle détruit les conditions indispensables à l'existence de son obligation. Rousseau dit que cette forme d'analyse consiste à examiner les faits par le droit – à se demander si les choses sont comme elles doivent être – au lieu que la plupart des politiques, dit-il, examinent le droit par les faits en tentant de conclure de ce qui est à ce qui doit être. Historiquement, il est vrai que les hommes ont consenti à certaines inégalités morales. Il est vrai qu'ils ont consenti à l'existence d'un pouvoir absolu et à une extrême concentration de richesses. Mais, appliquant son critère de légitimité, Rousseau prétend que ce consentement ne fait pas droit parce que les inégalités auxquelles on a consenti aboutissent à la destruction des bases de l'obligation, soit en instituant des pouvoirs auxquels on serait soi disant tenu d'obéir sans réserve, soit en autorisant des formes de propriété excessives et exclusives en présence desquelles ceux qui en sont dépourvus ne peuvent conserver l'autonomie indispensable à l'existence d'une obligation morale authentique.

On peut examiner à la lumière de ces principes le consentement qui préside à la naissance du faux pacte social dans la seconde partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité*[378]. Ce passage est capital car il nous permet d'introduire les problèmes posés par la différence entre les inégalités portant sur les qualités du corps et celles qui ont trait à ce que Rousseau appelle « les qualités de l'âme » à savoir l'intelligence et les autres talents.

[378] Rousseau J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité, op. cit.*, pp. 177-178.

Que s'est-il passé lors de la conclusion de ce « faux pacte social » ? Ceux qui, dans les faits, avaient acquis des avantages en termes de pouvoir et de propriété (les « riches ») ont persuadé les moins favorisés que ces avantages n'étaient pas seulement de fait mais de droit, ou plutôt que leur existence de fait leur conférait un statut juridique. Ils ont littéralement transformé la force en droit et l'obéissance en devoir, c'est à dire qu'ils ont convaincu les plus faibles que la domination qu'ils exerçaient dans les faits signifiait qu'il fallait leur reconnaître un droit de commander et que les faibles avaient quant à eux un devoir ou une obligation d'obéissance. Parallèlement, ils ont convaincu les plus pauvres que la mainmise purement factuelle qu'ils détenaient sur les terres (ce que Rousseau appelle « possession ») leur conférait des droits de propriété, et que les plus pauvres avaient une obligation de respecter ces droits.

Dans cet effort de persuasion, la force physique ne joue sans doute pas le rôle le plus important car sa factualité, pour ainsi dire, est trop visible. La tentative de persuasion se heurterait dans ce cas à l'évidence de la remarque de Rousseau : « La force est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté ; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir ? »[379] Tout un chacun peut aisément voir que les inégalités de puissance physique sont purement factuelles et que le fait qu'elles existent ne signifie pas qu'elles obligent.

En revanche, le subterfuge – pourtant tout aussi réel – est plus difficile à déceler lorsque les plus riches tentent de convaincre leurs interlocuteurs que leur supériorité de talent ou d'intelligence (les qualités de l'âme) leur donne un droit de commander et de détenir une plus grande part de biens matériels. La persuasion des plus pauvres porte en réalité sur deux points : si ceux qui ont le pouvoir et qui sont plus riches disposent de ces avantages, c'est qu'ils ont des qualités supérieures et, s'ils ont des qualités supérieures, il est juste, pour cette raison, qu'ils commandent et qu'ils disposent d'avantages dont les autres sommes privés. Ou encore, pour employer les termes de Rousseau, les plus pauvres se sont laissés convaincre que

[379] Rousseau J.-J., *Du Contrat social*, *op. cit.*, I-4.

« les forces du corps et de l'esprit se trouvent toujours dans les mêmes individus en proportion de la puissance ou de la richesse ».

Si la factualité des inégalités est moins visible dans le cas des qualités de l'âme que dans celui des qualités du corps, elle n'en est moins présente et elle infirme de la même manière toute prétention à en dériver la légitimité des inégalités de convention. Il convient donc de bien faire la distinction – c'est la leçon de l'analyse de Rousseau – entre la capacité « intellectuelle » à s'emparer d'un pouvoir ou à produire des richesses – qui est sans aucun doute plus grande chez les uns que chez les autres – et un droit à les conserver ou à les posséder. Le fait ne fonde pas le droit et la prétention à fonder le droit (de commander, de détenir une plus grande quantité de biens) sur la possession factuelle de qualités intellectuelles supérieures n'est pas moins absurde, du point de vue logique, que la prétention à le fonder sur la possession d'une force physique supérieure.

Une fois que nous avons compris que le prétendu raisonnement qui fonde le droit sur le fait est une impasse logique, on peut tenter de répondre à la question de la légitimité des inégalités de convention en appliquant le critère proposé par Rousseau : on a le droit de consentir à la constitution d'un rapport inégalitaire s'il n'engendre pas de dépendance.

On voit tout de suite que le consentement donné à un pouvoir absolu ne peut faire droit, qu'il s'appuie sur la considération de la supériorité physique ou sur celle de la supériorité morale de ceux à qui un tel pouvoir est conféré. Nous en connaissons la raison : le consentement à un pouvoir arbitraire fondé sur la force détruit la liberté et coupe la possibilité de l'obligation à la racine.

En revanche, appliqué à la convention qui prétend reconnaître la légitimité de l'inégalité des richesses matérielles, le critère donne des résultats plus contrastés. La question des conséquences revêt ici encore un caractère essentiel. La prise de possession a-t-elle pour effet de mettre celui qui en est exclu hors d'état de subsister de manière indépendante et autonome ? Le met-elle à la merci de celui qui s'approprie ou dans la dépendance de ce

dernier ? Si la réponse à ces questions est positive, le consentement donné à des appropriations inégales ayant ce genre d'effets ne peut pas donner de titre légitime à l'auteur de l'appropriation, car cela supposerait, chose impossible, que ceux qui sont de ce fait tombés dans la dépendance ont un devoir moral de respecter les titres de propriété de ceux dont ils dépendent, alors même qu'ils ne disposent pas de l'autonomie qui est la condition indispensable d'une telle obligation ou d'un tel devoir de respect.

Inversement, si l'acte consistant à prendre possession de ressources matérielles ne détériore pas la position des tiers au point de les assujettir nécessairement à la domination, le consentement qui l'autorise est légitime. Même, pourrait-on demander, si cette appropriation repose sur l'emploi de la force physique ? La question paraît peu pertinente car, avant la fondation de la société civile, toute prise de possession est de toute manière purement factuelle et ne repose que sur la force ou sur l'usurpation. Il n'est au demeurant question ici que de la terre et des ressources naturelles, dont Rousseau sait que l'appropriation inégale est la cause majeure des inégalités sociales de son temps, puisque l'appropriation par la force du produit du travail d'autrui détruit bien évidemment l'autonomie de celui qui en est victime. Après la fondation d'une société légitime, l'emploi de la force est de toute manière proscrit, aussi bien pour s'approprier les ressources naturelles que pour s'approprier le produit du travail d'autrui. La question n'est donc pas celle de l'usage de la contrainte ou de l'absence de contrainte dans les modalités d'acquisition, mais celle de la présence de la contrainte dans les *conséquences* de l'acquisition.

II

Dans ces conditions, il semble cependant que l'on puisse rencontrer des arguments qui se construisent de la manière suivante. Il est certes impossible de fonder l'attribution d'avantages externes sur les qualités physiques des individus ou de faire de la force le fondement du droit à commander ou à détenir des biens matériels en plus grande quantité. Une telle convention serait nécessairement illégitime puisqu'elle aurait pour effet de détruire les conditions mêmes

de l'existence du droit et du devoir en anéantissant l'autonomie et en autorisant un absurde droit de contraindre. Il n'en demeure pas moins qu'une convention sociale reconnaissant à chaque individu un droit sur tout ce dont il peut s'emparer grâce à l'usage de ses seules qualités intellectuelles ou de ses seuls talents serait compatible avec la liberté puisque, en excluant la contrainte, elle préserverait les bases de l'obligation et du droit. On trouve un raisonnement de ce genre par exemple chez Herbert Spencer, qui propose une règle de justice attribuant à chacun l'ensemble de ce qu'il a acquis – par production ou par échange - à condition de ne pas recourir à la contrainte et de ne pas empêcher autrui de faire ce que l'on fait soi même. Pour Spencer, une telle règle est par définition compatible avec la liberté de tous puisqu'elle exclut la contrainte physique et que, à ses yeux, la contrainte est la seule forme possible de la négation de la liberté[380].

On pourrait sans doute construire une critique directe de la thèse spencérienne et de l'ensemble des thèses libertariennes qui, aujourd'hui, recourent à ce même raisonnement[381]. Il est ainsi possible de critiquer le concept de contrainte en soulignant que, pas plus que le concept de liberté, on ne peut le considérer comme un concept catégoriel au sens de Dworkin, c'est-à-dire comme un concept dont il serait possible de décrire le domaine d'application en le réduisant à une liste fermée d'actions physiques.[382] La contrainte et la liberté doivent recevoir des définitions normatives qui ne peuvent être proposées que dans le cadre d'un réseau solidaire formant une interprétation des concepts politiques dans leur ensemble.

On peut aussi souligner très simplement que l'emploi du concept de contrainte pour définir la liberté conduit à une incohérence. La liberté ne peut en effet pas être définie comme le fait de ne pas être contraint ou de ne pas être empêché de faire ce que l'on veut faire, mais seulement comme le fait de ne pas être contraint ou de ne pas être empêché de faire ce qu'on a le droit de faire. Il est donc indispensable de savoir ce que l'on a le droit de faire pour être en mesure de dire ce qu'est une contrainte, et la conséquence est évidemment qu'il est impossible de définir

[380] Spencer H., *The Principles of Ethics*, vol. 2, New York, Appleton and Company, 1897, chapitres 5 et 6.
[381] Voir, entre autres : Burke P., *No Harm : Ethical Principles for a Free Market,* New-York, Paragon Books, 1994.
[382] Dworkin R., *Justice for Hedgehogs*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2010, pp. 157-170.

ce que l'on a le droit de faire (ce que l'on doit être libre de faire) en employant le concept de contrainte. G.A. Cohen a parfaitement dégagé les principes de cette démonstration[383].

Mais, dans le contexte de notre question, il est sans doute plus intéressant de procéder d'une autre manière en accordant provisoirement à Spencer, pour les besoins de l'analyse, la validité de son concept de liberté. On peut en effet tenter de montrer que la règle spencérienne est éventuellement capable de réaliser l'efficience mais que, de toute manière, elle souffre d'un déficit de justice et qu'elle est incapable de légitimer les formes de répartition – qui peuvent être très inégales – auxquelles elle donne lieu.

Spencer tente de répondre à la question de la justice en recourant à deux arguments distincts. Le premier affirme que la répartition à laquelle aboutit la règle est juste parce que l'emploi de la contrainte physique est exclu et que, de ce fait, son application préserve la liberté de tous. Pour les besoins de la démonstration, nous acceptons ici la validité de ce premier argument.

Le second argument consiste à dire que la répartition est juste parce que la répartition est proportionnelle aux efforts de chacun, aux qualités déployées par chacun dans un contexte de règles impartiales. Ce que chacun recueille sur le marché est une conséquence de ses qualités naturelles ; les avantages externes qu'il recueille et que la loi l'autorise à conserver sont des conséquences naturelles de ses avantages internes. Il s'agit bien d'une convention qui « autorise » chacun à conserver les produits de ses propres actions et cette convention est légitime (elle nous oblige) parce qu'elle répartit les richesses en fonction des efforts et des qualités de chacun.

Le système conceptuel de Spencer tente donc de fonder la justice de la répartition à la fois sur le fait que la contrainte physique est exclue et sur le fait qu'il existe un rapport naturel entre la personne et ce qu'elle détient. L'argument de la justice en termes d'absence de contrainte

[383] Cohen G.A., *Self Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 39-66.

domine mais ce second argument est lui aussi présent : la répartition est juste car elle est en rapport avec la contribution de chacun.

On pourrait remarquer que la cohérence entre les deux arguments est pour le moins instable, car l'application d'une règle impersonnelle interdisant l'usage de la contrainte ne garantit en rien que la distribution qui en résulte sera proportionnelle à la contribution de chacun. Au contraire, Spencer reconnaît que chacun profite du hasard et Hayek, l'héritier contemporain de ces problématiques, admet très franchement qu'il n'y a pas de rapport de cause à conséquence entre les qualités internes des individus et le revenu qui leur échoit du fait de l'application impersonnelle de la règle bannissant l'usage de la contrainte.

Thorstein Veblen a bien mis le doigt sur cette difficulté en dénonçant ce qu'il appelle un sophisme grossier consistant à partir de l'affirmation que chacun est propriétaire de ce qu'il a produit (dans un contexte de règles impersonnelles et sans recourir à la contrainte) avec des qualités faisant partie de sa personne, et à en conclure, en sens inverse, que le fait de la possession – lorsqu'elle est attribuée par une règle impersonnelle bannissant la contrainte – est la preuve que l'objet possédé a été produit avec des qualités inhérentes à la personne [384]. On affirme, en d'autres termes que, si une chose nous est attribuée par une règle de droit, cela signifie que nous l'avons produite avec des qualités qui nous appartiennent. On passe frauduleusement de l'idée que chacun doit posséder ce qu'il a produit à l'idée absolument distincte selon laquelle si quelqu'un possède quelque chose, cela implique qu'il l'a produite et que, par conséquent, elle lui appartient légitimement.

Le sophisme paraît évident car le fait que nous possédons une chose ne prouve absolument pas que nous l'ayons produite. À l'évidence, des règles de droit impersonnelles excluant toute contrainte peuvent parfaitement attribuer à un individu des choses qui sont sans rapport avec ses qualités naturelles et avec sa contribution personnelle. C'est le cas, par exemple, de l'héritage, mais aussi du détenteur d'une position monopolistique qui, du simple fait qu'il détient par hasard une ressource rare dont tout le monde a besoin, engrange un revenu sans aucune activité productrice correspondante (ce que Veblen appelle *getting something for*

[384] Veblen T., *The Theory of Business Enterprise* (1904), London, Routledge / Thoemmes, 1994.

nothing). Enfin, ce raisonnement ne peut évidemment pas s'appliquer aux ressources naturelles qui, de quelque manière qu'on les considère, ne sont pas produites par ceux qui détiennent sur elles le droit de propriété que la règle impersonnelle leur attribue.

Mais le sophisme est surtout évident pour une raison que nous comprenons grâce à Rousseau. La règle collective accorde à X tous les avantages qu'il a été capable de s'assurer sur le marché ; si nous disons que du seul fait que la règle collective accorde ces avantages à X, ces avantages lui appartiennent de droit, nous affirmons qu'il n'y a pas lieu de se demander si l'autorisation est légitime ; le seul fait qu'elle soit accordée pourrait la légitimer. Or comme Rousseau nous l'a appris, la question n'est pas de savoir si les inégalités morales sont consenties mais si elles doivent l'être et cette question se résout en examinant comment le consentement qu'on leur donne affecte la liberté des tiers. Nous sommes ainsi inévitablement ramenés à l'argument en termes de liberté : Spencer ne peut pas établir le droit de chacun aux avantages que la loi lui confère indépendamment de son concept de liberté. L'argument selon lequel la justice de la répartition est fondée sur le fait que chacun recueille en proportion de sa contribution ne peut donc être considéré indépendamment de l'argument en termes de liberté et le raisonnement tout entier ne peut valoir que ce que vaut la réduction des conditions de l'autonomie à l'absence de contrainte physique.

Il y a donc deux erreurs dans le raisonnement de Spencer. Tout d'abord, il est faux que les avantages externes soient causés par les avantages internes. Et en second lieu, même si ce lien de causalité existait, il faudrait encore se demander si la règle qui attribue au porteur des avantages internes la totalité des avantages externes qui en sont prétendument les conséquences est favorable ou contraire à la liberté. En termes rawlsiens, on pourrait dire que la question de savoir quelle part de biens premiers (les avantages externes) doit revenir à chacun est sans rapport avec la question purement factuelle de savoir qui les a produits ou si les qualités avec lesquels ceux qui les ont produits étaient réellement en eux. Il ne s'agit pas de savoir si ces qualités sont en eux mais si elles sont à eux, si elles leur appartiennent, s'ils ont le droit de revendiquer pour leur propre compte l'ensemble des avantages qu'elles engendrent.

Reste alors à répondre à une objection : Nozick dit que les talents ne sont pas seulement dans l'individu qui en est porteur (ce qui est un fait) mais qu'ils sont à lui (rapport de droit)[385]. Ils font partie de sa personne, et il est par conséquent impossible de prétendre que la question de savoir à qui ils doivent appartenir demeure ouverte, parce que cela reviendrait à se demander si chacun doit s'appartenir à lui-même. Cette question n'est pas en suspens, faute de quoi il pourrait être légitime qu'une personne appartienne à une autre, qu'elle soit un simple moyen pour autrui.

Le raisonnement de Nozick n'est pas cohérent car il va dans deux sens contradictoires. D'un côté il entend prouver que les talents appartiennent à celui qui en est le porteur en disqualifiant toute autre prétention à affirmer un droit sur eux. À qui ces talents appartiendraient-ils sinon à leur porteur ? À la communauté ? Mais si le fait de se trouver dans la personne du porteur ne suffit pas à valider le droit de celui-ci, comment le fait que ces talents se trouvent dans la communauté validerait-il le droit de cette dernière ? Mais d'un autre côté, l'affirmation du droit de la personne sur les talents au nom du principe qu'ils sont en elle ne peut pas s'étendre aux avantages engendrés par la mise en œuvre de ces mêmes talents, car ces avantages ne peuvent être engendrés sans l'emploi de ressources naturelles qui, clairement, ne sont pas dans la personne du porteur des talents. On doit donc faire appel à une règle, à une convention au sens de rousseau, qui « attribue » au porteur des talents les avantages qu'il a pu créer grâce à leur application à des ressources externes. Et a nouveau, la question de la validité de cette règle se pose, et Nozick lui-même admet qu'elle ne fait droit que si elle respecte des conditions indépendantes. Il y a donc une contradiction à prétendre que les talents sont inconditionnellement la propriété de celui qui en est porteur et que cela lui donne un droit tout aussi inconditionnel aux avantages qu'ils permettent d'engendrer, et à introduire ensuite l'idée que cette production d'avantages n'est légitime que si elle respecte la liberté des tiers. Certes, la démonstration proposée par Nozick prétend établir que la règle qui attribue à chacun, sans aucune limite, la totalité des avantages externes qu'il peut engendrer sur le marché grâce à ses talents (ses avantages internes) ne produit aucun effet négateur de liberté parce qu'il n'entraîne pas de détérioration de la situation des tiers et qu'il ne les contraint pas physiquement, mais ce raisonnement n'est plausible que si l'on accepte le concept de liberté qui le sous tend. En outre, ce raisonnement est nettement distinct de celui

[385] Nozick R., *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974.

qui prétend - cette fois sans aucune plausibilité – déduire un droit de propriété de chacun sur les avantages externes qu'il peut produire grâce à ces talents du droit de propriété de chacun sur sa propre personne. À nouveau, nous constatons qu'il existe un abîme infranchissable entre le fait de posséder certaines qualités, ou d'être capable de faire certaines choses, et le droit de posséder les avantages que nous ne pouvons produire avec ces qualités qu'avec le concours de ressources sur lesquelles d'autres ont autant de droits que nous. La seule manière relier le fait et le droit, ou d'établir que les inégalités naturelles de talents nous obligent, consiste donc à montrer que la règle qui consent à ce que chacun soit propriétaire des conséquences de ses talents est une règle compatible avec la liberté de tous les membres de la communauté. La substance et la force de la démonstration sont alors de nouveau solidaires de l'acceptabilité du concept de liberté auquel elle a recours mais, indépendamment des engagements normatifs du concept de liberté, il n'existe pas de moyen de prouver que chacun doit posséder ce qu'il est capable de produire.

III

La réponse à la question initiale est donc que, en elles-mêmes, les inégalités naturelles ne nous obligent pas, même si l'on ne considère que les qualités de l'âme à l'exclusion de celles du corps. Rien, en effet, ne nous contraint à énoncer une règle attribuant à ceux qui ont plus de qualités l'ensemble des avantages qu'ils ont pu produire grâce à l'utilisation de ces qualités. Une telle règle ne pourrait fonder sa validité que sur la mise en valeur de sa compatibilité avec la liberté de l'ensemble des membres de la communauté et cette validité n'existerait que pour ceux qui partageraient le concept de liberté utilisé dans cette démonstration. Mais en l'espèce, le concept de liberté auquel il faut recourir pour rendre cette démonstration possible est si pauvre et si réducteur qu'il est dénué de toute séduction normative.

Les auteurs

Nicolas Bouleau, École Nationale des Ponts et Chaussées, Paris

Dominique Bourg, Faculté des géosciences et de l'environnement, Université de Lausanne

Anjan Chakravartty, Département de philosophie, University of Notre Dame, Indiana

Brendan Coolsaet, Institut de recherche interdisciplinaire des sciences juridiques/Institut de sciences politiques Louvain-Europe, Centre de Philosophie du droit, Université catholique de Louvain

Jean-Michel Counet, Institut supérieur de Philosophie, Centre Dewulf-Mansion, Université catholique de Louvain

Bernard Feltz, Institut supérieur de Philosophie, Centre 'Philosophie des sciences et sociétés', Université catholique de Louvain

Nathalie Frogneux, Institut supérieur de Philosophie, Centre Europè de philosophie pratique et laboratoire d'anthropologie prospective, Université catholique de Louvain

Michel Ghins, Institut supérieur de Philosophie, Centre 'Philosophie des sciences et sociétés', Université catholique de Louvain

Peter Kemp, Institut de l'Éducation, Université d'Aarhus, Président honoraire de la Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie

Stéphane Leyens, Département 'Sciences, Philosophies, Sociétés', Université de Namur

Charlotte Luyckx, Institut supérieur de Philosophie, Centre 'Philosophie des sciences et sociétés', Université catholique de Louvain

Jean Onaotsho, Faculté de philosophie, Université Catholique du Congo

Isabelle Parmentier, Département d'histoire, Pôle de l'histoire environnementale de l'Université de Namur (PolleN)

Pierre Pellegrin, Centre National de Recherche Scientifique, Paris

Hervé Pourtois, Institut supérieur de Philosophie, Chaire Hoover d'Éthique économique et sociale, Université catholique de Louvain

Stathis Psillos, Département de philosophie et d'histoire des sciences, Université d'Athènes et Rotman Institut de philosophie de l'Université de Western Ontario

Paolo Quintili, Collège International de Philosophie, Université de Rome «Tor Vergata»

Olivier Servais, IACCHOS (Institute for the Analysis of Change in Contemporary and Historical Societies), Université catholique de Louvain

Jean-Fabien Spitz, Département de philosophie, Université de Paris I Panthéon Sorbonne

Pierre Steiner, Université de Technologie de Compiègne

Arnaud Zacharie, Université Libre de Bruxelles, Université de Liège, Centre National de Coopération au Développement

La nature en éclats

Sous la direction de **Bernard Feltz, Nathalie Frogneux** et **Stéphane Leyens**

Introduction

Bernard Feltz : Nature en éclats

Préambule

Peter Kemp : La place de la philosophie dans la société contemporaine

Premier défi : La vie est-elle liée à un support matériel ?

Jean-Michel Counet : Introduction

Pierre Pellegrin : La vie est-elle liée à un support matériel chez Aristote ?

Paolo Quintili : Les matérialistes, Aristote et la vie au siècle des Lumières

Deuxième défi : Les lois de la nature en débat

Michel Ghins : Introduction

Anjan Chakravartty : L'existence des lois : les pouvoirs causaux de la nature

Stathis Psillos : Y a-t-il des lois dans la nature ? Une réponse empiriste

Pierre Steiner : Lois de la nature, dispositions et survenance

Troisième défi : Unité et pluralité de la nature

Nathalie Frogneux : Introduction

Dominique Bourg et Nicolas Bouleau : Nature, pluralisme et démocratie

Charlotte Luyckx : Éthique écologique et justice environnementale

Jean Onaotsho : Pour un humanisme cosmophile

Isabelle Parmentier et Olivier Servais : Des oppositions de riverains du XVIII^{ème} siècle au phénomène NIMBY contemporain. La justice environnementale en terrain wallon et québécois

Quatrième défi : Justice environnementale et justice globale

Stéphane Leyens : Introduction

Brendan Coolsaet : Justice environnementale internationale : quelle procédure pour une participation juste et équitable ?

Arnaud Zacharie : Les enjeux de la justice climatique et de la transition socio-écologique

Cinquième défi : Les inégalités naturelles nous obligent-elles ?

Hervé Pourtois : Introduction

Stéphane Leyens : Inégalités naturelles et justice sociale

Jean-Fabien Spitz : Les inégalités naturelles nous obligent-elles ?