NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

117 N° 5 1995

Éthique de la responsabilité à l'égard de l'environnement

Pierre-Philippe DRUET (P.-Ph.)

p. 654 - 669

https://www.nrt.be/es/articulos/ethique-de-la-responsabilite-a-l-egard-de-l-environnement-126

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Éthique de la responsabilité à l'égard de l'environnement

Le titre de cet article en dit beaucoup plus qu'il n'y paraît. L'expression «éthique de la responsabilité à l'égard de l'environnement» rassemble des notions complexes et recouvre une longue histoire. C'est ce qui justifie une introduction un peu développée. Avant d'y venir, situons le statut de cette réflexion. D'une part, elle ne s'adresse pas à des éthiciens de profession. J'éviterai donc le langage et les discussions techniques propres à la discipline éthique. D'autre part, je voudrais présenter une prise de conscience de la responsabilité à l'égard de l'environnement, qui n'est pas seulement, ni majoritairement, le fait des scientifiques ès qualités, mais concerne aussi le grand public. Les exemples ne seront donc pas non plus traités de manière technique — est-ce scientifiquement vrai ou faux? —, mais de la manière dont ils retentissent dans la conscience de l'homme contemporain.

Ces précautions prises, revenons à l'énoncé de notre sujet. Je le disais complexe. En effet, la responsabilité à l'égard de l'environnement n'est pas une préoccupation très ancienne. Même en remontant aux précurseurs en écologie et en éthique environnementale, nous ne dépassons guère les années 50. Mais qui dit préoccupation (relativement) neuve dit aussi phase exploratoire du problème. Nous abordons une problématique dont la nature et les contours sont encore en discussion... pour ne rien dire des solutions. D'un autre côté, la notion de responsabilité peut être prise en un sens purement pragmatique et non éthique. Parler de responsabilité à l'égard de l'environnement revient alors à une mise en garde fondée sur la liaison technique cause-effets. Nous sommes responsables des dégâts occasionnés dans l'environnement par nos activités humaines. De là cette invite: si vous ne voulez de tel effet indésirable, évitez les activités qui l'engendrent! Autrement dit: mesurez les effets de votre action, car celle-ci est responsable (au sens de «cause de») de nuisances.

Enfin, le thème de notre réflexion comporte le terme «éthique». Il situe donc la responsabilité non au plan pragmatique, mais au plan éthique. De ce point de vue, il faut noter que le concept traditionnel de responsabilité éthique («mes actes me sont impu-

tables en tant qu'ils émanent de ma liberté») est désormais complété, voire remplacé, par une nouvelle compréhension de la responsabilité (responsabilité envers l'environnement et son futur), qui, d'une part, semble seule adéquate à penser la nouvelle question éthique et, d'autre part, bouleverse le mode de penser habituel en éthique. Des interrogations neuves et radicales surgissent: comment intégrer l'environnement au débat éthique? qu'est-ce qu'une responsabilité envers l'avenir? Ce nouveau concept de responsabilité est d'apparition récente dans le monde philosophique et n'y fait pas l'unanimité. Nous pouvons donc mesurer l'ampleur et la complexité du problème qui nous occupe.

En d'autres termes, il semble que, pour poser vraiment la question éthique d'une responsabilité par rapport à l'environnement, nous devions nous aventurer à l'avant-garde de la réflexion éthique et chercher nos repères dans un territoire encore mal balisé. De ce fait, je ne puis exposer ni l'éthique, ni même une éthique, de la responsabilité envers l'environnement. Tout au plus sommes-nous à même d'entendre quelques questions neuves qui commencent à se déployer dans ce domaine. Celles-ci, d'autre part, n'apparaissent aujourd'hui qu'au terme d'un long processus de prise de conscience et de maturation, qui les rend possibles et recevables. Sans découverte des pouvoirs de la technoscience et des lois de son évolution, pas d'interpellation sur ses effets environnementaux irréversibles et sur les moyens d'y parer. Car c'est bien de la technoscience et de ses effets qu'il s'agit; c'est par rapport à ses avancées et à ses retombées qu'est née l'éthique qui nous occupe. M. Serres le dit en ces termes:

> La croissance de nos moyens rationnels nous entraîne, à une vitesse difficile à estimer, dans la direction de la destruction du monde qui, par un effet en retour assez récent, peut nous condamner tous ensemble, et non plus par localités, à l'extinction automatique[1].

De même H. Jonas:

> La promesse de la technique moderne s'est inversée en menace... Elle va au-delà du constat d'une menace physique. La soumission de la nature destinée au bonheur de l'être humain a entraîné, par la démesure de son succès, qui s'étend maintenant également à la nature de l'homme lui-même, le plus grand défi pour l'être humain que son faire ait jamais entraîné[2].

---

1. M. SERRES, *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion, 1992, p. 32.

Ces déclarations de deux des principaux penseurs de la responsabilité environnementale suggèrent le plan de notre démarche. Pour déployer la question éthique de la responsabilité à l'égard de l'environnement, il nous faut retracer le cheminement qui y a mené. Celui-ci comporte quatre étapes, si, par «étapes», on veut entendre non des moments successifs qui s'excluent les uns les autres, mais des moments de réflexion ou des éléments de prise de conscience dont la combinaison finale permet ou impose la problématique de la responsabilité. Je parlerai donc d'étapes en ce sens et décrirai: 1. la découverte du pouvoir de la technoscience (= TS) et la volonté de la contrôler; 2. la prise de conscience des dangers environnementaux liés aux avancées de la TS; 3. la prise de conscience de l'autonomisation du processus TS et donc de l'inéluctabilité de ses dégâts; 4. l'affirmation d'une responsabilité à l'égard de l'environnement et des générations futures.

I. - Découverte du pouvoir de la technoscience et volonté de la contrôler

Il est difficile de dater de manière précise certaines prises de conscience. Elles se situent dans l'après-guerre et entretiennent toutes un lien direct ou indirect avec Hiroshima. En ce qui concerne la découverte du pouvoir de la TS, Hiroshima révèle le pouvoir mortifère absolu, à l'échelle de la planète, de la TS. Le débat autour du nucléaire civil en porte la trace, même s'il comporte d'autres aspects importants comme l'intuition de la centralisation du pouvoir scientifique et du rôle «politique» des experts. Avec le génie génétique, même balbutiant, c'est la nature humaine, via son génome, qui semble tomber sous la coupe de la TS. Les progrès des neurosciences, la «chimie du psychique», donnent la même conviction. Plus généralement, on peut noter, autour de mai 68, un mouvement anti-intellectuel qui exploite à fond le slogan: «le savoir, c'est du pouvoir». L'adage baconien ne date pas d'hier. Mais le pouvoir évoqué désormais concerne autant une puissance de faire, de manipuler, qu'un pouvoir de type politique: celui qui sait détient le pouvoir réel. Dans l'entreprise, on dira que le pouvoir passe des mains du détenteur du capital aux détenteurs du savoir, informatique par exemple.

Cette découverte du pouvoir scientifique s'exprime paradigmatiquement dans l'invention même du concept de TS. Cette dénomination lie sciences et techniques, fait passer les secondes «avant» les premières et ruine la prétention scientifique au désin-

téressement. Il s'ensuit que la TS n'est pas neutre. À l'image confortable de la neutralité axiologique, morale et sociale, des énoncés scientifiques se substitue celle d'une stratégie concertée de domination de la nature au service de l'homme. Mais cette stratégie est à son tour dénoncée comme le masque idéologique d'une prise de pouvoir sur les hommes. La TS n'est pas neutre quant à ses sources de financement; elle n'est donc pas neutre quant à ses fins, prédéterminées par le financement. Dominer la nature, certes!, mais dans quel sens et au profit de quel groupe social?

Ainsi, loin que les producteurs de TS apparaissent comme des artisans au service de l'humanité et de son bien-être, le soupçon naît qu'ils contribuent à renforcer le pouvoir des dominants économiques et politiques, c'est-à-dire qu'ils exercent eux-mêmes une forme de pouvoir social, économique et politique. On dénonce en particulier le rôle des experts qui légitiment des décisions politiques au nom de la Science, quand ils ne camouflent pas le caractère politique de ces décisions par l'appel à la nécessité scientifique. Les experts, dira-t-on, font de la politique sans le dire, c'est-à-dire sans pouvoir être contrôlés, donc de manière non démocratique[3].

Ce double constat, pouvoir manipulateur de la TS et pouvoir des scientifiques, conduit à la revendication d'un contrôle démocratique du processus TS. Une telle revendication sous-entend que le contrôle par les scientifiques ou par les instances démocratiques classiques n'est pas fiable; elle sous-entend aussi qu'un tel contrôle «populaire» demeure possible. Or, dès ce moment, l'idée est installée chez certains d'une fatalité TS, d'une évolution autonomisée de la TS. Ph. Roqueplo doit donc faire preuve d'un volontarisme héroïque pour prôner le contrôle démocratique: l'évolution technoscientifique est contrôlable parce qu'elle *doit être* contrôlable, parce que, de notre avenir, nous *devons* être responsables. Mais notre auteur connaît bien des hésitations quant aux formes concrètes du contrôle et finit par en appeler, de manière un peu utopique, à un contrôle diffus exercé par chaque citoyen à l'endroit où il intervient dans le processus TS[4].

Que retenir de cette première étape dans la prise de conscience? Je ne pointerai que trois traits essentiels. D'abord, toute cette

---

3. Voir P.-Ph. DRUET, P. KEMP et G. THILL, *Technologies et sociétés,* Paris, Galilée, 1980; P.-Ph. DRUET, *Les quatre questions fondamentales d'une philosophie de la technique,* dans *Revue des Questions Scientifiques* 155 (1984) 435-459.
4. Voir Ph. ROQUEPLO, *Penser la technique: pour une démocratie concrète,* **Paris, Le Seuil, 1983, p. 22, 32, 129 et 147.**

réflexion ressortit à l'anthropocentrisme: l'homme — mieux: l'homme actuel — y est «la mesure de toutes choses». Il est question que certains hommes ne nuisent pas aux autres, à travers la démarche TS spécifiquement humaine. Ensuite, le centre des préoccupations se situe dans une double liberté, liberté par rapport au pouvoir manipulateur de la TS et liberté politique par rapport au pouvoir non démocratique de ceux qui savent. Il s'agit de reprendre démocratiquement les rênes de l'évolution TS. Enfin, cette réflexion porte la marque d'un certain optimisme. Puisque la TS n'est pas neutre, il en existe une qui est «bonne», par exemple le «solaire», convivial et décentralisé, dans son opposition au nucléaire. La bonne TS sera celle que chacun, pour sa part, pourra se réapproprier[5]. Certains verront même dans une «culture technique» le moyen fondamental de cette réappropriation. En un mot, la TS ne doit pas devenir obstacle à l'humanité et entre les hommes. Ce problème relève d'une éthique collective et de son expression censément idéale, la politique démocratique. La nature, l'environnement, n'intervient guère que comme limite au processus TS et, par là, comme signal d'alarme[6].

II. - Prise de conscience des dangers environnementaux liés à la technoscience

La prise de conscience des dégâts environnementaux liés à l'activité TS résulte de la rencontre entre la réflexion sur les pouvoirs TS et la pensée écologique. À elle seule, la réflexion que nous avons évoquée sur le pouvoir TS conduit au constat des conséquences au sens large: ce fut le cas en génétique. Mais cette réflexion demeure anthropocentrée et ne situe la nature, la vie et l'environnement ni au centre des préoccupations, ni comme «partenaires» dans un «débat» en termes de droits et devoirs (éthiques et juridiques). Pour sa part, la pensée écologique apporte un très salutaire décentrement: elle adopte le point de vue de l'écosystème; elle est écocentrée. Ce qui ne signifie évidemment pas un anti-humanisme, mais constate simplement que l'homme ne peut exister sans «contexte». Toutefois, la pensée écologique a adopté, à ses débuts, une position d'«anti-science». Cette position, qui diabolise la TS, relève parfois d'un rousseauisme naïf et toujours d'une méconnaissance de la réalité TS. Toujours est-il que la ren-

5. Par exemple I. ILLICH, *La convivialité*, Paris, Le Seuil, 1973.

6. Cf. Ph. ROQUEPLO, *Penser la technique...*, cité n. 4.

contre des deux courants fut fructueuse: elle permit un pas en avant dans la désinstrumentalisation de la conception de la TS, en introduisant celle-ci comme un élément dans l'écosystème qui, à son tour, rétroagit sur elle.

On peut le regretter, mais c'est presque une constante historique et psychologique: les accidents et catastrophes, évités ou non, constituèrent les facteurs déclenchants de cette réflexion renouvelée. Quelques exemples en bref. Le choc pétrolier de 1974 posa la question des sources d'énergies non renouvelables. Les pollutions catastrophiques, comme celles de Seveso ou de Bhopal, à côté des «marées noires» tristement régulières, donnèrent à penser sur le caractère irréversible de certains dommages. L'identification du «risque technologique majeur»[7] mit en lumière la fragilité et la vulnérabilité des réseaux technologiques actuels. Des accidents de ce type (Toronto, Mexico, Bhopal) révélèrent l'ampleur des pertes en vies humaines. La catastrophe de Tchernobyl fit prendre conscience de la mondialisation des problèmes de pollution. Dans le même temps, le problème du stockage des déchets nucléaires et de la pollution nucléaire, en Russie par exemple, fait naître la conscience de dommages engageant un futur lointain, voire totalement imprévisible. Quant à la démographie, elle rassemble — potentiellement — tous les autres risques et manifeste à la fois la responsabilité de la TS (biomédecine) et ses limites (contrôle de la fécondité). Sur ce dernier point, on ne peut d'ailleurs guère parler de catastrophe menaçante pour l'avenir; il semble plutôt que la catastrophe soit en cours.

Ces différentes secousses ont ébranlé les formulations traditionnelles du rapport homme-nature. Il n'est plus tenable de dire que l'homme dispose de la nature pour l'exploiter en vue de son bien-être et que, ce faisant, Marx l'affirmait, la nature se trouve humanisée. Sans aller encore jusqu'à parler de la nature comme d'un interlocuteur, force nous est de constater qu'elle réagit à notre action et que les destructions que nous opérons en elle nous reviennent comme des problèmes, à la limite de nos propres capacités de réaction.

Dans cette conjoncture, de nouveaux «acteurs» apparaissent sur la scène du devenir de l'humanité. Nous ne pouvons plus agir et inventer sans tenir compte de la rareté des ressources non renouvelables. Toute dépense d'énergie peut être interrogée en termes

7. P. LAGADEC, *La civilisation du risque*, Paris, Le Seuil, 1981; «Le risque technologique majeur et la situation de crise», dans AA.VV., *Les pouvoirs de la science*, Paris, Vrin, 1987, p. 263-276.

de gaspillage. L'espace, lieu imaginaire du vide et donc de la liberté de mouvement, nous avertit qu'il peut manquer. Où entreposer nos déchets? Où jeter tous nos objets à jeter, fleuron du confort «exigible»? Et l'on se dispute sur le nombre d'hommes que la terre peut porter, en termes d'espace vital disponible. Le temps, quelle que soit sa nature, se rappelle lui aussi à notre souvenir. De plus en plus, notre activité via la TS crée de l'irréversible. G. Hottois aime rappeler que la conscience éthique est une caractéristique humaine parmi d'autres et que la manipulation de ces caractéristiques permet d'imaginer la disparition, voulue ou accidentelle, de cette conscience[8]. Qu'en est-il à long terme des modifications climatiques ou de la radioactivité artificielle que nous induisons? L'activité d'une génération a toujours engagé tant soit peu celle de la suivante. C'était «gérable», comme l'on dit aujourd'hui. Mais qu'en est-il lorsqu'une activité présente engage les générations futures à très long terme ou définitivement? L'air et l'atmosphère commencent aussi à poser des problèmes inquiétants. Nous devons envisager que l'air devienne irrespirable et que les modifications thermiques changent définitivement les équilibres climatiques et la géographie de la planète. L'eau manque (on se bat pour elle en Bulgarie) et celle qui reste est gaspillée et diversement polluée ou contaminée. Et puis il y a la vie, la Vie avec un grand V. Le végétal est menacé autant par la déforestation que par les procédés modernes de sélection. L'animal subit le même sort, entre les espèces en voie de disparition (pourquoi?) et les manipulations à l'infini qu'il subit dans un but prétendu d'amélioration (une vache qui ne peut plus mettre bas naturellement est-elle améliorée?). Pour l'humain, enfin, citons G. Hottois:

> La technoscience ne cesse de manifester la manipulabilité de l'humain jusque dans les dimensions les plus essentielles de sa condition naturelle-culturelle (la conception, la naissance, la sénescence, la mort, le langage, l'affectivité, la corporéité, la nature spécifique, etc.). La technoscience ne développe pas seulement cette capacité de manipulation, et donc de négation, essentielle de l'être humain, elle a aussi acquis la capacité de supprimer l'existence de l'humanité[9].

Ainsi, la prise de conscience des dangers et/ou des dégâts environnementaux liés à la TS déplace-t-elle le point focal de la

8. G. HOTTOIS, «Technoscience: entre la puissance nihiliste et la nouvelle conscience (de l')éthique», dans AA.VV., *Les pouvoirs ...*, cité n. 7, p. 243 ss.
9. *Ibid.*, p. 286. Voir aussi G. HOTTOIS, *Entre le signe et la technique: la philosophie à l'épreuve de la technique,* Paris, Aubier, 1984.

réflexion. La TS n'apparaît plus comme une relation d'homme à homme médiatisée par la nature. Nous la déchiffrons désormais comme une relation de l'humanité (mondialisation des problèmes, engagement des générations futures) à la nature comprise au sens de monde «mondial» (M. Serres), c'est-à-dire comme une entité globale dont les lois propres ne sont qu'imparfaitement recouvertes par nos chères lois scientifiques; une entité dès lors qui ne se laisse pas modifier sans réagir et dont les réactions peuvent être négatives et définitives. Les questions éthiques acquièrent de ce fait de nouvelles dimensions. Qu'est-ce qu'un acte, être responsable d'un acte, dont les conséquences dureront 30.000 ans? Peut-on appliquer le principe an-éthique de la technique: «tout ce qui est matériellement possible doit être réalisé», quand l'état actuel de nos réalisations TS soulève déjà des questions de survie pure et simple? Ce qui apparaît ici — et vient nuancer l'optimisme de la première réflexion —, c'est que la pratique TS scientifique, en soi, et pas seulement quand elle est mal utilisée, se fait aux dépens — incalculables — de la nature.

III. - Prise de conscience de l'autonomisation du processus technoscientifique

De longue date, des penseurs d'inspiration très diverse ont attribué au processus TS un dynamisme propre, une logique propre d'auto-développement. Nul ne prétend que ce processus s'effectue sans la collaboration de l'homme. Mais J. Ladrière ne craint pas d'écrire que, dans l'activité TS, nous poursuivons des fins qui ne sont pas celles que nous croyons. C'est que le philosophe, en effet, voit cette activité sous-tendue par «le dynamisme de la grâce»[10]. Toutes choses égales d'ailleurs, cet optimisme foncier est proche de celui de Marx, pour lequel le «progrès» TS correspond à un sens positif de l'histoire, qui ne dépend pas de l'homme quant à sa définition. En sens inverse, on aime utiliser et rapprocher cavalièrement trois phrases de Heidegger[11], pour lequel la TS masque le Vrai et l'Être plus qu'elle ne les révèle. «L'essence de la technique n'est absolument rien de technique»;

10. J. LADRIÈRE, «Technique et eschatologie terrestre», dans AA.VV., *Civilisation technique et humanisme,* Paris, Beauchesne, 1968, p. 211-243.
11. Voir M. HEIDEGGER, «La question de la technique», dans *Essais et conférences,* Paris, Gallimard, 1958; *Réponses et questions sur l'histoire et la politique,* Paris, Mercure de France, 1977.

«tout fonctionne, c'est bien là l'inquiétant, tout fonctionne»; «seul un dieu pourrait nous sauver». En pratiquant ce raccourci, le commentateur décèle, chez Heidegger, un fatalisme pessimiste: la technique déshumanise inéluctablement l'homme.

Ces thèses quasi métaphysiques se rencontrent avec des analyses plus empiriques du processus TS pour conclure à une autonomisation en cours, inéluctable ou non, de celui-ci. L'auteur classique est ici J. Ellul, dans son étude du «Système technicien»[12]. Rappelons les indices de l'autonomisation supposée. La réalité TS (ensemble de savoirs, de pratiques et de dispositifs) tend à s'organiser en système, par un jeu d'interconnexions à l'infini (filières ou réseaux) et en s'universalisant. On note que la tendance au système est déjà soulignée, pour les époques antérieures, par B. Gille[13]. Ce système interconnecté apprend un fonctionnement indépendant via l'automation et la robotisation. Il devient capable d'interconnexion supérieure et de correction de ses propres erreurs par l'informatisation. Malgré les apparences (choix technologiques), il évolue selon un processus causal et non finaliste: les inventions précédentes induisent et exigent les suivantes. Enfin, il noue avec l'économie un lien indissoluble et dynamique, chacun poussant l'autre en avant. Le système technicien s'impose comme LA réalité, absolument auto-légitimé, par l'exclusion totalitaire de toute autre pensée et pratique (technicisation des loisirs). Dans une optique voisine, on parle de technocosme[14] ou de techno-nature[15]. C. Castoriadis[16] semble moins radical. Mais en liant décisivement une société et sa technique, il rend impensable un changement de technique qui ne s'accompagnerait pas d'un changement social, radical lui aussi... et peu probable.

Pour utiliser un concept à la mode, je dirais que le système TS semble, aux yeux de ces auteurs, échapper à la «gouvernabilité». Devenu autonome, il s'offre à la gestion, mais non à la direction, des hommes. Nous sommes loin, on le voit, de l'idéal d'un contrôle démocratique du «progrès» scientifique. Non seulement le politique ne peut rien — Ellul l'affirme haut et clair — contre la dynamique du processus, mais les scientifiques eux-mêmes ne sont pas des acteurs au sens fort. Ce type d'analyse, qui n'est pas unanimement accepté mais qui, pour le grand public, contreba-

12. J. Ellul, *Le système technicien,* Paris, Calmann-Lévy, 1977.
13. B. Gille (édit.), *Histoire des techniques,* Paris, Gallimard, 1978.
14. G. Hottois, *Entre le signe et la technique,* cité n. 9, p. 86 ss.
15. Ph. Roqueplo, *Penser la technique...,* cité n. 4, p. 18.
16. C. Castoriadis, article «Technique», dans *Encyclopedia Universalis.*

lance le fantasme du progrès à l'infini, suggère l'image du train fou fonçant dans le brouillard. Le pire est inconnu mais certain. Ce qui n'était évidemment pas la position de J. Ladrière puisque celui-ci voyait, sous la logique TS, une autre «logique» de salut.

IV. - Responsabilité à l'égard de l'environnement et des générations futures

Il est temps de synthétiser les trois étapes ou niveaux précédents et d'en venir à l'éthique de la responsabilité, en notant au passage que chacun de ces niveaux comportait des implications éthiques évidentes. Notre temps a d'abord compris que l'activité TS n'était pas neutre, qu'elle était un lieu de pouvoir sur la nature et sur les hommes, qu'elle relevait donc de l'éthique et spécialement de l'éthique sociale. Nous avons ensuite compris que les conséquences de la TS sur la nature devaient entrer, en quelque façon, dans l'appréciation éthique de nos choix technologiques. L'activité TS se déroule dans un milieu et agit sur ce milieu. Dans la mesure où ce milieu conditionne l'activité elle-même, et plus largement la survie de l'humanité, il doit entrer en compte dans l'évaluation éthique. Celle-ci s'avère d'autant plus nécessaire que les conséquences sur l'environnement prennent la forme de dommages, parfois irréversibles. Quant à la thèse de l'autonomisation de la TS, elle entraîne des conclusions opposées: s'il y a fatalité de l'évolution TS, il y a fatalité des dégâts et le discernement éthique s'impose à plus forte raison; mais s'il y a fatalité, à quoi sert de juger moralement? Que peut l'éthique contre la puissance toujours croissante et toujours plus destructrice de l'appareil TS? Je note, non sans plaisir, que nul, quelque pessimiste qu'il soit, ne renonce à la possibilité d'une action éthique en ce domaine, quelque utopique qu'elle paraisse.

Il s'agit donc d'intégrer au jugement éthique deux dimensions nouvelles: l'environnement (espace) et l'avenir (temps). Il en résulte de redoutables questions pour la réflexion éthique. En effet, l'éthique concerne le sens de l'existence humaine, individuelle, interpersonnelle et collective. L'éthique s'applique aux humains et aux humains actuels. Il faut donc trouver un statut particulier pour l'environnement, qui lui permette d'entrer dans le débat éthique — sans en faire un humain. D'autre part, il faut imaginer un devoir moral portant sur le futur et sur des êtres humains à venir. En d'autres termes, comment fonder un devoir **et donc une responsabilité envers une réalité qui n'est pas**

humaine (malgré son retentissement sur l'humain) et envers des humains qui n'existent pas encore? Je vais évoquer trois perspectives sur cette question, en rappelant qu'aucune n'est aujourd'hui vraiment conclusive.

1°) Une première perspective est celle de l'éthique environnementale proprement dite et remonte à son fondateur, Aldo Leopold[17]. Plutôt que de partir de la communauté morale formée par les humains, celui-ci propose de partir de la nature comme «communauté de parties interdépendantes», dans laquelle l'humain n'est qu'une composante. Cette composante humaine appartient bien sûr à la communauté morale, mais y est-elle seule? Cette question est aussi difficile à résoudre que celle des limites de l'humain: cas de l'embryon ou du coma dépassé. Par conséquent, puisque nous partons d'une communauté de parties interdépendantes, la tendance sera d'élargir, si possible, la communauté morale et de reconnaître la valeur morale de parties non humaines. On a posé la question à propos des animaux, sur base de la capacité de souffrir. Mais on a songé aussi aux végétaux et Leopold se demande si la nature tout entière ne posséde pas une valeur morale, puisqu'elle conditionne radicalement la possibilité de la vie, valeur éthique incontestée. C'est l'idée d'une communauté biotique, à l'intérieur de laquelle l'humain aurait à se situer moralement par rapport à d'autres sous-systèmes ayant eux-mêmes valeur morale.

La difficulté d'une telle position réside dans son anthropocentrisme plus ou moins avoué. Certes l'accent se déplace des relations interhumaines vers d'autres relations entre d'autres composantes du Tout. Mais la valeur morale des sous-systèmes n'est-elle pas encore définie, même quand il s'agit du Tout, par rapport à l'homme? Bref, la nature n'a-t-elle pas des droits moraux dans la mesure de son rapport ou de sa ressemblance avec l'homme? Ces questions révèlent les limites des éthiques traditionnelles dans l'approche de l'environnement et du futur.

2°) C'est pourquoi on a assisté au développement d'une autre éthique environnementale, écocentrique et holiste. Dans ce cas, la valeur «morale» appartient au Tout et n'émane pas des individus, auxquels elle advient plutôt de par leur relation interne au Tout.

---

17. A. LEOPOLD, *A Sand Country Almanac,* Oxford University Press, 1949, d'après L. BEGUIN, *Les mots de la bioéthique,* Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1993, p. 192-194.

> Il s'agit d'apprendre à retrouver — par delà toute tentation de hiérarchie centrée sur l'humain — les liens fondamentaux nous unissant à la communauté écologique dont nous ne sommes qu'un élément... C'est à l'échelle de la communauté écologique que devraient être évaluées les actions humaines et celles des autres entités. Ce qui sera jugé bon est ce qui permettra de préserver la stabilité, l'intégrité, l'équilibre — voire même la beauté — de la communauté écologique[18].

Cette perspective éthique, dans la mesure où elle se veut vraiment neuve, demanderait une fondation métaphysique et des règles précises de jugement.

3°) La démarche de M. Serres s'enracine dans le constat, cité en introduction, que notre domination destructrice de la nature s'inverse en destruction potentielle de l'humanité par les lois naturelles. «Vaincu, le monde nous vainc enfin. Sa faiblesse force la force à s'exténuer, donc la nôtre à s'adoucir.» Confronté à cette situation inédite, le philosophe médite sur les notions de contrat et de droit plutôt que sur des concepts directement éthiques. Selon lui, les hommes ont passé entre eux un contrat social afin de pouvoir vivre ensemble, mais aussi de s'unir contre ce qui les menaçe dans leur faiblesse première, le monde. L'union des hommes en un monde mondain s'est faite contre le monde mondial. Mais «maintenant que nous savons nous associer face au danger, il faut envisager... un pacte nouveau à signer avec le monde: le contrat naturel»[19]. De là, sous la plume de M. Serres, une relecture du «droit naturel». Celui-ci désigne traditionnellement les droits que l'homme possède du seul fait de sa nature humaine. Notre philosophe y voit plutôt les droits de la nature elle-même. Selon lui, «la nature se conduit comme un sujet»; elle possède des droits, notamment en ce qu'elle conditionne l'existence humaine.

> Retour donc à la nature! Cela signifie: au contrat exclusivement social ajouter la passation d'un contrat naturel de symbiose et de réciprocité où notre rapport aux choses laisserait maîtrise et possession pour l'écoute admirative, la réciprocité, la contemplation et le respect, où la connaissance ne supposerait plus la propriété, ni l'action la maîtrise... Contrat d'armistice dans la guerre objective, contrat de symbiose: le symbiote admet le droit de l'hôte, alors que le parasite — notre statut actuel — condamne à mort celui qu'il pille et qu'il habite sans prendre conscience qu'à terme il se condamne à disparaître... En fait, la Terre nous parle en termes de

---

18. L. BEGUIN, *Les mots de la bioéthique*, cité n. 17, p. 196.
19. M. SERRES, *Le contrat naturel*, cité n. 1, p. 38 et 33.

> forces, de liens et d'interactions, et cela suffit à faire un contrat. Chacun des partenaires en symbiose doit donc, de droit, à l'autre la vie sous peine de mort[20].

On l'imagine sans peine, cette symbiotique, nouvel art de vivre, mais aussi nouvelle éthique, suppose une conversion fondamentale. Celle-ci, qui implique une nouvelle politique inspirée de la «physique», pourra prendre en compte la fragilité comme valeur et s'enracinera dans l'amour. Car, au premier commandement, M. Serres en ajoute un second — qui est d'aimer le monde.

> Sans amour, pas de lien ni d'alliance... Aimer nos deux pères, naturel et humain, le sol et le prochain; aimer l'humanité, notre mère humaine, et notre mère naturelle, la Terre... Il n'y a de réel que l'amour et de loi que de lui[21].

Propos de poète, dira-t-on. Mais ne faut-il pas être poète pour dire la nouveauté et introduire à une éthique de la non-puissance?

On le voit, les éthiques traditionnelles semblent incapables d'intégrer la considération de l'environnement et du futur dans leur démarche judicative. L'éthique environnementale holiste reste très vague sur son application et M. Serres s'en tient au droit de la nature pour fonder nos devoirs. H. Jonas, pour sa part, opte d'emblée pour une éthique non classique, mais cependant bien traditionnelle, puisqu'elle s'appuie sur la Bible et la philosophie juive. Par certains côtés, il est proche d'E. Levinas, qui puise aux mêmes sources dans son éthique fondamentale.

On peut schématiser la pensée de Jonas autour du terme qui figure dans le titre de son livre *Le principe responsabilité.* L'éthique de Jonas, conçue en fonction de «la civilisation technologique»[22], s'articule en effet sur une compréhension originale de la responsabilité. Comme chez Levinas, dans «responsabilité», il faut entendre «répondre» à l'interpellation de l'Autre, en acceptant d'être responsable de lui. Telle est la situation éthique initiale: je suis toujours déjà appelé par Autrui à répondre de lui, à être responsable de lui. Je ne puis échapper à cette responsabilité, même en la refusant. Elle s'impose à moi simplement parce qu'il y a là un Autrui. Jonas prend volontiers l'exemple de la responsabilité parentale vis-à-vis du nouveau-né. Il suffit que celui-ci soit là pour qu'existe la responsabilité. Par où l'on voit qu'Autrui ne

---

20. *Ibid.*, p. 64, 67 et 69.
21. *Ibid.*, p. 83 et 84.
22. C'est le sous-titre de son livre *Une éthique pour la civilisation technologique.*

m'impose pas cette responsabilité par sa force, mais bien par sa faiblesse et son dénuement. Par où l'on voit aussi qu'il ne s'agit pas d'une responsabilité au sens classique, à savoir assumer ses actes en première personne.

Or, la civilisation technologique met en danger l'essence humaine, l'existence humaine et les conditions de celle-ci. Ce peut être vrai dans le présent, ce l'est sûrement dans l'avenir. Dès maintenant et pour l'avenir quelque chose de faible, de périssable demande donc à être protégé et m'assigne à responsabilité. Sans doute cette relation n'obéit-elle pas à un modèle classique. Il ne s'agit pas de droit, ni de contrat et la relation n'est pas réciproque. Mais une telle conception de la responsabilité est la seule qui permette de penser une relation éthique avec l'environnement et avec le futur, «la condition globale de la vie humaine et l'avenir lointain et l'existence de l'espèce humaine»[23]. Notre responsabilité étant à la mesure de notre pouvoir, elle est immense et elle porte sur ce que notre puissance met en péril: l'humanité. «Le premier impératif: que l'humanité soit.[24]» «Nous savons ce qui est en jeu quand nous savons que cela est en jeu.[25]» La peur joue ici un rôle paradoxal de révélateur positif. Et Jonas de formuler ses principes éthiques à la manière kantienne:

> Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre; ou pour l'exprimer négativement: Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie; ou simplement: Ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre; ou encore, formulé de nouveau positivement: Inclus dans ton choix actuel l'intégrité future de l'homme comme objet secondaire de ton vouloir[26].

On ne saurait être plus clair sur les principes. Les objections adressées à Jonas concernent principalement la métaphysique par laquelle il justifie le «droit» du futur à exister: certains la jugent inutile et pensent que nous sommes directement responsables de l'humanité en nous et dans les autres, et donc indirectement de la nature qui conditionne notre vie. On objecte aussi le flou qui entoure la mise en oeuvre, notamment politique, de cette responsabilité. Il est clair que les générations actuelles devront consentir des sacrifices majeurs pour la survie de leurs descendants. Com-

---

23. H. JONAS, *Le principe responsabilité,* cité n. 2, p. 26.
24. *Ibid.*, p. 69.
25. *Ibid.*, p. 49.
26. *Ibid.*, p. 30-31.

ment les en convaincre? Jonas n'a pas toujours exclu assez nettement qu'on impose ces sacrifices. Par ailleurs, on notera, avec Ricoeur, que la responsabilité globale telle que conçue par Jonas (de l'humanité pour l'humanité) se rencontre quelque part avec la responsabilité au sens classique et que, par conséquent, le souci de la nature et du futur nous incombe directement en tant qu'individus[27]. Il serait piquant que la radicalisation du concept de responsabilité aboutisse à la dilution de celle-ci.

Ainsi, malgré ses limites, la pensée de Jonas représente ce qui se rapproche le plus aujourd'hui d'une éthique de la responsabilité à l'égard de l'environnement. Elle montre clairement que la dimension et la radicalité des problèmes impliquent une approche nouvelle qui ne peut se limiter au remaniement d'une éthique classique. Comme le souligne Hottois, devant la technoscience, l'éthique ne se trouve pas comme devant une autre éthique. La TS est l'autre de l'éthique et son «nihilisme» la rend étrangère autant à la métaphysique et à l'anthropologie qu'à l'éthique proprement dite[28]. C'est indiquer que la nouvelle éthique devra reposer sur une nouvelle métaphysique. Ce dont Jonas s'acquitte à sa manière. Cette manière n'est pas parfaite. Elle constitue cependant une tentative philosophique pour prendre la mesure du processus TS et de sa nouveauté. Ce n'est pas peu, car cela indique que la philosophie n'a pas (encore) abdiqué devant la TS.

Mais il faut peut-être franchir un pas de plus, dans la direction du religieux. Sans dénier leur valeur aux efforts de re-fondation métaphysique, nous devons acter leur statut précaire, au plan strictement philosophique, dans une époque qui se veut post-métaphysique. Et quoi qu'on pense de cette volonté, force nous est d'en tenir compte: dans la problématique de la responsabilité environnementale, il ne s'agit pas seulement de penser juste, encore faut-il convaincre — et cela de manière urgente. C'est pourquoi je me demande si, *sans prétendre dépasser par là la difficulté métaphysique,* un appel à la dimension religieuse, présente en tout homme et en toute culture, n'apporterait pas une autre possibilité fondationnelle. L'homme religieux, en tant qu'être religieux, vit spontanément les attitudes de contemplation et d'adhésion quasi aimante par rapport à la nature. Or ces attitudes représentent les conditions nécessaires du respect que nous découvrons dû à notre environnement, organique et inorganique. Elles ne sont pas incompatibles avec le progrès TS. Mais sans

---

27. Voir R. SIMON, *Éthique de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1993, p. 194 ss.
28. G. HOTTOIS «Technoscience...», cité n. 8, p. 282 ss. et 293.

doute celui-ci les a-t-il étouffées, le temps de son essor sans question.

Dans cette perspective, on notera que les positions de Ladrière, de Serres et de Jonas, qui comptent parmi les plus stimulantes, ne se comprennent que sur un arrière-plan religieux et même théologique. La tradition biblique, en particulier, comporte l'idée très forte de l'unité de la création dans le projet divin et donc aussi dans l'économie du Salut. D'autre part, même si l'homme reçoit de l'amour divin une dignité particulière, il est assigné à la mission de garder et de cultiver le jardin, non de le dominer en termes de production-consommation ou d'exploitation. De la «parenté» de toutes les créatures découle une éthique du respect «fraternel», dont François d'Assise a donné une formulation lumineuse.

Ainsi, contrairement à l'opinion reçue, la tradition judéo-chrétienne valorise-t-elle la totalité du monde créé à l'égal du plus radical des naturalismes. Mais alors que celui-ci est impuissant à fonder les limites *éthiques* de «la pratique de la nature», celle-là se situe d'emblée dans l'éthique, et donc dans la justice (rendre justice à...), parce qu'elle s'origine dans le rapport à l'Autre.

B-5000 Namur
Rue de Bruxelles, 61

Pierre-Philippe DRUET
Facultés Universitaires
Notre-Dame de la Paix
Université Catholique de Louvain

Sommaire. — On étudie la conscience éthique d'une responsabilité à l'égard de l'environnement à travers les étapes historiques de son émergence: découvertes du pouvoir technoscientifique, des conséquences environnementales du développement de la technoscience et du risque d'autonomisation de ce dernier. Sont esquissées les positions de Leopold, Serres et Jonas, et signalées les questions ouvertes par leur fondation métaphysique et/ou religieuse.

Summary. — Humans have gradually become aware of their ethical responsibility towards the environment. The historical steps of this process are here described: discovery of the power of technoscience, of the environmental consequences of technological development, of the danger of such development running wild. The opinions of Leopold, Serres and Jonas are sketched, together with the questions opened by their metaphysical and/or religious foundations.