



HAL
open science

Du principe de précaution à la Philosophie de la précaution :

Denis Grison

► **To cite this version:**

Denis Grison. Du principe de précaution à la Philosophie de la précaution :. Philosophie. Université Nancy 2, 2006. Français. NNT : 2006NAN21015 . tel-01751069

HAL Id: tel-01751069

<https://hal.univ-lorraine.fr/tel-01751069>

Submitted on 29 Mar 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

Université Nancy 2
LPHS - Archives Henri Poincaré, CNRS UMR 7117
Ecole doctorale Langues, Temps, Sociétés
Maison des Sciences de l'Homme Lorraine

Du principe de précaution
à la
Philosophie de la précaution

Denis Grison

Thèse présentée pour l'obtention du
Doctorat de Philosophie de l'Université Nancy 2

Sous la direction de Monsieur le Professeur
G. Heinzmann (Nancy 2)

Membres du jury

M. Dominique Bourg
Professeur, Université Lausanne

M. Roger Pouivet
Professeur, Université Nancy 2

M. Olivier Godard
Professeur, Ecole Polytechnique

Mme Martine Rémond-Gouilloud
Professeur, Université de Marne la vallée

M. Gerhard Heinzmann
Professeur, Université Nancy 2

M. Jean-Jacques Wunenburger
Professeur, Université Lyon 3

Année universitaire 2006-2007

Soutenance le 25 novembre 2006

« Répétons-le : l'obligation dont nous parlons ici est apparue seulement avec la mise en danger de ce qui est en jeu ici. Auparavant, parler de choses semblables n'aurait pas eu de sens. Brusquement ce qui est tout bonnement donné (...) se trouve placé sous l'éclairage orageux de la menace émanant de l'agir humain. C'est dans cette même lueur d'orage qu'apparaît la nouvelle obligation »

« La peur qui fait essentiellement partie de la responsabilité n'est pas celle qui déconseille d'agir, mais celle qui invite à agir »

H. Jonas

« Que les technologies aient installé l'intranquillité dans la cité et l'incertitude dans le monde alors que l'on attendait d'elles une sorte d'avenir radieux, voilà qui constitue bien une expérience nouvelle – en tous cas sur fond d'assurance cartésienne ou baconienne. Mais d'un autre côté, le principe de précaution est une réponse positive et active à un tel constat. En ce sens, il se démarque bien de l'optimisme baconien-cartésien, mais pas de l'activisme baconien-cartésien. Il va dans le sens d'un activisme plus éclairé »

J.Y. Goffi

« Face à l'incertitude, tout notre appareil mental est à revoir »

P. Langevin

« A l'âge classique, comme au temps de Platon, la raison ne constitue pas seulement un instrument pour explorer le monde, mais une norme pour juger les pensées et les actions : Descartes pense que Dieu crée les vérités éternelles et qu'en lui vouloir et connaître ne font qu'un. Pour autant que l'homme ressemble à Dieu, sa raison est à la fois système et liberté. Elle ne se réduit pas à une accumulation de savoir. Cette conviction, ou plutôt cette espérance, a disparu (...) Le sceptique a beau jeu à montrer les contradictions, les aberrations, les drames au milieu desquels l'humanité se débat. Or il s'agit, pour préparer le troisième millénaire, de renouer – d'une façon qui sera à coup sûr inédite – le lien rompu entre ce que Kant appelait la raison théorique et la raison pratique, entre le savoir et la conscience »

B. Saint-Sernin

« L'idée de personne dont on a la charge, jointe à celle de chose que l'on a sous sa garde, conduit ainsi à un élargissement tout à fait remarquable qui fait du vulnérable et du fragile, en tant que chose remise aux soins de l'agent, l'objet direct de sa responsabilité. Responsable de quoi, demandait-on ? Du fragile, est-on désormais tenté de répondre »

« A l'orientation rétrospective que l'idée morale avait en commun avec l'idée juridique, orientation en vertu de laquelle nous sommes éminemment responsables de ce que nous avons fait, devrait se substituer une orientation plus délibérément prospective, en fonction de laquelle l'idée de prévention des nuisances à venir s'ajouterait à celle de réparation des dommages déjà commis »

P. Ricoeur

Avant-propos

Cette thèse est le fruit de nombreuses années de travail, et je voudrais commencer par justifier mon intérêt porté à ce sujet de la précaution. Très vite après que le principe de précaution soit arrivé sur le devant de la scène médiatique (à la fin du « siècle dernier »), j'ai pensé qu'il y avait là une question dont la portée et l'enjeu ne pouvaient être sous-estimés : la précaution me semblait pouvoir contribuer de façon importante à résoudre les problèmes que le « mal-développement » soulevait d'une façon de plus en plus visible – les questions liées à la dégradation de l'environnement en étant une des manifestations principales. Mais j'ai pu observer également que le débat se mettait en place sur de très mauvaises bases : la confusion s'est vite installée, confondant le principe de précaution et un principe d'abstention ou de « risque zéro ». Je voyais également que l'apport philosophique à la réflexion restait assez modeste. Je décidai donc de me lancer dans cette étude, convaincu qu'il s'agissait là d'un sujet de première importance.

Je ne regrette pas mon choix. J'ai trouvé ce travail très enrichissant, et il s'est confirmé que ce sujet constituait une question sociale et politique majeure, qu'il importait d'aborder de manière « globale » et philosophique ; seule une telle démarche est en effet susceptible d'éclairer les débats, de souligner les véritables enjeux, d'aider à trouver des solutions.

Je ne pensais pas être engagé dans une étude d'une telle ampleur : j'en ai progressivement réalisé l'importance. Ce fut d'abord en éprouvant le « poids de travail » auquel il me fallait consentir pour traiter mon sujet « au fond » ; ce fut ensuite au moment de rassembler les « pièces du puzzle ». J'avais par contre une idée très précise de mon objectif : montrer tout d'abord que le principe de précaution, justement compris, est un principe d'action qu'il est tout à fait nécessaire d'appliquer aujourd'hui ; montrer ensuite qu'il existe, au-delà du seul principe de précaution, un enjeu encore bien plus important : le passage de l'« idéologie » du progrès à la philosophie de la précaution – un « changement de société ».

Je me suis trouvé engagé sur un terrain très « pluridisciplinaire ». J'ai dû aborder des questions scientifiques et techniques, économiques et politiques, sociologiques et juridiques. Je l'ai fait avec le souci constant de rester philosophe. Car c'est un travail de philosophe que j'ai voulu conduire. La philosophie ne se définit pas, en effet, par un domaine étroitement circonscrit de questions et d'objets, mais par la manière de penser et d'interroger ; la philosophie est tournée vers le monde, et rien de ce qui est au monde ne lui est étranger. La large ouverture vers d'autres disciplines à laquelle j'ai procédé, le croisement que j'ai cherché à établir entre elles, m'exposent à la critique des spécialistes, et au reproche, peut-être, d'un manque de précision dans le maniement de certains concepts. Mais j'assume ce choix : il me semble nécessaire que puissent exister, à côté des « spécialistes », des « généralistes » capables de « croiser » les savoirs.

La nouvelle situation dans laquelle sommes engagés me semble exiger une approche philosophique qui soit aussi « pluridisciplinaire ». Je vois mon travail comme un premier pas dans cette direction ; mais il est clair que ce travail est à poursuivre, rectifier, améliorer sur bien des points, qu'il s'agit d'un travail collectif qui ne fait que commencer.

Remerciements

Je tiens tout particulièrement à remercier Messieurs Dominique Bourg et Gerhard Heinzmann. Lorsque j'ai présenté mon projet à Monsieur **Heinzmann**, il l'a immédiatement soutenu et j'ai pu, tout au long de ces années de thèse, bénéficier de sa confiance et de son aide précieuse, de ses remarques et corrections lors de sa lecture de mon travail. Je le remercie beaucoup aussi pour la relation amicale qu'il a établie entre nous.

J'ai rencontré M. **Bourg** peu après l'engagement de ma recherche. Le sujet que je traite lui tient tout particulièrement à cœur ; il a su me guider très sûrement dans les arcanes intellectuelles, mais aussi politiques et sociales, qui peuplent le monde de la précaution. J'ai énormément appris dans ses ouvrages et articles : mon travail s'inscrit souvent en continuité avec le sien. J'ai approfondi des thèmes qu'il a introduits ; je pense avoir aussi apporté un éclairage personnel.

D'autres rencontres ont beaucoup compté également dans mon itinéraire.

Monsieur **Godard** a occupé tout au long de ma recherche une place centrale. J'ai beaucoup appris à l'occasion de ses conférences, des entretiens qu'il m'a accordés, et aussi à la lecture des livres et très nombreux articles qu'il a consacrés à l'explication et à la défense du principe de précaution.

Monsieur **Saint Sernin** m'a longuement reçu chez lui pour m'initier à des aspects de la philosophie de l'action auxquels j'ai été très sensible.

J'ai connu Madame **Rèmond Gouilloud** à l'occasion d'un colloque à Troyes. J'ai eu plusieurs fois l'occasion de travailler avec elle, et elle m'a beaucoup aidé à entrer dans le monde des sciences juridiques, m'éclairant en particulier sur le droit de la responsabilité et ses applications dans le domaine écologique.

J'ai demandé à Monsieur **Pouivet** de me guider pour mieux comprendre ce qu'est l'éthique de la vertu, j'ai bénéficié de ses conseils et profité de ses ouvrages.

Monsieur **Chevassus-au-Louis**, que j'ai connu à l'occasion d'une conférence donnée à Nancy, m'a reçu pour un entretien, et fait partager le résultat de ses propres travaux consacrés au principe de précaution.

Je tiens encore à remercier chacun du temps qu'il m'a consacré : j'ai beaucoup appris par tous ces contacts, j'ai essayé de ne rien en perdre.

J'adresse également des remerciements très sincères aux membres du jury : pour leur présence le jour de ma soutenance, mais aussi parce que cela a été pour eux une lourde tâche de lire tout mon travail. Et je pense ici tout particulièrement à mes deux rapporteurs, Messieurs **Godard** et **Wunenburger**.

Et puis, « last but not least », je remercie aussi mes proches, ma famille, d'avoir accepté que je sois un peu moins présent auprès d'eux qu'ils ne l'auraient souhaité. Merci en particulier à Geneviève, ma femme, qui s'est sentie privée de nombreuses soirées, week-ends, et de quelques voyages. Ce temps difficile a trouvé son terme !

J'ai pensé évidemment plus qu'à quiconque à mes enfants, Bénédicte, Camille et Olivier, la première des « générations futures », et durant la dernière année de mon travail à Raphaël, premier représentant de la deuxième « génération future » ! Tous devront « faire avec » le monde que nous leur lèguerons. Il va sans dire que le souci éthique pour lequel je plaide tant dans les (trop) nombreuses pages qui suivent m'« habite » profondément, et que dans les moments difficiles (il y en a nécessairement dans ce genre de travail !) je trouvais des forces nouvelles en pensant au regard que Raphaël et ses contemporains porteront plus tard sur nous : cette thèse est aussi une réponse à l'« appel à responsabilité » qui nous vient du futur.

Résumé

Depuis le début, le principe de précaution a été très contesté ; il a été le plus souvent vu comme un principe d'abstention. Je cherche à montrer que, tout au contraire, c'est un principe d'action. J'étudie pour cela ce qu'est l'action. L'« action véritable » est ouverte à la réflexion et à la délibération ; elle demande, comme Aristote l'a si bien montré, la prudence. Mais les « cadres de l'agir » ont bien changé depuis Aristote: nous avons à vivre dans un monde incertain, fragile et complexe. Comment faire ? Je montre que nous devons introduire une « nouvelle prudence » : la précaution. Le principe de précaution constitue une première étape de cette véritable « mutation »; mais c'est d'une « conversion » bien plus large dont nous avons besoin ! Nous devons adopter, en lieu et place de l' « idéologie du progrès », une « philosophie de la précaution ». La deuxième partie de ma thèse consiste à définir cette philosophie. Celle-ci comporte des « bases théoriques » : une façon de penser (une rationalité « élargie »), un rapport à la nature (d'association plus que de conquête), une éthique enfin. Elle implique un nouveau rapport science-société, une réorientation de la technique (vers les techniques « douces »), un rééquilibrage de l'action avec une place plus grande accordée à la *praxis*. C'est à un renouvellement de la politique que la précaution nous convie : nous devons donner des limites à l'économie, inventer une « démocratie participative ». Instituer la précaution ne sera possible qu'à la condition de faire largement appel au droit, et d'inscrire dans la culture cet état d'esprit radicalement neuf. *In fine*, c'est une conception élargie de la responsabilité que la précaution demande.

Abstract

From the very beginning, the precautionary principle has been much criticised ; it has been mainly viewed as leading to abstention. What I try to show is that, on the contrary, it leads to action. To this end, I have focused on action and shown that « true action » is open to reflection and deliberation ; it requires, as Aristotle has shown so aptly, prudence. But the environment of action has undergone considerable change since the days of Aristotle : this world of ours is an uncertain, complex and fragile one. What are we to do then ? I show that we must implement « new prudence », *i.e.* precaution. The precautionary principle is the first step on the way of this « mutation », and what we need is thorough « conversion » from the « ideology of progress » to a « philosophy of precaution ». The second part of my dissertation aims at defining this philosophy which involves « theoretical bases » : a way of thinking (« broadened » rationality), a relationship to nature (based on association rather than conquest), and ethics. The relationship between science and society has to be viewed differently, technique is also to be redirected (towards « soft » techniques), and action has to be reassessed by giving greater scope to *praxis*. Precaution leads to a renewal of politics : the economy should not be given free rein, participative democracy must be invented. Precaution will be firmly established on the condition that it be given legal credentials, and this radically new state of mind must be embedded in our culture. *In fine*, what precaution requires is a wider notion of responsibility.

Mots-clés : Action, prudence, nouveaux risques, incertitude, complexité, principe de précaution, précaution, rationalité, nature, générations futures, pluralisme éthique, science citoyenne, technique douce, bien commun, démocratie participative, culture, responsabilité.

Key-words : Action, Prudence, New Risks, Uncertainly, Complexity, Precautionary Principle, Precautionary, Rationality, Nature, Future Generations, Ethical Pluralism, Citizen Science, Soft Technic, Commun Good, Participative Democracy, Culture, Responsibility.

Sommaire

CH. 0 : Introduction, méthodologie, approche historique	
Sommaire détaillé	7
I. Introduction générale.....	8
II. Méthodologie.....	10
III. Résumé.....	13
IV. Approche historique.....	21
CH. I : L'action	
Sommaire détaillé.....	41
I. L'action.....	42
II. La prudence.....	87
CH. II : Les cadres de l'action au XXIème siècle	
Sommaire détaillé.....	101
I. Le temps des ruptures.....	103
II. La longue mue de la science.....	105
III. Le « souffle » de la technique.....	117
IV. La société ébranlée.....	126
V. Changements anthropologiques.....	136
VI. Entrée dans un monde incertain.....	140
VII. La société du risque.....	149
VIII. Monde fragile, complexe, incertain.....	168
CH. III : La précaution, une nouvelle prudence	
Sommaire détaillé.....	173
I. Fin de l'idéologie du progrès ?.....	174
II. Figure de l'agent dans un monde ICF.....	178
III. Qu'est devenue la prudence ? Retrouver la prudence ?.....	197
IV. La précaution, une nouvelle prudence.....	200
CH. IV : Le principe de précaution	
Sommaire détaillé.....	213
I. Préliminaires.....	215
II. La version prudentielle ou « standard ».....	217
III. L'interprétation radicale.....	226
IV. L'interprétation stratégique.....	227
V. La version catastrophiste.....	227
VI. La version dialogique.....	233
VII. Mes propositions.....	237
VIII. Conclusion : le double enjeu du principe de précaution.....	262
Transition : du principe de précaution à la précaution	265
CH. V : Quelle rationalité pour la précaution ?	
Sommaire détaillé.....	269.
I. Définir la raison et la rationalité ?.....	270
II. La raison en crise ?.....	273
III. Approche historique.....	276
IV. La raison et l'espace des raisons.....	284

V.	Le modèle de Boudon : l'axiomatisation des différentes formes de rationalité.....	296
VI.	Le rationnel et le raisonnable.....	300
VII.	La rationalité procédurale.....	303
VIII.	Emotions et rationalité morale.....	308
IX.	Conclusion.....	314
CH.VI : Quel rapport à la nature ?		
	Sommaire détaillé.....	317
I.	L'héritage grec.....	319
II.	L'héritage chrétien.....	327
III.	La rupture moderne.....	328
IV.	Un regard nouveau : l'écologie.....	336
V.	Les sentiments de la nature.....	341
VI.	Où en sommes-nous aujourd'hui ?.....	346
VII.	Par delà l'anthropocentrisme de conquête et la deep ecology.....	354
VIII.	Réapprendre à nous lier à la nature, à habiter la nature.....	369
IX.	Faire de la nature notre tiers reliant.....	383
X.	Conclusion : pour un bon usage de la nature, ou la nature-projet.....	385
CH.VII : L'éthique de précaution		
	Sommaire détaillé.....	391
I.	Qu'est-ce que l'éthique ?.....	393
II.	Une éthique en tension : principe + vertu : pour un pluralisme éthique.....	395
III.	Explorer les ressources de l'éthique.....	398
IV.	La recherche d'une éthique pour les générations futures.....	424
V.	Ma conception d'une éthique de la précaution.....	433
VI.	Appliquer la précaution aujourd'hui.....	448
CH. VIII : Repenser l'action : la science et la technique		
	Sommaire détaillé.....	463
I.	Introduction : la nécessité de rééquilibrer l'action.....	465
II.	Que devons nous demander à la science ?.....	466
III.	Inventer la technique de précaution.....	495
IV.	Conclusion : vers la mise en place d'une démocratie technique.....	529
CH.IX : Repenser l'action : l'économie et la politique		
	Sommaire détaillé.....	531
I.	Donner une limite à l'économie.....	533
II.	Réhabiliter la politique.....	566
III.	Pour conclure : agir politique et précaution.....	596
CH. X : Instituer la société de précaution		
	Sommaire détaillé.....	599
I.	Refonder la culture.....	601
II.	Faire évoluer le droit.....	620
III.	Une nouvelle responsabilité morale.....	659
IV.	Conclusion : précaution et responsabilité.....	673
	Conclusion générale : changer notre manière d'agir.....	675
	Bibliographie.....	687
	Index nominum.....	701
	Annexe : la pensée libérale classique.....	707

CH. 0 : Introduction, méthodologie, résumé, historique

1.	Introduction générale.....	8
2.	Un éclairage sur ma méthode de travail	10
2.1.	Mon positionnement philosophique	10
2.2.	Mon objectif, mes hypothèses.....	11
2.3.	Ma démarche	12
3.	Résumé.....	13
4.	Historique, état des lieux	21
4.1.	Historique du principe de précaution	21
4.1.1.	Naissance du principe (années 70) : le Vorsorgeprinzip.....	21
4.1.2.	Les autres sources.....	22
4.1.3.	La conférence sur la protection sur la mer du Nord de 1987	22
4.1.4.	Déclaration de Rio (1992)	23
4.1.5.	Traités internationaux.....	23
4.1.6.	En Europe	24
4.1.7.	En France.....	25
4.1.8.	Extension au champ sanitaire	26
4.1.9.	Le principe de précaution aux Etats-Unis	27
4.1.10.	Des interprétations très variées	28
4.2.	Un principe fortement contesté	28
4.2.1.	L'Appel de Heidelberg.....	29
4.2.2.	La contestation des Académies	29
4.2.3.	La crainte des décideurs	31
4.2.4.	Les politiques, entre contestation et scepticisme	31
4.2.5.	Le cas particulier de la médecine	32
4.2.6.	Bilan : les principaux thèmes de la contestation	33
4.3.	L'irrésistible montée médiatique du principe de précaution	36
4.4.	Où en est-on aujourd'hui ?.....	36
4.4.1.	14 ans après Rio... ..	36
4.4.2.	Dans le domaine international.....	37
4.4.3.	En France.....	37
5.	Prendre le temps de la réflexion.....	39

1. Introduction générale

Le principe de précaution a fait irruption dans l'actualité à partir des années 90 (en particulier en 1992, à la conférence de Rio¹). Dans les dernières années de la décennie, il s'est émancipé de son cadre initial, l'environnement et les grandes questions écologiques, pour gagner les domaines de la sécurité alimentaire et sanitaire, puis le domaine médical. L'usage qui est fait du terme est devenu si abondant et si varié qu'il est bien difficile d'en fixer un sens précis. C'est ainsi qu'un article du *Monde*, daté du 8 février 2002, portait le titre : « Chirac-Jospin, ou le principe de précaution ». De quoi s'agissait-il dans cet article ? Du choix qu'avaient fait les futurs candidats de retarder leur entrée dans la campagne présidentielle. Qu'était-il écrit dans cet article ? Que la situation politique générale était brouillée, que les perspectives économiques étaient peu sûres. On comprend le choix qu'avaient effectué J. Chirac et L. Jospin : mais pourquoi ne pas parler simplement de prudence politique ? La seule référence à l'« incertitude » (en l'occurrence, les « incertitudes de la conjoncture ») justifiait-elle de sacrifier à la mode du principe de précaution ? La situation ne s'est pas améliorée depuis ; on peut lire dans *Le Monde* du vendredi 23 juin 2006, sous le titre « Roissy sélectionne sur fiches policières » un article avec ce passage étonnant : « Sans qu'ils aient jamais été condamnés par la justice, certains d'entre eux (jeunes du département) se voient interdire tout recrutement dans les zones réservées en application du « principe de précaution » contre la délinquance » ! Voilà certes encore un usage parfaitement approprié de ce principe !

Mais, en dépit de l'usage abusif qui en est fait, il ne semble pas que l'on puisse réduire l'apparition du principe de précaution à un simple « effet de mode écologique », ou à une angoisse alimentaire ou sanitaire simplement conjoncturelle. J'y perçois bien plus la conséquence d'une rupture dans notre développement, le symptôme d'un véritable et profond « malaise dans la civilisation », un appel à modifier quelques-uns des « paradigmes » de base qui la structurent.

Notre civilisation repose sur une croyance très forte dans le progrès, progrès dont le moteur principal est le développement des techno-sciences, et dans la vertu de l'« individu rationnel », mû par la recherche de la maximisation de son profit. Il est bien vrai que l'Occident a connu un extraordinaire essor ces deux derniers siècles, et que c'est toute une philosophie de l'action, de l'esprit d'entreprendre, de la soumission de la nature à notre volonté (selon le mot d'ordre de Descartes : se rendre maître et possesseur de la nature) qui en sont l'origine. Cette civilisation et sa vision du monde ne sont pas moribondes ! Mais de sérieux ébranlements, des alertes, des accidents d'un type nouveau, ont fait vaciller une confiance jusque là largement dominante.

La science et la technique ont dû reconnaître leurs limites dans la prévision de l'évolution de certains phénomènes et dans la maîtrise de nombreux risques. Paradoxe et difficulté supplémentaire, ces risques ne sont plus tant des risques « venant de l'extérieur » que des risques endogènes, générés, produits par le propre développement de la science et des techniques !

¹ Lors du Sommet de la Terre réuni par l'ONU à Rio en juin 1992, le principe est incorporé à l'ensemble des dispositions destinées à mieux régler les rapports des hommes avec la Terre ; il stipule que : « Pour protéger l'environnement, des mesures de précaution doivent être largement appliquées par les Etats selon leurs capacités. En cas de risque de dommages graves ou irréversibles, l'absence de certitude scientifique absolue ne doit pas servir de prétexte pour remettre à plus tard des mesures effectives visant à prévenir la dégradation de l'environnement ».

Cette remise en cause est suffisamment sérieuse pour appeler une révision de nos principaux standards de développement. Il apparaît en particulier qu'il n'est plus possible de donner aveuglément sa confiance à la science, de croire que la nature pourra toujours réparer les blessures qui lui sont faites, et que, selon la formulation de J. Bernard (Président du premier Comité consultatif national d'éthique), encore plus de science permettra de résoudre les problèmes que son propre développement peut provisoirement soulever.

La marche de l'humanité, qui s'est faite plus ou moins « en aveugle », s'en remettant à la « main invisible » chère à A. Smith, doit aujourd'hui être conduite ou, pour le moins, réfléchie. Notre action ne peut plus être guidée par la simple recherche du profit, sans souci de s'inscrire dans une perspective de long terme qui, pour le moins, préserve la liberté et les possibilités de « vie bonne » des générations futures. Nous avons à repenser l'action dans une perspective de « développement durable ».

En aucun cas il ne s'agit de promouvoir l'abstention, la suspension de l'action, comme alternative au progrès ! C'est bien d'action qu'il s'agit encore et toujours, et, dirais-je, plus que jamais : car, en rajoutant de la réflexion à l'action, en recentrant cette dernière sur les fins, en replaçant la responsabilité en son cœur, ne lui donne-t-on pas sa véritable grandeur, ne la rend-on pas à sa véritable vocation ?

Aussi nous faut-il, plus que jamais, agir ! Mais agir en prenant en compte tous ces paramètres de notre modernité, à commencer par ces deux éléments majeurs que sont le risque et l'incertitude, qui constituent véritablement un nouvel horizon, un nouveau cadre dans lequel viennent s'inscrire nos vies. Notre action, et c'est ce que je voudrais montrer, est plus que jamais nécessaire, mais elle doit être « autre », différente de ce qu'elle a été à l'âge moderne : toujours conquérante, mais tellement différemment conquérante ! Là où nous recherchions la force, la quantité, la consommation, au mépris de la nature, toujours, mais aussi des hommes moins armés que nous le sommes, il faudra rechercher l'équilibre, la qualité, la coopération de tous les habitants de notre planète.

Il est certain que le principe de précaution s'inscrit dans cette évolution, il est sûr aussi qu'il n'a de sens que s'il est une des pièces d'une mutation plus profonde. Cette mutation est donc mutation de notre agir, prenant en compte l'environnement de risque et d'incertitude dans lequel nous sommes entrés, et dans lequel, selon toute vraisemblance, nous sommes durablement installés. Nous savons aujourd'hui que, de notre agir, il peut ressortir le meilleur, mais aussi le pire ! Le principe de précaution ne doit pas être pensé comme un simple principe juridique, de droit national et international, à même de sanctionner ceux qui se montrent imprudents dans leurs actions, en particulier en matière de protection de l'environnement ; il doit être la « pièce centrale » d'une nouvelle culture, consciente de sa puissance et de ses responsabilités. Il est un des éléments de réponse aux questions que se posait, et que nous posait, H. Arendt : « il est hors de doute que la capacité d'agir est la plus dangereuse de toutes les facultés et possibilités humaines, et il est également hors de doute que les risques, créés par elle-même, que l'humanité affronte aujourd'hui n'ont jamais été aussi présents auparavant. Des considérations comme celles-ci n'ont aucunement pour but d'offrir des solutions ou de donner des conseils. Au mieux, elles pourraient encourager une réflexion soutenue et plus serrée sur la nature et les potentialités intrinsèques de l'action, qui n'a jamais auparavant révélé aussi ouvertement sa grandeur et ses dangers »².

² H. Arendt, *La crise de la culture*, Gallimard Folio, 1972, p.86.

Ces considérations préliminaires m'amènent à donner les raisons pour lesquelles j'ai choisi de traiter ce sujet, à préciser quelle a été ma motivation. J'ai été frappé, dans les dernières années du XXème siècle, par la très forte présence « médiatique » du concept du principe de précaution, par la soudaineté de son irruption ; mais aussi par le « décalage » entre le sens très riche dont il était potentiellement porteur et l'usage hésitant et maladroit qui en était fait. En bref, je presentais dans ce concept de « principe de précaution » une richesse mal exploitée et menacée de faire « long feu ».

Cette richesse potentielle du concept m'était suggérée par le rapprochement que je faisais entre ce dernier et le concept de « prudence » chez Aristote. Je comprenais bien la différence, l'écart qui les séparait : nous ne vivons plus, sous bien des aspects, dans le même monde, le développement techno-industriel de notre société contemporaine nous a propulsés dans un monde nouveau. Et pourtant, sous des aspects essentiels, l'analyse si profonde du concept de prudence qu'avait faite Aristote était susceptible d'éclairer, au prix d'un sérieux « aggiornamento », le contenu du principe de précaution. Encore fallait-il que la philosophie se saisisse du concept. Or je remarquais qu'elle ne le faisait qu'à la marge. Les travaux les plus importants qui lui étaient consacrés étaient le fait de sociologues, économistes, scientifiques, juristes. J'étais aussi profondément persuadé de l'importance d'une réflexion sur les possibilités de contrôle et d'orientation de l'évolution du progrès techno-scientifique et de la société de marché. Le principe de précaution, comme « outil », la précaution comme « philosophie », me semblaient pouvoir y tenir une place essentielle. C'est ainsi que je décidai du choix de mon sujet de thèse : « Du principe de précaution à la philosophie de la précaution ».

Partant du constat que le principe de précaution est un concept dont le contenu est encore mal fixé, ainsi que du caractère polémique qu'il revêt, je me suis d'abord consacré à en préciser le sens et la portée. Mais ce faisant, j'ai été conduit à montrer que le principe de précaution tout à la fois s'appuie sur, et appelle, quelque chose de plus général : un cadre de pensée et d'action, une attitude, une « philosophie », que j'appellerai « la précaution », et une grande partie de mon travail consistera à en préciser le contenu.

2. Un éclairage sur ma méthode de travail

2.1. Mon positionnement philosophique

Ma réflexion se situe dans le domaine de la philosophie pratique : elle porte sur l'« agir humain ». Elle comporte tout d'abord une partie « théorique » : la réflexion sur l'agir humain, en général. Mes études sur l'action, la rationalité, l'éthique, le rapport à la nature, se situent dans ce contexte de « généralité ». Mais ma réflexion comporte aussi une partie appliquée, lorsque je cherche à définir le principe de précaution et, plus généralement, la mise en œuvre de la précaution : je cherche alors à traduire les traits généraux de l'agir dans le contexte de la société contemporaine ; et il me faut pour cela étudier les caractéristiques de cette société.

Mon travail peut donc être classé dans la catégorie de l'« éthique appliquée », à condition de donner à cette dernière sa définition la plus large. En effet, qu'est-ce que l'éthique appliquée ?

L'émergence de l'éthique appliquée, dans les années 60, a été liée à plusieurs facteurs : à un essoufflement du courant alors dominant en éthique, la métaéthique ; au souci de revenir à une éthique plus « substantielle », plus en prise aussi avec les problèmes pratiques concrets ; et enfin à tous les bouleversements sociétaux provoqués par la poussée des technosciences, qui ouvraient un questionnement éthique très neuf.

L'éthique appliquée, en faisant référence à une analyse éthique précise des situations, met l'accent sur la résolution pratique des problèmes. Elle est d'emblée caractérisée par l'importance accordée au dialogue interdisciplinaire. Ce dialogue est vu comme la condition essentielle de dépassement des cloisonnements : c'est ainsi, par exemple, que l'écologie n'a pu naître qu'au croisement des disciplines. L'éthique appliquée s'intéresse moins aux problèmes de justification qu'à la recherche de la « bonne façon » de traiter les questions éthiques. Ce souci d'établir des principes qui soient applicables entraîne que, si l'ensemble de la démarche reste centrée sur la philosophie, elle est ouverte aussi sur d'autres traditions de recherche : l'économie, le droit, les sciences politiques, entre autres.

En aucun cas, l'éthique appliquée ne se réduit à une « éthique à appliquer » ; elle s'oppose d'ailleurs à toute forme de « déductivisme » moral ; elle met au contraire constamment l'accent sur la délibération et essaie d'en préciser les conditions. Elle veut conjuguer la dimension proprement philosophique de la réflexion avec la prise en compte du contexte ; elle est à la recherche d'un équilibre réfléchi, d'un ajustement réciproque entre la réflexion philosophique, liée à une théorie morale, et la description et l'évaluation des cas concrets. Par ce cheminement de la pensée, l'éthique appliquée est un élément de renouvellement réflexif au sein même de la philosophie morale : elle peut produire une clarification et un enrichissement du langage moral (c'est par exemple ce que j'essaie de faire avec le concept de « précaution »). Ce travail sur un concept, en éthique appliquée, profite de deux types de « mise à l'épreuve » : d'une part lorsqu'elle doit se soumettre aux exigences de rigueur de la pensée philosophique, et d'autre part lorsqu'elle doit se soumettre aux exigences de la participation au débat public.

Si l'éthique appliquée parvient à échapper aux pièges de l'enfermement dans des procédures mises en œuvre par des « techniciens » de la pensée qui n'ont plus rien de philosophes (les « éthiciens »), si elle sait au contraire garder le lien toujours vivant avec les autres formes de la recherche philosophique, nul doute qu'elle n'ait à jouer un rôle important dans le développement contemporain de cette dernière.

2.2. Mon objectif, mes hypothèses.

1. C'est une sorte de « somme » que j'ai cherché à réaliser, avec la conviction que ce travail devait être utile. J'ai voulu rassembler l'ensemble des informations pertinentes pour traiter de la question de la précaution. Mais ce n'est pas cette seule ambition d'« exhaustivité » qui a suffi à me décider à traiter ce sujet : mon ambition est philosophique, et non seulement « encyclopédique ». Je vais expliquer en quoi.

2. Je pense que ce qui manque souvent, aujourd'hui, quand on traite le sujet du principe de précaution, et, au-delà, de la « précaution », c'est de trouver la « bonne distance » pour le traiter, de trouver la bonne « prise de recul » pour en mesurer le véritable enjeu.

3. Aborder le sujet à travers une réflexion axée principalement sur le pôle économique, ou sur le sociologique, ou sur le politique, ou sur le scientifique/écologique, ne suffit pas. On regarde l'objet de trop près, il manque la prise en compte du « tout » de la question : la véritable dimension du problème échappe lorsque, par l'analyse, on a découpé l'objet. Mais d'un autre côté, aborder le problème en restant situé à un niveau « prophétique », comme le fait Jonas, c'est aussi rater la question : que peut-on, pratiquement, faire de l'avertissement

jonassien³? Il faut pouvoir tenir ensemble la hauteur métaphysique à laquelle Jonas nous demande d'accéder et les modalités concrètes de l'organisation de nos sociétés.

4. Mon point de départ, et mon point d'appui tout au long de ma recherche (la recherche d'un contenu satisfaisant pour le principe de précaution, et la recherche d'une définition de ce que j'appelle « la précaution ») c'est l'action. J'ai la conviction que l'action humaine (l'action d'un être « raisonnable et fini ») porte en elle la précaution. Ce qui donne l'unité à toute ma démarche, c'est la compréhension de l'homme comme un être d'action, et c'est une philosophie de l'action. Je pense l'homme et le monde à travers les catégories de l'action.

5. Le principe de précaution est un principe d'action ; la précaution est une philosophie de l'action. Elle nous demande d'inscrire notre activité dans le cadre d'un projet, plutôt que de la laisser flotter au gré des hasards et sollicitations diverses. Ce projet est de contribuer à produire un monde durablement « bon à vivre ».

6. La précaution est une réponse aux problèmes soulevés par l'agir humain, mais aussi un appel à agir.

7. La précaution que je définis ici enveloppe la précaution ordinaire (celle du jardinier ou de l'artisan). Mais ce n'est pas cette précaution, « traditionnelle », qui est au centre de ma recherche ; la précaution que j'étudie est caractérisée par l'incertitude de notre connaissance (dans le développement d'un phénomène, d'une situation) et par la gravité des risques encourus. Il y a continuité, mais aussi rupture, de l'une à l'autre. La rupture correspond à une métamorphose de l'action : lorsque l'action « ordinaire » se fait action « puissance ». La précaution pour laquelle je plaide revendique un ancrage dans l'histoire : elle apparaît aujourd'hui comme une norme nouvelle au cœur de l'« action-puissance ».

2.3. Ma démarche

1. J'intègre à ma recherche un éclairage historique ; comme je viens de le dire, j'« ancre » la précaution dans notre situation présente ; or il est difficile de comprendre le présent, et de répondre aux questions qu'il soulève, sans profondeur historique. Par exemple, l'histoire de la prudence permet de comprendre ce qu'elle est aujourd'hui et comment on pourrait renouer avec certains de ses aspects disparus ; l'histoire de la technique permet de voir les « sauts » qu'elle nous a déjà fait franchir et d'imaginer ceux qui peuvent se produire (et, tout d'abord, celui qui se produit aujourd'hui).

2. J'intègre aussi à ma recherche, dans le but de bien comprendre le « contexte » dans lequel doit venir s'inscrire la précaution, un moment « sociologique » : je me penche sur la société contemporaine pour en tirer une description « idéal-typique ». Je souligne la difficulté et les limites de l'exercice : mais cet exercice est nécessaire à ma démarche. Je dessine les traits d'une « précaution » générale, mais toujours guidé par le souci de montrer comment elle convient à notre monde contemporain aux prises avec des problèmes dont la plupart sont parfaitement répertoriés – mais absolument pas résolus.

³ H. Jonas, dans son *Principe responsabilité*, a tiré, dès les années 70, le signal d'alarme : si nous n'y prenons garde, notre développement technoscientifique peut conduire le monde à sa perte. Je reviendrai précisément sur le contenu de l'œuvre de Jonas.

3. Ma démarche est descriptive, synthétique et normative. Elle est descriptive, car je veux saisir de la façon la plus juste possible l' « état des choses », pouvoir m'appuyer sur une connaissance solide et complète des points que j'aborde. Synthétique, car une grande part de la démarche en « éthique appliquée » consiste à « croiser » les savoirs, les méthodes d'approcher un problème et d'essayer d'en faire ressortir une « synthèse pratique ». Normative enfin, car réfléchissant sur la précaution, ce sont des normes pratiques que je cherche à mettre en évidence.

4. J'utilise souvent, au départ de ma réflexion dans les différents domaines que j'aborde, les résultats d'études que je trouve particulièrement pertinentes : non pour les « répéter » ni pour les « piller », mais pour m'appuyer sur elles et tenter d'aller plus loin, du moins pour l'usage qui m'intéresse (définir le principe de précaution et la précaution)

5. Ce que je pense pouvoir apporter est étroitement lié à ce rapprochement de savoirs et de démarches qui ont trop souvent progressé séparément et dans l'ignorance réciproque. Ce « penser » ensemble me paraît riche de potentialités. Je ne fais qu'ouvrir un chemin, commencer à réfléchir dans cette direction. Mais toujours est-il que cette façon de conduire la pensée est précisément ce que recommande la précaution.

6. « At last, but not at least », cette approche a le mérite de dissiper l'illusion selon laquelle les défis auxquels notre société est confrontée pourraient être affrontés à travers une approche « monotype » : il n'y a pas de solution qui ressortisse exclusivement au domaine économique, ou technique ou politique, ou juridique. C'est d'action que nous avons besoin pour nous hisser à la hauteur de cette situation : or il n'y a d'action véritable qu'appuyée sur une délibération qui fait se croiser toutes ces disciplines.

7. C'est donc à l'action que nous sommes renvoyés au final. La précaution, c'est « l'action éclairée » dans le contexte contemporain ; elle fait appel à toutes nos ressources, et ne cesse de se méfier des réponses toutes prêtes. Elle demande le meilleur de l'homme, elle n'est pas un frein, mais au contraire la possibilité d'accéder à une vie bonne dans un monde profondément transformé par les apports de la technique et de la science.

3. Résumé

La **première partie** de mon travail est consacrée à la démonstration de la nécessité de l'introduction dans nos sociétés contemporaines du principe de précaution, et à définir le contenu de ce dernier. De tous les éléments de contestation soulevés par les opposants à ce principe, le plus central me semble être celui qui l'accuse d'être un ennemi de l'action, de ne pas comprendre ce qu'est l'action, de ne pas voir qu'elle ne peut s'exercer sans prise de risque. Il serait un principe d'abstention, témoignerait d'un manque de courage. Ce serait le « parapluie » brandi par des personnes timorées, par des groupes sociaux rétrogrades, et il témoignerait d'une totale méconnaissance de la situation métaphysique de l'homme et des conditions de l'action véritable : selon ces opposants, le principe de précaution refuse la prise de risque, quelle qu'elle soit.

Je commencerai aussi mon étude en me plaçant tout de suite au cœur de mon sujet : **l'action (CH 1)**. Car s'il est bien une chose que je vais m'efforcer de montrer tout au long de mon travail, c'est bien celle-ci : c'est une conception de l'action, celle de « l'action bien comprise » (lorsqu'on l'envisage « lestée » du poids d'une existence humaine, enracinée dans notre vie, étroitement liée à notre responsabilité), qui conduit au principe de précaution. Loin

donc que le principe de précaution exprime un refus, ou même une réticence envers l'action, je pense qu'il est tout entier un appel à l'action ! Il me faut donc analyser l'action pour tenter de dégager un concept de « l'action véritable ». Je le ferai en m'appuyant principalement sur Aristote (mais je ne négligerai pas non plus les apports de la philosophie contemporaine). J'introduirai le concept de « triangle de l'action » (un triangle défini par la *poésis*, la *praxis* et la *théoria*) : ce concept permettra de faire apparaître l'action dans toute sa richesse et sa complexité, de faire voir aussi que la conception dominante aujourd'hui en est une compréhension faussée. La précaution a pour ambition de retrouver le sens authentique de l'action.

Cette analyse de l'action sera suivie d'une réflexion sur la **prudence**. La prudence dont il est question ici n'est pas la prudence au sens moderne : cette dernière n'a plus grand chose à voir avec la vertu. Il s'agit de la prudence au sens que lui a donné Aristote : le Stagiritte en a fait une vertu essentielle, avec une place tout à fait singulière dans l'ensemble de toutes les vertus. Or, la précaution, par certains de ses traits les plus saillants, reprend la prudence aristotélicienne : ce sont ces traits que je veux faire apparaître ici. Je montrerai plus loin en quoi la précaution se distingue de la prudence – et pourquoi il me semble aujourd'hui opportun, dans l'« économie générale » de nos vertus, d'ajouter la précaution à la prudence.

La prudence s'inscrit dans le prolongement nécessaire de toute analyse de l'action : je ne vois pas en effet dans la prudence une « pièce » que l'on rapporterait de l'extérieur pour compléter ou donner un caractère particulier à l'action, mais une composante essentielle de l'« action véritable ». Je m'appuierai beaucoup dans cette partie sur l'analyse que P. Aubenque a faite de l'œuvre d'Aristote, et en particulier sur son étude lumineuse de *La prudence chez Aristote*⁴.

J'aborderai ensuite la description du « **cadre de l'agir** » tel qu'il se présente au XXI^{ème} siècle (**CH 2**). Cette étude est une étape capitale dans ma « démonstration » : je pense en effet que, si rien d'essentiel n'avait été modifié entre l'« agir » au temps d'Aristote et l'« agir » contemporain, introduire la précaution serait inutile : il suffirait (et ce ne serait d'ailleurs pas une mince affaire !) de « ressusciter » la prudence d'Aristote pour répondre à nos inquiétudes. Mais ce n'est pas le cas ! Notre horizon aujourd'hui est celui des risques et de l'incertitude - et cela d'une manière bien plus radicale que jamais : car il n'est bien sûr pas question d'affirmer que le risque et l'incertitude sont une invention des sociétés contemporaines ! Ces risques nouveaux sont des risques écologiques, sanitaires, des risques « symboliques » aussi ; ils ne nous menacent pas toujours directement ; ce sont les générations futures qui sont souvent les premières concernées : or les générations futures n'ont pas de « porte-parole » pour les défendre.

Afin de comprendre en quoi nos sociétés sont devenues des sociétés « du **risque** » et de l'« **incertitude** », j'examinerai ce qui a changé dans notre société et qui permet de l'expliquer. La **science**, tout d'abord, en dépit d'avancées spectaculaires, a été conduite à mieux comprendre l'inouïe complexité du monde dans lequel nous vivons, et à découvrir ses limites quand elle croyait pouvoir afficher un pouvoir absolu ; mais aussi la science a vu son image troublée par l'utilisation qui en a été faite dans des buts de guerre et de destruction.

Pour ce qui est de la **technique**, je montrerai que la « surpuissance » (relative) qu'elle nous a donné nous met en situation de compromettre, non pas certes « la nature » en général, mais les grands équilibres écologiques qui conditionnent notre vie sur la terre.

Autre facteur de changement, l'**extension du marché** à de nouveaux produits (qui étaient restés jusqu'alors en dehors de son emprise) et son élargissement à la « dimension » du

⁴ P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, 1993.

monde contribuent plus que jamais à faire de l'économie la principale puissance au détriment de la politique qui a perdu une partie de son pouvoir ; l'impression qu'il n' y a plus de « capitaine » est de plus en plus ressentie. Et les effets cumulés des transformations de la technique, du système de production et du commerce, conduisent à une transformation du monde, dans ses structures les plus profondes (l'habitat, le rapport au travail, le lien social). Ce bouleversement atteint les **bases anthropologiques de la vie humaine** : rapport à l'espace, rapport au temps, rapports entre les générations, créant une très grande déstabilisation, en particulier chez les individus les moins armés.

La somme de ces changements, qui sont des **ruptures** plus que de simples développements d'un état déjà existant, me semble définir ce que M. Foucault a défini comme un changement de socle, un basculement vers un monde nouveau et inconnu. Cette rupture me semble avoir la même importance et la même portée que, par exemple, celle qui a introduit à la Renaissance.

Le cadre est maintenant fixé : nous avons à vivre et devons agir dans un **monde incertain, fragile et complexe** ; et nous ne sommes plus soutenus par une vision du progrès qui nous permettrait de supporter cet état très inconfortable en pensant qu'il n'est qu'une étape sur le chemin de « lendemains qui chantent ». Comment faire ? Je lancerai mes « pistes » de réflexion pour répondre à cette question dans ce nouveau chapitre, qui ouvre sur toute la suite de mon travail (**CH 3**).

Je montrerai tout d'abord que la perte de la plupart de nos repères et « supports extérieurs » nous oblige à aller chercher en nous-mêmes une force supplémentaire : peut-être le nouveau siècle sera-t-il religieux, en tous cas je ne vois pas comment il pourrait ne pas être vertueux.

Trois **vertus** particulières tout d'abord : la modération (pour nos désirs, dans un monde qui s'emploie à les flatter sans cesse au-delà de toute mesure) ; le courage (et il me faudra définir le courage, bien trop souvent confondu avec de grossières « contrefaçons ») ; les vertus intellectuelles, car il importe, plus que jamais, d'apprendre à « régler nos croyances » dans ce monde de l'Internet où la communication s'immisce partout, véhiculant le savoir le mieux contrôlé aussi bien que le plus extravagant (et sous des formes extérieures presque semblables). Je tenterai aussi de montrer que, dans un monde complexe, nous avons besoin de « complexifier » nos attitudes ! Et par exemple, les attitudes de pure confiance ou de totale défiance par rapport aux acquis de la science me semblent irresponsables ! Je plaiderai ici pour cette attitude complexe (pascalienne) qui me semble pourtant (ou plutôt pour cela) parfaitement appropriée : le « souci-confiance ».

Mais l' « appel à vertu » vaut peut-être encore plus que tout pour cette vertu centrale que j'ai présentée précédemment qui est la prudence. Nous avons besoin de prudence ! Mais qu'est devenue la prudence, que nous avons rencontrée chez Aristote ? Je montrerai qu'elle a connu un véritable oubli, succombant en particulier au prestige et aux promesses de la science : nous devons renouer avec la grande leçon aristotélicienne ! Mais j'insisterai aussitôt après sur le fait qu'un retour « pur et simple » est impossible : si l'homme n'a pas changé (pour ce qui est essentiel, Aristote est notre contemporain), son rapport au monde a lui tellement changé ! Je serai alors à même de justifier ce qui est le « pivot » de ma réflexion dans cette première partie : la nécessité qui est la nôtre aujourd'hui d'**introduire une « nouvelle prudence » : la précaution**.

La prudence en effet, pour utile qu'elle puisse être aujourd'hui encore dans bien des situations, ne permet pas de répondre aux nouveaux défis qui nous sont lancés. Elle ne prend pas toute la mesure de notre nouvelle responsabilité, de notre « responsabilité pour le monde ». Or il se trouve qu'il existe un concept proche, mais différent (il ne recouvre pas exactement le même champ sémantique, et n'est pas associé au même champ d'action) : la précaution. La prudence, en effet, est essentiellement prudence « pour soi » ; la précaution vaut aussi « pour soi », mais également « pour le monde ». La précaution ouvre sur un autre

souci (le « souci du monde »), et c'est ce nouveau souci qu'il est essentiel de prendre en compte aujourd'hui.

La précaution, mais qu'est-ce à dire ? Je crois qu'il est essentiel d'introduire ici une **distinction capitale**. Le **principe de précaution** est une première approche de la **précaution**. Mais elle n'en constitue pas le tout. Le principe de précaution peut être vu comme la « pointe avancée » de la précaution. Le principe de précaution définit une nouvelle norme de pensée : prenant en compte, d'une part l'incertitude, d'autre part le fait qu'il serait profondément déraisonnable d'attendre la levée de l'incertitude pour décider de l'action (car se multiplient les situations où il serait alors trop tard) ; cette norme est traduite dans des textes à portée juridique et/ou politique. Cette norme est capable d'agir effectivement, en commençant à orienter nos comportements d'une façon plus responsable lorsqu'un risque grave mais incertain nous menace. Mais cette norme à elle seule ne peut suffire à reconstruire la société sur des bases nouvelles. Or c'est cela que, profondément, la précaution demande. Non qu'il s'agisse de l'annonce, ou de l'appel, à un « grand soir », de sinistre mémoire ; mais l'inflexion apportée à nos comportements n'est pas seulement circonstancielle, ou réservée à quelque situation de « débordements » préjudiciables – mais inévitables ; il s'agit, de manière graduée mais résolue et permanente, de changer de cap. De la même manière qu'un lourd navire ne peut le faire que graduellement, nous ne pouvons « bouger » notre société d'un coup. Il y a là une question de « rééquilibrage » de nos modes d'action (en les détachant de leur actuelle fascination par la production presque exclusive de biens à consommer), mais aussi une question de culture. Tout ceci justifie à mes yeux le projet d'instaurer une « philosophie de la précaution », seule susceptible de donner un « corps de pensée » à la nouvelle société attendue (attendue parce qu'elle est souhaitable et nécessaire).

Mais, avant d'orienter ma réflexion vers cette philosophie de la précaution que je chercherai à définir, il me faudra **faire un point précis sur le principe de précaution (CH 4)**. S'il est maintenant bien introduit dans les textes, il en existe encore plusieurs interprétations et versions concurrentes. Il est intéressant de les présenter, car chacune insiste et révèle des potentialités intéressantes – mais aussi les dérives possibles si l'on ne prend pas bien soin de l'encadrer. Cette mise en rapport des différentes versions possibles du principe de précaution, et le recul critique que je serai amené à prendre, me permettront de clore cette première partie en proposant un cadre et des repères, à défaut d'une définition dont réalisation me semble ni possible ni vraiment souhaitable, au principe de précaution.

J'aborderai alors la **deuxième partie** de mon travail : l'établissement des bases d'une « **philosophie de la précaution** ». Je le ferai en m'inspirant du « modèle » de la philosophie stoïcienne. Celle-ci identifie la philosophie à un champ composé de trois parties : la clôture est la logique (il s'agit avant toutes choses de savoir bien penser : j'aborderai, quant à moi, la question de la rationalité) ; le champ à proprement parler est la physique (l'étude de la nature : et je me demanderai quelle image de la nature nous devons nous forger dans une perspective de précaution), et enfin, le plus précieux, l'arbre qui se trouve au centre du champ, est l'éthique (car toute la philosophie a pour but de répondre à la question : comment vivre bien ? – c'est-à-dire, dans la perspective qui est la mienne : quelles valeurs, quelles normes pour vivre « avec précaution » ?).

Je me poserai donc tout d'abord la question : quelle **rationalité** pour la précaution (**CH 5**) ? L'idée que nous nous faisons aujourd'hui de la rationalité est très fortement marquée par l'économie. La rationalité, c'est le choix des moyens les plus efficaces pour réaliser nos fins (la rationalité instrumentale définie par M. Weber) ; cette forme de rationalité est celle de la

théorie du choix rationnel (TCR) appelée aussi modèle de l'utilité espérée (MUE) ; pour l'essentiel, elle revient à faire une évaluation du rapport coût/bénéfice.

Mais la rationalité ne peut être limitée à cette approche : la raison a d'autres ressources et, en particulier, elle est capable de nous éclairer sur les fins ! Je m'arrêterai sur la pensée de M. Weber, à la fois riche et complexe lorsqu'il aborde cette question. Weber pose à côté de la raison instrumentale, une raison évaluative ou axiologique : cette raison est capable de nous donner des valeurs, et de désigner des fins pour nos actions. Mais toute la question, et la difficulté, est de comprendre comment peuvent s'articuler ces deux raisons, qui sont posées comme bien distinctes. M. Weber est très hésitant sur le sujet, évoquant parfois leur complémentarité, mais soulignant surtout la guerre impitoyable dans laquelle l'homme se trouve embarqué, à son corps défendant : la raison, loin d'être une puissance unificatrice, apparaît alors comme une force de division.

Encouragé par toute une tradition philosophique, qui a vu de nombreux « grands » auteurs croire en l'unité de la raison, dans ses usages théoriques et pratiques, je tenterai de montrer comment il est possible de surmonter les déchirements pointés par M. Weber (et aussi par Husserl) et de concevoir une raison pouvant opérer aussi bien dans un calcul d'optimisation que dans le choix de la conduite à tenir à l'occasion d'une situation complexe qui ne se laisse pas réduire au calcul. Des éclairages nouveaux sur la rationalité ont été développés par des auteurs contemporains, et ils sont particulièrement précieux pour mon projet. J'en ai retenu deux ; tout d'abord, celui du rapport entre la rationalité et les émotions morales : je le présenterai et montrerai en quoi il sert mon projet ; le second est la place décisive de la discussion dans l'exercice d'une véritable rationalité pratique. C'est cette forme enrichie de rationalité qui permet à la précaution de s'établir : la précaution, parfois taxée d'irrationalisme, est en fait profondément rationnelle, en prenant la rationalité dans toute l'étendue de son concept.

Je continuerai en me demandant quelle vision de la **nature** s'accorde avec notre projet d'une philosophie de la précaution (**CH 6**). Les menaces que nous faisons peser sur cette nature justifient la place centrale, dans une philosophie de la précaution, de la réflexion sur le rapport que nous entretenons avec elle. Ce rapport, inauguré avec ce que l'on appelle l'« âge moderne », appuyé sur la révolution technologique, est pour l'essentiel un rapport de domination, qui ne va pas sans violence. Ce rapport est-il le seul possible ? Ou bien nous est-il possible de vivre en « bonne intelligence » avec la nature : c'est là un des défis majeurs de la précaution.

Qu'est-ce que la nature représente exactement pour nous, si elle ne peut être réduite à un « réservoir » de ressources utiles ? La richesse de la gamme des « sentiments » de la nature nous montre combien elle peut être précieuse, indépendamment de toute visée utilitaire ; et la découverte que toute civilisation, toute culture, est appuyée sur un rapport particulier à la nature qui définit sa « tonalité » de base confirme l'importance qu'il y a à rompre avec la vision très appauvrie que nous en avons. L'écologie, enfin, nous enseigne un nouveau « savoir » de la nature, qui montre tout à la fois la finesse, la richesse et la fragilité de ses arrangements, et qui resitue clairement l'homme à l'intérieur de cette nature dont l'orgueil prométhéen de l'ère moderne avait cru pouvoir l'émanciper.

Nous devons donc apprendre à nous « re-liaer » à la nature : je verrai, à travers les questions posées par les animaux, les paysages et la biodiversité, ce que cela peut signifier. Et j'aborderai pour finir cette « querelle » philosophique : anthropocentrisme, biocentrisme, cosmocentrisme ? Où placer l'homme dans l'univers ? Cela me permettra de conclure sur un « anthropocentrisme faible », pour lequel la nature doit tenir un rôle de « tiers reliant », que j'aurai à définir.

Je m'interrogerai enfin sur l'**éthique** à laquelle rattacher la précaution (**CH 7**). La puissance des effets de nos actions fait que nous sommes devenus des « gardiens de la nature », et que les générations futures sont devenues les otages de nos choix : comment faire entrer cela dans notre compréhension de l'éthique ? La complexité et le caractère absolument inédit de notre situation me conduit à plaider, plutôt qu'au rattachement à une école philosophique traditionnelle, pour un pluralisme éthique dont je précise les « composantes ».

La confrontation de l'éthique de la précaution avec les « grandes théories » éthiques est une étape importante de ma recherche. Je ne cherche donc pas à la rattacher à l'une ou l'autre d'entre elles – je m'inscris dans une perspective de « pluralisme éthique », mais à voir ce que l'on peut retirer pour elle de sa confrontation avec ces grandes approches. C'est ainsi que je mettrai la précaution en rapport avec les éthiques conséquentialistes, et en particulier avec les différentes formes de l'utilitarisme : de sa version classique au prescriptivisme universel de R. Hare. Je la confronterai avec l'éthique de la responsabilité de H. Jonas, qui en est proche à certains égards, mais j'insisterai aussi sur ce qui l'en sépare. J'étudierai précisément ce qui peut la rapprocher des éthiques de la discussion. Je développerai particulièrement le rapprochement, qui me semble très éclairant et enrichissant, que l'on peut faire entre la précaution et l'éthique de la vertu. Je montrerai en quoi ce rapprochement de la précaution et de l'éthique de la vertu peut être précieux si l'on veut faire descendre la précaution du « ciel des idées » dans les pratiques quotidiennes des citoyens du monde.

Je terminerai en donnant un « tableau » de l'éthique dans la société contemporaine ; nous en verrons les principaux traits, ils sont peu propices à la prise en compte de notre inscription dans un espace précieux et fragile, non plus que dans une durée qui excède largement le temps de notre mémoire personnelle (lorsque nous nous tournons vers le passé) ou des seules années prochaines de notre vie (lorsque nous nous tournons vers le futur). Je montrerai alors ce que l'adoption d'une éthique de la précaution pourrait apporter ; et j'essaierai enfin de montrer que la précaution pourrait être un élément de réponse à ce que A. MacIntyre a relevé comme le grand défi posé à toutes les éthiques contemporaines : l'éclatement du champ éthique, qui se réduit aujourd'hui à la juxtaposition sans unité des restes de la tradition. La précaution ne pourrait-elle, comme naguère la prudence chez Aristote, avoir un rôle unificateur pour l'ensemble des vertus qui gouvernent l'action ?

Je m'intéresserai, dans cette **troisième et dernière partie de mon étude**, à la manière de réaliser la précaution. Il me semble que les conditions de cette réalisation ont à voir avec un « **rééquilibrage** » de ce que j'ai appelé le « **triangle de l'action** » : nous devons « rééquilibrer » une action aujourd'hui trop prisonnière d'une vision technoscientifique et économique du monde. Cela demande en particulier de « repositionner » la science dans son rapport à la société (agir au niveau de la *théoria*), de produire de nouvelles techniques (agir sur notre *poésis*), de donner vie et forme à une démocratie participative et délibérative (agir sur notre *praxis*).

Le premier axe de ma réflexion sera celui défini par la science et les techniques (**CH 8**). Le rééquilibrage que je cherche passe d'abord par un « repositionnement » de la science : il faut l'ouvrir largement sur la société, développer l'étude de la nature et les sciences de la complexité. Il passe aussi par la mise en place d'une technique profondément renouvelée, avec d'importants programmes de recherche de techniques « douces ».

Pour ce qui est de la **science** tout d'abord, il est capital d'échapper aussi bien au scientisme qu'à l'irrationalisme. Pour cela, il faut comprendre ce qu'est la science, quels sont ses objectifs et ses méthodes : ce que je ferai en m'intéressant à l'histoire des sciences et à l'épistémologie. J'insisterai ensuite sur la distinction importante entre science de recherche et science d'application : il me semble très important qu'une certaine captation de la science par

la technique d'une part, par le marché et ses exigences de « retour sur investissement » d'autre part, ne constitue pas pour elle un corset étouffant. Car, et j'insisterai sur ce point, nous avons besoin de science pour la précaution !

Je m'intéresserai ensuite à la manière dont nous produisons les biens que nous consommons : je montrerai que nous avons besoin d'une nouvelle *poésis*, d'une **technique** renouvelée. La recherche de précaution a beaucoup à voir avec la montée de la technique et les inquiétudes qu'elle soulève ; faut-il en conclure que la précaution est l'ennemie de la technique ? Je vais m'attacher à montrer que non, bien au contraire : la précaution « veut » aussi la technique, mais pas n'importe quelle technique ; c'est en partant de l'« essence de la technique », et en montrant à quel point cette dernière est au fondement de l'humanité, que j'établirai le lien entre technique et précaution.

Puis je m'intéresserai au deuxième axe, constitué par l'économie et la politique (**CH 9**). Je rappellerai comment l'**économie** est venue concurrencer la politique, et j'insisterai alors sur l'importance qu'il y a à redonner à la politique toute sa place et, à cette fin, à remettre l'économie à la sienne. Pour mener à bien ce projet, il faudra « déconstruire » l'« idéologie économique » ; je le ferai, tout en évitant de tomber dans la caricature ou dans l'« anti-économisme » primaire. Une première étape consistera à se demander ce qu'est la richesse : question occultée et pourtant essentielle lorsque l'on réfléchit à la redéfinition de l'économie dans une perspective de précaution : car la richesse ne peut être confondue avec la seule production mesurée par les indices économique ! Il me faudra ensuite étudier comment s'est formée la figure emblématique de l'« homo-oeconomicus », voir ce qu'elle recouvre, afin mieux discerner ce qu'il faut en garder, mais aussi les limites du modèle qu'il représente. Tout ceci me conduira à préciser quelle place j'envisage pour le marché dans une économie de la précaution. Les approches manichéennes ne seront pas de mise ! Le marché peut rendre des services inestimables ; mais il peut aussi être mortifère : il importe de comprendre pourquoi et comment le marché peut être ce Janus. La question des externalités et celle du bien public seront ici centrales. Je conclurai en expliquant pourquoi la précaution demande, non la décroissance, mais la « déconsommation ». Il faut inventer une économie nouvelle, et des travaux commencent à ouvrir cette voie.

La redéfinition de l'économie et son repositionnement dans une position plus modeste pour ce qui concerne les choix et les processus de décision laissent de la place pour une réintroduction de la politique au cœur de la vie publique. Mais pour cela il faut réfléchir à la manière de reconstruire la **politique**. S'agit-il de reconduire une démocratie « athénienne » ? Une démocratie « représentative » ? Je montrerai que nous avons besoin d'une nouvelle forme de démocratie, qui soit tout à la fois représentative et participative. Des tentatives sont faites pour aller dans cette direction ; encore timides, et souvent décevantes, en France, elles sont bien plus développées dans d'autres pays (le Danemark constitue à cet égard un exemple). Il faut avoir ici une démarche pragmatique, et s'appuyer sur les exemples qui réussissent : car il n'est pas simple de mettre en place une démocratie participative. Mais le retour de la confiance et, plus encore peut-être, la qualité des choix que nous avons à faire en matière de développement technologique, nécessitent d'explorer cette piste.

Je continuerai mon introduction à une « philosophie de la précaution » en étudiant la manière dont nous pourrions « instituer » la précaution (**CH 10**). Il me semble que l'on touche là au problème de la **culture**, plus précisément du « socle culturel » de notre civilisation. C'est ce socle même qu'il faut renouveler : les analyses de Husserl à propos de la « crise de la conscience européenne » me seront précieuses. Culture scientifique, culture humaniste : nous

avons besoin de chacune d'elles pour « marcher sur nos deux jambes », c'est-à-dire ici pour appuyer nos pratiques de précaution. Mais nous avons certainement aussi beaucoup à apprendre et à recevoir des grandes cultures étrangères à la tradition occidentale. Les travaux de F. Jullien sur la Chine sont à cet égard exemplaires. Le souci de favoriser cette « culture universelle » tout à la fois scientifique, humaniste, et ouverte à la richesse d'autres traditions, doit nous guider dans la conception de nos programmes éducatifs et doit imprégner nos créations culturelles.

Mais c'est aussi à travers le **droit** que la précaution pourra trouver sa place dans notre société et dans l'esprit de ses membres. Comment inscrire le principe de précaution dans le droit ? Et quelle doit être, en général la place du droit pour rendre effective la précaution ? Le droit occupe en effet une place très importante, et cette place est double. D'une part, et c'est sa face la plus visible, il définit les « règles du jeu de la société » : et ces règles du jeu ne peuvent ignorer la précaution. C'est du côté du principe de précaution qu'il faut se tourner ici. Mais aussi, d'autre part, le droit est « instituant » : c'est lui qui nous « arrache » à l'état de nature, qui fait naître une société en lui donnant son « esprit ».

La distinction entre la précaution, comme philosophie, comme attitude générale gouvernant l'action, et le principe de précaution, au contenu précis, défini par des textes, est donc pour nous très importante : l'institution d'une société de la précaution a besoin du droit à ces deux niveaux. J'étudierai dans cette partie la manière dont le droit s'est saisi de la question, les polémiques, fortes, qui se sont élevées ; et je ferai des propositions qui essayeront de fixer une place, importante mais aussi encadrée, au droit dans ce domaine. Et j'insisterai donc sur le fait que, au-delà d'un simple outil, le droit est un « pouvoir instituant » dont l'importance doit être reconnue : l'inscription d'une « Charte de l'environnement » à côté de la Déclaration des droits de l'homme dans le préambule de notre Constitution constitue, à cet égard, un signe important du souci d'instaurer les pratiques de précaution.

Je terminerai enfin en soulignant à quel point, selon moi, rien de tout cela ne sera possible sans une conception revivifiée et élargie de notre **responsabilité**. La responsabilité dont il sera ici question est la responsabilité morale : il faudra bien la définir, dessiner la figure de l'« être responsable ». Il est par ailleurs assez clair qu'avec l'extension de notre pouvoir le champ de notre responsabilité s'est lui aussi étendu. Les effets indirects et lointains de nos actions ne peuvent plus être ignorés. Mais c'est là que les problèmes commencent : jusqu'où peut-on étendre notre responsabilité ? Y a-t-il des degrés dans la responsabilité ? Et comment articuler responsabilité individuelle et responsabilité collective ? Ces précisions sont nécessaires : il s'agit de pouvoir attribuer à chacun sa juste part de responsabilité, à mi chemin d'une responsabilité « myope » (qui ne se sent engagée que par ce qui résulte immédiatement et de façon manifeste de ses actes), et une responsabilité infinie et finalement inhumaine (pour reprendre la formule de P. Ricoeur : responsabilité de tout et de tous). La reconnaissance et l'endossement de sa juste part de responsabilité me semble être la clé de toute avancée vers la mise en pratique d'une philosophie de la précaution.

La précaution découle de la prise en compte de notre nouveau statut dans le monde et des conséquences que cela entraîne pour notre agir. Ce statut a considérablement évolué durant le dernier siècle, tout particulièrement à la fin de ce siècle ; notre surcroît de puissance nous donne un surcroît de responsabilité. Nous devons absolument en prendre acte : c'est la conjugaison de notre force et de notre faiblesse qui nous oblige à la précaution, et nous découvrons en celle-ci une vertu nécessaire.

4. Historique, état des lieux

4.1. Historique du principe de précaution ⁵

4.1.1. Naissance du principe (années 70) : le Vorsorgeprinzip

On peut attribuer un « acte de naissance » au principe de précaution : son lieu de naissance est l'Allemagne, sa date de naissance, le début des années « 70 ». L'Allemagne est un pays où la sensibilité écologique est forte ; il n'est pas étonnant que, prenant compte de la pression que le développement économique exerce sur la nature, constatant en particulier la dégradation de l'état de la forêt (pluies acides), le gouvernement allemand ait pris des mesures appropriées. Ce sont ces mesures qui peuvent être aujourd'hui considérées comme l'origine du principe de précaution.

En 1976, la formule « *Vorsorgende Umweltpolitik* » apparaît dans un texte du gouvernement allemand destiné à servir de guide à sa politique de l'environnement : « La politique de l'environnement ne se limite pas à prévenir des dommages imminents ou à les réparer s'ils se réalisent. Une politique environnementale précautionneuse demande en outre que les ressources naturelles soient protégées et qu'elles soient gérées avec soin »⁶. L'accent, dans ce texte, porte moins sur la réaction à avoir face aux risques (prévention ou réparation) que sur la « bonne pratique » qui permet d'assurer la gestion à long terme des ressources. Il est important de le souligner, car c'est une des dimensions de la précaution qui me semble devoir être clairement affirmée.

L'autre axe de la précaution est celui de la conduite à adopter face à des risques soupçonnés mais pas encore établis. Là encore le gouvernement allemand sera précurseur. Au milieu des années 80, il adopte ce nouveau principe directeur de sa politique de l'environnement : « La précaution se distingue de la protection contre les dangers. La différence principale est dans l'identification du risque. Les pouvoirs publics ont évidemment à protéger contre les risques identifiables. La question est de savoir jusqu'où ils peuvent agir contre des risques qui ne sont pas encore identifiés, ou même en l'absence de risque (cas où il s'agit de maintenir inchangée une ressource environnementale) ».

Puis, en 1986, les *Directives sur la précaution en matière d'environnement* soumises au Bundestag définissent clairement ce qu'il faut entendre par précaution : « Par précaution, on désigne l'ensemble des mesures destinées soit à empêcher des menaces précises à l'environnement, soit, dans un objectif de prévention, à réduire et limiter les risques pour l'environnement, soit, en prévoyance de l'état futur de l'environnement, à protéger et à améliorer les conditions de vie naturelle, ces différents objectifs étant liés »⁷. On voit apparaître ici trois « temps » pour la précaution : le très court terme (« empêcher des menaces précises »), le moyen terme (« réduire et limiter les risques »), et le long terme (« protéger et améliorer les conditions de vie naturelle »). Et on voit surtout s'affirmer les deux

⁵ Pour les éléments de cette histoire, on pourra se reporter en particulier aux ouvrages suivants : D. Bourg et J.L. Schlegel, *Parer aux risques de demain, le principe de précaution*, Seuil, 2000. F. Ewald, C. Gollier, N. de Sadeleer, *Le principe de précaution*, PUF, Que Sais-je, 2001. P. Kourilsky et G. Viney, *Le principe de précaution, rapport au premier ministre*, O. Jacob, 2000 ; O. Godard dans le *Traité des nouveaux risques*, écrit conjointement avec P. Lagadec, C. Henry et E. Michel-Kerjan, Folio Gallimard, 2002.

⁶ Voir F. Ewald, *Le principe de précaution*, PUF, Que-sais-je, 2001, p6. F. Ewald s'appuie sur l'ouvrage de K. von Moltke, *The Vorsorgeprinzip in West German Environmental Policy*, Institute for European Environmental Policy, février 1987.

⁷ Ibid, p.7.

axes évoqués au-dessus : le premier est celui de l'attitude à adopter face aux risques, le second celui de la « bonne gestion ».

Il faut aussi souligner, venant toujours d'Allemagne, un autre événement qui contribua à la construction du concept de principe de précaution : la parution du livre de H. Jonas, *Le Principe responsabilité*⁸. Ce livre a connu un grand succès ; il prenait acte de la mutation que la puissance technologique avait apportée à l'agir humain, nous a appris à tourner notre regard vers les générations futures, nous demandait de fonder une nouvelle éthique sur le Principe responsabilité : des thèmes que le principe de précaution sera amené à reconsidérer.

4.1.2. Les autres sources

On peut trouver aussi d'autres sources au principe de précaution. C'est ainsi que la gestion des risques liés à l'industrie nucléaire a vu adopter en 1972 le principe ALARA (*As Low As Reasonably Achievable*) par la Commission internationale de protection radiologique. Ce principe, au nom de l'incertitude relative aux effets que peuvent avoir sur l'homme la radioactivité, incite les responsables de cette industrie à adopter le plus bas niveau possible d'exposition : on se situe bien là dans l'esprit du principe de précaution.

On peut évoquer aussi l'affaire de la « couche d'ozone ». Depuis 1974, une inquiétude était apparue à propos de sa destruction possible par les fameux « CFC », ce qui, pensait-on, était susceptible de provoquer des cancers. Alors que les recherches n'avaient pas permis d'atteindre des résultats concluants, et que donc l'incertitude demeurait à propos de l'existence même d'un phénomène de destruction, la convention de Vienne sur la protection de la couche d'ozone décida, en 1985, de limiter les émissions de CFC. Mais cet accord n'était pas contraignant⁹.

4.1.3. La conférence sur la protection sur la mer du Nord de 1987

Cette conférence s'inscrit dans la continuation d'une action engagée, toujours par le gouvernement allemand, au début des 80. Une grande inquiétude s'était alors élevée sur l'« état de santé » de la mer du Nord, très touchée par diverses pollutions. La « Déclaration ministérielle de la deuxième conférence internationale sur la protection de la mer du Nord stipule que : « Pour protéger la mer du Nord des effets des substances d'être préjudiciables, une approche de précaution est nécessaire, qui peut exiger que des mesures soient prises pour limiter les apports de ces substances avant même qu'une relation de cause à effet n'ait été établie grâce à des preuves scientifiques incontestables ». C'est la première fois que la « précaution » est évoquée dans le cadre qui sera le sien : incertitude scientifique, dommages de grande ampleur redoutés, action précoce nécessaire. Mais il est ici question d'une « approche » de précaution : une approche n'est pas encore un principe ; je reviendrai sur ce qui sépare ces concepts. Je me contente ici de souligner que le premier (approche) est moins contraignant ; dans les débats ultérieurs sur la formule à donner à la précaution, nous retrouverons l'opposition entre les partisans de l'une et de l'autre ligne.

La troisième conférence sur la Mer du nord, en 1990, évoquera, elle, le *principe de précaution*.

⁸ H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, Editions du Cerf, 1990.

⁹ Voir l'article de G. Mégie dans *Le principe de précaution et les affaires humaines*, Ed de l'INRA, 1997.

4.1.4. Déclaration de Rio (1992)

C'est le sommet de la terre à Rio qui, incontestablement, a contribué au lancement, dans le « grand public », du principe de précaution, ainsi d'ailleurs que du concept de développement durable. Ce sommet a en effet bénéficié d'une couverture médiatique très importante ; l'image de la terre vue du ciel, de notre si belle « planète bleue », qui y a été associée, a contribué à nous sensibiliser à la situation unique, fragile et précieuse, de notre « terre-patrie », pour reprendre la belle expression d'Edgar Morin.

L'article de la déclaration finale fait du « principe de précaution » un principe général qui doit orienter les politiques des différents Etats. Mais il ne s'agit pas encore d'un véritable principe : c'est une « approche » de précaution qui est demandée :

« Pour protéger l'environnement, des mesures¹⁰ de précaution doivent être largement appliquées par les Etats selon leurs capacités. En cas de risques de dommages graves ou irréversibles, l'absence de certitude scientifique absolue ne doit pas servir de prétexte pour remettre à plus tard l'adoption de mesures effectives visant à prévenir la dégradation de l'environnement ». Ce texte doit servir de guide pour les politiques publiques et la législation dans le domaine de l'environnement.

4.1.5. Traités internationaux

Assez rapidement, des traités internationaux se sont emparés du concept : « Solidaire de la philosophie du développement durable, écrit F. Ewald, le principe de précaution va, sous une forme ou une autre, être repris, ou intégré, à toute une série de conventions portant sur la gestion des ressources naturelles (biodiversité, pêche, forêt), la protection de l'environnement, soit sous une forme régionale (Méditerranée, Atlantique du Nord-Est, mer Baltique), soit par problèmes (déchets, changements climatiques, couche d'ozone). Les conventions internationales qui font référence au principe sont maintenant innombrables »¹¹.

Deux conventions internationales qui font référence au principe de précaution ont été signées à l'occasion du Sommet de la terre de Rio. La première est la *Convention-cadre des Nations-unies sur les changements climatiques*¹², qui s'est fixé comme objectif de « stabiliser les concentrations à effet de serre dans l'atmosphère à un niveau qui empêche toute perturbation anthropique dangereuse du système climatique ». C'est dans la continuité de cette convention que fut adopté, en 1997, le *protocole de Kyoto*, qui fixait un engagement de réduction des gaz à effet de serre de 5% en 2010 par rapport à 1990. Le protocole est entré en vigueur le 16 février 2005. La *Conférence des Nations Unies sur les changements climatiques de Montréal* en novembre 2005 a confirmé cette volonté de limiter les émissions de GES.

La seconde est la *Convention sur la diversité biologique* dont l'objectif est de préserver cette diversité face aux menaces qui pèsent sur elle. C'est dans le cadre de cette convention que fut adopté, le 29 janvier 2000, **entré en vigueur en 2003 après que plus de 50 pays l'aient ratifié**,

¹⁰ Le texte anglais dit : « *the precautionary approach* », qui a été traduit par « des mesures de précaution ».

¹¹ F. Ewald, ouvrage cité, p. 10. On peut ensuite trouver des exemples de conventions qui illustrent la liste énoncée.

¹² Qui stipule que « Il incombe aux Parties de prendre des mesures de précaution pour prévoir, prévenir ou atténuer les causes des changements climatiques et en limiter les effets néfastes. Quand il y a risque de perturbations graves ou irréversibles, l'absence de certitude scientifique absolue ne doit pas servir de prétexte pour différer l'adoption de telles mesures, étant entendu que les politiques et mesures qu'appellent les changements climatiques requièrent un bon rapport coût-efficacité, de manière à garantir des avantages globaux au plus bas prix possible »

le *Protocole de Carthagène sur la prévention des risques technologiques* qui stipule que : « l'absence de certitude scientifique due à l'insuffisance des informations et connaissances scientifiques pertinentes concernant l'étendue des effets défavorables potentiels d'un organisme génétiquement modifié sur la conservation et l'utilisation durable de la diversité biologique dans la Partie importatrice, compte tenu également des risques pour la santé humaine, n'empêche pas cette partie de prendre comme il convient une décision concernant l'importation de cet organisme génétiquement modifié s'il est destiné à être utilisé directement pour l'alimentation humaine ou animale ou à être transformé, pour éviter ou réduire au minimum ces effets défavorables potentiels ». Le protocole de Carthagène ouvre la possibilité au refus de l'importation d'un produit au motif de l'existence d'un risque écologique ; mais ce refus doit être lié à une demande d'amélioration du dossier scientifique et doit donc être circonstancié.

Il faut signaler aussi l'*Accord SPS*¹³ qui fait partie du traité instituant l'OMC en 2005. Cet accord a trait à l'application des réglementations concernant l'innocuité des produits alimentaires, ainsi que la protection de la santé des animaux et la préservation des végétaux. Il permet aux pays d'établir leurs propres normes, mais il dispose aussi que les réglementations doivent avoir un fondement scientifique : celles-ci ne doivent être appliquées que dans la mesure nécessaire pour protéger la santé et la vie des personnes et des animaux ou pour préserver les végétaux. Les pays peuvent uniquement imposer les prescriptions qui sont nécessaires pour protéger la santé et qui sont fondées sur des principes scientifiques. La mise en œuvre du principe de précaution est précisée en particulier dans l'article 5.7 : « Dans les cas où les preuves scientifiques pertinentes seront insuffisantes, un membre pourra provisoirement adopter des mesures sanitaires ou phytosanitaires sur la base des renseignements pertinents disponibles » ; mais un pays ne pourra pas longtemps se « protéger » derrière l'incertitude, car ce même article ajoute que : « les membres (qui limiteraient la liberté du commerce au nom de cet accord) s'efforceront d'obtenir les renseignements additionnels nécessaires » et, le cas échéant « une explication des raisons de cette mesure sanitaire ou phytosanitaire pourra être demandée et sera fournie par le membre maintenant la mesure »¹⁴. Combien de temps une mesure de restriction commerciale pourra-t-elle être maintenue si le pays qui la prend en arguant du principe de précaution ne peut apporter la preuve du risque ? Tout dépend de la manière dont les organismes saisis des contentieux¹⁵ vont interpréter ce principe. Par définition, si le principe de précaution est appliqué, une preuve stricte du risque ne peut être apportée – dès que la « preuve » serait apportée, le principe de précaution n'aurait plus lieu d'être. Tant que l'on reste dans le cadre de ce principe, la seule chose qui puisse être établi est que le risque est plausible ; je reviendrai sur ce que peut recouvrir ce concept de « plausibilité » dans le chapitre IV.

4.1.6. En Europe

L'Union européenne a été très tôt engagée dans la promotion du principe de précaution. L'article 130R du Traité de Maastrich (1992) stipule que : « La politique de la Communauté

¹³ Conclut dans le cadre du GATT, qui a laissé la place à l'OMC en 1995.

¹⁴ Dans l'affaire de la viande aux hormones l'UE a perdu contre les Etats-Unis devant l'ORD, l'organe d'appel de l'OMC, car cet organe a jugé que l'usage que l'UE avait fait du principe de précaution était abusif.

¹⁵ L'ORD (organisme d'arbitrage des conflits à l'OMC) ou la CIJ (Cour de Justice Internationale). Pour tout ceci, et en particulier la « concurrence » qui pourrait exister entre l'application des accord SPS et le Protocole de Carthagène, voir C. Noiville, en particulier une interview donnée au magazine *Courrier de la planète* de décembre 2005, disponible sur Internet.

dans le domaine de l'environnement vise un niveau de protection élevé, en tenant compte de la diversité des situations dans les différentes régions de la Communauté. Elle est fondée sur les principes de précaution et d'action préventive, sur le principe de la correction, par priorité à la source, des atteintes à l'environnement, et sur le principe pollueur-payeur ».

Par cette déclaration, le principe de précaution entre dans le « droit dur » : il n'est plus seulement une déclaration d'intention, il devient une norme juridique ;

Cet article sera repris dans le Traité d'Amsterdam (art 174) en 1997. Le principe de précaution y est cité nommément, mais sans être défini.

Une étape très importante pour l'« enracinement » en Europe du principe de précaution est l'arrêt de la CJCE dans l'affaire de la vache folle, en 1998. cet arrêt a eu une double conséquence : d'une part, l'extension du principe de précaution à la santé ; d'autre part, le fait que le principe de précaution soit maintenant reconnu comme norme juridique autonome : il peut être invoqué directement, et non pas agir uniquement à travers une décision administrative ou législative qui viendrait le relayer.

En décembre 2000, La Résolution du Conseil européen de Nice définira précisément le contenu du principe de précaution¹⁶. Mais ce sont surtout les travaux et les textes publiés par la Commission européenne qui définiront une doctrine précise, qui peut servir de base très sûre pour l'application du principe de précaution. Une communication en février 2000, et un règlement (règlement sur la sécurité alimentaire) en 2002, inscrivent définitivement le principe de précaution dans la politique européenne. Il faut noter qu'un règlement, contrairement à une directive, est d'application directe dans tous les Etats membres.

4.1.7. En France

Depuis Maastricht en fait, le principe de précaution a été introduit en France : la législation européenne a prééminence par rapport aux législations nationales. Mais c'est la loi Barnier¹⁷, du 2 février 1995, qui constitue l'étape principale de l'introduction en France du principe de précaution : elle transpose les dispositions du traité de Maastricht dans le droit français. Cette loi donne les principes généraux qui doivent inspirer le droit de l'environnement : principe de précaution, principe du pollueur-payeur, principe d'action préventive et de correction, principe de participation. Elle définit ainsi le principe de précaution : « le principe de précaution, selon lequel l'absence de certitudes, compte tenu des connaissances scientifiques et techniques du moment, ne doit pas retarder l'adoption de mesures effectives et proportionnées visant à prévenir un risque de dommages graves et irréversibles à l'environnement à un coût économiquement acceptable ». La formulation qui a été choisie montre le souci du législateur de donner une définition réaliste et raisonnable du principe : il ne peut s'appliquer qu'en cas de risques graves et irréversibles, les mesures prises doivent être proportionnées, le coût économique acceptable. Elle précise également que ces principes doivent être mis en application dans le cadre de lois « qui en définissent la portée », ce qui en limite la ...portée ! La seule lecture du texte ne permet cependant pas de dire si le principe a une valeur juridique directe ou s'il s'agit d'un principe qui doit inspirer l'action des pouvoirs publics. Les juridictions françaises ont du interpréter ce principe : elles lui ont donné des effets juridiques directs.

¹⁶ Voir ici O. Godard, *Traité des nouveaux risques*, Folio Gallimard, 2002, p. 122 sq. Je suis aussi redevable pour ce qui va suivre à une conférence donnée par O. Godard à l'ENS le 25 mai 2004.

¹⁷ Article 200-1 du Code rural définissant les principes généraux du droit de l'environnement

Une étape très importante de l'instauration du principe de précaution en France a été l'arrêt du Conseil d'Etat du 25 septembre 1998, à propos de l'autorisation qui avait été donnée par le gouvernement d'introduire des OGM en France : le CE décida en effet, contre l'avis du Commissaire au Gouvernement, que le principe de précaution, visé à l'article L. 200.1 du Code rural, pouvait directement être invoqué contre une décision administrative, quand bien même une loi n'en aurait pas défini les conditions d'application.

Mais la reconnaissance du principe de précaution allait connaître son plus grand succès à l'occasion de l'introduction de la Charte de l'environnement dans le préambule de la Constitution française. L'article 5 précise: « Lorsque la réalisation d'un dommage, bien qu'incertaine en l'état des connaissances scientifiques, pourrait affecter de manière grave et irréversible l'environnement, les autorités publiques veillent, par application du principe de précaution, à l'adoption de mesures provisoires et proportionnées afin d'éviter la réalisation du dommage ainsi qu'à la mise en œuvre de procédures d'évaluation des risques encourus ». La rédaction de cette charte a été confiée à une commission dirigée par Y. Coppens ; elle s'est appuyée sur la consultation de près de 200 juristes, scientifiques, philosophes, experts, et de quatre groupes de discussion de citoyens. La rédaction donna lieu à de vives débats, entre ceux qui estimaient qu'elle était trop timorée (refusant en particulier la double limitation liée au fait que seul l'environnement – et non la santé – était visé, et que seules les personnes publiques – et non les personnes privées – étaient concernées) et ceux qui pensaient qu'elle allait déjà trop loin (je préciserai plus loin le contenu précis des critiques qui ont été opposées).

4.1.8. Extension au champ sanitaire

Il est important de souligner l'extension qui a été faite du principe de précaution, depuis son domaine originaire, l'environnement, vers les domaines nouveaux de la santé et de l'alimentation. Cette extension a été amenée en France par le scandale du sang contaminé. Un arrêt du Conseil d'Etat du 9 avril 1993 déclare que : « Il appartenait à l'autorité administrative, informée à la date du 22 novembre 1984, de façon non équivoque, de l'existence d'un risque sérieux de contamination des transfusés et de disposer de la possibilité d'y parer par l'utilisation de produits chauffés qui étaient alors disponibles sur le marché international, d'interdire, sans attendre d'avoir la certitude que tous les lots issus du sang étaient contaminés, la délivrance des produits dangereux ». Le commissaire du gouvernement avait lui-même posé que : « En situation de risque, une hypothèse non infirmée devrait être tenue pour valide, même si elle n'est pas formellement démontrée ». La crise de la vache folle, dont les premiers épisodes remontent à 1985, n'a fait que renforcer le climat de suspicion envers les « décideurs » des domaines sanitaire et alimentaire.

1998 constitue l'année charnière pour l'officialisation de l'extension du principe de précaution dans le domaine sanitaire. Au niveau européen, l'arrêt de la CJCE à propos de l'interdiction d'importation du bœuf anglais constitue une reconnaissance très officielle de la légitimité de l'invocation du principe de précaution dans des circonstances où c'est la santé, et non l'environnement, qui est menacé. C'est aussi en 1998 que le principe de précaution fait très officiellement son entrée dans le droit français, à l'occasion d'un rapport du conseil d'Etat, principalement centré sur le droit de la santé. Celui-ci a développé tout un chapitre sur les « Valeurs et limites du principe de précaution »¹⁸. Il faut retenir la définition qu'il en

¹⁸ Conseil d'Etat, *Rapport public 1998*, cf *Etudes et documents n°49*, La documentation française, 1998.

donne: « Ce nouveau concept se définit par l'obligation sur le décideur public ou privé de s'astreindre à une action ou à s'y refuser en fonction du risque possible. Dans ce sens, il ne lui suffit pas de conformer sa conduite à la prise en compte des risques connus. Il doit en outre apporter la preuve, compte tenu de l'état actuel de la science, de l'absence de risque ». La formule est radicale et étonnante : fournir la preuve de l'absence de risque ! Je reviendrai plus loin sur cette question de l' « inversion de la charge de la preuve ». Mais le plus étonnant n'est pas là ; car il ne s'agit ici que d'un procédé rhétorique, le but visé étant de déconsidérer le principe de précaution et de permettre de conclure, ce qui apparaît lorsqu'on lit l'article jusqu'à son terme, qu'il n'y a aucune raison de modifier le droit de la responsabilité¹⁹ ! Mais les lecteurs de ce rapport n'ont retenu (peut-être par calcul également ?) que la « définition-repoussoir ». Je reviendrai sur ce point un peu plus loin lorsque je me pencherai sur les oppositions qu'a cristallisées le principe de précaution.

4.1.9. Le principe de précaution aux Etats-Unis²⁰

Il est intéressant d'élargir la perspective franco-européenne par une étude de la situation aux E-U : elle est plus contrastée qu'il ne semblerait à première vue. Les positions du gouvernement américain sont en effet décourageantes, et même parfois révoltantes, pour les partisans du principe de précaution et tous ceux qui se soucient de l'avenir de notre planète. Si l'on considère en effet les positions de G. Bush et de son gouvernement, on peut relever les décisions suivantes : en avril 2001, il refuse unilatéralement de négocier dans le cadre du protocole de Kyoto ; en novembre 2001 à l'occasion des pourparlers de l'OMC à Doha au, il s'oppose à toute mention du principe de précaution ; il renouvellera cette opposition lors du sommet de Johannesburg de septembre 2002. Quant au secrétaire à l'Agriculture, il déclare que : « le principe de précaution n'a aucun rôle à jouer dans un système de décision fondé sur la science ; il substitue la politique à la science » ; et un administrateur de l'Office du management et du budget déclare « le gouvernement des Etats-Unis soutient des approches précautionneuses à la gestion des risques, mais ne reconnaît aucun principe de précaution universel », qu'il compare à « un concept mythique, peut-être une licorne »²¹.

Mais la situation est moins nette que cela ne laisserait paraître. Ainsi K.H Whiteside écrit : « Pour ce qui concerne le principe de précaution, la position actuelle des Etats-Unis semble être un obstacle majeur à l'évolution de ce consensus. Pourtant il faut se garder de prendre la politique de l'administration actuelle pour l'expression de l'attitude permanente des américains à l'égard de la protection de l'environnement. Un examen de la controverse actuelle et de certains aspects de l'histoire de la régulation environnementale aux Etats-Unis fera ressortir les bases d'une entente possible avec l'Europe autour d'une interprétation resserrée de la précaution ». C'est ainsi que selon J. Cameron : « Aucun pays (...) n'a adopté aussi complètement l'essence du principe de précaution dans sa loi interne (durant les années 60 et 70) que les Etats-Unis » ; et si ces lois ont subi des modifications depuis lors, « maints

¹⁹ « En revanche, l'introduction du principe de précaution dans le droit de la responsabilité médicale comporterait plus de risques de déséquilibre que de facteurs favorables à une évolution harmonieuse du partage entre le risque et la faute ».

²⁰ Les deux références importantes pour le principe de précaution aux Etats-unis sont d'abord l'ouvrage de J. Cameron et W. Gery : « *Addressing uncertainty. Law, policy and the development of the precautionary principle* » in B. Dente (ed) : *Environmental Policy in Search of new instrument*. Dordrecht, Kluwer Academics, 1995, p.95-142. L'autre référence est la Conférence de Wingspread (1998) et le livre qui en est issu : *Protecting Public Health and the environment*, C. Raffensperger and J. Tickner (eds), 1999.

²¹ Lire l'article écrit conjointement par D. Bourg et K.H Whiteside dans la revue *Le débat*, mars-avril 2004.

autres exemples allant des années 80 jusqu'à 2002 prouvent qu'une logique de précaution a toujours droit de citer aux Etats-Unis », ajoute le même auteur.

La sensibilité écologique n'est pas absente aux E-U ; par exemple, à l'égard du réchauffement climatique, une étude des valeurs environnementales dans la culture américaine a établi qu'« au moins 70% de tous les groupes interviewés ont préconisé des actions préventives, même si les preuves ne sont pas encore définitives ». « Toutefois une différence non négligeable subsiste entre les précédents américains et les objectifs visés en Europe en matière de précaution », ajoute K.H Whiteside ; en effet, les E-U n'envisagent qu'une simple approche de précaution (voir par exemple la formulation qu'ils ont obtenue lors du sommet de Rio) , c'est à dire un droit donné aux autorités d'agir dans certaines situations, mais qui, contrairement à ce qu'implique un principe, ne rend nullement obligatoire la mise en œuvre de la précaution.

4.1.10. Des interprétations très variées

« L'imprécision de la valeur juridique, du contenu et de la portée du principe de précaution autorisa un grand nombre d'interprétations très diverses. Celles-ci peuvent être classées en deux catégories. La première catégorie d'interprètes a probablement surestimé la portée du principe tout en ne s'accordant pas sur son contenu exact. En caricaturant un peu, on peut affirmer que le principe de précaution devait s'appliquer à tous, bouleverser le droit de la responsabilité, régler les problèmes de maîtrise de risques, concilier l'économie, l'environnement et la santé. La seconde catégorie en nia jusqu'à l'existence soit parce qu'il ne se distinguait aucunement du principe de prévention, soit parce qu'il ne devait pas exister », écrit A.Gossement²². C'est certainement une des faiblesses du principe de précaution, et cela peut expliquer en partie la difficulté qu'il a à s'imposer : il en existe de nombreuses versions. Mais il ne faut pas surestimer non plus cette pluralité : les textes qui lui sont consacrés finissent par dégager une ligne assez bien balisée. Et les différentes versions proposées permettent d'enrichir la réflexion et permettront peut-être d'enrichir le contenu d'un principe qui est encore en phase de construction.

4.2. Un principe fortement contesté

Le principe de précaution a peiné, et peine encore, en dépit de son inscription dans le Préambule de la Constitution, à s'imposer comme une norme reconnue. Le problème avait été bien anticipé par O. Godard, qui écrivait en 1996 déjà : « Dès sa naissance, comme d'autres innovations touchant aux normes sociales ou aux repères idéologiques, la Précaution a fait l'objet d'un processus de vive compétition interprétative visant à lui donner un contenu conforme aux attentes des groupes de pression en présence. Certaines de ces interprétations représentent des impasses, pour les raisons qui ont été dites. Des processus analogues ne manqueront pas de se reproduire (...) puisque c'est désormais au nom de la précaution que diverses propositions seront faites ou que d'autres seront dénoncées. (...) Il appartient aux différents intervenants (scientifiques, pouvoirs publics, responsables économiques et associatifs, journalistes, etc...) de se préparer pour être en mesure de gérer la précaution de façon raisonnable ». Et il concluait : « La seule adhésion générale à la Précaution, maintenant couchée sur le papier de traités et de textes de loi, ne saurait suffire. Il appartient aux

²² A.Gossement, Le principe de précaution, Essai sur l'incidence de l'incertitude sur la décision et la responsabilité politique, L'harmattan, 2003.

différents intervenants (scientifiques, pouvoirs publics, responsables économiques et associatifs, journalistes, etc ...) de se préparer pour être en mesure de gérer la Précaution de manière raisonnable »²³.

La tâche est difficile ! Voici par exemple comment C. Imbert titrait un éditorial du Point²⁴ : « Le délire de précaution » ! Il écrivait dans son article : « Or voici, pour comble, que l'on prétend installer dans le préambule de la Constitution le « principe de précaution » ! Or la précaution concrète existe et progresse. Elle n'a nul besoin d'afficher son symbolisme abstrait au fronton de la République, de flanquer Marianne d'un parapluie. Dans sa solennité elle ne servira qu'à multiplier en justice les recours, qu'à brider les preneurs de risque, qu'à mettre sous tutelle la pensée scientifique. Avec cet édredon sur la tête, qui oserait édifier le Mont Saint Michel ? On sait bien que l'appétit de protection est sans bornes. L'Etat se déshonore en le flattant. Ceux qu'elle habitue à tout attendre de sa précautionneuse tutelle seront les premiers à lui demander des comptes pour n'importe quoi ».

On voit la passion que ce principe peut soulever ! Toutes les critiques ne sont cependant pas aussi emportées. Je vais tenter maintenant de relever les principaux acteurs parmi les opposants au principe, puis de dégager les arguments qu'ils utilisent.

4.2.1. L'Appel de Heidelberg

Le premier signe spectaculaire d'opposition au principe de précaution (même s'il n'était pas nommé, c'était bien lui qui était visé) est venu de scientifiques qui ont signé un appel, dit Appel de Heidelberg, qui exprime son « credo scientifique » : « Notre intention est d'affirmer la responsabilité et les devoirs de la Science envers la Société dans son ensemble. Cependant, nous mettons en garde les autorités responsables de l'avenir de notre planète contre toute décision qui s'appuierait sur des arguments pseudo-scientifiques ou sur des données fausses ou inappropriées ». Cet appel était concomitant au Sommet de la Terre de Rio, et voulait traduire la défiance d'une partie de la communauté scientifique face à l'arrivée sur la scène médiatique de la notion du développement durable et du principe de précaution. Il est surprenant de voir la formulation très « scientifique » de cette protestation, qui n'est plus vraiment, nous le verrons, en phase avec l'image que donne la science aujourd'hui.

4.2.2. La contestation des Académies

L'Académie des sciences et l'Académie de médecine se sont très vite positionnées dans une attitude de grande méfiance envers le principe de précaution. En 1999, un rapport de l'Académie de médecine s'exprimait ainsi : « Le principe de précaution, faisant du « sécuritaire » une priorité absolue, ne risque-t-il pas d'entraîner un frein à toute entreprise, une inhibition du progrès thérapeutique, une paralysie de l'innovation, une abstention décisionnelle regrettable, bref un immobilisme dommageable, dans tous les domaines y compris dans la recherche et dans le domaine du médicament alors que pour signaler tout effet indésirable, sont mis en place des dispositifs de pharmacovigilance, coordonnés par l'Agence française de sécurité sanitaire des produits de santé et l'Institut de veille sanitaire, et que personne n'ignore que le rapport bénéfice/risque n'est jamais définitif ? »²⁵.

²³ O. Godard, Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines, Editions de l'INRA, 1997, p. 79-80.

²⁴ *Le Point*, 16 janvier 2004.

²⁵ Rapport adopté lors de la session du Conseil national de l'Ordre des médecins avril 1999, sous la direction du Dr. Jean Pouillard.

C'est à l'occasion du débat sur l'inscription de la Charte de l'environnement dans la Constitution que le débat a été le plus vif. Voici par exemple un extrait de l'avis rendu à cette occasion par l'Académie des sciences : « Une large part de l'opinion publique se déclare favorable au principe de précaution, qui semble répondre aux craintes que suscitent d'éventuels effets néfastes des nouvelles techniques. Cependant ce consensus sur un mot n'est qu'apparent et cache en fait des positions diverses, car sa définition est très controversée. Son application, du fait de ses difficultés d'interprétations et des dérives existantes, peut être un frein au progrès et s'opposer à l'intérêt général. Certaines décisions de justice ont été fondées sur le principe de précaution compris comme l'interdiction d'agir si la moindre possibilité d'une conséquence négative de l'action peut être crainte. Une acception aussi extrême d'un principe considéré comme fondamental pourrait conduire à des décisions aussi absurdes que de renoncer à toute mesure pouvant avoir un effet négatif. Il est en fait impératif de peser les risques d'une technique par rapport à ses avantages (...) *L'Académie des sciences recommande que le principe de précaution ne soit pas inscrit dans des textes à valeur constitutionnelle ou dans une loi organique car il pourrait induire des effets pervers, susceptibles d'avoir des conséquences désastreuses sur les progrès futurs de notre bien-être, de notre santé et de notre environnement* »²⁶.

Du côté de la médecine, C. Pilet, Président honoraire de l'Académie de médecine, déclarait en juin 2003 : « La très grande majorité des scientifiques représentés par les deux Académies des sciences et de médecine, s'ils sont favorables à des mesures de précaution, sont hostiles au fait que le principe de précaution soit inscrit dans la Constitution. Jusqu'à présent, les applications de ce principe ont conduit à des errements néfastes pour la population et pour l'essor de la recherche. Dans le cas des OGM, l'Europe, contrairement aux Etats-Unis et au Japon, a stoppé toute recherche »²⁷. Et un rapport de l'Académie de médecine²⁸ rédigé par trois de ses membres, M. Tubiana, G. David et C. Sureau pointe « l'irréalisme de la quête d'une

²⁶ Académie des sciences, *Charte de l'environnement, conclusion et recommandation*, Avis du 18 mars 2003. Le texte est disponible sur Internet,

<http://www.academie-sciences.fr/actualites/textes/environnement>. C'est moi qui souligne.

²⁷ C. Pilet, *La croix*, 24 juin 2003.

²⁸ Dans son avis du 6 Janvier 2004, l'Académie Nationale de Médecine déclare : « après examen du projet de Loi constitutionnelle (Charte de l'environnement), notamment ce qui intéresse la santé et le bien-être individuel et collectif, conformément aux missions qui sont les siennes, elle déclare que : 1)- elle adhère au concept d'écologie humaniste, ayant inspiré la Charte, qui traduit le souci d'un meilleur équilibre entre les aspirations de l'humanité à améliorer ses conditions de vie et la nécessité d'une préservation de l'environnement ; elle reconnaît que pour y parvenir un effort particulier en faveur de l'environnement est justifié, mais s'inquiète de constater que, dans son état actuel, le projet n'offre pas le même niveau de garantie à l'égard des besoins de santé et d'épanouissement des hommes.

2)- souligne que toute ambiguïté ou imprécision, dans ce texte fondamental sera utilisée pour atteindre, sous couvert de prétextes écologiques, des objectifs d'intérêts particuliers aux dépens de l'intérêt général.

3)- remarque, comme elle l'avait déjà dit, le risque qui résulterait pour la santé et le progrès médical d'une prééminence accordée au principe de précaution, alors que dans ses applications au domaine médical, ce principe n'a pas démontré la maturité de sa méthodologie, et a eu des conséquences dommageables quand il n'était pas soumis à toutes les étapes, à une évaluation objective et à l'estimation du rapport coût/bénéfice.

4)- souhaite que soit envisagée la création d'un Comité Consultatif National de l'Environnement qui serait, grâce à sa composition diversifiée, un lieu d'échange, d'information et d'élargissement de la réflexion, répondant aux interrogations de la société et des décideurs politiques » (je souligne en italique).

protection absolue », en même temps qu'il met en garde contre le risque d'une « pression dangereuse sur la décision politique » ainsi que d'une « manipulation de l'opinion »²⁹.

4.2.3. La crainte des décideurs

Au-delà du seul corps médical, ce sont les « décideurs » en général qui ont manifesté leur opposition au principe de précaution. On peut l'observer en particulier à travers les prises de position du MEDEF et de son ancien président, E.A Seillères. Sur le projet de Charte, le MEDEF, dans sa déclaration du 13 janvier 2004, estime que « l'inscription du principe de précaution dans la constitution paraît très dangereuse (...) L'application juridique et judiciaire de ce principe peut pousser à ne plus faire un certain nombre de recherche en France ». Quant à E.A Seillères, il estime que « c'est un climat de précaution au lieu d'un climat d'innovation (qui est instauré) et qu'on ne peut pas à la fois stimuler l'innovation et inscrire un principe de précaution dans la constitution ».

4.2.4. Les politiques, entre contestation et scepticisme

A. Madelin est le responsable politique qui s'est le plus exprimé sur le sujet, traduisant une opposition profonde au principe de précaution. Dans un article *Le principe de précaution n'a rien à faire dans la Constitution*³⁰, il ordonne son opposition autour de trois arguments. Le principe de précaution représente d'abord « un risque pour le progrès scientifique », car « c'est en avançant vers l'avenir que l'on apprend à le maîtriser. De temps en temps on se rend compte que l'on s'est trompé de direction. Ou encore on se rend compte que l'on aurait du y aller d'une manière différente. Mais on n'apprend qu'en agissant ». Il représente également « un risque pour le droit », car « son inscription dans notre Constitution bouleverse notre hiérarchie des normes. Elle revient en effet à poser, à côté de notre conception d'une liberté responsable, celle d'une liberté « présumée coupable » ». Il représente enfin « un risque pour la démocratie » car « donner à l'Etat, aux autorités publiques, aux juges ou aux législateurs un devoir d'intervention, c'est offrir un extraordinaire pouvoir aux marchands de peur, aux prophètes de la catastrophe et aux fabricants de boucs émissaires ».

Il est bien entendu qu'A. Madelin ne représente pas « les hommes politiques » ! Mais il est symptomatique que très peu d'entre eux se soient prononcés sur le sujet, et que le seul qui l'ait fait avec éclat ait été un opposant aussi passionné ! Quant aux députés, lorsqu'ils eurent à se prononcer lors des débats à l'Assemblée nationale et au Sénat en juin 2004, puis à l'occasion du Congrès réuni à Versailles le 28 février 2005, ils ne s'opposèrent pas à l'inscription du principe de précaution dans la Constitution, mais leur vote fut dicté plus par des considérations de calcul politique que par une réelle conviction concernant le texte³¹. Et il est notoire que le niveau de connaissance des problèmes de l'environnement et la conscience écologique en général ne sont pas à un très haut niveau dans nos assemblées³².

²⁹ Voir aussi *Le monde*, 2 juin 2004.

³⁰ *Le Monde*, 13 mai 2004.

³¹ *Le Monde* du 01/03/05 titrait : « Une Charte de l'environnement adoptée sans enthousiasme » et commentait : « Les critiques, notamment dans la majorité, ont porté sur la référence au principe de précaution »

³² Voir en particulier l'étude de D. Boy, « Les parlementaires et l'environnement », in *Les cahiers du Proseas*, Paris, Sciences Po, n°7, sept.- oct. 2003.

4.2.5. Le cas particulier de la médecine

G. David, dans un article important, *La médecine saisie par le principe de précaution*, a commenté le rapport du conseil d'Etat, que j'évoquais plus haut, et qui traite des « Valeurs et limites du principe de précaution »³³. Je rappelle la définition que le Conseil d'Etat donnait à cette occasion du principe de précaution : « Ce nouveau concept se définit par l'obligation sur le décideur public ou privé de s'astreindre à une action ou à s'y refuser en fonction du risque possible. Dans ce sens, il ne lui suffit pas de conformer sa conduite à la prise en compte des risques connus. Il doit en outre apporter la preuve, compte tenu de l'état actuel de la science, de l'absence de risque ». Je rappelle aussi que cette définition est essentiellement polémique. Mais c'est sur elle que s'appuie G. David qui commente : « Si l'on compare cette définition aux formulations faites dans le domaine écologique on relèvera d'emblée des différences notables, qui dépassent le niveau des variantes rédactionnelles. Ces différences concernent aussi bien l'évaluation des risques que les mesures consécutives. Dans le domaine écologique, il s'agit de risques graves et (ou) irréversibles ; ici le risque n'est pas qualifié. On peut en déduire qu'il faut donc apporter la preuve de l'absence de tout risque. Quant aux conséquences, dans le domaine écologique, il est recommandé de prendre des mesures proportionnées et d'un coût économiquement acceptable ; dans l'énoncé du Conseil d'Etat, cette notion de proportionnalité a disparu. Ainsi, en gagnant le domaine médical, le concept s'est radicalisé »³⁴. Si l'on ajoute à ce tableau déjà sombre l'« inversion de la charge de la preuve » que cette définition comprend, on comprend, dans de telles conditions, l'hostilité du milieu médical au principe de précaution³⁵ !

Dans un texte plus tardif³⁶, le point de vue de G. David s'est cependant assoupli et enrichi, en s'appuyant sur une lecture moins caricaturale du principe de précaution. Il présente alors la situation très particulière de la médecine par rapport à d'autres secteurs d'activité et d'autres types de risques (dont les risques environnementaux). En effet, le risque est au cœur de la médecine ; d'une part, elle a à intervenir sur une situation qui est elle-même une situation de risque : la maladie ; d'autre part, elle introduit une thérapeutique qui ne peut pas ne pas comporter de risque. Et G. David explique alors que, face à cette situation, la médecine a mis au point une méthode « rationnelle, exigeante et scientifique »³⁷. Certes, cette méthode ne peut chasser absolument l'incertitude : la médecine a « cette humilité qui lui fait reconnaître que, dans cette traque de l'incertitude, elle ne sera jamais totalement gagnante » ; mais du moins, « la protection contre le risque repose dans (la démarche médicale) sur le préalable de sa connaissance ». Or, avec le principe de précaution, le parti pris serait foncièrement différent : l'incertitude obligerait à se livrer à un parti pascalien (« dès lors, comment refuser cette attitude, qui échappe certes à la logique scientifique mais a la force d'un pari pascalien : en situation d'incertitude, il y a tout à gagner et rien à perdre à fonder l'action sur l'hypothèse sans attendre la certitude »). Mais « parier » ici n'est pas toujours un bon choix : en

³³ Conseil d'Etat, *Rapport public 1998*, cf *Etudes et documents n°49*, La documentation française, 1998.

³⁴ G. David, *Bulletin de l'Académie nationale de médecine*, 1998, 182, n°6, pages 1219 à 1228.

³⁵ Dans un rapport du Conseil national de l'ordre des médecins d'avril 1999, J. Pouillard commet la même erreur, s'appuyant sur la même définition du principe de précaution donnée par le Conseil d'Etat et en montrant le caractère totalement contradictoire avec l'exercice de la médecine. Il est certain qu'une telle définition ne peut être sérieusement défendue. Mais n'évoquer qu'elle est une façon commode d'éluder les vraies questions que le principe de précaution peut soulever et de le rejeter sans trop de peine !

³⁶ G. David, communication aux *Journées annuelles d'éthique 1999*, communication publiée par *Les cahiers de CCNE n° 24*, 2000.

³⁷ A travers les études épidémiologiques, l'expérimentation animale et les essais comparatifs.

choisissant de prendre des mesures « trop tôt », on risque de « bloquer » les progrès de la connaissance et, le cas échéant, de devoir prendre pour un temps indéfini des mesures inutiles, sans pouvoir savoir qu'elles sont inutiles ! Par ailleurs, le principe de précaution a le tort de se « braquer » trop vite sur le risque et de « déséquilibrer » la balance bénéfices/risques (G. David cite ici l'exemple de la décision de suspendre le caractère obligatoire de l'hépatite B sur le soupçon qu'elle pourrait entraîner des maladies neurologiques, alors qu'un rapport bénéfices /risques du Réseau national de Santé publique était très largement en faveur de la vaccination : c'est l'évocation du principe de précaution qui a fait pencher la balance de l'autre côté).

Mais ce qui contribue plus que tout à forger la vision négative des médecins sur le principe de précaution est la conviction qui est la leur que, dans leur pratique, ils agissent avec précaution, et que la seule application du Code de déontologie médicale suffit : pourquoi faudrait-il ajouter un nouveau principe qui risque d'alourdir et peut-être de finir par bloquer une organisation qui actuellement donne satisfaction ? C'est ce que l'on peut voir dans le rapport du Conseil national des médecins³⁸ adopté en avril 1999, dans lequel le rapporteur J. Pouillard s'emploie à « décortiquer » le Code de déontologie médicale pour montrer que toute son inspiration porte l'esprit de la précaution. Et s'il admet, à la fin de son article, que le principe de précaution peut avoir une importance, c'est seulement pour des implications déontologiques (le Code pourrait être complété ou précisé), et certainement pas juridiques.

Je conclurai avec une citation de G. David extrait de son deuxième article : « Nous ne pouvons dissimuler quelque crainte (...) d'une part, une certaine remise en cause de la démarche médicale classique rationnelle de gestion des risques ; d'autre part, l'incohérence dont fait preuve la société en matière d'appréciation des risques. L'engouement actuel pour le principe de précaution dissimule le vrai problème qui est celui de la lucidité à l'égard des risques et de la nécessité de les gérer avec rationalité (...) ». Je suis en partie d'accord avec G. David : l'engouement autour du principe de précaution représente pour celui-ci un risque redoutable ! Mais il s'agit justement de promouvoir un sens bien différent de ce principe, par rapport auquel les critiques de G. David sont largement désarmées, comme nous pourrions le voir.

4.2.6. Bilan : les principaux thèmes de la contestation

Un des membres les plus actifs de l'Académie de médecine, M. Tubiana, a consacré un chapitre important de son livre, *L'éducation et la vie*³⁹, à ces problèmes. Je vais m'appuyer sur cet ouvrage pour tenter une synthèse des arguments qui sont opposés au principe de précaution⁴⁰. Ces arguments peuvent être regroupés de la manière suivante :

³⁸ J. Pouillard, *Rapport du Conseil national de l'ordre des médecins*, avril 1999, consultable sur Internet <http://www.conseil-national.medecin.fr/>

³⁹ M. Tubiana, *L'éducation et la vie*, Editions O. Jacob, 1999.

⁴⁰ « En fait le principe de précaution a, en regard de ses avantages théoriques, des inconvénients qu'il faut bien mesurer :

Il s'oppose à un principe fondamental de santé publique : *proportionner les mesures* à la gravité des risques, donc hiérarchiser ceux-ci

On reproche aux scientifiques leur obstination à ne reconnaître que les hypothèses validées, ce qui serait source de désastres (...) Or *l'oubli de la rationalité* est toujours coûteux

Un autre danger du principe de précaution est d'accréditer *le mythe du risque zéro*

La banalisation du principe de précaution pourrait devenir un *obstacle au progrès*

Il introduit une *confusion* redoutable entre le danger hypothétique (ou virtuel) et le danger probable ou certain.

Un danger fondamental du principe de précaution réside dans *l'équivalence accordée à une « hypothèse non infirmée » et à une démonstration scientifique*

Il y a tout d'abord un groupe d'arguments centrés autour du thème de l'irrationalité attachée au principe de précaution. Le principe de précaution est accusé de laisser une trop grande place aux émotions et d'être pour cette raison responsable de comportements irrationnels : « On ne doit jamais laisser l'émotion prendre le pas sur le raisonnement (...) Autrement dit, aucune situation ne justifie la rupture du lien associant l'évaluation objective des avantages et des inconvénients de la situation à la prise de décision »⁴¹. Il est également accusé de profiter d'une mauvaise perception des probabilités par le public : « Le calcul des probabilités est mal compris, et une probabilité même très faible inquiète : il est difficile pour le public de distinguer une probabilité de 10 (-4) d'une probabilité de 10 (-9) (...) Le scientifique trouve normal une prédiction probabiliste, alors que le non scientifique conclut à l'insuffisance des connaissances et est enclin à passer de l'incertitude au doute puis de celui-ci à la suspicion et à l'accusation »⁴². Le principe de précaution bénéficierait de cette déformation dans la perception des très faibles probabilités et ne ferait rien en tout cas pour essayer de la corriger. De tout cela résulte une attitude que l'on pourrait qualifier d'« effet yoyo ». Tubiana le présente à travers les exemples de l'amiante : « On a d'abord fermé les yeux devant le danger scientifiquement indiscutable auquel les ouvriers étaient exposés. (...) On est passé à l'autre extrême et on a diabolisé toute trace d'amiante »⁴³. Le principe de précaution aurait pour effet de venir corriger une situation de risque avec une telle brutalité que la société serait condamnée à osciller entre Charybde et Scylla.

Le deuxième groupe d'arguments est centré autour du thème du « manque de courage face au risque ». C'est ainsi qu'il « accredit le mythe du risque zéro »⁴⁴, et qu'il crée une « société d'assistantat dans laquelle, « la prise en charge du risque aseptise le risque »⁴⁵. Face à ce constat désenchanté, Tubiana oppose la vision plus optimiste du médecin : « Heureusement, le médecin a appris deux règles », dont l'une est : « L'incertitude ne justifie jamais l'inaction, il faut savoir accepter un risque mais après l'avoir évalué (dans ce cas, les deux risques de l'opération et de l'abstention) ». Et il reproche au principe de précaution de ne pas s'aligner sur cette sage façon de faire. Mais le principe de précaution ne dit-il pas l'inverse de cela ? Relisons l'article 15 de la Déclaration de Rio : « En cas de risques de dommages graves ou irréversibles, l'absence de certitude scientifique absolue ne doit pas servir de prétexte pour remettre à plus tard l'adoption de mesures effectives visant à prévenir la dégradation de l'environnement ».

Enfin, troisième groupe d'arguments, le principe de précaution constituerait un « Obstacle au progrès ». Tout d'abord, il produirait une régression vers les temps « présocratiques » : « Un danger fondamental du principe de précaution réside dans l'équivalence accordée à une « hypothèse non infirmée » et à une démonstration scientifique. Le progrès depuis la Renaissance a été fondé sur la recherche des faits et sur la claire distinction entre eux et les hypothèses. C'est grâce à cette approche que la science est née ; la prodigieuse efficacité de la méthode scientifique a imposé ensuite cette distinction à d'autres secteurs de la pensée. Encouragée par le principe de précaution, l'émotion tend à prendre le pas sur la rationalité

6. Les risques que représente cette conception de la précaution qui pourrait décourager toute initiative, toute innovation (...) *On ne répond pas à l'incertain par l'irrationnel* », M. Tubiana, ouvrage cité, p. 216 à 220.

⁴¹ Id, p. 222.

⁴² Ouvrage cité, p. 177.

⁴³ Id, p. 161.

⁴⁴ Id, p.217.

⁴⁵ Id, p. 155.

dans le cas de l'environnement. Il n'est pas acceptable que, par le biais de cette démarche, une approche fondée sur l'émotivité acquière de la respectabilité et qu'une hypothèse scientifiquement peu vraisemblable s'impose simplement parce que certains la considèrent plausible⁴⁶ Mais il y a d'autres risques aussi à adopter le principe de précaution, « les risques que représente cette conception de la précaution, qui pourrait décourager toute initiative, toute innovation (...) ». En effet, les « décideurs » pourraient redouter, en cas de survenue ultérieure d'un problème difficilement ou pas du tout prévisible au moment de leur prise de décision, de se voir accuser de ne pas avoir appliqué le principe de précaution. Le principe de précaution introduirait de l'arbitraire dans le jugement porté sur les actions : le champ de l'« accusation » se verrait élargi de façon aléatoire et imprécise. C'est un des thèmes inlassablement repris par F. Ewald. Selon cet auteur, l'introduction du principe de précaution viendrait troubler et déstabiliser le droit de la responsabilité, en permettant d'accuser quelqu'un en l'absence de tout dommage, et sans apporter de preuve. Cela ne m'apparaît pas fondé : j'en discuterai dans mon chapitre IV.

Cet argument du « blocage de l'initiative et de l'innovation » est sans cesse repris par les opposants au principe : il sera important que je puisse montrer en quoi il est faux. Le principe de précaution est au contraire une formidable invitation à multiplier les recherches scientifiques et à innover techniquement : je le montrerai plus loin. Pour revenir à l'ouvrage de M. Tubiana, il est très « emblématique » des difficultés à faire comprendre et accepter le principe de précaution : en dépit de quelques passages où son auteur semble « mieux disposé » à essayer de comprendre ce qu'est vraiment ce principe, trop souvent l'idée caricaturale qu'il s'en fait reprend le dessus ; c'est ainsi qu'il peut écrire : « Le médecin qui applique le principe de précaution devrait-il faire opérer tous les enfants ayant mal au ventre ? De même le médecin qui aurait, comme commandement « dans le doute, abstiens-toi », provoquerait des catastrophes ». Certes, mais qui a jamais demandé que l'on opère tous les enfants qui ont mal au ventre⁴⁷ ?

Cela me donne l'occasion de conclure cette présentation des arguments des opposants au principe de précaution. Tout d'abord, avec ceux qui s'en tiennent à l'équation : principe de précaution égale « manque de courage », « irrationalité », « assistanat », et autres amabilités, il est difficile, voire impossible de discuter. Mais une part non négligeable des opposants perçoivent les enjeux de la précaution, et sont finalement ambivalents sur le principe de précaution : ils sont capables d'en relever les mérites, mais cèdent finalement sous l'influence de l'image caricaturale qui peut être donnée du principe : cela vaut la peine de faire l'effort pédagogique capable de « retourner » l'avantage et de le ramener dans le camp des défenseurs du principe de précaution. Ces attaques conjuguées contre le principe de précaution, ainsi que la difficulté pour ses défenseurs de l'inscrire dans les faits⁴⁸, font que l'on pourrait se demander où est aujourd'hui le plus grand risque ; ainsi que l'écrit P. Lascoumes : « Aujourd'hui, les menaces qui concernent la démarche de précaution se trouvent moins du côté de l'abus de mesures restrictives que du côté du retour en force d'un rationalisme à courte vue étayé par l'expertise classique. Au contraire, seules des démarches

⁴⁶ Id, p. 219.

⁴⁷ Lorsque M. Tubiana écrit : « Il est difficile de mettre en œuvre une proportionnalité entre le risque et l'action. L'exemple de la médecine montre que c'est possible et efficace », il croit en faire un argument contre le principe de précaution : en réalité, comme nous l'avons lu dans les principaux textes, cette approche « proportionnée » est exactement ce que demande le principe de précaution !

⁴⁸ Il faut attendre encore avant de mesurer ce que l'inscription du principe de précaution dans la Constitution va changer « concrètement ».

pluridimensionnelles dans lesquelles les acteurs et les savoirs profanes participent, le plus en avant possible de la vigilance, à l'exploration et au choix des mesures paraissent de nature à garantir une approche démocratique de la gestion des dangers et des risques »⁴⁹.

4.3. L'irrésistible montée médiatique du principe de précaution

L'émergence du principe de précaution dans le champ médiatique est un bon indicateur de l'importance que la société lui reconnaît. Alors que le principe était déjà bien ancré dans les textes politiques et juridiques, comme nous l'avons vu plus haut, sa présence dans les médias est restée longtemps fort discrète : de 1992 à 1995, par exemple, le nombre d'occurrences que l'on peut en relever dans *Le Monde* est très faible (au maximum quatre par année⁵⁰). La situation se modifiera du tout au tout en 1996, avec la première crise de la vache folle. J. Chirac déclarera alors que le gouvernement gère le dossier « conformément à un principe de précaution, c'est-à-dire en n'hésitant pas à privilégier l'hypothèse du pire lorsqu'on peut redouter un dommage irréversible, même à très long terme⁵¹ ». Le terme apparaîtra dans 23 articles cette année-là, et sa progression ne s'arrêtera plus. En 1997, il sera cité le plus souvent à propos du maïs transgénique (l'expression apparaît dans 45 articles). En 2000, il sera invoqué dans plus de 180 articles, soit, en moyenne, plus d'un jour sur deux. Au fur et à mesure, son champ d'application s'est élargi au tabagisme, à l'adoption d'enfants par des couples homosexuels, aux marchés publics des lycées de Lille, etc.

4.4. Où en est-on aujourd'hui ?

4.4.1. 14 ans après Rio...

La problématique de la Précaution est encore récente, eu égard au changement culturel profond qu'elle demande pour être comprise et appliquée : elle nous demande à apprendre à penser et agir dans l'incertain, ce qui ne nous ait pas naturel. Devant l'incertain, notre « premier réflexe » consiste à chercher à lever l'incertitude avant d'entreprendre quoi que ce soit : c'est avec cette façon de faire qu'il nous faut rompre. Aussi n'est-il pas étonnant que le principe de précaution ait du mal à s'imposer, et on ne peut savoir aujourd'hui encore sur quoi exactement il va déboucher. Il faudra résister à la tentation de donner un sens absolu à ce principe (en particulier, il ne saurait se substituer à toutes les procédures en place) ; il faudra aussi apprendre à en circonscrire le champ, à ne pas l'utiliser à tort et à travers. Comme le dit O. Godard, « pour en profiter au mieux, la seule adhésion générale à la Précaution ne saurait suffire. Il appartient aux différents intervenants (scientifiques, pouvoirs publics, responsables économiques et associatifs, journalistes, etc.) de se préparer pour être en mesure de gérer la Précaution de manière raisonnable »⁵². Mais aujourd'hui, si des avancées intéressantes doivent être signalées, le compte est loin d'être acquis. Sans prétendre être exhaustif, je vais en donner quelques illustrations.

⁴⁹ P. Lascoumes, Encyclopédie Universalis

⁵⁰ Selon une étude citée à l'occasion d'un débat sur *France culture*.

⁵¹ Voir *Le Monde* du 5 octobre 1996.

⁵² O. Godard, Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines, p. 79-80.

4.4.2. Dans le domaine international

La question des OGM est un des enjeux principaux de l'application du principe de précaution au niveau international. Le Protocole de Carthagène sur la prévention des risques biotechnologiques doit veiller à son application ; mais, cinq années après son adoption – et trois ans après son entrée en vigueur - le bilan est mitigé : le Protocole est à la recherche d'un nouveau souffle. La deuxième Réunion des Parties du Protocole, qui se tenait du 30 mai au 3 juin 2005 à Montréal, a laissé un goût amer aux partisans d'une régulation stricte du commerce mondial des OGM. Aucun accord n'a été obtenu sur les modalités concrètes d'application de l'article 18. 2a relatif à l'identification des OGM destinés à l'alimentation ou à la transformation. Or l'enjeu était très important : il s'agissait d'obliger les exportateurs d'OGM de fournir une documentation explicite sur le contenu réel de leurs cargaisons, ce qui permettrait de les obliger à séparer les filières et à contrôler leurs cargaisons avant exportation. Les industriels et les grands pays exportateurs d'OGM ont réussi à bloquer l'accord, faisant bien apparaître tous les conflits d'intérêt qui pouvaient exister au niveau international – et, du coup, les difficultés qu'il y aura pour y faire progresser l'application concrète du principe de précaution.

4.4.3. En France

➤ Où en est la classe politique ?

Une enquête conduite par le sociologue D. Boy pour le compte de l'Ademe a montré l'inculture des députés à propos des problèmes environnementaux ; en particulier « les parlementaires ont un degré de connaissance dans le domaine du réchauffement climatique équivalent à celui de la population en général, c'est-à-dire très proche de l'ignorance de la majorité des ordres de grandeur et échelles de temps »⁵³. On se demande comment, dans ces conditions, le principe de précaution, dont tout le monde s'accorde à reconnaître qu'il est avant tout un principe d'application politique, pourra s'imposer dans la vie publique. Une éducation préalable des citoyens est nécessaire, celle des députés et responsables politiques en général est urgente.

➤ L'évolution dans le domaine administratif

Le principe de précaution est maintenant solidement installé dans les textes, nationaux et européens. Certains domaines de l'administration en France s'en sont trouvés modifiés. Une des avancées les plus importantes liée à l'introduction du principe de précaution réside dans la création d'un système d'agences (l'AFSSA, l'AFSSAPS, l'IVS et l'AFSSE) destiné à améliorer la sécurité dans les domaines alimentaires, sanitaires et environnementaux, et cela en améliorant l'efficacité et la fiabilité des dispositifs de contrôle.

L'Agence française de sécurité sanitaire des aliments (AFSSA) est un établissement public dont la mission principale est d'évaluer les risques sanitaires et nutritionnels présentés par tous les aliments (qu'ils soient destinés à l'homme ou à l'animal). Son objectif est d'alerter les pouvoirs publics en cas de nécessité, et plus largement d'informer le public.

⁵³ Séminaire consacré à l'*Economie de fonctionnalité*, UTT, Troyes, 9 février 2004.

L'agence française de sécurité sanitaire des produits de santé (AFSSAPS) poursuit le même objectif pour les produits de santé ; sa mission principale, héritée de l'Agence du médicament, est d'évaluer les risques sanitaires présentés par les médicaments⁵⁴.

Quant à l'Institut de veille sanitaire (IVS), il est chargé de mener l'expertise sur les données épidémiologiques, et de transmettre ses informations à l'AFSSAPS. La création de ces trois établissements publics de l'État résulte de la loi du 1er juillet 1998 relative à la veille sanitaire et à la surveillance des produits destinés à l'homme.

L'AFSSE, l'Agence française de sécurité sanitaire environnementale, quant à elle, a été créée en 2001. Sa mission est de contribuer à assurer la sécurité sanitaire dans le domaine de l'environnement et à évaluer les risques sanitaires liés à l'environnement. Mais on peut regretter que, parallèlement, n'ait pas été créé un IVE, Institut de veille environnemental, comme le conseillaient très vivement dans leur rapport P.Kourilski et G.Viney⁵⁵

Le principal enjeu de la création de ces organismes est d'obtenir une expertise indépendante, aussi bien vis-à-vis des intérêts économiques et industriels que des décideurs politiques. Cela semble être relativement le cas pour les trois premières agences. La situation de l'AFSSE est bien plus contrastée : une polémique a éclaté en 2005, relayée par le président même de l'AFSSE, à propos de l'indépendance des experts de cette agence⁵⁶.

➤ Les effets juridiques

Une des craintes émises par les adversaires de l'introduction du principe de précaution dans des textes de droit était, comme je l'ai souligné plus haut, de voir progresser à cette occasion la « pénalisation » de la société, de voir des accusations être portées contre des personnes privées au nom de ce principe. Or rien de tel ne s'est produit : ni au pénal, ni au civil non plus d'ailleurs, on n'a pu voir le principe de précaution être invoqué à l'appui d'une condamnation. « Le principe de précaution, dans les faits, n'a rien changé pour la responsabilité pénale des médecins », souligne par exemple A. Gossement, un avocat spécialisé dans ces questions⁵⁷.

O. Godard le souligne aussi : au pénal le principe de légalité constitue une protection très efficace contre tous les abus qui pourraient être commis ; au civil l'existence d'une responsabilité pour risque permet de « couvrir » déjà les domaines qui pourraient être concernés par la précaution – rendant le recours au principe inutile. Ce que confirme le fait que l'on ne peut observer aujourd'hui aucune jurisprudence montrant une aggravation de la faute à cause du principe de précaution⁵⁸.

➤ L'état de la société

Le principe de précaution est toujours très mal compris dans notre société. Le sens qu'il conserve – et peut-être même ce sens se renforce-t-il – est celui de « précaution extrême ».

⁵⁴ Elle regroupe également les anciens réseaux de pharmacovigilance, hémovigilance, matériovigilance et biovigilance.

⁵⁵ P.Kourilski et G.Viney, *Le principe de précaution*, Rapport au Premier Ministre, O.Jacob, 2000, p. 82.

⁵⁶ Cette polémique porte sur les résultats rendus par un groupe d'experts après une étude sur les effets sur la santé des « antennes-relais ».

⁵⁷ A. Gossement, communication à l'occasion d'un colloque de médecine sur la périnatalité organisé à Pont-à-Mousson (54) le 31/03/06.

⁵⁸ O. Godard, communication à l'occasion d'une journée d'études consacrée au principe de précaution à l'ENS, le 2 juin 2004.

Des magistrats ont pris l'habitude de l'utiliser pour justifier le refus de remise en liberté de détenus : « en application du principe de précaution, on ne peut remettre en liberté –même surveillée- une personne « susceptible de récidive »⁵⁹ ; c'est qu'il y a là « incertitude », en effet. Il ne s'agit pas de discuter le bien ou le mal fondé de la mesure, mais de la justification : le principe de précaution n'a bien entendu rien à faire ici ; il n'y a aucune incertitude scientifique, le risque n'est ni environnemental, ni alimentaire, ni sanitaire. L'usage qui en est fait par la presse est toujours aussi approximatif, parfois aberrant. Quant au citoyen ordinaire qui s'intéresse un peu à ces questions, il va continuer à répéter que, si on applique le principe de précaution, « on ne peut plus rien faire » ; ou encore que la société est paralysée à cause de ce principe (qui rivalise d'impopularité avec « les 35H » dès lors qu'il faut expliquer pourquoi notre société est malade).

5. Prendre le temps de la réflexion

Je pense que la seule possibilité d'asseoir le principe de précaution dans la conscience de nos concitoyens (et, plus largement, des citoyens du monde) est de le faire reposer sur une assise intellectuelle claire et solide. Il faut établir que la raison, loin d'en être l'ennemie, la réclame : mais à condition que la raison soit bien comprise ! Le travail « pédagogique » à accomplir est énorme. Probablement faudrait-il l'expliquer, au besoin par l'intermédiaire d'une courte formation, à tous ceux qui ont à l'utiliser, à tous ceux qui en parlent, mais aussi aux « citoyens ordinaires ». Il vaut mieux ralentir le déploiement du principe de précaution dans la société que de le voir gagner partout en étant vidé de son sens. Il vaut mieux prendre son temps pour solidement l'établir. Mon travail se veut une contribution à ce travail de pédagogie.

Je vais maintenant commencer par ce qui est, selon moi, le préalable nécessaire à la compréhension du principe de précaution : une analyse de l'action, à la recherche de ce qu'est l'« action véritable », qui inclut, comme nous le verrons, la prudence. Cela va être l'objet de mon premier chapitre.

⁵⁹ G. Straehli, président de la Cour d'Appel du tribunal de Nancy.

CHI. L'action

1.	L'action.....	42
1.1.	Les traits généraux de l'action.....	42
1.1.1.	Une définition de l'action.....	42
1.1.2.	Le « quoi » de l'action.....	44
1.1.3.	L'intentionnalité de l'action.....	45
1.1.4.	Action et récit.....	47
1.1.5.	Les niveaux de l'action ; l'emboîtement des fins.....	48
1.1.6.	La normativité de l'action.....	50
1.1.7.	La valeur de l'action.....	51
1.1.8.	L'action est création.....	52
1.1.9.	L'action et le risque.....	53
1.2.	Le déploiement de l'action : <i>théoria, poésis, praxis</i>	54
1.2.1.	Les principales formes prises par l'action.....	54
1.2.2.	L'action et le principe de dialogue.....	59
1.3.	Les étapes de l'action.....	63
1.3.1.	Le « désir éclairé », <i>boulèsis</i>	63
1.3.2.	La délibération.....	64
1.3.3.	La décision.....	69
1.4.	La conduite de l'action ; la fin et les moyens ; action et interaction.....	71
1.4.1.	L'action se déploie dans le temps.....	71
1.4.2.	L'action, son noyau, son réseau.....	71
1.4.3.	Les risques liés à une mauvaise conduite de l'action.....	74
1.4.4.	L'action et les interactions.....	76
1.4.5.	Prendre en compte tous les effets de l'action.....	76
1.5.	De l'intention à l'agent de l'action.....	77
1.5.1.	Les causes de l'action et les raisons d'agir.....	77
1.5.2.	L'agent de l'action ; penser l'initiative.....	79
1.6.	La motivation et la faiblesse de la volonté.....	82
1.7.	De l'action individuelle à l'action collective.....	85
1.8.	Conclusion : l'action et la vie humaine.....	85
2.	La prudence chez Aristote.....	87
2.1.	« <i>Phronésis</i> » et prudence moderne.....	88
2.2.	La prudence, Platon et Aristote.....	89
2.3.	La prudence est une qualité intellectuelle d'un genre particulier.....	90
2.4.	La prudence est liée à une ontologie du contingent, de l'indétermination.....	93
2.5.	La contingence appelle à l'action : la prudence est une morale du faire.....	94
2.6.	Le prudent maîtrise l'art de la délibération et celle de la décision.....	95
2.7.	Le monde est « coupé en deux » : la prudence n'est pas la sagesse.....	96
2.8.	La prudence et les vertus morales.....	97
3.	Conclusion : Réaffirmer – et faire évoluer – le lien de l'action et de la prudence. ...	98

1. L'action

1.1. Les traits généraux de l'action

Je me propose, dans cette première partie, de définir et de donner les traits généraux de l'action. Je serai conduit à montrer que l'action met en branle un processus causal, puisqu'elle doit avoir des effets, mais qu'elle déclenche ce processus au nom de buts, de fins, de valeurs, donc en général de représentations et de significations, qui apparaissent comme les raisons de l'action. Dans la conception la plus répandue, une action est une suite de mouvements animés par une intention : le concept d'action paraît donc être lié à ces autres concepts que sont les buts, les fins, les raisons, l'intention : je vais essayer de montrer comment. Mais il me faut d'abord aborder la première difficulté qui réside dans la délimitation du champ couvert par ce qu'on appelle une action.

1.1.1. Une définition de l'action

Si l'on approche le concept de l'action en lui donnant sa plus grande extension, on y trouve des choses aussi différentes que la causalité naturelle (brûler, dissoudre...), les comportements expressifs (rire, crier...), les activités instrumentales ou conduites orientées vers un but (poser, déplacer, couper, construire un abri...), les actes dirigés vers autrui (flatter, épouser, persuader...).¹ Le domaine de l'action est si vaste que, nous le voyons dans l'énumération qui précède, il recouvre aussi bien la notion d'action physique que l'action humaine. C'est sur l'action humaine que nous allons nous pencher, mais ce champ reste encore immense : il va depuis le simple fait de lever un bras jusqu'à l'action beaucoup plus compliquée, et qui comporte beaucoup plus d'effets, comme par exemple les conquêtes d'Alexandre le Grand, ou la campagne d'Egypte de Bonaparte.

Dans son livre *Genèse et unité de l'action*², B. Saint-Sernin commence par appeler action « toute modification du milieu extérieur produite intentionnellement par un ou plusieurs individus » (je reviendrai plus tard³ sur la notion d'intentionnalité, en particulier à travers les travaux d'E. Anscombe, et son importante distinction entre trois sens possibles du terme « intentionnel »). Mais il fait remarquer que cette définition est trop large : « elle englobe les gestes et les actes, alors qu'il faut réserver le terme d'action aux entreprises dont le point de départ constitue une initiative originale et libre, et qui introduisent dans le cours des choses, même à dose infinitésimale, un élément inattendu et nouveau »⁴. Pour ce qui est des gestes, leur exclusion résulte du fait qu'« ils illustrent en le reproduisant un modèle qui s'inscrit dans une institution établie » (exceptés, souligne l'auteur, des gestes exceptionnels effectués dans des contextes très particuliers : il donne l'exemple de celui qui consiste à essayer un nouveau parachute) ; pour ce qui est des actes, B. Saint-Sernin les trouve trop limités et circonscrits ; en effet, l'acte « a un commencement et un achèvement, il est datable et circonscrit », et aussi « l'acte relève de l'art de la nouvelle,

¹ *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de M. Canto-Sperber, PUF, 2001.

² B. Saint-Sernin, *Genèse et unité de l'action*, Vrin, 1989, p.20.

³ En page 45 de mon rapport.

⁴ *Genèse et unité de l'action*, p.20.

l'action de l'art du roman ». Ce qui serait constitutif de l'action, ce serait donc son étendue dans le temps, le fait aussi que « l'impulsion, le mouvement peuvent se propager bien au-delà de la vie de l'initiateur ou de la sphère de son influence directe »⁵. Et l'auteur conclut : « Par convention, on réservera le nom d'action à des entreprises qui se déploient dans la durée, qui comportent du risque, et qui produisent des effets à la fois voulus et imprévus sur le monde. L'action a nécessairement des initiateurs, mais pas toujours d'auteur assignable, car, à travers le temps, les individus se passent de l'un à l'autre le relais »⁶.

Cette définition convient bien à mon projet, qui est de réfléchir sur l'action en tant qu'élément constitutif du « tissu » de l'histoire des hommes, et non pas selon l'approche de certains travaux de philosophie analytique, qui se penchent sur « l'action élémentaire ». J'aurai cependant à croiser, au début de mes analyses, la philosophie analytique, et je me sens redevable de certains des résultats qu'elle a mis en valeur. Je partage le point de vue de P. Ricoeur qui, dans une note de *Soi-même comme un autre*, écrit : « On a souvent reproché à la philosophie analytique de l'action la pauvreté des exemples invoqués. Pour ma part, je ne raille pas ce misérabilisme dans l'emploi des exemples ; en mettant entre parenthèses les enjeux éthiques et politiques, la philosophie analytique de l'action a su se concentrer sur la seule constitution grammaticale, syntaxique et logique des phrases d'action. Or, c'est à cet ascétisme de l'analyse que nous sommes redevables (...) »⁷ Mon projet étant de réfléchir aussi, et peut-être surtout, aux dimensions éthiques et politiques de l'action, je ne pourrai rester cantonné dans le cadre que définit cette « époque ».

J'adopterai la définition, concise et complète, que donne de l'action Eric Blondel, dans son livre consacré à la morale : elle consiste dans le fait de « prendre l'initiative d'une série de comportements volontaires destinés à transformer la situation, (...), les circonstances, tout ce qui se tient autour du sujet et, à la limite, le monde environnant ».⁸ Entendue ainsi, l'action est le meilleur révélateur qui soit de l'homme. Comme l'écrit Maurice Blondel : « Aussi est-ce en agissant sur le monde que nous affirmons d'abord et que nous reconnaissons doublement notre destinée originelle et notre incommensurabilité avec tous les objets soumis à notre expérience et à nos prises »⁹. C'est cette même compréhension de l'action que Bergson a si bien développée dans sa philosophie ; ainsi souligne-t-il, dans *L'Évolution créatrice* : « pour peu que l'action intéresse l'ensemble de notre personne et soit véritablement nôtre, elle n'aurait pu être prévue, encore que ses antécédents l'explique une fois accomplie ».¹⁰

L'action apparaît comme le lieu « magique » où la liberté peut venir rejoindre la nécessité : elle requiert, comme nous le verrons, de dépasser les antinomies kantienne. Comme Bergson a su si bien l'expliquer, c'est l'action qui vient pratiquement résoudre ce qui apparaît conceptuellement être une antinomie indépassable. Le point précis de cette conjonction est celui de l'initiative : je montrerai, en m'appuyant sur P. Ricoeur,

⁵ Id, p21.

⁶ Id, p.22.

⁷ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 1990, éditions du Seuil, p.139.

⁸ E. Blondel, *Le problème moral*, 2000, PUF, p.12.

⁹ M. Blondel, *L'action*, 1949, PUF, p.50.

¹⁰ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, 1969, PUF, p.47.

comment penser l'initiative. En définitive, l'action apparaîtra comme le lieu privilégié de la création.

1.1.2. Le « quoi » de l'action.

Je commencerai cette analyse de l'action en soulignant ce qui distingue l'action d'une simple rêverie : son « effectivité », le fait qu'il y ait un « quoi », un objet qui la concerne. J'entendrai ici, par rêverie, l'abandon de la pensée à une production « spontanée » lorsqu'elle éprouve le plaisir de se laisser porter par les impressions et les sentiments liés à une certaine situation ; je n'envisage donc pas ici le travail de l'imagination en général (par exemple lorsque nous nous appliquons à résoudre par la pensée un problème qui se pose à nous).

Cet objet peut être quelque chose de bien visible, que l'on peut montrer, exhiber : une œuvre, au sens de H. Arendt. Ce peut être ce bois que j'ai sculpté, ce livre que j'ai écrit, ce pont que nous avons construit, etc. Il peut être moins visible, mais tout aussi effectif : ce peut être la nouvelle organisation d'une équipe de travail ; ce peut-être une nouvelle formation qu'une équipe d'enseignants propose – auquel cas une trace « avancée » de cette action sera l'inscription de cette offre de formation sur des plaquettes d'information, etc... Il peut être enfin moins visible encore : l'action semble ne pas avoir abouti (le projet de nouvelle formation n'a pas reçu d'agrément). Et pourtant l'action a existé, et elle reste véritablement action, en dépit de son échec apparent : elle a transformé chacun des acteurs qui y ont participé, elle a transformé le groupe, en développant des solidarités, des connaissances partagées, des « savoir-faire ensemble » ; et toute cette expérience acquise est une richesse pour l'avenir : on peut très bien imaginer ce même groupe reprenant un autre projet et, mûri par la première expérience, parvenir avec moins d'efforts que la première fois, à atteindre son but. Cette dimension de l'action, qui n'est pas toujours visible pour un observateur extérieur, est donc ce qu'Aristote appelait la *praxis* : « Tandis que la production, en effet, a une fin autre qu'elle-même, il n'en saurait être ainsi pour l'action, la bonne pratique étant à elle-même sa propre fin », écrit Aristote¹¹.

Il y a nécessairement un « quoi » de l'action : qu'il porte sur le monde physique, autrui, ou sur soi-même. L'action transforme, modifie, change. Aussi faut-il bien distinguer l'action de la simple rêverie, que l'on peut recommencer un nombre indéfini de fois, sans que rien ne « bouge », ni à l'extérieur de soi, ni en soi. Dans la rêverie, je peux imaginer, je peux même croire que j'agis : mais il n'en est rien, ma rêverie laisse le monde extérieur inchangé, elle laisse autrui inchangé, elle me laisse inchangé : pour preuve, le retour, sous la même forme, avec les mêmes images, des rêves que je fais dans des domaines où je n'agis pas ; rien n'a changé en moi, je reste le même, avec les mêmes rêves, et la même impossibilité de me rapprocher d'un état où je pourrais commencer à les réaliser. Par contre, quand j'agis réellement pour transformer une situation et la rendre plus conforme à ce à quoi j'aspire, mes rêves vont se modifier en même temps (devenir plus précis, et puis devenir moins prégnants à mesure que la réalité en reprend la teneur).

¹¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI, 5, 1140b 6-7.

1.1.3. L'intentionnalité de l'action.

J'ai montré que, pour qu'il y ait action, il fallait un « quoi » de l'action, un objet, quelque soit la nature de cet objet. Cet objet, qui fait « irruption » dans le monde, constitue un événement (au minimum pour moi, dans ma vie, mon existence personnelle : quelque chose, en moi, est modifié : c'est un événement de ma vie). Mais il se produit une quantité innombrable d'évènements dans le monde : sont-ils tous des actions, ou le résultat d'actions ? C'est ce sur quoi je vais maintenant réfléchir : la meilleure façon de comprendre ce que sont un acteur et une action consiste à analyser la différence entre une « action » et un « événement ».

Chacun, dans sa vie, peut mesurer l'écart qui sépare « ce qui lui arrive » de « ce qu'il fait » ; mais également, à un tout autre niveau, en observant le monde, nous sommes conduits à distinguer des « évènements qui arrivent » - par exemple des phénomènes naturels spectaculaires et parfois dévastateurs- et d'autres que des hommes « font arriver » - comme une attaque militaire menée par un pays contre un autre. Cet écart, on pourrait penser en trouver une illustration simple dans le langage. Par exemple, ce qui m'arrive prendrait une forme passive (je suis blessé), et ce que je fais une forme active (je blesse quelqu'un). Mais les choses sont plus compliquées : je puis « être renversé par quelqu'un », et ce peut pourtant être une action de ma part (je me suis jeté sous la voiture) ; mais également je puis renverser quelqu'un sans que cela soit une action de ma part (la personne s'est précipitée sous ma voiture). Plus simplement même, la construction de deux verbes comme « frapper » et « entendre » est identique, alors qu'ils sont tout à fait opposés sur le plan qui nous intéresse. On peut de même imaginer que « se marier » ne soit pas une action (je n'ai pas eu le choix, soit que l'on m'ait contraint, soit que j'ai suivi sans y réfléchir une coutume). Et « recevoir un sacrement religieux » peut-être, selon les cas une action, ou non : je peux l'avoir « choisi » contre les habitudes de mon milieu social ; ou on peut l'avoir choisi pour moi, je n'y aurai même pas vraiment réfléchi.

D. Davidson, dans son recueil d'articles *Actions et évènements*, pose ainsi le problème : « Quels sont les évènements qui, dans l'existence d'une personne, signalent la présence d'agir ? A quoi reconnaît-on ses actes ou les choses qu'il a faites par opposition aux choses qui lui sont simplement arrivées ? Quelle est la marque distinctive des actions ? »¹². Il répond : « Un homme est l'agent d'un acte si ce qu'il fait peut être décrit sous un aspect qui le rende intentionnel ». Mais dans quel sens faut-il prendre le mot intention ? E. Anscombe avait distingué trois usages principaux du terme « intention » : “intention dans laquelle...”, “intentionnellement”, “intention-de...”¹³. Davidson a repris cette classification, et, dans un de ses premiers essais, *Actions, raisons et causes*, a privilégié l'usage adverbial de l'intention (“intentionnellement”, mais aussi “intention dans laquelle...”). Pourquoi ce choix ? Selon P. Ricoeur ce choix s'explique car cet usage convient bien à la description de l'action en tant qu'elle est un événement échu (on est donc tourné vers le passé), alors que l'“intention-de...” est tournée vers l'avenir : l'usage adverbial du terme intention est le plus propre à entrer dans un schéma causaliste, ce à quoi “l'intention-de...” résiste. Or Davidson est foncièrement méfiant à l'égard de ces

¹² D. Davidson, *Actions et évènements*, PUF, 1993, p.67. La première édition date de 1963.

¹³ E. Anscombe, *L'intention*, Gallimard, 2002 ; la première édition date de 1957.

« entités mystérieuses que seraient les volitions » (je cite Ricoeur), et s'il accepte le concept d'événement mental, il veut en rendre compte selon une version causaliste qui reste d'inspiration humienne. « Dans son usage adverbial, l'intention apparaît comme une simple modification de l'action, laquelle peut être traitée comme une sous-classe d'évènements impersonnels. Il n'en est plus de même de "l'intention-de..." qui renvoie directement à l'agent à qui elle appartient. »¹⁴.

Il est vrai que, dans un essai ultérieur du même recueil, *Avoir une intention* (1978), Davidson reconnaîtra son erreur : « Quand j'écrivais *Actions, raisons et causes*, je croyais que parmi les trois usages principaux du concept d'intention qu'avait dégagés Anscombe (agir avec une intention, agir intentionnellement, et avoir l'intention d'agir), le premier était le plus fondamental. Agir intentionnellement, ai-je soutenu, n'est pas autre chose qu'agir avec une intention. Cela laissait de côté le fait d'avoir une intention dont je pensais qu'il serait aisé de le comprendre en termes des deux autres notions. J'avais tort. Quand finalement je me mis à travailler sur cette notion, je découvris que c'était la plus difficile des trois ; contrairement à ma thèse initiale, cette notion devint celle de base, sur laquelle les autres reposent »¹⁵.

A ce niveau de la réflexion, on peut donc affirmer que tout acte ne constitue pas une action (une action au sens élémentaire). Un mouvement réflexe, un mouvement contraint ne sont pas des actions : il leur manque une intention. L'action met en branle un processus causal, puisqu'elle doit avoir des effets, mais elle déclenche ce processus au nom de buts, de fins, de valeurs, donc en général de représentations et significations, qui apparaissent comme les « raisons » de l'action. L'action demande, pour être qualifiée comme telle, une "intention de...". Mais cette intention qui permet de dire que l'on a affaire à une action, est-elle unique et identique durant tout le processus de cette action ?

Il se peut que l'on puisse distinguer plusieurs intentions, mais du moins l'action admettra-t-elle (le plus souvent) une intention principale : l'intention principale d'un entrepreneur peut être de développer son entreprise, de s'enrichir, de satisfaire ses actionnaires ; on reconnaîtra quelle est l' "intention principale" lorsque, face à un choix nécessaire, il devra sacrifier certaines fins pour en satisfaire une autre.

Quant à l' « étalement » de l'action dans le temps, il semble que l'on puisse, à la suite de J. Searle, distinguer deux formes d'intention : l'intention préalable et l'intention en action. L'intention préalable est celle qui est formée avant le déclenchement de l'action : nous verrons plus loin comment elle se forme à travers les étapes de la "boulèsis" et de la délibération¹⁶. Quant à l'intention en action, elle se caractérise par sa condition de *sui-référentialité*. Alors que le geste réflexe, par exemple, s'accomplit sans pensée, et donc bien plus encore sans pensée réflexive, l'action s'accomplit avec cette condition de *sui-référentialité* : elle se modèle, se guide dans son accomplissement par le moyen d'une

¹⁴ P.Ricoeur, ouvrage cité, p.103.

¹⁵ D.Davidson, ouvrage cité, p.8.

¹⁶ P. Livet souligne que la capacité de former des intentions préalables exige d'avoir déjà exercé des actions. Selon lui, l'intention n'est pas le commencement de nos actions, c'en est le résultat : la genèse commune de notre motricité et de notre cognition élabore progressivement une architecture cognitive et motrice qui nous permet d'avoir des intentions. « Il faut déjà que les dispositifs cognitifs et moteurs qui nous permettent de déclencher des mouvements adaptés soient très sophistiqués pour que nous puissions entretenir des intentions en action, et il faut encore plus de sophistication pour que nous puissions entretenir des intentions préalables ». Voir *Qu'est-ce qu'une action ?* Vrin 2005, p. 18.

« référence » intérieure à l'agent¹⁷. L'enseignant qui exerce son métier, lorsqu'il est dans sa classe, ne se contente pas de « débiter » des formules, il est conduit par une « référence » à ce savoir pratique qu'il s'est approprié et qui définit le métier d'enseigner. Observant un début de bavardage, il hausse la voix, se déplace, etc. Son intention en action vise à l'obtention d'un résultat, mais la condition de satisfaction de son action (car il s'agit d'une action, et non d'un acte réflexe) exige aussi que son accomplissement ait été accompagnée de cette *sui référentialité*.

Ce qui revient au premier plan, avec le primat accordé à "l'intention-de...", c'est donc la visée du futur par un sujet. P. Ricoeur estime que la philosophie analytique mise en œuvre par Davidson bute alors sur ses propres limites¹⁸, et que rendre compte de cette caractéristique essentielle de l'action nécessite une approche phénoménologique de l'action : « c'est pourquoi il y a plus dans la description phénoménologique que dans l'explication téléologique ; à la notion générale de l'explication par un but, l'expérience humaine ajoute celle d'une orientation *consciente* (souligné par Ricoeur) par un agent capable de se reconnaître comme le sujet de ses actes » ; en effet : « ici, décrire et expliquer coïncident ; la classe descriptive est la même chose que le style d'explication : la question *quoi ?* s'effectue dans la question *pourquoi ?* ; un énoncé par le but vaut description ; l'explication est une redescription par le but en vue de quoi. L'épistémologie de la causalité téléologique vient légitimer le caractère indépassable du langage ordinaire »¹⁹. Si l'on suit cette conception de l'intention, comprise avec sa dimension « sui référentielle », seul le récit paraît être apte à expliquer l'action : c'est ce que je vais étudier maintenant²⁰.

1.1.4. Action et récit

C'est Aristote, le premier, qui a souligné cette parenté entre l'action et le récit : dans la *Poétique*, il a défini la tragédie comme imitation de l'action, et a défini cette dernière comme un assemblage d'incidents, de faits (des « *pragmata* »), d'une nature telle qu'ils puissent se plier à une configuration narrative : « Le plus important de ces éléments (de la tragédie) est l'agencement des ces faits en système »²¹.

Cette analyse est très intéressante : l'action, pour être comprise, doit être replacée dans son contexte, elle doit intégrer le point de vue de l'agent, mais aussi des points de vue extérieur. Son unité n'est possible qu'à l'intérieur d'un récit qui vient croiser ces différentes approches, et montrer que toutes les péripéties afférentes viennent « prendre en système ».

¹⁷ Je développerai cela plus bas, lorsque je me pencherai sur le déroulement de l'action, et que j'évoquerai le noyau de l'action, ainsi que les réarrangements auxquels celle-ci doit opérer pour atteindre son but.

¹⁸ Il faudra que je revienne sur ce point : de nombreux travaux de philosophie analytique ont été produits ces dernières années qui enrichissent considérablement l'approche de la question de l'action.

¹⁹ P. Ricoeur, Id, p. 99.

²⁰ Ceci permet de comprendre également que la lecture des « grands romans » est bien souvent le meilleur « éducateur » à l'action (voir ici aussi P. Ricoeur : « C'est dans la fiction littéraire que la jointure entre l'action et son agent se laisse le mieux appréhender, et que la littérature se révèle être un vaste laboratoire pour des expériences de pensée où cette jonction est soumise à des variations imaginatives sans nombre », *Soi-même comme un autre*, p. 188).

²¹ Aristote, *La poétique*, VI, 1450a 15-16.

L'action véritable – celle, par exemple, qui laisse sa trace dans l'histoire - pour être comprise, appelle donc le récit²². Mais il me semble important de souligner aussi une autre perspective ouverte par ce rapport entre l'action et le récit : l'acteur, dans la conduite de son action, peut être amené à se penser comme le « héros » d'une histoire que tout à la fois il construit et se raconte. Car nous ne sommes jamais « transparents » à nous-mêmes ; nous sommes appelés, et cela d'autant plus que nous voulons être acteurs de notre vie - et non la subir comme une fatalité – à ce travail d'interprétation de soi, à cette « herméneutique » de soi, en dehors de laquelle, me semble-t-il, il n'y a pas d'action véritable²³.

1.1.5. Les niveaux de l'action ; l'emboîtement des fins

Je vais revenir maintenant sur une distinction très importante : celle qui concerne les différents niveaux auxquels peut s'exercer l'action. En effet, pris en un sens large, le concept d'"action" recouvre aussi bien le fait d'appuyer sur un interrupteur que la conquête militaire d'un pays.

Si l'on prend les différentes actions en les rangeant des plus simples (et les plus ramassées dans le temps) aux plus complexes (et les plus étalées dans le temps), on peut trouver des "actes de base", des "actions subordonnées", des "pratiques", des "plans de vie", et enfin l'"unité narrative d'une vie" : sur cet itinéraire, la notion d'action acquiert une extension et une concrétion sans cesse croissantes.

Pour illustrer ceci, on pourrait donner comme "actes de base" le fait de pousser ou tirer, comme "actions subordonnées" ceux de conduire un tracteur ou de labourer, comme "pratique" l'agriculture, comme "plan de vie" la vie professionnelle d'un agriculteur – quant à l'"unité de la vie", elle est une « œuvre » rigoureusement personnelle, et admettrait, si on voulait la nommer, autant de dénominations qu'il y a d'hommes.

A un premier niveau donc les « actions de base » constituent les « segments d'action que la grammaire logique inscrit le plus facilement dans des phrases d'action »²⁴ : « le bœuf tire la charrue » ; et on peut imaginer construire sur ce modèle des chaînes d'action à partir de connexions logiques : « l'homme appuie sur l'interrupteur afin d'éclairer le couloir et de pouvoir introduire sa clé dans la serrure ».

Mais même en allongeant et complexifiant les chaînes logiques, on reste « prisonnier » d'une conception de l'action qui est pauvre. C'est ce que l'on comprend lorsque l'on suit les analyses qu'a faites Aristote dans *La Poétique*, où il nous invite donc à y voir un

²² P. Ricoeur a bien montré que l'Histoire ne peut, même dans ses versions « structuralistes » ou « mentalistes » se détacher complètement du récit, sinon au prix de devenir incompréhensible ; voir *Temps et récit*, 2ème partie : L'histoire et le récit, CHI : L'éclipse du récit, p. 137sq.

²³ A. MacIntyre donne dans *Après la vertu* cet exemple, à propos d'un homme qui bêche son jardin : « A la question « Que fait-il ? », on peut répondre tout aussi justement : « il bêche », « il jardine », « il prend de l'exercice », « il fait plaisir à sa femme » » (p. 201). Vu de l'extérieur, sans autre élément, la « bonne raison », la finalité principale de son action, est bien entendu indécidable : il faudrait au minimum connaître des éléments du contexte (par exemple : cet homme est-il sorti jardiner après que son épouse lui ait soumis des reproches, etc.). Mais il est possible que le jardinier en question n'en sache guère plus et que, pour faire le clair dans son esprit (non peut être pour « trouver » la bonne raison qui n'existe peut être pas « avant » son examen, mais pour produire celle qui sera par ce fait la « bonne raison »), il est besoin de ce travail de « construction d'histoire » (je suis sorti après les reproches de ma femme, mais en réalité, j'en avais assez d'être bloqué sur mon ordinateur, et j'aspirais à aller jardiner). A. MacIntyre, *Après la vertu*, PUF, 1997.

²⁴ P. Ricoeur, 181 sq.

assemblage d'incidents, de faits aptes à se plier à la « configuration narrative ». Cela, nous dit Ricoeur, exige une révision du concept d'action, bien au-delà d'un simple allongement de la chaîne d'action mise en forme par la grammaire des phrases d'action : « Il faut faire paraître une hiérarchie d'unités praxiques qui, chacune à son niveau, comporte un principe d'organisation spécifique intégrant une diversité de connexions logiques »²⁵. Aussi est-il nécessaire, pour bien comprendre l'action, de dépasser le seul niveau des actions de base (même enrichi par l'allongement de « chaînes logiques »), pour se placer au niveau beaucoup plus riche en contenu des pratiques. Ces dernières en effet sont des unités constituées autour d'un principe d'organisation interne (et non par un assemblage par des liaisons purement externes).

Ce niveau est celui des métiers, des arts, des jeux. Deux caractéristiques méritent ici d'être soulignées. La première est l'introduction de la notion de règle constitutive : pas de métier, pas d'art, pas de jeu sans règles ; l'autre le caractère d'interaction qui s'attache à la plupart des pratiques. Ce caractère d'interaction n'est pas souligné dans la philosophie analytique de l'action : les actions envisagées sont le plus souvent extraites de leur contexte social. Les pratiques, au contraire, reposent sur des actions dans lesquelles un agent tient compte par principe de l'action d'autrui.

Au-dessus des pratiques se trouvent les niveaux du « plan de vie », et enfin celui de l'« unité narrative d'une vie » : deux niveaux plus élevés d'organisation. Le niveau du « plan de vie » est intermédiaire entre les pratiques – jeux, arts, métiers – et le projet global d'une existence : ce niveau importe beaucoup dans la construction de sa vie. Ces plans de vie prennent leur forme – une forme mobile et révoquant – à la faveur d'un mouvement de va et vient entre des idéaux plus ou moins lointains et la pesée des avantages et inconvénients du choix de tel plan de vie au niveau des pratiques : choisir un métier est typique de ce niveau : serai-je entrepreneur ou fonctionnaire ? Deux concrétisations d'un « plan de vie » personnel, qui satisferont différemment mes idéaux, et qui, après que le choix soit effectué, détermineront des « pratiques » bien différentes.

Quant au niveau le plus élevé, celui de l'« unité narrative de toute une vie », il est celui qui contient de façon essentielle les questions du sens et de la recherche du bonheur. Il est aussi celui des fins les plus générales – qui sont aussi les plus concrètes pour la vie des hommes : qu'est-ce qui a du sens pour moi ? Qu'est-ce qui pourrait me rendre heureux ?

S'interroger sur l'action, dans le cadre qui m'intéresse – celui d'une recherche de la « précaution » – c'est privilégier les niveaux des pratiques, du plan de vie, de l'unité narrative de la vie également. Pour ce qui est du niveau des pratiques, cela est facile à justifier : ce niveau est celui des métiers, dont on comprend aisément qu'ils puissent devoir être redéfinis par le choix de la précaution. Mais en fait, comme je le montrerai, choisir la précaution, c'est plus que choisir d'exercer un métier de telle façon et non de telle autre (par exemple en étant soucieux des impacts écologiques de ses actes), c'est aussi choisir tel métier et, plus largement, tel style de vie. Ultimement, c'est choisir de donner un sens global à sa vie.

A chacun de ses niveaux aussi sont attachés des fins différentes : allumer la lumière, faire fonctionner la machine que je commande, être un bon artisan, réussir à me hisser à une place reconnue grâce à l'« ascenseur social » (ou avoir une vie professionnelle au service de mon idéal humanitaire), être heureux. Or Aristote a bien montré que ces différentes

²⁵ P. Ricoeur, Id, p. 181

fins, dans la vie d'un homme, et même s'il n'en a pas clairement conscience, sont imbriquées : « Comme il y a multiplicité d'actions, d'arts et de sciences, leurs fins sont aussi multiples (...) Mais dans tous les arts (...) qui relèvent d'une unique potentialité (...) les fins des arts architectoniques doivent être préférées à toutes celles des arts subordonnés, puisque c'est en vue des premières fins qu'on poursuit toutes les autres »²⁶. Il me paraît très important d'inscrire l'action dans le cadre de fins « architectoniques ». Au niveau individuel, ce peut être le développement des vertus couplé à la recherche du bonheur dans le cadre de la « vie bonne » ; au niveau collectif, ce peut être la recherche d'une cité juste et harmonieusement développée –aujourd'hui, nous pourrions le dire de la planète entière, et le développement durable en serait l'un des moyens privilégiés. Je m'attarderai évidemment longtemps dans mon travail sur cette finalité du « développement durable », et chercherai à montrer tout ce qu'elle entraîne du point de vue de l'action. Concernant la « vie bonne » elle est, pour chacun, le « ce en vue de quoi » tendent les actions dont nous avons pourtant dit qu'elles ont leur fin en elles-mêmes. Selon Aristote, il s'agit du bonheur : « Puisque toute connaissance, tout choix délibéré aspire à quelque bien, voyons quel est selon nous le bien où tend la politique, autrement dit quel est de tous les biens le Bien suprême. Sur son nom, en tous cas, la plupart des hommes sont pratiquement d'accord : c'est le bonheur »²⁷.

On arrive ainsi à concevoir un « emboîtement » des fins : la fin que je reconnais dans ma volonté d'être un « bon enseignant » est une fin « suffisante » à elle-même après que j'ai fixé mon « plan de vie professionnelle » sur ce métier. Mais cette finalité est elle-même inscrite dans une finalité plus large : celle de mon désir de réussir ma vie professionnelle (et on peut imaginer que je réussisse à être « bon enseignant » tout en étant insatisfait de ma vie professionnelle) et au-delà encore celle de mon désir d'être heureux. Cependant cette « finalité dans la finalité » ne ruine pas la suffisance à soi des pratiques (ici, la pratique du métier d'enseignant), aussi longtemps que leur fin reste posée. Mais il est vrai aussi que cette « finalité dans la finalité » ménage une ouverture, qui fracture des pratiques qui sinon auraient été closes sur elles-mêmes. C'est ainsi que, lorsque le doute nous saisit à propos de l'orientation de notre vie, il se crée une tension entre le clos de la « pratique » que nous exerçons (par exemple le métier d'enseignant) et son ouverture sur le niveau supérieur du « plan de vie ». Ainsi se découvre la structure globale de la praxis : elle révèle à chacun des niveaux « inférieurs », une finalité « supérieure » qui ne cesse cependant d'être intérieure à l'agir humain.

1.1.6. La normativité de l'action

Un caractère très important de l'action que je voudrais maintenant souligner est l'existence de « normes » internes à l'action elle-même. Il y a une part de « normativité » inhérente à l'action : cela signifie que, dans l'action, « tout n'est pas possible » et en particulier que, une fois qu'une fin est choisie, tous les moyens ne sont pas également possibles. L'action est normative, les normes sont insérées dans l'action : si, par exemple, mon action est de jardiner, il y a des normes « inhérentes » au jardinage, qu'aucun bon jardinier n'ignore. Et apprendre le jardinage c'est, en grande partie, apprendre ces normes. Attention cependant : cela ne veut pas dire que tous les gestes du jardinage soient

²⁶ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094a 8-15.

²⁷ Id, I, 2, 1095a, 14-18.

gouvernés par des normes et que, devant un même jardin, deux « bons » jardiniers s'y prendront de la même manière ; mais ils obéiront aux mêmes normes²⁸. De même, le métier de déménageur a aussi ses normes : les jeunes « fiers à bras » qui croient être les « plus forts » et portent tout comme cela vient ont vite le dos brisé et vont piteusement demander conseil auprès des « anciens » - moins costauds peut-être, mais qui savent comment y faire (ils connaissent les normes !).

Cette remarque sur l'existence de normes et de valeurs internes aux pratiques est importante. On pourrait penser, par exemple, qu'un « bon médecin » est quelqu'un qui a un savoir médical et qui, en plus, suit la déontologie de son métier et possède une « conscience éthique ». Mais en réalité, ce qui permet de rendre compte de la manière la plus juste de la portée éthique d'une pratique, c'est plutôt de regarder du côté de ses finalités, des biens qu'elle vise, des normes qui la guident. Le « bien » de la médecine, du jardinage, de l'enseignement, de la construction, du management etc. n'est pas quelque chose d'extérieur à ces pratiques et qui viendrait s'y rajouter, c'est quelque chose d'interne à elles et qui se laisse découvrir au cœur même de la pratique. Et c'est à ce niveau, comme j'essayerai de le montrer, que se situe la précaution : la précaution n'est pas une qualité ajoutée depuis l'extérieur de l'action, elle est interne à celle-ci, elle se révèle comme une exigence de l' « action bien comprise ».

1.1.7. La valeur de l'action

Toutes les analyses qui précèdent nous conduisent à penser qu'il est légitime de distinguer les actions selon leur qualité : nous pourrions ainsi non seulement les distinguer par la quantité (l'action d'un ouvrier et celle de mille ouvriers), mais aussi par leur qualité (l'action d'un ouvrier sur une chaîne, celle d'un médecin, d'un créateur d'entreprise). On aboutit ainsi à une conception de l'action comme une activité plus ou moins riche, plus ou moins accomplie. Je vois deux traits qui permettent de définir cette « richesse » de l'action. Le premier, c'est la richesse plus ou moins importante de son « contenu », « normatif » ou « en valeur » : ce contenu est par exemple particulièrement pauvre dans le cas d'un travail à la chaîne (parfaitement répétitif, ne comprenant que quelques normes et très peu de valeur) – que l'on songe à la satire féroce de Charlie Chaplin dans *Les temps modernes* - , particulièrement riche dans le cas du travail d'un médecin (sa normativité est celle d'un art combiné à une science ; il trouve aussi beaucoup de valeur dans la relation humaine très intense qui se noue à cette occasion). Le second trait qui apporte à une action sa plus ou moins grande richesse est son ouverture vers les finalités de degré supérieur. Par exemple, soigner dans le cadre d'une mission humanitaire, pour soulager la souffrance, et en ayant cette conscience, est plus riche que de pratiquer la chirurgie esthétique simplement pour s'enrichir.

Ce que j'appelle l' « action véritable », c'est l'action qui reste orientée vers sa finalité propre, mais qui garde aussi cette ouverture vers les finalités d'ordre supérieur. Nous verrons qu'un des « drames » de notre époque est que les activités ont tendance à se

²⁸ « Les notions de rectitude interne de l'acte, d'appropriation, de convenance sont décisifs pour penser et définir la normativité immanente en toute action. Elles permettent de concevoir un agir juste, une décision qui convient, des sentiments ou perceptions appropriés ou qui sont requis par la situation », M. Canto, *L'inquiétude morale*, PUF 2001 p. 114. M. Canto renvoie à J. MacDowell, *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, 1998.

refermer hermétiquement sur elles, perdant tout sens de la transcendance vers des fins d'un niveau supérieur : l'économie est le meilleur exemple de ceci, j'y reviendrai.

Une autre manière de qualifier la « richesse » d'une action est d'examiner les biens qu'elle contient ou apporte. Il est intéressant pour cela de suivre A. MacIntyre lorsqu'il distingue les biens internes et les biens externes : « Il y a donc deux types de bien à gagner en jouant aux échecs. D'une part les biens qu'un lien externe et contingent rattache à ce jeu (le prestige et l'argent par exemple). Il existe toujours d'autres moyens d'obtenir ces biens, auxquels on ne parvient jamais *uniquement* (souligné par l'auteur) par certaines pratiques particulières. D'autre part, les biens internes à la pratique des échecs, que l'on ne peut obtenir qu'en jouant à ce jeu ou à un autre du même type. Nous les appelons internes pour deux raisons : d'abord, parce que nous ne pouvons les décrire qu'en terme d'échecs ou d'un autre jeu semblable (...) ensuite, parce qu'ils ne peuvent être identifiés et reconnus que par la participation à la pratique en question. Ceux à qui manque cette expérience sont donc incompetents comme juges des biens internes »²⁹. L'action a aussi une fin dans l'acteur : il est erroné de considérer l'action de l'homme comme n'étant qu'un moyen en vue d'une fin qui lui serait extérieure. L'action humaine a déjà son sens en elle-même et non seulement en son résultat. C'est ce que je vais revoir lorsque je me pencherai plus longuement sur la conception de la « praxis » chez Aristote.

Un dernier trait enfin me semble caractériser la « richesse » de l'action : il s'agit de sa vertu unificatrice sur l'agent. Parmi les biens internes que peut apporter l'action, l'un des plus remarquables me semble être sa capacité d'« unifier » l'agent. Comme MacIntyre l'a bien montré, la vie moderne a pour caractéristique de fragmenter la vie en segments détachés les uns des autres. Or toutes ces séparations ont pour effet que nous pensons et ressentons notre vie en fonction de la spécificité de ces fragments, et que nous ne parvenons plus à atteindre le sentiment d'une unité : « L'idée que les actes particuliers tirent leur caractère de leur appartenance à un tout plus vaste est (devenue) étrangère à nos modes de pensée dominants ; elle est pourtant nécessaire si nous voulons commencer à comprendre comment une vie peut être plus qu'une séquence d'actes et d'épisodes individuels », écrit MacIntyre³⁰. Or l'action, lorsqu'elle est effectuée avec toute sa richesse (ce que je viens d'expliquer) permet de ressaisir l'unité de la personne : car elle engage – pour peu qu'elle ait tout de même suffisamment d'ampleur – toutes les facultés de l'individu (ses *energeiae*), et implique aussi un tissu d'interrelations, toute une dimension sociale. C'est en ce sens que je pense qu'une action engagée avec pour perspective le développement durable – un projet étroitement lié à la précaution - peut être pour des jeunes aujourd'hui une façon de redonner du sens à leur vie et de retrouver le sentiment d'une unité perdue (une vie parfois très « éclatée » entre un travail stressant et pauvre en sens et des loisirs où l'on s'« éclate »).

1.1.8. L'action est création

Je voudrais, pour terminer cette première approche de l'action, insister sur deux aspects importants et liés : la dimension créatrice de l'action et son lien avec le risque.

²⁹ A. MacIntyre, ouvrage cité, p. 183-184.

³⁰ Id, p. 199.

C'est H. Joas qui souligne, à l'entrée du livre qu'il consacre à l'aspect créatif de l'action : « L'idée centrale de ce livre est qu'aux deux modèles dominants de l'action, l'action rationnelle et l'action à visée normative³¹, il est possible d'en ajouter un 3^{ème}, qui insiste sur le caractère créateur de l'agir humain. Au-delà de cette thèse, notre propos est de réclamer pour ce 3^{ème} modèle une position englobante par rapport aux deux premiers. Il ne s'agit pas seulement de signaler un nouveau type d'action, jusqu'à présent négligé, mais de mettre au jour dans tout agir humain une dimension créative qui n'est pas suffisamment pris en compte dans les modèles théoriques de l'action rationnelle et de l'action à visée normative (...) Ma thèse est qu'il faut introduire une conception de l'action qui prenne sérieusement en compte ce caractère créatif, pour pouvoir assigner aux autres modèles leur lieu logique et déterminer d'une manière cohérente et adéquate les nombreux concepts – comme l'intention, la norme, l'identité, le rôle, la définition de situation, l'institution, la routine, etc. – qui sont liés à l'action³² ». Cette conception permet de plus de rattacher l'action à l'authenticité : c'est en agissant que je suis le plus « authentique » ; et, non pas agissant « n'importe comment », mais selon une « norme » qui m'est intérieure : la précaution – c'est du moins ce que je m'attache à montrer dans ma thèse.

1.1.9. L'action et le risque

Le dernier point que je veux souligner ici est le lien entre action et risque. Ce lien est annoncé dans ce qui précède : si l'action est création, elle introduit du nouveau, qui est aussi de l'imprévu. Et le risque réside dans cet « inconnu », cet « imprévisible » : le risque, c'est « ce qui vient couper »³³. Cette dimension nécessaire du risque se trouve formulée par la philosophie grecque, par Aristote en particulier : la morale aristotélicienne est (et cela même si le mot « risque » ne figure pas explicitement dans son œuvre), la morale d'un être voué au risque. Le risque marque la différence entre les hommes et les dieux. Le monde des dieux ne connaît pas le risque, car leur monde, le monde supralunaire, est celui des lois mathématiques, il ne connaît pas l'incertitude. L'incertitude, c'est le lot que les dieux ont confié aux hommes. La tâche de ces hommes est d'accomplir un monde imparfait, et cette imperfection se manifeste par l'incertitude, l'indétermination, la contingence : c'est ce que je vais développer en étudiant le thème de la prudence. Bien plus tard, Hegel, dans sa *Dialectique du maître et de l'esclave* a également montré que l'humanité de l'homme passe par le risque : l'animal est privé du risque, et ne pas être capable d'affronter le risque, c'est être un esclave. Mais cela ne signifie pas que tout risque mérite d'être pris. Il faut favoriser le courage, pas la témérité : le risque ne vaut que s'il sert la vie ; le risque aveugle témoigne de l'aveuglement et non du courage. Le risque, comme le courage, ne vaut que lorsqu'il établit sa « juste mesure », lorsqu'il sait poser sa limite : si on peut « ne pas aller assez loin », on peut aussi « aller trop loin » avec le risque.

³¹ Soit, respectivement, l'action comme « moyen rationnel » d'atteindre une fin, et l'action comme conséquence d'une norme (par exemple d'une norme morale : venir au secours d'une population touchée par un drame).

³² H. Joas, *La créativité de l'agir*, Cerf, 1999, p.15

³³ D'après une des étymologies possibles ; j'y reviendrai, lorsque j'étudierai le risque.

L'action apparaît ainsi sous un triple rapport au risque : elle apparaît comme prise de risque (l'ébranlement que mon action produit peut se retourner contre moi), comme productrice de risque (ce même ébranlement peut être destructeur pour d'autres que moi, éventuellement d'autres très éloignés de moi, dans l'espace et dans le temps), mais aussi comme réponse à un risque (action pour se protéger). Autant dire que l'homme, quoiqu'il fasse, où qu'il se tourne, n'échappe pas au risque : le risque est son destin. Cela ne veut pas dire qu'il faille valoriser le risque, en faire une valeur : mais l'homme doit savoir qu'il existe, et que tout son art ne consiste pas dans son impossible élimination, mais dans la recherche de la meilleure « balance des risques » possible. Un des enjeux de mon travail est de montrer que la précaution en général, et le principe de précaution en particulier, sont la meilleure réponse qui soit à cette recherche.

1.2. Le déploiement de l'action : *théoria, poésis, praxis*

1.2.1. Les principales formes prises par l'action

Quelles sont les principales formes prises par l'action ? Je vais m'efforcer de montrer que l'on peut considérer d'une part la racine de l'action, qui se situerait dans l'*agôn*, le conflit, et d'autre part son déploiement selon trois directions, qui dessinent un triangle (que j'appelle le « triangle de l'action »³⁴), dont les sommets seraient la *théoria*, la *poésis*, la *praxis*. Ces trois formes d'activité correspondent aux trois applications possibles de la pensée que relève Aristote: « (...), si toute application de la pensée est ou pratique, ou poïétique, ou théorétique (...) »³⁵, écrit-il dans la *Métaphysique*.

➤ Dépassement de l'agon

L'action, initialement, est *agôn* : E. Weil souligne ainsi cet enracinement, à la fois « historique » et « psychologique » de l'action dans la violence : « les hommes agissent par ce qu'ils ont de méchant ; c'est donc le mal qui est le moteur de l'action humaine »³⁶ ; mais il pense aussi que l'homme est capable de dépasser cet état : « l'action morale raisonnable naît de la violence ; mais même si le monde peut sombrer dans l'absurde de la violence, il n'est pas fait de violence pure »³⁷. De même, ajoute-t-il : « tout sens a son origine dans ce qui n'est pas sens ». Weil souligne ici que l'homme est un être capable de transcendance (dans le sens où il n'est pas « bloqué » dans le donné : il a la capacité de dépasser le donné pour produire quelque chose qui n'existe pas encore. On peut bien sûr s'opposer à cette conception métaphysique, au nom d'une autre qui supposerait un déterminisme de tous les comportements humains). La philosophie de Hobbes établissait

³⁴ Cette image du « triangle » m'a été suggérée par M. M. Keitsch, à l'occasion d'un séminaire de l'UTT qui s'est tenu à Troyes, le 3 octobre 2003. Voilà ce qu'elle écrivait dans l'article « Technology Perceptions from the Antique to the Post-industrialism » qu'elle a distribué à l'occasion de ce séminaire : « The three fundamental modes of activity (energeia) in Aristotle's description are : *théoria*, *poésis* and *praxis*. These correspond to three natural potentialities (dunamis) of the soul, or dispositions (hexeis) : respectively *sophia* (which unites *episteme* and nous), *techne*, and *phronésis*. The Aristotelian trinity of the True, the Good and the Beautiful appears in all domains recognition (*théoria*), moral action (*praxis*) and production (*poésis*), whereas the *théoria* as contemplative comprehension of the eternal truth possesses most values, followed by *praxis* as individual and collective moral action and *poésis* as production ».

³⁵ Aristote, *Métaphysique*, Livre E, 1025b (p. 218)

³⁶ E. Weil, *Philosophie politique*, 1956, Vrin, p.46.

³⁷ Ibidem, p.56.

déjà comment les hommes, prisonniers de la violence dans l'état de nature, pouvaient y échapper grâce à un calcul de la raison : si l' « homme est un loup pour l'homme », en choisissant de réaliser le Léviathan, il tente de se protéger des terribles conséquences de cet état de fait. L'homme peut s'élever au-dessus de la violence originaire, et se donner d'autres fins que la guerre : mais l'action gardera toujours une trace de cette relation agonistique entre les hommes. L'action, issue de la violence, et même si elle en garde encore les traces, s'est transformée, et aujourd'hui peut être retrouvée dans trois grandes formes d'activité : trois formes d'*énergeia*, pour reprendre le vocabulaire d'Aristote³⁸.

➤ La *poiésis*

La première forme prise par l'action est la *poiésis*, la production. Aristote oppose celle-ci à la *praxis*, que je définirai plus loin³⁹. Il considère qu'elles diffèrent l'une de l'autre génériquement : « la *poiésis* a une fin différente d'elle-même, tandis que la *praxis* n'en a pas »⁴⁰. La *poiésis*, c'est la production technique, elle est un mouvement, une action transitive⁴¹. La *praxis*, j'y reviendrai, est à elle-même sa propre fin.

Pour ce qui est de la *poiésis*, la production, Hannah Arendt, dans son ouvrage *La condition de l'homme moderne*, en distinguera deux formes⁴² : le travail et l'œuvre. Le travail est l'activité soumise à la nécessité vitale, celle de renouveler sans cesse la vie : « c'est la marque de tout travail de ne rien laisser derrière soi ». Par opposition au travail, ce qui caractérise l'œuvre, c'est sa capacité de durer. L'ensemble des produits de l'œuvre constitue un monde, qui vient s'ajouter à la simple nature : « Le monde, la maison humaine édiflée sur terre et fabriquée avec un matériau que la nature terrestre livre aux mains humaines, ne consistent pas en choses que l'on consomme, mais en choses dont on se sert ». Cette distinction est très importante pour comprendre la société industrielle dans laquelle nous vivons, qui se caractérise par la place prédominante que le travail y a progressivement occupée, au détriment de l'œuvre.

➤ La *praxis*

La deuxième forme de l'action est donc la *praxis*. Dès le début de *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote marque la différence entre la *praxis* et la *poiésis* par la différence des fins qu'elles visent : « Mais on observe une certaine différence entre les fins : les unes consistent dans les activités, et les autres dans certaines œuvres, différentes des activités elles-mêmes. Et là où il existe certaines fins distinctes des actions, dans ces cas-là les œuvres sont par nature supérieures aux activités qui les produisent »⁴³ : tandis que la

³⁸ Il faut dire que les analyses d'Aristote sur l'action – et cela même si je serai par la suite conduit à montrer comment les transformations du monde contemporain ont pu retentir sur l'idée même que l'on peut se faire de l'action, et donc nous ont un peu éloignés d'Aristote – sont d'une pertinence et d'une finesse extrême : bien peu de philosophes à sa suite se sont élevés à ce niveau. Aristote distingue trois directions dans lesquelles s'applique la pensée : « Il s'ensuit que, si toute application de la pensée est ou pratique, ou poétique, ou théorétique (...) », écrit-il dans le Livre E, 1025b de la *Métaphysique*. Ces trois *énergeia* sont trois formes possibles de l'action.

³⁹ Alors que Platon faisait de la *praxis* une espèce du genre *poiésis* (elle est selon lui une *poiésis* « bonne et utile ») Aristote a donné un sens précis à ce concept, qu'il oppose au premier.

⁴⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction de J. Tricot, Vrin, 1994, VI, 1140b 6-7.

⁴¹ Voir le commentaire de R.A Gauthier, *La morale d'Aristote*, 1973, PUF, p.38 sq.

⁴² Production qu'elle distingue soigneusement de l'action ; l'action, elle, est rattachée à la *praxis*.

⁴³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1094a 3-6.

production (*poiésis*) a une fin autre qu'elle-même, il n'en saurait être ainsi pour l'action (*praxis*), la bonne pratique étant elle-même sa propre fin ; et lorsqu'il y a production, l'objet produit est supérieur à l'action qui l'a fabriqué : la maison « vaut » plus que le travail du maçon. Aristote est très clair sur ce point : « Ni l'action n'est une production, ni la production n'est une action »⁴⁴. En effet : « Dans la production l'artiste agit toujours en vue d'une fin ; la production n'est pas une fin au sens absolu, mais quelque chose de relatif et production d'une chose déterminée. Au contraire, dans l'action, ce qu'on fait est une fin au sens absolu, car la vie vertueuse est une fin, et le désir a cette fin pour objet »⁴⁵. Alors que la *poiésis* est une activité technique, la *praxis* est une activité immanente, une action intérieure à l'agent qui l'entreprend. Aristote donne comme exemples de la *praxis* la vision et la pensée : « L'action véritable est le mouvement où est implicitement comprise la fin qu'on se propose. L'action, par exemple, est complète quand on dit : “il voit, ou il a vu” ; elle l'est aussi quand on dit : “il réfléchit, il pense, il a pensé” »⁴⁶. Comprise ainsi, on peut penser que la fin la plus élevée de la *praxis*, c'est « la vie vertueuse », c'est à dire la vie accomplie, la réalisation par l'homme de son *ergon*.

Mais la *praxis* apparaît aussi dans un autre contexte. C'est celui dessiné par son lien avec la prudence. Je cite Aristote, qui revient sur sa « tripartition » des *energeia* de l'homme (la *poiésis* liée à l'art, la *praxis* liée à la prudence, la *théoria* liée à la science) : « la prudence ne saurait être ni une science, ni un art : une science, parce que l'objet de l'action peut être autrement qu'il n'est ; un art, parce que le genre de l'action est autre que celui de la production. Reste donc que la prudence est une disposition, accompagnée de règle vraie, capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain. Tandis que la production, en effet, a une autre fin qu'elle-même, il n'en saurait être ainsi pour l'action (la *praxis*), la bonne pratique étant à elle-même sa propre fin. C'est pourquoi nous estimons que Périclès et les gens comme lui sont des hommes prudents (...) et tels sont aussi, pensons-nous, les personnes qui s'entendent à l'administration d'une maison ou d'une cité »⁴⁷.

Le lien de la *praxis* à la politique semble incontestable : Aristote développe ce thème dans le chapitre 8 du livre VI, intitulé *La prudence et l'art politique*. Et on peut même donner à la *praxis* une nouvelle extension, suggérée par Aristote lui-même dans sa *Poétique* lorsqu'il définit la tragédie : « De fait, le spectacle englobe tout : caractères, histoire, expression et chant, ainsi que la pensée. Cependant, la plus importante de ces parties est l'agencement des actes accomplis, puisque la tragédie imite non les hommes, mais l'action, la vie (...) »⁴⁸. Et l'exemple d'action que donne ensuite Aristote est celle de l'Illiade et de l'Odyssée : « c'est autour de l'action, au sens où nous l'entendons, qu'(Homère) a agencé l'*Odyssée*, tout comme l'*Illiade*. On le comprend bien maintenant : alors que la *poiésis* ne demande pour être comprise que des tableaux et des chiffres, dans la *praxis*, il y a un « enchevêtrement », qui appelle la narration : enchevêtrement des acteurs, enchevêtrement des segments d'action, enchevêtrement des intentions, qui cherchent à se coordonner, et doivent être ramenés à l'unité (la *praxis* venant mettre le sceau de l'unité sur les *pragmata*). La *praxis*, c'est aussi et avant tout la parole. H. Arendt

⁴⁴ Ibid., VI, 1140a 6-7.

⁴⁵ Ibid., VI, 1139b 1-4.

⁴⁶ Aristote, *La Métaphysique*, Livre Θ, chapitre VI, 1048b.

⁴⁷ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI, 5, 1140b, 1-10.

⁴⁸ Aristote, *Poétique*, VI, 1450a, 15-17.

sera très sensible à cette dimension de la *praxis*, redécouverte par Heidegger et Gadamer. Cette *praxis*, Arendt la voit essentiellement dans l'action politique : elle fait de la politique non une technique, au service d'une fin particulière, mais un mode même de l'existence ; la politique est une manière d' « être au monde » proprement humaine : en l'ignorant, l'homme se condamne à déchoir de la noblesse de sa condition. La politique, comme forme privilégiée de la *praxis*, est : « une des expériences humaines fondamentales »⁴⁹.

Cette interprétation de la distinction entre la *poiésis* et la *praxis* faite par Aristote est contestée par P. Livet : selon lui « H. Arendt a cru pouvoir lier la *praxis* et l'activité politique déployée pour elle-même, et reléguer le travail dans l'activité poétique. Mais ce sont là des positions idéologiques »⁵⁰. Après ce que je viens de montrer, cette « charge » de P. Livet contre H. Arendt paraît étonnante, et peut-être aussi « idéologique » ? Toujours est-il que l'interprétation croisée des deux concepts de *praxis* et *poiésis* que fait P. Livet est intéressante. Selon lui, la *poiésis* est liée à l'activité d'utilisation ou d'exécution, la *praxis* à l'activité d'exploration. Je reviendrai sur ce point lorsque je m'intéresserai à la conduite de l'action. Mais je peux déjà ici l'illustrer par un exemple : celui de la réalisation d'une ...thèse de philosophie ! La première partie de ce travail consistera, pour une part importante, en une activité d'exploration : par exemple, réfléchissant sur le sens d'un concept, le travail préparatoire prendra la forme d'un arbre dont on explorerait toutes les branches, sautant parfois sur un arbre voisin qui vient mêler son branchage à celui du premier (passage d'un auteur à un autre, d'un concept à un autre) en essayant de ne pas se perdre, mais en laissant aussi ouverte la possibilité de faire des découvertes inattendues, imprévues : nous sommes là, selon P. Livet, dans le domaine de la *praxis*. Mais la thèse ne se rédigera pas ainsi ! Elle ne serait jamais finie : aussi faut-il un jour décider que l'on rédige ; et, au lieu d'explorer toutes les branches qui s'offrent à notre curiosité, nous allons « escalader » l'arbre en nous tenant toujours près du tronc, en n'ayant pour seule idée que d'atteindre la cime, et en nous recentrant de façon résolue dès que nous commençons à nous écarter de ce chemin « rectiligne » : cette « focalisation » sur le résultat est le propre de la *poiésis*.

Par ailleurs, je partage une partie de la critique que P. Livet oppose à H. Arendt : il est probablement juste de dire qu'il est quasiment impossible de séparer strictement *poiésis* et *praxis*, de souligner que toute activité réelle comprend des aspects appartenant respectivement à l'une et à l'autre. Sauf peut-être les formes du travail les plus pauvres (du type « travail à la chaîne »), la plupart de nos activités, en même temps qu'elles visent un but extérieur (atteindre un résultat en général ; arriver à un terme), nous transforment aussi intérieurement : en nous confrontant au nouveau, à l'imprévu, elles nous offrent des « explorations » qui nous permettront ultérieurement d'enrichir le répertoire de ce que nous savons faire : il y a là une *praxis* authentique. Cela étant, il y a du sens à traiter séparément *praxis* et *poiésis* : elles sont deux formes de l'agir très distinctes, et on peut concevoir que, même parties prenantes d'une même activité, on puisse examiner ce qui

⁴⁹ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-levy, 1983, p.259.

⁵⁰ P. Livet, *Qu'est-ce qu'une action*, Vrin, 2005, p. 56. L'image que P. Livet donne de la *praxis* est bien trop étroite ; en comparaison, l'importance qu'H. Arendt accorde à la politique en en faisant le paradigme de l'activité « praxique » me paraît très juste, et elle paraît correspondre assez bien à l'importance que les grecs en général, et Aristote en particulier, accordaient à cette dernière.

revient à l'une et à l'autre. Or c'est bien là le diagnostic de H. Arendt, avec lequel je suis d'accord : si l'on considère l'action, au niveau d'une société plus qu'au niveau individuel, la part de la *praxis* par rapport à celle de la *poiésis* a eu tendance à reculer avec l'avènement de la « société industrielle ».

➤ La *théoria*

Quant à la troisième forme de l'action, celle qui constitue le troisième sommet du « triangle de l'action », il s'agit de l'activité de connaissance, elle correspond à ce qu'Aristote appelait *théoria*. Pour Aristote, « la théorie avec sa vertu intellectuelle la sagesse signifie originellement « l'activité d'observer » (« *theorein* ») (...) Pour Aristote, la *théoria* est l'étude de la vérité. L'étude de la vérité est appelée théorique parce qu'elle n'est pas influencée par des buts, usages ou intérêts pratiques. Ce qu'Aristote a à l'esprit lorsqu'il parle de *théoria* est l'activité contemplative, d'observation, de quelqu'un qui a déjà atteint la sagesse théorique (*l'episteme*) »⁵¹. Mais il semble, et c'est en tous cas le choix que je ferai, que derrière la vie « théorique », il y ait plus que la seule contemplation. Aristote lui-même esquisse un rapprochement entre les vies « actives » et « théoriques » : « Mais la "vie active" n'est pas forcément tournée vers autrui, comme certains le pensent ; et les seules pensées "actives" ne sont pas celles qui ont en vue les résultats découlant de l'action ; au contraire, ce sont bien plutôt les méditations et les réflexions qui ont leur fin en elles-mêmes et elles-mêmes pour objet, car l' "activité réussie" est une fin, et, par suite, une certaine forme d'action est aussi une fin. Et nous disons de même qu'agir, au sens plein du terme, même dans le cas d'activités extérieures, vaut surtout pour ceux qui, par leurs pensées, en sont les maîtres d'œuvre »⁵². Ce texte me semble pouvoir appuyer le choix que je fais de placer dans l'activité théorique non seulement la contemplation, mais toute l'activité scientifique (*episteme*), en particulier lorsque cette activité vise le « savoir » pur et désintéressé – obéissant à cette curiosité dont les philosophes grecs faisaient le départ de la recherche philosophique.

Considérer l'action selon la triple dimension de la *poiésis*, de la *praxis*, et de la *théoria* me semble très intéressant. Encore ne faut-il pas considérer, à l'exception peut-être de quelques cas, qu'il existerait des situations « pures » correspondant à chacune de ces trois *énergeia*. La plupart des actions « réelles » sont des actions qui mélangent ces trois dimensions⁵³. C'est d'ailleurs ce qui fait leur richesse. Cette image du triangle me suggère par ailleurs l'idée d'un « bon équilibre » de l'action. Ce qui est vrai à un niveau individuel l'est encore beaucoup plus à un niveau collectif : l' « agir » d'un Etat pourrait-il, sans que cela ne constitue une menace redoutable pour son avenir, négliger sa production économique, sa vie politique, sa recherche ? Or on peut aujourd'hui remarquer, avec le développement techno-industriel et la mondialisation, l'effacement de la *praxis* au profit de la seule *poiésis* : notre monde est comme « fasciné » par la production, en particulier par la production de biens matériels. Or cette *poiésis*, réduite à elle-même, est pauvre.

⁵¹ M. M. Keitsch, article cité, traduction personnelle.

⁵² Aristote, *Politique*, Livre VII, 3, 1325b.

⁵³ « Une réinterprétation prudente du rapport entre *praxis* et *poiésis* chez Aristote (...) Si notre analyse est correcte, aucune action n'est seulement *poiésis* ou seulement *praxis*. Elle doit être *poiésis* en vue d'être *praxis*. Cette remarque ôte beaucoup de son intérêt à la distinction, du reste peu stable chez Aristote, entre *poiésis* et *praxis* », écrit P. Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*, p. 206.

Avec la praxis, ce serait tout un rapport de l'homme au monde qui disparaîtrait. Je reviendrai largement sur ce point.

1.2.2. L'action et le principe de dialogue

Je voudrais souligner dès maintenant (j'aurai à y revenir) un autre trait capital de l'action : son caractère profondément dialogique. Il n'y a d'action, dans le sens le plus général du terme, que dans une relation de dialogue : dialogue avec autrui, dialogue « interne » à soi-même. C'est ce que le philosophe allemand K. Lorenz nous aide à comprendre⁵⁴.

- Une distinction préliminaire : l'activité comme méthode (moyen, instrument) ; l'activité comme objet

Lorenz commence par distinguer ce qu'il appelle l'activité comme objet et l'activité comme méthode (ou instrument, ou moyen). L'activité comme moyen est l'activité d'une personne (quelconque); l'activité comme objet est l'activité de l'« acteur », ou « agent ». Je pense que cette distinction conceptuelle en recoupe une autre, celle entre l'activité considérée en « troisième personne » et l'activité considérée en « première personne » : c'est toute la différence entre une action observée chez un tiers, et « mon » action. Lorenz éclaire cette différence à l'aide d'un parallèle qu'il établit, au niveau du langage, en s'appuyant sur une analyse de l'écrivain F. Jacques. Celui-ci, en effet, distingue, à l'occasion d'une analyse des pronoms personnels, la *rétroréférence* et l'*autoréférence* : la phrase « je suis chauve » peut être considérée comme un moyen (un élément du langage dont chacun peut se saisir, le « je » a alors une fonction de rétroréférence), et la même phrase considérée comme un objet (une phrase que « je » dis, où le « je » donc renvoie à moi-même, en train de prononcer cette phrase ; le « je » a alors une fonction d'autoréférence). Dans le premier cas, « je suis chauve » renvoie à une activité « en troisième personne » ; dans le second cas à une activité « en première personne ». Considérer l'action « en troisième personne » en fait un « objet » de la nature ; la considérer en « première personne » en fait un « surgissement » qui, tout en se manifestant dans la nature (et pouvant donc être étudié, connu, sous cet angle) ne peut être réduit à la nature. Ce que je retiens ici, c'est que l'action est en « transcendance » par rapport à la nature – elle n'est pas simplement un évènement naturel.

- Le langage est action

Mais où commence et où s'arrête l'action ? Une conception assez largement partagée voit l'essentiel, sinon la totalité de l'action, dans le « faire » de la *poiésis*, le langage et la pensée étant « en surplomb » par rapport à lui, permettant de le décrire, de l'expliquer, mais sans « interaction » avec lui, de manière totalement neutre. Lorenz, lui, insiste beaucoup sur le fait que le langage est une action : il y a en fait deux types d'activité, les actes de communication (langage) et les actes de la *poiésis*, qui correspondent à la mise

⁵⁴ Je remercie G. Heinzmann pour m'avoir fait connaître l'œuvre de K. Lorenz, par l'intermédiaire d'un article « Le dialogue comme sujet et objet de la philosophie » (Internet). Cet article apporte de nombreux éclairages très riches pour ma recherche, en particulier dans mon projet de définir l'action dans une perspective de précaution – ce qui me conduira à souligner souvent l'importance du dialogue pour se conformer à cette dernière. K. Lorenz est professeur de philosophie à Saarebrück.

en œuvre respectivement d'un savoir propositionnel et d'un savoir opérationnel. Comme le dit Lorenz, le langage est une action avec des signes (le langage-action). Cela conforte bien l'analyse que j'ai faite plus haut, qui vise, à la suite d'Aristote, à établir que l'action déborde largement le domaine de la seule *poiésis*, vers la *praxis* et de la *théoria*.

➤ Naturalisation du langage et spiritualisation du monde

Dans le même temps où il place le langage dans la nature, en en faisant une action, Lorenz veut aussi modifier notre regard sur la nature (s'il est resté, dans ses grandes lignes, celui des Modernes⁵⁵), en plaçant la nature sous le signe du langage (pas du seul langage mathématique, mais d'un langage qui serait plutôt celui des *formes symboliques* de Cassirer⁵⁶). Il cherche pour cela à opérer un rapprochement entre le pragmatisme et l'herméneutique : « Evidemment, écrit-il, l'idée de combiner les deux mouvements de façon à compenser l'unilatéralité de chacun ne résonne pas comme farfelue⁵⁷ », écrit-il. Pour le pragmatisme et pour l'herméneutique, en effet, il est faux de considérer qu'il y a d'un côté le monde, et de l'autre le langage. Le pragmatisme considère que le langage appartient au monde ; quant à l'herméneutique, elle considère que, d'une certaine manière, le monde « appartient » au langage : « pragmatisme et herméneutique sont parfaitement conscients de l'impossibilité d'établir une primauté entre langage et monde dont ils tentent de conceptualiser l'interdépendance en faisant du fossé entre monde et langage un fossé apparent », écrit K. Lorenz. C'est pourquoi aussi tous deux ne font pas de réelle différence entre les actions au sens ordinaire et les actions par signe⁵⁸.

Ce rapprochement m'intéresse à double titre : il prépare un « autre regard » sur la nature, un regard beaucoup plus favorable à la précaution que celui que portaient les Modernes – c'est ce que j'étudierai dans le chapitre VII. Et aussi il donne au langage une place éminente de « production » du monde. Dans la perspective qui est la mienne, où je suis amené à accorder une très grande importance aux différentes instances de débat et délibération, en en faisant des composantes nécessaires de toute « action véritable », je reçois ici un appui non négligeable.

➤ Tout dialogue est action, toute action est dialogue :

Pour revenir au dialogue, Lorenz y voit non pas une simple « communication », mais une véritable action. Cela lui permet d'intégrer plus facilement les éléments « non propositionnels » - et pourtant fondamentaux - du dialogue, comme le langage par signe ou l'expression des sentiments. Il y a en effet dans le « vrai » dialogue des éléments

⁵⁵ Voir le début du chapitre VI.

⁵⁶ K. Lorenz évoque le « programme de spiritualisation du monde qui, en réalité, était ce que Cassirer faisait dans sa *Philosophie des formes symboliques* ».

⁵⁷ Cette unilatéralité tient à ce que, pour le pragmatisme, tout est considéré comme activité de la part de l'homme, producteur des signes, et pour l'herméneutique, tout est considéré comme passivité de la part de l'homme, qui est vu comme un lecteur de signes (l'herméneutique souligne bien cependant que la lecture doit être « active ».

⁵⁸ La représentation même d'un objet est liée à l'action. Cherchant à illustrer le caractère dialogique de la raison à la fois pour le niveau des objets et pour celui des signes, Lorenz écrit : « Suggestivement, disons qu'un objet particulier est le noyau de toutes les façons de faire avec lui ». On ne saurait mieux souligner le primat de l'action pour la pensée.

« prérationnels » qu'il faut apprendre à maîtriser : ils peuvent en effet être une richesse dans l'échange, mais ils peuvent aussi venir le « parasiter »⁵⁹.

Réciproquement, K. Lorenz a mis en valeur la dimension fondamentalement dialogique de l'action. Cela se comprend bien pour l'action « par signes » : on ne peut parler tout seul – à commencer déjà par apprendre à parler. Mais cela vaut aussi pour l'action au sens ordinaire : pourrait-on jamais faire quoique ce soit si nous étions seuls – si nous avons toujours vécu seuls? K. Lorenz approfondit cette dimension « dialogique » de l'action avec les deux concepts d'appropriation et d'objectivation.

➤ Les concepts d'appropriation et d'objectivation.

L'objectivation, c'est une mise à distance de l'objet, et elle passe par la sémiotisation ; elle est également liée à la « rationalité théorique » ; l'appropriation, c'est le fait d'« effectuer soi-même », de « faire par soi-même », et elle passe par la pragmatization ; elle est liée à la « rationalité pratique ». Il existe une complémentarité des deux processus : « les expériences faites ont besoin d'être dites ; les expériences dites (« déjà articulées ») ont besoin d'être faites », écrit Lorenz. Cette complémentarité joue de manière dialectique. Si on prend pour exemple l'action qui consiste à exécuter une recette de cuisine, cette action peut être exécutée à différents « niveaux ». On peut imaginer deux extrêmes. A l'une, un apprenti effectue les gestes qu'on lui dit de faire ; à l'autre, un apprenti « récite » à un acolyte une recette qu'il a apprise par cœur. Dans le premier cas, on peut imaginer l'ébauche d'une « rationalité pratique », mais un manque de rationalité théorique. Dans le second, la situation est inversée. Pour être un « bon cuisinier », il faudra à notre apprenti passer par une objectivation (premier cas), ou par une pragmatization (deuxième cas). Mais on comprend aussi que, pour des actions assez compliquées, il faudra « plusieurs passages ».

➤ Le principe dialogique

L'objectivation apparaît comme application de la rationalité théorique ; l'appropriation comme application de la rationalité pratique⁶⁰. On comprend mieux alors pourquoi l'action est dialogique : elle ne peut s'affirmer vraiment qu'à l'issue d'un exercice « croisé » de rationalité théorique et pratique⁶¹, de sémiotisation et de pragmatization, exercices qui demandent la dualité d'un Je et d'un Tu : « A l'intérieur de chacune de ces activités (s'adresser à quelqu'un, répondre à quelqu'un, agir, réagir), le point de vue du Je apparaît comme l'actualisation d'une action – il faudrait l'appeler portion *pragmatique* de l'action – tandis que le point de vue du Tu apparaît comme *schématisation* de cette action, que l'on devrait appeler sa portion sémiotique » .

⁵⁹ Si l'on considère l'échange « type » entre écologistes et chasseurs, ou pêcheurs, on peut voir combien les émotions viennent le parasiter et empêche tout dialogue véritable. Par contre, pour qui sait être « empathique », s'appuyer sur les émotions et les sentiments permet d'aller beaucoup plus rapidement à l'essentiel.

⁶⁰ « La question de savoir comment naturalisation et spiritualisation peuvent se combiner trouve une première réponse dans l'effet réciproque de l'objectivation et de l'appropriation comme formes basiques de rationalité théorique et pratique » (K.L.)

⁶¹ « La philosophie dialogique apparaît comme processus et résultat de l'interaction entre rationalité théorique et rationalité pratique » (K.L.). Dans le chapitre V je discuterai longuement de cette vision unifiée de la raison, vers laquelle semble vouloir tendre Lorenz, et que je défendrai.

Une appropriation sans objectivation est fragile ; une objectivation sans appropriation est incomplète. Plus généralement, « apprendre à penser, c'est s'approprier la procédure de l'objectivation ; il faut pouvoir objectiver le processus d'appropriation – c'est-à-dire prendre de la distance à l'égard de l'acte d'appropriation ».

➤ Réhabilitation de la *poésis*

« Ce n'est que si l'on méconnaît la présence de cette nature dialogique de la raison tant dans l'action que dans la parole, la pensée et la vie, que l'on restreint la philosophie à s'interroger sur ce qui est (vrai) et sur ce qui devrait être. Jusqu'à présent, la philosophie *poétique* préoccupée du savoir-comment comment au lieu du savoir-que, est réduite à une position subordonnée. Mais le savoir opérationnel est le résultat d'un exercice de la raison tout autant que le savoir propositionnel, et il nous reste beaucoup à faire pour clarifier leurs relations ».

➤ Le caractère dialogique de l'existence humaine

Finalement, c'est sur une conception de la personne que débouche Lorenz. Voilà comment il la présente : « A prêter attention au fonctionnement dialogique d'une personne (...) on ne se voilera plus jamais le caractère dialogique de l'existence humaine comme son « essence », c'est-à-dire la faculté de rationalité dans ses deux branches, théorique et pratique. Alors, je préfère parler de personnes comme dyades Je-Tu. Quiconque agit ou réagit adopte le point de vue du Je aussitôt qu'il fait quelque chose, et le point de vue du Tu aussitôt qu'il, en faisant, sait ce qu'il est en train de faire » ; et aussi : « Apprendre à reprendre le point de vue de l'autre, c'est acquérir une relation à soi-même – une "auto-relation" - et, disons-le (...) c'est la substance de l'auto-éducation. Cette reprise consiste à s'approprier l'auto-relation du point de vue du Je. Le *Je*, en s'appropriant le Je-Tu, devient sujet ; en outre, l'auto-relation s'objective du point de vue du Tu ».

➤ Un premier bilan

Je retiendrai plusieurs enseignements de la lecture de ce texte de K. Lorenz. Les deux premiers, que j'ai déjà soulignés, sont relatifs à l'extension qu'il faut reconnaître au concept d'action, ainsi qu'au rapprochement qu'il établit entre rationalité théorique et rationalité pratique. Le troisième est son insistance sur le caractère dialogique de la rationalité, de toute expérience, de l'action enfin : tout ce qui est « structurant » pour l'homme se produit à travers une expérience fondamentalement dialogique, c'est-à-dire tendue entre deux pôles, le pôle Je et le pôle Tu. Cela montre à quel point les organismes et procédures diverses basées sur le débat et la discussion que nous rencontrerons lorsque nous nous pencherons sur la mise en œuvre de la précaution sont beaucoup plus que des « cataplasmes sur des jambes de bois », comme on leur reproche parfois d'être (en opposant la « vraie » action à la simple « parlotte »). Le dernier point est le rapprochement entre les approches pragmatique et herméneutique, qui donne une vision très intéressante de la situation de l'homme, associé beaucoup plus qu'ennemi de la nature, et pris dans un processus de transformation permanente de cette nature et de lui-même : n'est-ce pas là un enjeu majeur de la précaution ? Je reviendrai longuement sur ce point.

1.3. Les étapes de l'action

D'après le modèle classique, issu d'Aristote, l'action peut être décomposée en quatre étapes: la conception d'un projet, ou désir ; la délibération ; la décision, puis l'exécution.

Selon L. Sfez, la décision ne serait « évitée » que dans deux situations : celle qui correspondrait à une attitude qu'il qualifie de « bestialité » : lorsque l'on « saute « directement de la conception (ou plutôt du désir dans ce cas) à l'exécution » ; et celui de l' « intellectualisme » : lorsque l'on en reste à une interminable délibération sans être jamais capable de trancher »⁶². Mais peut-on alors encore parler d'action dans ces deux cas? Il ne me semble pas. La décision est vraiment une condition « sine qua non » de l'action. Dans l'idée de décision, il y a l'idée de « couper », de s'engager d'une manière irréversible. B. Saint-Sernin note ainsi : « *Decidere* veut bien dire couper, trancher. Toutefois, là encore, ce n'est souvent qu'après-coup que l'acteur reconstitue, en lui donnant pour la beauté du récit un caractère plus abrupt que ce ne fut en réalité, l'instant de sa décision. Cet instant, qu'il ait été effectivement vécu, ou qu'il soit ultérieurement reconstruit, possède une caractéristique physique : c'est le point de non-retour, celui à partir duquel le cours des choses devient irréversible »⁶³. La décision est inséparable de la délibération, qu'elle vient conclure. Je les étudierai successivement, et je m'inspirerai largement pour cela des analyses d'Aristote. Mais il me faut tout d'abord parler du moment initial de l'action, qui est la formation du « désir éclairé ».

1.3.1. Le « désir éclairé », *boulèsis*

La première étape est donc celle de la formation du « désir éclairé ». Une des grandes forces de l'analyse de l'action chez Aristote est de faire apparaître son ancrage dans le désir : la *boulèsis* donne la première « fin » de l'action, celle qui va orienter la recherche qui va suivre lors de l'étape suivante : la délibération. La distinction très importante qu'il faut souligner ici est celle qu'Aristote établit entre les différentes formes du désir (*orésis*) : il distingue en effet l'appétit irrationnel, l'appétit aveugle, (*epithemia*), l'impulsion, l'humeur (*thumos*), et le désir éclairé (*boulèsis*). La distinction qui apparaît fondamentale ici est celle entre *epithemia* et *boulèsis* : le premier est commun à l'animal et à l'homme, tandis que le second n'appartient qu'à l'homme. Et c'est à partir du socle de ce désir proprement humain que l'action va pouvoir se déployer. Certes la *boulèsis* peut aussi porter sur l'impossible : mais elle n'en est pas pour autant coupée de manière radicale de la raison, elle est ouverte à une « correction » que viendrait lui apporter cette dernière ; elle est prête à rentrer « en délibération ».

Le très grand intérêt de cette approche est de ne pas mettre de coupure radicale entre ces deux pôles que sont pour l'homme la raison et le désir : il s'agit au contraire de les penser ensemble, comme profondément unis. Cela permettra aussi à Aristote d'élaborer une théorie psychologique qui lui permette de concevoir l'existence d'une motivation rationnelle : parce qu'elle n'est jamais complètement coupée du désir, il est possible que la raison (une raison) entraîne une motivation.

⁶² L.Sfez, *Critique de la décision*, Presse de la fondation nationale des sciences politiques, 1992, p.52.

⁶³ B.Saint-Sernin, ouvrage cité, p.16.

1.3.2. La délibération

- On délibère sur les moyens

Pour commencer, on peut se demander quel est l'objet de la délibération. Aristote nous explique qu'on délibère uniquement sur les choses qui dépendent de nous. Et, en effet, on ne délibère pas sur tout : quel serait en effet le sens d'une délibération portant sur les entités éternelles, sur le mouvement des astres, ou sur les phénomènes météorologiques ? : « C'est qu'en effet, rien de tout ce que nous venons d'énumérer ne pourrait être produit par nous »⁶⁴, et donc nous n'y pouvons rien : à quoi bon délibérer ? Aristote explique ensuite que la délibération consiste à rechercher les moyens pour réaliser une fin donnée : la délibération ne porterait pas sur la fin, mais uniquement sur les moyens : « Nous délibérons non pas sur les fins elles-mêmes, mais sur les moyens de réaliser les fins »⁶⁵. Aristote l'illustre avec l'exemple du médecin : « En effet le médecin n'examine pas s'il faut être ou non en bonne santé, mais s'il faut se promener ou non, ni s'il faut être ou non en bonne forme, mais s'il faut ou non aller à la palestra »⁶⁶.

Tout l'intérêt du lien qu'établit Aristote entre délibération et choix des moyens est de placer ce choix au cœur de l'action, d'en faire un enjeu essentiel : là où Platon centrerait toute sa réflexion sur la fin, Aristote souligne l'importance - et la difficulté - du choix des moyens. Si Platon a raison de souligner que, dans l'action, il ne faut jamais oublier la fin poursuivie (et d'insister sur l'importance du choix de « bonnes fins »), Aristote a raison de souligner que, sans les moyens, l'action n'est rien, et que le choix des moyens est décisif - de « mauvais moyens peuvent ruiner l'action en perdant de vue, en détruisant parfois, la fin qu'elle est censée poursuivre. Contrairement à l'opinion de De Gaule, expert pourtant en action, on ne peut se contenter de dire que « l'intendance suivra » !

- Quelle forme pour la délibération ?

Rechercher les moyens par la délibération, mais alors quelle forme doit prendre la délibération ? Comment une telle délibération est-elle conçue ? Aristote prend modèle sur les mathématiques : de même que l'on part, en géométrie, de la figure recherchée afin, par une analyse régressive, de remonter la série des étapes nécessaires à sa construction (le dernier terme que l'on atteindra sera le premier pour construire la figure), de même part-on de la fin de l'action pour déterminer régressivement la série des moyens qui y conduisent⁶⁷.

Il arrive qu'Aristote donne une autre représentation de l'action qui tend également à « court-circuiter » la délibération et à en donner une image très appauvrie ; c'est celle de ce que l'on appelle le « syllogisme pratique ». L'action est alors conçue comme le résultat « nécessaire » d'une conjonction entre universel et particulier. Dans ce syllogisme la majeure exprime un principe général (l'universel) : « tout ce qui est doux est agréable » ; la mineure se réfère aux faits particuliers et relève par conséquent de la sensation : « ceci est doux » ; et la conclusion est une action : ici, le fait de goûter. Mais c'est la délibération

⁶⁴ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 5, 1112 a 29.

⁶⁵ Aristote, Id, III, 5, 1112 b 13.

⁶⁶ Aristote, *Ethique à Eudème*, chapitre 11, 1127b 25-30.

⁶⁷ Id, III, 5, 1112b, 20-25.

qui est alors effacée : dans le syllogisme pratique, une fois les deux prémisses posées, la conclusion est immédiate. De plus, l'expression syllogistique du processus de l'action pourrait laisser croire que l'action est scientifiquement déterminable, alors que toutes les analyses du choix délibératif qu' Aristote effectue par ailleurs insistent sur la parenté de la délibération avec l'opinion, et que la vertu du délibératif, la prudence, est rattachée à une partie non « scientifique » de l'âme rationnelle (la partie « opinative », ou « calculatrice »⁶⁸) : aussi semble-t-il bien que le syllogisme pratique soit simplement la reconstruction abstraite et après coup de l'acte terminal de décision, mais qu'il laisse de côté le moment essentiel, celui de la délibération.

Car dans le même temps, beaucoup d'autres passages montrent qu'Aristote est conscient de ce que le modèle mathématique, ou le modèle « logique » du syllogisme, ne sont pas suffisants pour décrire l'action humaine. Comme l'explique P. Aubenque⁶⁹, il y aurait au moins trois raisons à cela : tout d'abord, à la différence de la réversibilité dans le domaine mathématique (on peut réellement parcourir la série dans les deux sens) l'action humaine s'inscrit dans un temps irréversible ; ensuite, « entre la cause et l'effet peuvent s'interposer des évènements imprévisibles, qui risquent de faire obstacle à la causalité du moyen et empêchent de faire des syllogismes concluant, dans le temps, de la cause à un effet non simultané » ; enfin, « le moyen n'est pas seulement moyen pour une fin, il a aussi sa propre causalité efficiente qui, faute d'être maîtrisée ou simplement prévue, risque de vivre de sa vie propre et de passer à côté, ou d'aller au-delà, de ce que l'on en attendait » (Aristote cite là l'exemple du remède visant à guérir un malade, et qui va le tuer par accident).

Comme conclut P. Aubenque : « La comparaison de la délibération avec l'analyse mathématique n'a d'autre but que de manifester le caractère régressif de la recherche des moyens à partir de la fin. On aurait tort d'y voir davantage et d'en conclure à une structure quasi mathématique de l'action, tentation contre laquelle Aristote nous met d'ailleurs suffisamment en garde »⁷⁰. Je reviendrai sur ce point dans mon chapitre consacré à la rationalité.

- Délibère-t-on sur les fins ?

Mais est-il vrai que l'on ne délibère que sur les moyens ? Et est-ce vraiment l'opinion d'Aristote ? En fait, cela n'est pas son dernier mot. Comme l'écrit justement P. Ricoeur : « L'argument laisse néanmoins perplexe : Aristote aurait-il ignoré qu'un homme peut être placé dans la situation de choisir entre de venir médecin plutôt qu'orateur ou homme politique ? Le choix entre plusieurs cours d'action n'est-il pas un choix sur les fins, c'est-à-dire sur leur conformité plus ou moins étroite ou lointaine avec un idéal de vie, c'est-à-dire ce qui est tenu par chacun pour sa visée du bonheur, sa conception de la « vie bonne » ? Et M. Canto-Sperber juge quant à elle que : « Aristote défend une conception

⁶⁸ Ethique à Nicomaque, VI, 2, 1139a 12-14.

⁶⁹ P. Aubenque, ouvrage cité, p.109 à 111.

⁷⁰ Id, p. 110-111. Aubenque, à propos de l'usage du syllogisme pratique, ajoute : « Même si la tradition a plus volontiers insisté sur le schéma "universel-particulier", qui permettait plus aisément d'interpréter Aristote en un sens intellectualiste (c'est le schéma qu'il choisit lorsqu'il utilise le syllogisme pratique), nous croyons donc que l'originalité d'Aristote se trouve plutôt dans l'intuition d'une dissonance possible entre la fin et les moyens et dans l'exigence corrélatrice d'une délibération suivie d'un choix, qui est tout autre chose qu'un raisonnement suivi d'une conclusion ».

forte de la rationalité pratique. La rationalité pratique intervient dans l'exercice de la moralité et elle contribue à la définition des fins de l'action humaine. Ce dernier point a été parfois contesté par certains commentateurs, mais le fait que, pour Aristote, le lien interne entre le bien et la raison peut aller jusqu'à faire de l'analyse et de la compréhension des fins humaines l'activité essentielle de la rationalité pratique n'est pas douteux »⁷¹.

Comment expliquer alors l'insistance d'Aristote à lier délibération et choix des moyens ? Il y a d'une part le rapprochement que fait souvent Aristote entre les domaines de la morale et de l'art, entre les questions des choix techniques et des choix moraux, entre la prudence et l'habileté. C'est le cas dans le chapitre III de *l'Ethique à Nicomaque* : Aristote est alors tenté de faire de la délibération une étape dominée par les dimensions scientifiques et techniques.

Mais il y a aussi une autre interprétation possible de l'insistance à ne vouloir délibérer que « sur les moyens » : c'est de considérer que les fins sont elles-mêmes des moyens sur le chemin de la réalisation de la fin suprême. C'est ainsi que semble le comprendre St Thomas, lorsqu'il écrit : « Seul par contre le bien parfait, qui est la béatitude, ne peut être envisagé par la raison du point de vue d'un mal ou d'un défaut quelconques, et c'est pourquoi l'homme veut nécessairement la béatitude et ne saurait vouloir être ni ne pas être heureux, ni être malheureux. Or l'élection, par le fait même qu'elle ne porte pas sur la fin mais sur les moyens, ne porte pas sur le bien parfait, qui est la béatitude, mais sur les autres biens particuliers, et c'est pourquoi l'homme ne choisit pas nécessairement, mais librement »⁷².

Il me semble que, si l'on définit la fin de l'activité humaine comme le bonheur (ce que fait Aristote dès le début de *l'Ethique à Nicomaque*, où il définit le Bien suprême : « Sur son nom, en tous cas, la plupart des hommes sont d'accord : c'est le bonheur, au dire de la foule aussi bien que des gens cultivés ; tous assimilent le fait de bien vivre et de réussir au fait d'être heureux »⁷³), c'est effectivement sur les moyens d'atteindre ce bonheur que va porter la délibération (tant il semble que le bonheur soit une fin « indiscutable »). Mais il s'agit alors de la fin « ultime » ; or on peut considérer que les « moyens » pour atteindre cette fin « ultime » soient eux-mêmes considérés comme des fins « relatives » (par exemple la santé, la richesse, les honneurs, etc..) : et il est certain que, lorsque les fins considérées sont du type de celles que je viens d'évoquer en exemple, il y a matière à délibérer (par exemple, avant de délibérer sur les meilleurs moyens d'être riche, il est souhaitable de délibérer sur le fait de savoir si la richesse favorise l'accès au bonheur !). Et c'est effectivement ce que semble indiquer Aristote lorsqu'il écrit : « Il existe deux domaines où se produit le *bien agir* : l'un réside dans l'établissement correct du but et de la fin des actions, l'autre dans la découverte des moyens conduisant à la fin (il est possible en effet qu'il y ait entre elles désaccord ou accord : parfois le but est bien posé, mais on se

⁷¹ M.Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, article *Pratique, Raison et rationalité pratique*, PUF, 2001. K. Lorenz semble pencher vers la même conception, lorsqu'il évoque : « cette conviction grecque que la capacité à se donner des fins constitue un trait spécifique des êtres humains en général, et qu'il ne faut pas la confondre avec la capacité, naturelle et présente chez tous les animaux, à exercer une rationalité du type moyens-fins » (voir article cité plus haut) : si tel est le cas pour Aristote (et on voit mal pourquoi il ne serait pas concerné par le jugement de Lorenz), on comprendrait mal comment la délibération sur les fins serait exclue.

⁷² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, qu.13, art 6, Concl.

⁷³ *Ethique à Nicomaque*, I, 2, 1095 a 17.

trompe sur les moyens pratiques de l'atteindre ; parfois on trouve bien tout ce qui peut mener à la fin, mais la fin qu'on s'est proposée est mauvaise ; et quelque fois on se trompe sur la fin et les moyens (...) or, dans la science et dans les arts, il faut être maîtres des deux choses à la fois, la fin et les activités orientées vers la fin) »⁷⁴. Certes, l'établissement correct du but est aussi du ressort de l'*hexis*, elle-même liée à l'habitude. Mais la formation de l'*hexis*, puis ensuite les choix concrets à faire en situation (par exemple choisir son métier lorsqu'il faut soupeser son intérêt, l'idéal qu'il représente, le salaire, l'image sociale, la sécurité, etc.) ne demandent-elles pas de délibérer sur les fins ? Il n'est pas contestable, je rejoins les points de vue cités plus haut de P. Ricoeur et M. Canto-Sperber, que, pour Aristote, les fins autres que la « fin ultime » que constitue le bonheur, sont objets de délibération.

- La « bonne délibération », ajustement des moyens et des fins

Loin que la délibération soit une déduction quasi mathématique, elle engage tout l'homme, avec tout ce que son intelligence et sa sensibilité comportent de plus élevé. Car il s'agit de décider sur le singulier (toute situation est en effet singulière), en s'appuyant sur une connaissance qui porte, elle, sur le général.

La difficulté de cette délibération apparaît particulièrement dans la recherche d'un ajustement réciproque de la fin et des moyens. En effet, comme je l'ai dit plus haut, Aristote a été très sensible à ce que cet ajustement est très délicat : sur nos actions pèse constamment le risque d'une dissonance entre la fin et les moyens. La qualité d'une action ne se mesure pas seulement à la rectitude de la fin (Platon), mais aussi à la convenance des moyens. D'une façon générale Aristote insiste sur la difficulté de la réalisation, plus grande que celle de la conception (à propos de l'organisation du territoire, il écrit ainsi : « La difficulté en de tels domaines n'est pas tant de concevoir que de mettre en pratique : dire est affaire de souhait, réaliser affaire de chance »⁷⁵ - et la chance, j'y reviendrai, peut être corrigé par l'art et la prudence.

La délibération demande donc beaucoup de qualités pour être « bonne délibération » : Aristote y consacre le chapitre 10 de son livre VI : « Les vertus intellectuelles mineures. La bonne délibération ». La bonne délibération « est rectitude eu égard à ce qui est utile, portant à la fois sur la fin à atteindre, la manière et le temps »⁷⁶. Et cette bonne délibération, on n'en sera pas étonné, demande de posséder des vertus intellectuelles, en particulier l'intelligence (« (qui) ne roule ni sur les êtres éternels et immobiles, ni sur rien de ce qui devient, mais sur les choses pouvant être objets de doute et de délibération », la perspicacité (qui est une forme d'« intelligence ouverte », et le jugement qui est la « correcte discrimination de ce qui est équitable »).

- La délibération et les « choix existentiels »

En réalité, et cela peut être lu même chez Aristote, la délibération porte aussi sur des choix que nous qualifierons aujourd'hui d'« existentiels ». Ce que P. Ricoeur exprime ainsi : « Cette différence entre la délibération sur les fins et la délibération sur les moyens

⁷⁴ Aristote, *Politique*, Livre VII, 1131b 26-38.

⁷⁵ Aristote, *Politique*, VII, 12, 1331b.

⁷⁶ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI, 10, 27-28. On notera que dans ce passage Aristote fait explicitement porter la délibération sur la fin.

s'explique aisément : une réflexion sur les fins présente par rapport à l'action une distance d'un nouveau genre ; ce n'est plus la distance entre caractère de désirabilité et telle action à faire, distance que comble précisément le raisonnement pratique de type stratégique : c'est une distance proprement réflexive, qui ouvre un nouvel espace de jeu, où des prétentions normatives opposées s'affrontent, entre lesquelles la raison pratique opère comme juge et arbitre et termine le débat par des décisions assimilables à des sentences de droit »⁷⁷. Cette « distance d'un nouveau genre », qu'évoque Ricoeur, c'est cette distance qui sépare un simple choix d'utilité ou de convenance d'un choix de vie. C'est aussi la distance « intérieure » qui se creuse en nous quand nous mettons notre vie « à distance » et que nous nous interrogeons sur nos valeurs, nos engagements, sur le sens de notre vie.

Il apparaît que la délibération se déploie à différents niveaux : elle sera parfois limitée à un de ces niveaux, mais d'autres fois, elle ouvrira sur des niveaux « supérieurs » : par exemple, « délibérant » à propos de choix de carrière « à l'intérieur » d'une même « branche professionnelle », on peut être amené à s'interroger sur le sens même de son orientation vers ce type de profession, et à tout remettre en cause au nom d'un nouveau « choix de vie ».

En réalité, durant le processus de délibération, le plus souvent, nous ne cessons de modifier, rectifier nos choix initiaux. Et parfois nous les renversons entièrement : c'est le cas lorsque la confrontation entre les différents « possibles » se déplace de l'exécution des pratiques déjà choisies à la question de l'adéquation entre le choix d'une pratique et nos idéaux de vie. Aussi vagues ceux-ci soient-ils, ils peuvent néanmoins ouvrir parfois notre horizon de vie, faisant sortir celle-ci de sa « routine », et nous permettant de construire un plan de vie nouveau et imprévisible.

- Portée de la délibération

Il apparaît donc que la délibération a une très grande portée : j'y reviendrai « sans cesse » dans ma réflexion sur la précaution. La délibération est en effet, comme nous le verrons, au cœur de la précaution.

Mais ce qui est tout à fait étonnant, c'est qu'Aristote avait déjà « anticipé » sur ce qui rend la délibération indispensable et indépassable aujourd'hui : l'incertitude profonde à laquelle nous sommes confrontés. Car Aristote souligne le lien entre la délibération et la contingence : faute d'accès à la vérité, qui est définitivement hors de notre portée, nous sommes condamnés à la délibération ; je reviendrai précisément sur ce point un peu plus loin quand je ferai la présentation de la prudence. Et il en tire des conséquences que je reprendrai : pour bien délibérer, nous avons besoin des autres (la délibération intérieure, bien sûr, n'est pas exclue : mais, chez la plupart des hommes, elle rencontre vite sa limite ; on en vient très vite à tourner en rond dans ses idées). Aussi P. Aubenque peut-il conclure : « l'analyse d'Aristote manifeste le lien profond entre une philosophie de la contingence et la pratique du système démocratique, c'est à dire délibératif (...) La délibération traduit cette ambiguïté : à mi-chemin de la science et de la divination hasardeuse, elle est de l'ordre de l'opinion, c'est à dire d'un savoir approximatif comme l'est son objet »⁷⁸. La justification de la « démocratie délibérative » serait contenue chez Aristote !

⁷⁷ Ricoeur, *Du texte à l'action*, Seuil, 1986, 245.

⁷⁸ Aubenque, ouvrage cité, p.113.

1.3.3. La décision.

La décision n'apparaît pas chez Aristote comme un nouvel acte distinct, d'une part, du désir qu'est le souhait, d'autre part, de la pensée qu'est le jugement qui clôt la délibération : elle n'est rien d'autre que le point de jonction ou la fusion du désir qu'est le souhait et de la pensée qu'est le jugement. La décision est le désir du souhait, mais un désir éclairé, fixé, rendu efficace par la délibération et le jugement qui la clôt. Aristote définit la décision (ou le choix) par le concept de « *proairesis* ». Celle-ci est « le désir délibératif des choses qui dépendent de nous »⁷⁹. La *proairesis*, c'est le moment du « désir », c'est à dire du choix, qui suit la délibération (ce qu'Aristote dit dans sa formule très ramassée : « désir délibératif »). Elle est une action volontaire (c'est son genre) précédée par une délibération (c'est sa différent spécifique)⁸⁰.

Cette délibération, nous venons de le voir, ne porte pas sur tout ; mais, sur tout ce que nous produisons, sur tout ce qui dépend de nous, nous pouvons délibérer, puis décider. Le moment de la décision est bien entendu décisif : c'est par la décision, en effet, que l'ensemble des possibles se trouve réduit à un élément de cet ensemble : il y a un « élu », tous les autres doivent s'effacer. On comprend la difficulté de cette étape ; on préférerait rester « au bord » du choix. C'est le syndrome de l'avare : il ne veut jamais dépenser, car pour lui le réel gagné ne parvient pas à équilibrer tous les possibles perdus. Mais il faut savoir arrêter la délibération et « prendre sa décision » ; comme le dit Aristote : « Si on devait toujours délibérer, on irait à l'infini »⁸¹ - ce qui revient à ne jamais parvenir quelque part.

Le moment de la décision est bien entendu lié à la volonté : c'est elle qui vient « peser » sur une des branches de l'arbre des possibles, et la retenir en excluant les autres. Et il faut que, simultanément, la volonté renonce aux autres choix possibles, pour lesquels elle peut éprouver aussi de l'inclination.

Mais il ne s'agit pas d'une volonté « ex nihilo » : c'est la même volonté que celle qui s'exprimait déjà dans le souhait éclairé (la *bouleusis*), mais transformée par l'enrichissement que lui a apporté la délibération. Et, durant cette délibération, la prise en compte de la « réalité », la difficulté de trouver les moyens adaptés et efficaces pour atteindre cette fin, ont « changé la donne ». Il se peut effectivement que la fin ait été modifiée, car il n'y avait aucun moyen adapté à elle ; ou peut-être aussi la délibération est-elle venue « rouler » sur la fin qui, rapportée à une fin plus élevée, a été modifiée par la suite (délibérant sur la meilleure façon de me faire construire une maison, je découvre que je n'ai finalement pas un désir très fort d'être propriétaire, que je préfère garder une liberté qui me permettra de voyager). Comme l'écrit P. Aubenque : « La tâche du choix est de déterminer par la délibération et d'élire par la décision le meilleur parti à prendre (...) On comprend par là que le choix, plus orienté que la volonté vers les conditions de la réalisation, exige plus qu'elle le discernement de la possibilité et que par une sorte de choc en retour, il tend à exclure du vouloir lui-même la vaine visée de l'impossible. Ainsi y a-t-il à la fois plus et moins dans le choix que dans la volonté. Il y a moins, car le

⁷⁹ *Ethique à Nicomaque*, III, 5, 1113 a 11.

⁸⁰ « Qu'est-ce donc alors que le choix ? (...) Ne serait-ce pas en réalité le prédilibré ? Le choix, en effet, s'accompagne de raison et de pensée discursive. Et même son appellation semble donner à entendre que c'est ce qui a été choisi avant d'autres choses », *Ethique à Nicomaque*, III, 5, 1112a 12-15.

⁸¹ Id, livre III, 5, 1113a 2.

choix restreint la volonté à la considération des possibles. Mais ce moins est, en réalité, un plus, puisque le choix, en médiatisant la volonté, la fait passer du stade de l'intention velléitaire à celui du vouloir efficace et formateur. La volonté n'est que volonté, et elle peut n'être que chimérique. Le choix est la saisie simultanée de la fin et des moyens, volonté de la fin réalisable et aussi volonté de la réaliser par les moyens adéquats »⁸². La décision retient donc « le meilleur parti à prendre », elle est sensible à la possibilité effective de sa réalisation (il ne doit pas s'agir d'une chimère) ; et c'est pour cela que, autant qu'à la fin, elle prend en considération les moyens qui devront être employés pour réaliser cette fin. L'action « bonne » est quelque chose d'indivisible où l'adoption des moyens se confond avec l'adoption de la fin.

Je voudrais souligner un autre aspect important de la décision en établissant une distinction sémantique, que je n'avais pas retenue précédemment, entre « décider » et « choisir » - il s'agit ici d'un prolongement de ma réflexion sur le choix au-delà du texte d'Aristote. Le choix s'appliquerait à une situation où nous nous trouvons « devant » plusieurs objets (c'est l'image du consommateur devant des rayons de supermarché !), ou plusieurs possibilités « objectives », « réelles », « existantes » (choix d'études, par exemple, avec toute la panoplie des orientations possibles). La décision, elle, serait réservée pour les situations où, si nous avons aussi à nous engager, aucune piste n'est encore tracée devant nous, c'est à nous de la faire. Nous ne sommes pas face à plusieurs possibles, nous avons à créer du possible ! C'est une dimension essentielle de la décision -et de l'action- : en elles, il y a de la création ; il y a une créativité de la décision, une créativité de l'action ; j'y reviendrai. Pour ce qui concerne notre vie, nous sentons bien qu'appliquer l'image du choix à l'existence est souvent inapproprié : nous ne cessons de décider de nous-mêmes, et la plupart de nos décisions créent un possible qui ne leur préexistait pas.

Une fois que la décision est prise, il y a une coupure dans le processus de l'action, il y a un avant et un après : et il est essentiel au concept d'action que cette coupure soit revendiquée et assumée. On reconnaît là la ferme position de Descartes lorsqu'il nous présente sa morale provisoire : il nous demande en effet « de ne pas suivre moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque (on y est) une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées » : bien sûr, tout tient ici à la qualité de la délibération qui précède, s'en tenir sinon à une opinion douteuse serait très inconséquent. Mais, si la délibération a été la meilleure que je pouvais conduire, et même si elle ne m'a pas fourni de certitude, et si je dois agir, il me faut suivre le précepte de Descartes : à défaut, je serai comme ces voyageurs qui « se trouvant égarés en quelque forêt », vont « errer en tournoyant », car ils ne cessent de changer la direction de leur marche « pour de faibles raisons » (on remarquera qu'il n'interdit pas de le faire si une nouvelle et forte raison venait à survenir ; ce serait sinon la marque d'une obstination bornée, à laquelle Descartes ne se rallie assurément pas ! j'y reviendrai par la suite).

La dernière étape de l'action est celle de l'exécution, celle aussi de sa « conduite » : c'est ce que je vais étudier maintenant.

⁸² Aubenque, ouvrage cité, p.133.

1.4. La conduite de l'action ; la fin et les moyens ; action et interaction

En effet, lorsqu'il prend sa décision, l'agent ne se contente pas de « lancer son mouvement ». Il doit le guider et le contrôler tout au long de l'exécution de l'action..

1.4.1. L'action se déploie dans le temps.

L'action ne trouve sa consistance qu'en s'inscrivant dans le temps, elle est un processus. Au moment de la décision, du choix, si une « coupure » intervient, il s'en faut de beaucoup qu'un processus irrésistible soit engagé, qui conduise à la fin que l'agent de l'action envisage. Car l'agent qui applique sa force, son intelligence, pour donner une forme choisie à la matière qui s'offre à lui, est pris dans le flux du temps, c'est à dire dans un mouvement, une transformation perpétuelle : transformation de tout ce qui l'entoure et qui est compris dans l'action : transformation de la nature, des choses, de la matière ; mais aussi transformation des personnes qui, à quelque titre que ce soit, interfèrent ou interviennent dans le cours de l'action. Mais transformation de lui aussi, l'acteur, l'agent de l'action qui peut –être ne voit plus ne « sent » plus alors les choses de la même façon. Et il est vrai que chacun a pu éprouver, lorsqu'il s'engage dans une action, la part de vérité de la conception du temps de Descartes : le temps est discontinuité, rien ne rattache l'instant d'après à l'instant d'avant ; comment, est-ce “moi”, le même “moi”, qui ai décidé cela, que je devrais maintenant accomplir ? De ce “moi” d'alors, je me sens totalement coupé, comment avais-je pu décider cela ?

L'on conçoit aussi que, si le seul élément de permanence de l'action est la visée continue d'une même fin (la cible), des obstacles doivent être surmontés pour que la cible soit atteinte. Je vois principalement deux types d'obstacles. Le premier concerne l'agent, et en particulier la permanence de sa volonté: car si la volonté est capable, avec un effort raisonnable, de nous obliger, au moins un certain temps, à fixer un certain but, il lui est bien plus difficile de nous tenir à elle seule jusqu'à la réalisation de ce but. C'est ici que la question de la motivation est cruciale, et j'y reviendrai plus tard. Le second est lié aux variations du contexte dans lequel l'action vient s'insérer, contexte lui aussi variable – et parfois très variable) avec le temps : continuer à viser le même but peut requérir un changement très important, lui aussi, de l'action concrète qui est conduite.

C'est ici que les analyses de P. Livet sur ce qu'il appelle le « noyau » et le « réseau » de l'action sont très précieuses. Je vais maintenant les présenter.

1.4.2. L'action, son noyau, son réseau

P. Livet, dans son livre sur l'action⁸³, s'intéresse principalement aux « actions de base ». Aussi la délibération occupe-t-elle peu de place dans son ouvrage (et le mot de prudence ne figure-t-il pas). Mais ses analyses sur ces « actions de base » sont très riches, et j'en ai retiré le principal des idées qui suivent.

Le modèle qu'il donne de l'action est ramené à la conjonction d'une motivation, d'une « cible », et donc d'un mouvement qui doit permettre à l'agent de rejoindre la cible : j'ai soif, je vois un verre d'eau, je tends le bras pour m'en saisir. Mais les choses sont-elles aussi simples ? Non, et c'est là que l'analyse devient intéressante. Car il se peut que je

⁸³ P. Livet, *Qu'est-ce qu'une action?*, Vrin, 2005.

sois assis, et que le verre soit juste « au-delà de la limite » de la portée de mon bras. Vais-je attendre qu'un mouvement tellurique ou que sais-je d'autre le rapproche un peu ? Non, ou plutôt, si tel était le cas, on ne pourrait parler d' « action » de ma part : je serais dans « la situation d'un crapaud qui devrait sans bouger attendre qu'une mouche vienne se placer exactement dans la zone de préhension de sa langue »⁸⁴. Mais ma situation n'est pas celle-là : car je dispose « en amont, d'une vaste arborescence de possibles réarrangements de posture ». Je puis me lever et avancer d'un pas ; je puis faire « avancer ma chaise » par un mouvement adapté de mon « postérieur » ; je puis tirer avec mon pied sur les pieds de la table pour la faire glisser dans ma direction, etc. Bref, associé à ma fonction « motivation-cible-mouvement » se trouve à ma disposition d'un répertoire de réarrangements.

Il fait maintenant se représenter une situation un peu plus compliquée, dans laquelle l'action ne se réduit pas à un geste (mais, par exemple, à une série de gestes). J'ai « programmé » la série de gestes idoines qui me permettra d'atteindre la cible. Mais, en cours d'action, un paramètre se trouve être modifié : si je poursuis le plan initial, j'échoue. La réussite de l'action dépend alors de ma capacité à mettre en place un « ajustement » ; j'ai pour cela besoin de faire appel à mon « réseau » dans lequel je vais pouvoir choisir le « geste » qui me permettra de prendre en compte le nouveau contexte. Seulement, ce geste ne doit pas être un « geste de secours » qui me sorte d'une mauvaise passe et qui me conduise loin de mon but : il doit satisfaire au « principe de reconnexion » : « nos nouveaux mouvements doivent pouvoir nous ramener à l'intérieur de cet entonnoir de convergence qui satisfait les contraintes nécessaires à la réussite de l'action »⁸⁵.

Mais revenir dans cet « entonnoir de convergence » nécessite que nous ayons une vue assez claire de l'action avant de l'engager, en étant capable de distinguer ce qui est attendant aux moyens (et qui peut être modifié en cours de parcours) de ce qui est la cible, mais aussi, dans les moyens, quel est le degré de variation possible (on peut imaginer qu'il y ait un point au-delà duquel la reconnexion ne soit plus possible), et surtout quel est l' « axe central » autour duquel « tournent » les moyens et qu'il ne faut jamais perdre de vue. C'est ce que Livet appelle le « noyau » de l'action : « l'efficacité de l'intention préalable tient donc à ce qu'elle résulte d'une élaboration qui a épuré les conditions propres à ce passage obligé de l'action, ce que nous pouvons appeler son noyau »⁸⁶.

P. Livet résume ainsi ses analyses à propos des conditions qui gouvernent l'éventuelle réussite de l'action : « L'efficacité d'une intention préalable tient donc à ce qu'elle résulte d'une élaboration qui a épuré les conditions propres à ce passage obligé d'une action, ce que nous pouvons appeler son noyau. (...) Mais cela n'est possible que si nous disposons de bien autre chose que de ce noyau, si nous avons une variété de réarrangements, de mises à jour et de révisions qui sont suffisamment riches pour que nous puissions raisonnablement compter que, dans une situation qui présente la cible et qui suscite notre motivation, nous pourrions toujours compléter ce noyau par les réarrangements (...) spécifiques à la situation locale ». C'est ce que j'appellerai dans la suite de ma réflexion la « souplesse » nécessaire de l'action.

⁸⁴ Ouvrage cité, p. 24.

⁸⁵ Id, p. 27.

⁸⁶ Id, p. 29.

Ce qui m'intéresse aussi beaucoup dans les analyses de P. Livet, c'est sa réflexion sur l'intention préalable. On pourrait penser que tout le monde est capable de forger des « intentions préalables », et que seuls ceux qui disposent de la perception du noyau de l'action et d'un réseau de réarrangements assez vaste pourront « atteindre la cible ». Mais cela est erroné montre Livet : le seul fait de former une « intention préalable » (qui est cependant plus qu'une simple rêverie) demande d'avoir *au préalable* formé un réseau. C'est un peu la même situation qu'avait peinte La Fontaine dans sa fable « *Le renard et les raisins* » : le renard, dépourvu de tout « réarrangement possible » face à la situation (les raisins sont hors de sa portée) ne développe aucune « intention préalable », mais préfère se « mentir à soi-même » : ces raisins sont trop verts...

Pour constituer une intention préalable, « il nous faut avoir développé cette genèse d'un réseau complexe de capacités motrices, puis l'avoir en quelque sorte prise à rebours, en partant du faisceau des conditions de succès »⁸⁷. Comment alors l'action est-elle enclenchée ? Selon P. Livet, « l'intention préalable n'a pas besoin de constituer de toutes pièces l'intention motrice à partir des conditions nécessaires au succès de l'action. Les intentions motrices sont déjà disponibles, dans leur variété comme dans leur reconvergence vers le noyau de l'action. Il suffit que la situation présente les conditions nécessaires au déclenchement de l'action, et que la motivation soit toujours présente, pour que les intentions motrices s'activent, complétant ainsi les intentions préalables »⁸⁸. L'explication est intéressante, mais elle s'applique mieux à des situations simples qu'aux situations plus compliquées qui m'intéressent dans la perspective de la précaution et qui dépendent dans leur mise en œuvre d'une délibération.

Pour reprendre les idées de P. Livet dans un contexte d'action plus riche, et préparer aux situations qui m'intéressent le plus, je donnerai l'exemple d'un enseignant qui donne un cours. Un « bon enseignant » est un enseignant qui a bien compris le « noyau » de son activité, et qui dispose d'un répertoire de réarrangements. Qu'est-ce que cela veut dire ? Il a identifié le noyau : il s'agit de transmettre un savoir. Quant à son réseau, quel est-il ? Admettons qu'il s'agisse d'un cours de philosophie et que la notion étudiée soit « le langage ». L'enseignant peut commencer son cours en étant le plus près possible de son « noyau » pour ce cours : il montre quelques paradoxes, donne quelques définitions, puis commence à réfléchir à haute voix. Mais voilà que la classe est dissipée et « bavarde ». Qu'importe, la classe s'est installée « dans le langage », et l'enseignant va rebondir sur cette situation : que seriez-vous sans les mots ? demandera-t-il, etc. Et si la classe est assoupie, il récitera du *Queneau*, montrant comment le langage peut déraiper ou s'amuser ; et si la classe gronde car elle est opposée au CPE, ne pourra-t-il pas faire réfléchir sur la force et l'inventivité des slogans, sur le choix et le symbole des mots, sur le pouvoir presque magique de la parole ? Bref, il « quitte le noyau » de son action, mais pour mieux y revenir (mieux, car il a trouvé en chemin un « point d'appui » dans la vie et l'expérience de ses élèves). J'aurai à reprendre ces idées quand j'en arriverai à ma réflexion sur l'agir de précaution, particulièrement en le considérant dans son contexte d'incertitude : il n'y a pas de sens à se « lancer » dans une action un peu complexe (et, incertaine, elle ne peut que l'être !) sans avoir constitué un réseau.

⁸⁷ Id, p. 29.

⁸⁸ Id, p. 30.

C'est là, au niveau de l'action collective, le problème de la planification de l'action. Pour construire un plan, il faut non seulement imaginer une action future, mais aussi les obstacles possibles à cette action (puis imaginer les moyens de contourner ces obstacles) Les activités de planification consistent à utiliser ces potentialités de révision d'une déviation pour construire des ramifications d'une action en d'autres actions possibles. C'est ce que je verrai lorsque je me pencherai sur un point d'application particulièrement important de la précaution, dans son rapport à la nature : celle de l'énergie. Se donner pour « cible » de donner la possibilité aux générations futures de disposer de suffisamment d'énergie dans un monde à l'environnement préservé, voilà qui ne peut être réussi si nous ne mettons pas en place tout un réseau d'actions possibles sur lesquelles nous appuyer de manière différenciée en fonction de l'évolution d'une situation dont une part est prévisible, et l'autre beaucoup moins (impact sur le climat et les équilibres biosphériques ; mode d'action et choix des générations futures).

1.4.3. Les risques liés à une mauvaise conduite de l'action

Après que la décision ait été prise et l'action engagée, ce sont les moyens qui « occupent la première ligne » : le risque existe que l'attention portée aux moyens afin de réaliser la fin choisie ne finisse par produire un effacement, voire un oubli de la fin.

Platon a insisté sur la place éminente de la fin pour l'action : « Quand on agit en vue de quelque fin, ce n'est pas son acte que l'on veut ; n'est-ce pas au contraire ce en vue de quoi on le fait ? »⁸⁹. Il a été conscient du risque d'isoler le moyen en moment indépendant, et de confondre alors le moyen et la fin. Ainsi interroge-t-il, dans le *Philèbe* : « Dis-moi, Protarque, si c'est en vue des navires qu'a lieu la construction des navires ? Ou si ce sont les navires qui ont lieu en vue de la construction des navires ? »⁹⁰. Extraordinaire prémonition de ce que l'économie tend à devenir aujourd'hui : non pas réponse à des besoins, mais « invention » de besoins pour que l'économie continue à se développer : il faut « inventer » un besoin de navires pour donner à l'économie l'occasion de s'exercer !

Le danger est donc d'en arriver à oublier la fin de l'action et de ne plus avoir en vue que la réalisation des seuls moyens. Soit par exemple la « bonne santé » comme fin de mon action, je puis choisir comme moyen d'y parvenir d'avoir une diététique bien étudiée, et donc de me fixer comme objectif de ne pas faire de repas qui comprendrait plus de x calories. Mais il peut arriver que le régime soit trop sévère, mal adapté, ou qu'il me rende triste et déprimé : faut-il persévérer sans rien changer ? Si j'ai oublié la fin poursuivie (la « bonne santé »), le risque est réel que je regarde l'objectif, qui n'était qu'un moyen, comme « la » fin recherchée, et que je me rende malade à force de vouloir me soigner ! On peut même imaginer une inversion des rapports fin-moyens : ce n'est plus pour être en bonne santé que je m'astreins à un régime, mais c'est pour suivre un régime, qui est devenu pour moi presque une religion, que j'aurais besoin d'être en bonne santé !

Dans l'hypothèse où l'on n'en vienne pas à oublier la fin, il se peut aussi que l'on en arrive à idolâtrer les moyens : ce cas me semble être très fréquent aujourd'hui, alors que la technologie nous offre des outils extrêmement performants et porteurs d'une certaine forme de « beauté » technoscientifique. Le cas est particulièrement spectaculaire (et

⁸⁹ Platon, *Philèbe*, 53e.

⁹⁰ *Philèbe*, 54a.

inquiétant) en médecine : trop souvent, la multiplication des analyses et des différentes formes d'observation et d'investigation par l'intermédiaire d'un matériel très sophistiqué a remplacé les gestes simples de la clinique et le temps de l'écoute du patient ! Mais il est plus valorisant, plus facile (on évacue la dimension « humaine » de la relation, qui demande de l'engagement et n'est jamais sans risque) et économiquement plus rentable de procéder ainsi. Et c'est ainsi qu'une véritable « fascination » pour l'outil technologique peut venir « tuer » l'esprit de la médecine.

La conduite de l'action nécessite enfin une gestion « fine » des rapports entre la fin et les moyens. Il existe en effet, outre l'oubli de la fin, et la fascination par les moyens, dont je viens de parler, encore d'autres écueils sur la route que doit suivre l'action.

Tout d'abord, il faut insister à nouveau sur le fait que la fin n'est rien si elle ne se réalise par des moyens appropriés. C'est Aristote qui a posé, pour la première fois le problème de la dissonance possible entre la fin et les moyens et souligné, du même coup, que la qualité d'une action se mesure non seulement à la rectitude de l'intention (comme le croyait Platon), mais aussi à la convenance des moyens. Que serait par exemple une action en justice conduite par des personnes qui useraient du mensonge, de l'intimidation, de la menace ? Les moyens utilisés détruiraient sans aucun doute la cause pour laquelle ils sont employés. Mais même dans l'hypothèse où, au départ de l'action (donc, juste après la décision), je dispose, pour la fin que j'ai retenue, de moyens appropriés, toute la difficulté va résulter de ce que la fin est lointaine, et de ce que les étapes de sa réalisation peuvent conduire à une révision du choix des moyens.

L'adaptation des moyens tout au long de l'action est nécessaire : si elle n'est pas effectuée, l'harmonie initiale laissera rapidement place à la discordance. Comme le dit si bien Descartes, dans la seconde maxime de sa morale provisoire que j'évoquais plus haut, pourrait-t-on jamais arriver à réaliser quelque chose si, après avoir bien délibéré puis décidé, nous n'étions pas capable de mettre de la constance dans la réalisation de ce que nous avons choisi. Mais cette volonté, déterminée à ne pas se laisser emporter par le moindre doute ou découragement sur la voie choisie, ne doit pas être confondue avec une volonté devenue aveugle à tout ce qui l'entoure : il ne faut pas confondre la conviction et la bêtise. L'action en effet est un processus qui s'inscrit dans le temps, qui donc connaît un perpétuel changement. L'adaptation est donc nécessaire, même l'esprit le plus avisé ne peut savoir ce que sera exactement le monde « demain » (à commencer par nous-même, en tant que nous appartenons aussi au monde : le privilège de le « penser » ne nous place pas en position de surplomb et d'extériorité vis à vis de lui) ; l'adaptation est aussi une marque d'intelligence, elle n'est pas a priori un manque de conviction (quoiqu'il soit vrai, également, que « trop » s'adapter peut être le signe d'une volonté défaillante).

Nous avons donc à adapter les moyens que nous avons choisis : mais comme est grand le risque que, petit à petit, nous glissions et nous retrouvions avec des moyens qui sont devenus contradictoires avec la fin poursuivie ! On connaît trop d'exemples, en particulier dans la si délicate action politique, où la poursuite d'une juste fin (par exemple, la protection de l'eau comme ressource naturelle précieuse et rare), s'est trouvée progressivement privée de toute substance, tant les moyens retenus, sous la pression des lobbies, sont devenus antinomiques avec elle. Conduire une action nécessite ce travail par lequel nous « repensons » régulièrement l'unité de la fin et des moyens. Savoir s'adapter est nécessaire, se trahir ne l'est pas !

1.4.4. L'action et les interactions.

Il y a là une dimension essentielle de l'action, qu'il faut avoir toujours bien en vue si l'on ne veut pas la voir rapidement échouer : toute action, presque toujours, dès qu'elle est engagée, et même si elle est engagée par une seule personne, prend les caractères d'une interaction. Ainsi que le dit B.Saint-Sernin : « La forme de toute action se détermine sous l'effet confluent de deux processus : elle exprime un système de la nature, et une interaction de volontés ». ⁹¹ Les individus sont inclus dans des systèmes d'interaction dont la structure fixe des contraintes à leurs actions.

Il y a bien sûr le cas où l'action, dès le départ, se définit comme collective : c'est un groupe de personnes qui est à l'origine de la décision. Avant même que l'action n'interfère avec l'extérieur (donc avec des personnes qui ne sont pas partie-prenantes du projet), il y a des interactions entre les membres du groupe initiateur ; ce sont là tous les problèmes étudiés par les sociologues dans la théorie des groupes ; je citerai juste, ici, celui du « passager clandestin », car il est un problème majeur, que j'aurai à évoquer plus tard pour souligner la difficulté de mettre en place des actions collectives non contraignantes.

Mais même dans le cas où il y a un seul agent de l'action, celle-ci est immédiatement prise dans un réseau d'interaction. Je vois plusieurs raisons à cela. La première, et la plus évidente, est que, seul, l'agent n'a pas la force suffisante pour faire aboutir grand chose : il devra de toute nécessité trouver des collaborateurs. La seconde est que la « matière » de son action modifie le monde, et que le monde est commun à tous les hommes : il se trouvera presque toujours quelqu'un que ces « modifications » du monde concernent, et qui viendra interférer dans l'action, éventuellement cherchera à entraver le projet.

Et même dans une situation où l'action paraît « solitaire », on ne peut écarter tout à fait la dimension interactive de l'action : si, par exemple, l'agent de l'action s'isole pour écrire un livre, son isolement agit sur ceux qui l'entourent et qui ne peuvent plus compter sur lui ! Et également, pour peu que son travail ait quelque succès, on ne peut nier que la publication d'un livre soit une action susceptible d'agir sur un grand nombre de personnes (ce qui, par « ricochet », agira sur lui).

Lorsque l'on envisage de lancer une action, il est donc nécessaire de chercher à anticiper, autant que faire se peut, les interactions qui pourront se produire ; et il importe aussi d'être prêt à modifier le cours de son action, en s'appuyant sur le réseau des réarrangements possibles, pour faire face à tous les imprévus que les interactions ne peuvent pas ne pas introduire.

1.4.5. Prendre en compte tous les effets de l'action

Mais les effets imprévus ne se limitent pas à ceux qu'introduisent d'autres personnes qui viennent intervenir dans l'action : l'action par elle-même, parce qu'elle « lance » un mouvement dans le monde, crée une nouvelle « chaîne de causalité » qui vient interférer avec d'autres « chaînes de causalité », ce qui est source d'effets imprévisibles ⁹² qu'il faut tout à la fois contrôler (éviter qu'ils ne produisent des dommages) et intégrer à son plan d'action (qui est sans cesse à « recadrer »).

⁹¹ B. Saint Sernin, *Genèse et unité de l'action*, p.48.

⁹² C'est la définition du hasard de Cournot.

Mais, s'il n'est pas possible d'anticiper tous les effets non voulus que l'action entraîne, il est possible d'anticiper le fait qu'il y a aura très certainement certains de ces effets et d'en tenir compte au moment de lancer l'action : c'est là une des idées principales de la précaution. L'exemple de l'introduction de la culture des OGM est ici très éclairant : nous ne savons pas s'il y aura des effets significatifs sur la biodiversité et la santé (et nous savons encore moins quelle serait la gravité éventuelle de ces effets), mais nous savons que cela est tout à fait possible.

Une attitude de responsabilité demandera alors que, à défaut de pouvoir prévoir l'imprévisible, et sans pour autant devoir renoncer à entreprendre toute action pour laquelle ce type d'incertitude existerait (ce qui nous condamnerait à l'immobilisme), nous anticipions la survenue de ces effets en mettant en place un réseau d'actions possibles qui nous permettront de réagir en cas de survenus du dommage. Pour ce qui est de l'exemple des OGM, il faudra que nous sachions ce que nous pourrons faire s'il se révélait que la biodiversité souffre gravement, que la santé en pâtisse, etc.

Mais l'attitude de responsabilité nous demandera aussi de différer l'action, ou d'y renoncer, si nous savons que nous ne pourrons contrôler la situation. Comme le préconise P. Livet : « Si nous savons d'avance que nous ne pourrons pas procéder à des ajustements et révisions, et que l'action entreprise présente des risques importants de produire des effets lointains, nous avons alors à envisager une révision de notre choix lui-même, et à changer d'action, ou à prendre des précautions supplémentaires qui diminuent ces risques. (...) Plus une action a une arborescence vers l'aval forte, plus ses racines vers l'amont doivent être développées pour émonder les rameaux négatifs de l'arbre »⁹³.

1.5. De l'intention à l'agent de l'action

Je vais maintenant centrer ma réflexion sur l'agent de l'action. Aristote, dans *l'Ethique à Nicomaque* désigne ainsi les différentes « particularités » de l'action : « Elles concernent : l'agent lui-même ; l'acte ; la chose ou l'objet de l'acte ; quelquefois encore ce par quoi l'acte est fait (c'est à dire l'instrument) ; le résultat qu'on en attend (par exemple, sauver la vie d'un homme) ; la façon enfin dont il est accompli (doucement, par exemple, ou avec force) »⁹⁴. J'ai déjà envisagé la plupart d'entre elles : il me reste à approfondir ce qu'Aristote avait placé en premier dans son énumération : la relation de l'action à son agent. Je voudrais en particulier montrer que l'agent est celui par qui les « causes » sont transformées en « raisons », et insister sur la constitution réciproque de l'action et de l'agent.

1.5.1. Les causes de l'action et les raisons d'agir.

Il s'agit ici de réfléchir sur les différents points de vue qu'il est possible d'avoir sur une action pour expliquer qu'elle ait eu lieu. Cette question a été à l'origine d'un nombre considérable de travaux dans la philosophie classique (avec la question du déterminisme et du libre arbitre en particulier) et contemporaine (discussion sur la causalité psychologique des raisons, autour de Davidson en particulier)⁹⁵. Il n'est pas question pour

⁹³ P. Livet, ouvrage cité, p. 90.

⁹⁴ Aristote, ouvrage cité, III, 2, 1111a 3-6.

⁹⁵ Voir l'article de V. Descombes, « Causes de l'action », dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, 2001.

moi, de rentrer dans toutes ces analyses ; mais je peux tout de même en tirer un enseignement sur les différents niveaux d' « agentivité » que nous entretenons vis-à-vis de nos « actions ».

La réflexion que j'ai menée sur l'intentionnalité a permis de bien mettre en évidence la différence entre la cause d'un événement qui se produit, et la raison d'une action engagée par un agent : l'intentionnalité à l'œuvre dans la raison la distingue d'une simple cause. L'idée de cause, en effet, qu'on l'envisage selon la perspective classique comme un événement qui en produit nécessairement un autre (c'est la conception de Descartes : l'objet A qui vient heurter l'objet B et le fait se déplacer est la cause véritable du mouvement de ce dernier), ou bien dans la perspective moderne ouverte par Hume (dire que l'objet A est cause du mouvement de l'objet B, c'est simplement dire que j'ai l'habitude de voir A mettre en mouvement B lorsqu'il vient le heurter), est exclusive de l'interprétation en terme d'intentionnalité que comprend par contre l'idée de raison.

Mais, de même qu'il y a différentes formes de l'intentionnalité, il y a différentes sortes de « raisons d'agir » : si le comportement de l'animal qui guette sa proie est certes intentionnel, ce n'est pas de la même manière que l'est celui d'une personne qui s'engage pour défendre un idéal (l'animal agit intentionnellement, mais n'a pas d'intention-de, dans le sens où l'intention-de requiert une visée, un jugement « inconditionnel »).

On distingue généralement les raisons explicatives, ou motivantes, et les raisons normatives. On peut les distinguer par le type de réponse que l'on apporte à la question : « pourquoi agir, ou avoir agi ainsi ? ». Il existe deux manières de répondre à la question. On peut répondre tout d'abord en invoquant les états psychologiques qui nous ont conduit à agir ainsi (j'ai écrit cette lettre sous le coup de la colère), ou des circonstances que nous avons éprouvées comme totalement contraignantes (j'ai écrit cette lettre, je n'avais pas le choix). Les raisons évoquées dans ce cas sont appelées des raisons motivantes. Mais je peux répondre aussi en donnant la justification de mon action, en produisant les raisons pour lesquelles j'ai agi ainsi (j'ai écrit cette lettre pour informer d'une situation qui me semble devoir être dénoncée) ; je justifie alors mon action sous une forme qui donne les raisons de mon action, mais qui justifie aussi de ce pourquoi elles sont des raisons (ce que j'ai fait est « juste », ou « bien », ou « approprié »). Ces raisons sont alors appelées des raisons normatives ; il n'y a donc pas d'action véritable sans un travail de justification : nous devons être capables de donner nos raisons.

Il me semble alors que l'on peut distinguer trois niveaux pour nos « actions ». Nous pouvons écartier brusquement un objet, par réflexe de défense, ou nous précipiter sur un autre, sous l'emprise d'une pulsion ; la pensée n'a pris aucune part dans ces « actions », réduites à des gestes : nous avons agis sous l'emprise d'une cause, au sens physique du terme (pas de raison à ce niveau). Il se peut aussi que nous ayons enclenché une action sous l'emprise d'un désir, de façon impulsive, mais que cette action s'accompagne de conscience et nécessite pour s'accomplir un minimum de réflexion : nous avons agi sous l'incitation d'une « raison motivante » ; mais nous ne pouvons pas dire encore que la cause de notre action soit beaucoup plus qu'une simple « motivation ». Le troisième niveau correspondra aux situations où l'action, tout en restant « motivée » par un désir (*boulèsis*) aura été réellement « appropriée » par la pensée : soit qu'elle soit entreprise après une forme de délibération (le schéma exposé précédemment) ; soit que le projet ait « mûri » jusqu'au point où le désir et la pensée se soient rejoints ; la « cause » de notre action est alors réellement devenue raison, « raison normative » : à ce troisième niveau, nous pouvons vraiment dire que les « causes » de notre action sont devenues des « raisons ».

On voit bien, avec ce dernier schéma, que l'agent ne dispose pas d'une totale « autonomie », qu'il ne décide par un pur acte de volonté et de raison (ce schéma n'est pas cartésien). Et pourtant on peut dire qu'il s'agit là d'un acte libre : en effet, ce qui me semble essentiel à un acte libre, c'est que l'auteur soit guidé par des raisons et non simplement poussé par des causes. Si on reprend la distinction entre l'*internalisme* et l'*externalisme*, (« l'internaliste considère que l'action volontaire suppose une volition, c'est-à-dire une entité interne qui est la cause de l'action. En revanche, l'externaliste pense que l'action volontaire suppose des dispositions (capacité à l'action volontaire) propres à l'agent, mais pas un état interne particulier sous forme d'une volition motivant l'action »⁹⁶), ce schéma est externaliste, et nous sommes là plus près de Saint Thomas et d'Aristote que de Descartes. Selon R. Pouivet, « un arrière petit neveu de Descartes conçoit la volonté comme la faculté des volitions, et les volitions comme des événements internes qui sont les causes de nos actions volontaires. La liberté consisterait à disposer d'une forme de pouvoir sur de tels événements. Pour St Thomas, la volonté est le pouvoir spécifiquement humain de désirer (...) La volonté est la puissance d'avoir des désirs que seul l'intellect peut former ». Il n'y a alors pas de distinction tranchée entre la théorie et la pratique, entre la connaissance et l'action. Vouloir, ce n'est pas poser sa volonté « dans le vide », ce n'est pas « éradiquer toutes les causes externes au profit d'une rationalité pure pratique » ; c'est « avoir l'intelligence des contraintes »⁹⁷, c'est connaître la fin de son action, c'est agir en fonction de raisons.

Ce qui est en jeu, finalement, c'est l'articulation de la raison et du désir lors de la décision d'agir. La distinction que fait Aristote entre les formes de motivation (désir rationnel (*boulèsis*)/désir animal (*epithumia*)) lui donne une théorie psychologique qui lui permet de concevoir l'existence d'une motivation rationnelle. En réalité, c'est donc plus en termes de complémentarité que d'exclusivité de ces deux facultés (raison et désir) qu'il faut chercher l'explication de l'action. L'action ne se réduira qu'exceptionnellement à n'être que la réponse, aveugle du point de vue de la raison, à un désir, ou l'obéissance, neutre du point de vue des sentiments, à un commandement de la raison (je reviendrai sur ceci un peu plus tard, lorsque j'évoquerai la question de la motivation. Les raisons motivantes et les raisons normatives sont inextricablement mêlées dans la plupart de nos actions.

1.5.2. L'agent de l'action ; penser l'initiative

Après avoir mis en évidence l'intentionnalité, particulièrement l'intention-de, tournée vers le futur, comme trait caractéristique de l'action (par opposition avec un simple événement), je vais maintenant me tourner vers la personne qui « porte » l'intention : je vais « remonter » de l'action à l'agent. Et je vais de nouveau suivre ici la réflexion de P. Ricoeur dans la quatrième étude de *Soi-même comme un autre* (œuvre dont son auteur nous dit : « l'ensemble de ces études a pour unité thématique l'agir humain, et la notion d'action acquiert, au fil des études, une extension et une concrétion sans cesse croissante »⁹⁸). Il s'agit ici, après être remonté de l'action, en tant qu'événement public, à ses intentions et ses motifs, en tant qu'événements privés, de remonter à l'agent, comme à

⁹⁶ R. Pouivet, *Après Wittgenstein, Saint Thomas*, PUF, 1997, p. 97.

⁹⁷ Id, p. 96-97.

⁹⁸ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.31.

celui qui peut. Ces analyses me paraissent exemplaires de ce que la philosophie analytique peut apporter à la philosophie de l'action.

Il faut d'abord revenir à Aristote qui, dans le livre III de *l'Éthique à Nicomaque*, se penche sur la distinction, capitale dans le domaine de l'éthique, entre le volontaire et l'involontaire : « Puisque la vertu a rapport à la fois à des affections et à des actions, et que ces états peuvent être soit volontaires, et encourir l'éloge et le blâme, soit involontaires, et provoquer l'indulgence et même parfois la pitié, il est sans doute indispensable, pour ceux qui font porter leur examen sur la vertu, de distinguer entre le volontaire et l'involontaire »⁹⁹. L'action involontaire peut être accomplie sous la contrainte, ou par ignorance. L'acte volontaire exprime un choix préférentiel qui succède à une délibération : c'est seulement dans ce cas que l'on peut vraiment parler d' « agent de l'action ». Mais en quel sens précisément peut-il être appelé agent ? Voici la réponse d'Aristote : « Or ici l'homme agit volontairement, car le principe qui, en de telles actions, meut les parties instrumentales de son corps, réside en lui, et les choses dont le principe est en l'homme même, il dépend de lui de les faire ou de ne pas les faire »¹⁰⁰.

P. Ricoeur commente : « (Aristote donne) une formule qui fait de l'agent le principe (*arkhè*) de ses actions, mais en un sens de l'*arkhè* qui l'autorise à dire que les actions dépendent de (préposition épi) l'agent lui-même »¹⁰¹. Ce qui importe ici à Ricoeur, c'est la conjonction d'un principe et d'une réflexivité (repérée par les « déictiques de la famille du soi, ici par *même* ») au sein de l'agent. Comme il l'affirme fortement, ce qui spécifie la relation de l'action à l'agent (la relation de « l'arbre qui tombe » au bûcheron qui l'abat, par opposition à celle de ce même arbre qui tombe au vent qui souffle), c'est cette présence d' « un principe qui est un soi, un soi qui est un principe »¹⁰².

C'est ici que P. Ricoeur introduit le concept d' « ascription », qu'il distingue de celui d'attribution : alors que l'attribution désigne l'opération intellectuelle par laquelle on « rapporte » un attribut à un sujet (cette table est ronde), l'ascription désigne une attribution d'un genre bien particulier : il s'agit alors de rapporter des prédicats à un sujet appelé « personne ». Reprenant les résultats des travaux de Strawson¹⁰³, Ricoeur définit ainsi la « personne » : c'est un « particulier de base » (toute attribution de prédicat se fait, à titre ultime, à ces « particuliers de base que sont les corps et les personnes), elle est cette entité unique à quoi nous attribuons des prédicats physiques et des prédicats psychiques (ni une table, ni un ange), ces prédicats psychiques, tels qu'intentions et motifs sont d'emblée attribuables à soi-même et à un autre que soi ; dans les deux cas, ils gardent le même sens »¹⁰⁴.

C'est cette même ascription, déjà à l'œuvre dans la simple reconnaissance que nous faisons d'autrui comme d'une personne identique, en tant que personne, à nous-même, qui est requise quand nous « attribuons » une action à une personne que nous identifions comme étant son agent. L'ascription, pressentie par Aristote, était illustrée par lui à travers deux métaphores : celle de la paternité (dire que « nul n'est volontairement ni malgré soi bienheureux » cela revient, selon Aristote, à « refuser à l'homme d'être principe et générateur de ses actions, comme il l'est de ses enfants »), et celle de la

⁹⁹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III,1, 1109b 30-35.

¹⁰⁰ Ibid, III,1, 1110 a 15-18.

¹⁰¹ Ricoeur, Ibid, p.111.

¹⁰² Ibid, p.113.

¹⁰³ Strawson, *Les individus*, Seuil, 1973.

¹⁰⁴ cf Ricoeur, ouvrage cité, p.109 et 110.

maîtrise (« de nos actions, c'est depuis le début jusqu'à la fin que nous sommes les maîtres »). Ainsi que le fait remarquer Ricoeur, « il est remarquable que l'ascription marque le renvoi de tous les termes du réseau conceptuel de l'action à son pivot qui ? Inversement, nous déterminons la réponse à la question qui ? en procurant une réponse à la chaîne des questions quoi ?, pourquoi ?, comment ?, etc.) »¹⁰⁵.

Ricoeur examine ensuite ce renvoi, par l'ascription, au pivot de l'action, désigné par qui ? : « C'est d'abord de l'action elle-même que nous disons qu'elle est de moi, de toi, de lui/d'elle, qu'elle dépend de chacun, qu'elle est en son pouvoir »¹⁰⁶. Il est possible, bien sûr, d'évoquer un événement historique comme la campagne d'Égypte « en elle-même » ; mais peut-on vraiment en rendre compte sans l' « attribuer » à Bonaparte ? Il est vrai que la définition que j'ai donnée plus haut¹⁰⁷ de l'action requiert la présence d'initiateurs, et non nécessairement d'auteurs ; mais l'initiateur reste un agent. L'ascription désigne ce renvoi, évident et nécessaire, d'une série d'événements à un agent sans lequel rien de tout cela n'aurait eu lieu.

P. Ricoeur évoque ensuite l'opération par laquelle nous « attribuons » l'action, non à un autre, mais à nous-même ; il considère ici l'action de « se décider » : « Nous pouvons certes comprendre l'intention en tant que telle ; mais, si nous l'avons détachée de son auteur pour l'examiner, nous la lui restituons en la lui attribuant comme étant la sienne. C'est d'ailleurs ce que fait l'agent lui-même lorsqu'il considère les options ouvertes devant lui et qu'il délibère, au sens d'Aristote. L'ascription consiste précisément dans la réappropriation par l'agent de sa propre délibération : se décider, c'est trancher le débat en faisant sienne une des options considérées »¹⁰⁸.

Mais l'ascription, remarque Ricoeur, se heurte à de redoutables apories, dont la principale est celle liée à la restauration de la « puissance d'agir » : « Mais que signifie la puissance d'agir ? Dire qu'une action dépend de son agent, c'est dire de façon équivalente qu'elle est en son pouvoir. Or, avec la notion de pouvoir-faire, revient la vieille idée de causalité efficiente que la révolution galiléenne avait chassée de la physique. Est-il permis de dire qu'avec l'ascription, la causalité réintègre simplement son lieu d'origine, sa terre natale, à savoir précisément l'expérience vive de la puissance d'agir ? »¹⁰⁹. Dans une étude serrée, Ricoeur croise longuement l'antinomie kantienne de la liberté et déterminisme. Ce qui se donne ici à penser, c'est la « spontanéité absolue des causes » qu'il définit par la capacité de « commencer de soi-même une série de phénomènes qui se déroulera selon les lois de la nature » (et Kant ajoute qu' « une telle spontanéité absolue de l'action est le fondement propre de l'imputabilité de l'action »).

Comment sortir du dilemme posé par l'antinomie ? P. Ricoeur propose de le faire en joignant la thèse et l'antithèse « dans un phénomène spécifique du champ pratique, qu'on peut appeler initiative »¹¹⁰. L'initiative, poursuit-il, est « une intervention de l'agent dans le cours du monde, intervention qui cause effectivement des changements dans le monde » ; et il ajoute : « que nous ne puissions nous représenter cette prise de l'agent humain sur les choses, au milieu du cours du monde, comme le dit lui-même Kant, que

¹⁰⁵ Ouvrage cité, p.116.

¹⁰⁶ Ibid, p117.

¹⁰⁷ « L'action a nécessairement des initiateurs, mais pas toujours d'auteur assignable, car, à travers le temps, les individus se passent de l'un à l'autre le relais », écrivais-je en page 43, citant B. Saint-Sernin.

¹⁰⁸ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.117.

¹⁰⁹ Ibid, p.124.

¹¹⁰ Ibid, p.132.

comme une conjonction entre plusieurs sortes de causalité, cela doit être reconnu franchement comme une contrainte liée à la structure de l'action en tant qu'initiative ».

Je conclurai cette étude sur « l'agent de l'action » avec un petit bilan de ce qui a été acquis durant ce cheminement au côté de Paul Ricoeur : il existe un lien indéfectible, évident, entre l'action et son agent. Ce lien n'est pas quelque chose qui peut être « démontré » ; ce lien est une « ascription », c'est-à-dire une attribution immédiate que nous faisons à autrui ou à nous-mêmes : nous nous pensons, et nous pensons autrui, comme capables d'initiatives. Pour reprendre le langage de Kant, nous sommes capables de commencements dans le monde, au milieu du cours du monde ; ou pour reprendre le langage de H. Arendt : « Agir, au sens le plus général, signifie prendre une initiative, entreprendre, mettre en mouvement. Parce qu'ils sont *initium*, nouveaux venus et novateurs en vertu de leur naissance, les hommes prennent des initiatives, ils sont portés à l'action » ; et elle cite Saint-Augustin : « C'est pour qu'il y eut des commencements que fut créé l'homme, avant qui il n'y avait personne »¹¹¹.

Ce détour par la philosophie analytique n'est pas vain : nous voilà plus que jamais justifié à évoquer l'action dans sa relation à un agent qui en a l'initiative, qui la commence, qui l'introduit dans le monde comme quelque chose qui n'aurait jamais existé ainsi sans lui.

1.6. La motivation et la faiblesse de la volonté

Il est essentiel d'insister sur la question de la motivation, et sur l'importance qu'il y a à ce que cette motivation soit durable. Sans cette motivation « forte » et capable de résister à l'usure du temps, toute action un peu conséquente est condamnée à échouer.

Quelles sont les différentes formes de motivation ? Pour une action, faut-il considérer que la source de la motivation est unique, ou peut-elle être plurielle ? Comment la motivation peut-elle s'effacer, ou céder devant les circonstances ?

L'agent, qui a l'initiative de l'action, comment va-t-il pouvoir la conduire à son terme ? Car l'action, celle qui m'intéresse dans la perspective de la précaution, c'est une action qui doit durer, recouvrir une large plage de temps ; c'est une action qui peut rencontrer des obstacles sévères, de ceux qui peuvent conduire au découragement et à l'abandon. Ou bien, même dans le cas où les choses ne sont pas aussi compliquées, l'action qui dure demande une attention renouvelée, une forme de concentration que vient menacer la tendance bien naturelle à se laisser séduire par les tentations du présent. L'expérience montre que bien souvent, la volonté « flanche » et que les hommes ont du mal à conduire à son terme une action qui demande du temps. La réflexion sur ce problème est celui de la « faiblesse de la volonté » ou de l'« intempérance », et il a été étudié par Aristote dans le livre VII de son *Ethique à Nicomaque*.

Ce qu'Aristote veut montrer, c'est que l'intempérant n'est ni un « ignorant » (il ne fait pas le mal par ignorance du bien, ainsi que le pense Socrate), ni un pervers (doué d'une volonté mauvaise, comme le pense St Augustin). L'analyse de l'intempérance que fait Aristote utilise la « technique » du syllogisme pratique. Le syllogisme pratique comprend, comme le syllogisme théorique, trois propositions : deux prémisses et une conclusion. Une prémisses est universelle, l'autre singulière : et, dans le cas du syllogisme pratique,

¹¹¹ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983, p.234.

cette dernière se réfère aux faits particuliers et relève de ce fait de la sensation. Quant à la conclusion du syllogisme pratique, il s'agit d'une action.

Selon ce modèle du syllogisme pratique, il semble que l'action soit nécessaire : « Tout ce qui est doux est agréable », « ceci est doux », et donc « nécessairement, l'homme capable d'agir et qui ne rencontre aucun empêchement va accomplir l'acte »¹¹². Cependant, le schéma peut être plus compliqué : car devant une action possible et motivés par un désir, il se peut que nous soyons face à deux propositions qui se disputent la place de prémisses universelles de notre syllogisme. Je vais illustrer ceci avec un exemple « emblématique » des situations que nous avons à affronter dans les problèmes de précaution.

Soient deux propositions universelles : « Un changement climatique s'annonce : il est sage de se déplacer à vélo », « Il y a un fort chômage : il faut soutenir l'économie » ; et une proposition singulière : « Cette nouvelle voiture est révolutionnaire ». Par ailleurs, l'agent a le désir d'acheter une nouvelle voiture, tout en ayant décidé d'agir pour l'environnement. L'agent a décidé d'acheter un vélo mais, sollicité par l'offre d'un concessionnaire (venez l'essayer, cela ne vous engage à rien !), il va s'acheter une voiture. Comment le comprendre ? Est-ce la conséquence de son ignorance ? Non, il connaît bien les enjeux. Est-ce une volonté perverse qui habiterait au fond de lui ? Non, il n'est pas mauvais, en tous cas, aucun « mal radical » chez lui. Alors ? Alors, il y a la puissance du désir. Et son désir se tourne vers la voiture. Mais il se détourne alors de sa « meilleure raison d'agir » : en oubliant les problèmes environnementaux, est-il irrationnel ? Non, on ne peut pas le dire comme cela : allant acheter une voiture, il pense qu'il aide l'économie et contribuera à faire un peu reculer le chômage. Il ne veut pas penser qu'il y aurait d'autres façons de soutenir l'économie qui ne mettraient pas en danger l'environnement. Ce qui explique son « intempérance » (eu égard à la résolution qu'il avait prise de se déplacer à vélo), c'est que le « syllogisme pratique » qui est « mis en route » n'est pas le bon... Et cela parce que le désir qui est le « moteur » de l'action ne se porte pas sur la bonne raison. Le problème à résoudre, pour changer cet état de fait, est un problème de désir. « Son incohérence n'est pas entre ses croyances, ni entre celles de ses croyances qui sont articulées avec le désir, écrit P. Livet. Elle tient à ce qu'il n'a pas de désir articulé avec sa meilleure sa meilleure raison, mais seulement un désir qui bloque la mise en pratique de sa meilleure raison (...) Nous pouvons lui reprocher l'absence d'un désir qui aurait donné une force pratique à sa meilleure raison, mais nous ne pouvons pas lui reprocher la présence du désir qui se trouve avoir bloqué cette force pratique »¹¹³. Et il conclut : « Ce n'est donc pas une simple ignorance (Socrate), ni un simple désir mauvais (Augustin), mais une combinaison complexe de croyances et de désirs dont aucun élément n'est mauvais en soi qui produit la faiblesse de la volonté »¹¹⁴.

¹¹² Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VII, 5, 1147a 29-30.

¹¹³ P. Livet, *Qu'est-ce qu'une action ?* Vrin, 2005, p. 108.

¹¹⁴ Id., p. 112. P. Livet se livre ensuite à une analyse plus « dynamique » de la situation : l'action ne se joue pas toute entière dans la première décision, mais en tenant compte des rectifications possibles durant son déroulement : « Certes, il est possible que le désir qui a lancé l'action ne soit pas notre meilleure raison, mais le contrôle même de cette action devrait remonter vers notre meilleure raison pour l'activer. Le tempérant n'est pas celui qui n'a pas de désirs peu rationnels, mais celui chez qui les actions lancées par ces désirs sont soit inhibés, soit révisés en cours de route parce qu'elles suscitent en retour l'activation de raisons meilleures. L'intempérant est celui qui ne s'est pas exercé à activer ce genre de ré-évaluation en cours d'action, et qui ne dispose donc pas d'un potentiel de révision qui comprenne ses meilleures raisons »

Cette analyse de l'intempérance chez Aristote, puis son explication avec P. Livet, montrent bien à quel point les facteurs affectifs (le désir, les sentiments) sont plus décisifs encore que les facteurs cognitifs. On peut retrouver cet écart entre ce qu'on appelle les « mobiles » et les « motifs ». Les motifs sont du côté de la raison, ils appartiennent au champ « cognitif » ; les mobiles sont du côté des désirs et sentiments, ils appartiennent au champ « affectif ». C'est Simone Weil qui a mis en valeur, grâce à une très belle comparaison, l'importance des mobiles pour l'action : un projet sans mobile serait comme « une lampe à huile sans huile ». Elle en tire des enseignements importants pour l'éducation : « L'éducation – qu'elle ait pour objet des enfants ou des adultes, des individus ou un peuple, ou encore soi-même - consiste à susciter des mobiles. Indiquer ce qui est avantageux, ce qui est obligatoire, ce qui est bien, incombe à l'enseignement. L'éducation s'occupe des mobiles pour l'exécution effective. Car jamais aucune action n'est exécutée en l'absence de mobiles capables de fournir pour elle l'indispensable énergie. Vouloir conduire des créatures humaines – autrui ou soi-même - vers le bien en indiquant seulement la direction, sans avoir veillé à assurer la présence des mobiles correspondants, c'est comme si on voulait, en appuyant sur un accélérateur, faire avancer une auto vide d'essence. Ou encore, c'est comme si l'on voulait faire brûler une lampe à huile sans y avoir mis de l'huile »¹¹⁵.

Kant, qui insiste pourtant tellement sur la capacité de la raison pure à déterminer la volonté, n'exclut pas les mobiles de sa conception de l'action morale : puisque l'homme est un être sensible en même temps que raisonnable, il faut qu'il agisse aussi par des mobiles. Les motifs sont des « raisons déterminantes » ; par opposition, les mobiles sont ce qu'on pourrait appeler des « sentiments inclinants ». Le motif doit être moral : mais le devoir ne peut déterminer la volonté que par un mobile qui l'exprime sans l'altérer et qui ait d'autre part une efficacité pratique. Ce mobile, qui naît de la rencontre de la raison pratique et de la sensibilité, c'est le respect. Comme l'écrit J. Lacroix : « Le respect est une sorte de produit spontané de la raison en nous, êtres sensibles. C'est un effet de la raison sur la sensibilité. Il est le retentissement de la rationalité de l'être raisonnable sur la sensibilité de l'être sensible. Il n'est pas le fondement, mais le mobile subjectif de la moralité. En tant que sentiment, il est capable de mouvoir la volonté »¹¹⁶. Mais le respect est-il le seul « sentiment » moral, qui puisse nous pousser à « faire notre devoir » - et, en particulier, pour ce qui m'intéresse, à agir avec précaution ? M. Scheler dans son *Ethique matérielle des valeurs* a montré qu'il existait d'autres « sentiments moraux » sur lesquels nous pouvions nous appuyer pour « faire notre devoir » : il cite, à côté du respect, la honte, la pudeur, l'admiration, le courage, le dévouement, l'enthousiasme, la vénération. J'insisterai plus loin sur d'autres sentiments encore : ceux que nous font éprouver la nature, en particulier : eux aussi peuvent nous donner la motivation d'agir dans un esprit de précaution.

Parce que l'homme n'est pas un pur esprit, mais un être incarné, dont la vie est inscrite dans le temps, il ne peut persévérer dans une action que s'il s'y trouve attaché par un mobile, et pas seulement par un motif, un pur objet de la raison, qu'il a certes « sous les yeux » pour se diriger, mais qui ne suffit pas à lui donner la force de surmonter les obstacles qu'il aura à rencontrer. La précaution demande la prise en compte du « temps

¹¹⁵ S. Weil, *L'enracinement*, Gallimard Folio/ Essais, 1990, p.240.

¹¹⁶ Pour ceci, voir J. Lacroix, *Kant*, PUF Que sais-je, p.93.

long » : il faudra bien réfléchir aux moyens d'éviter tous les phénomènes d'intempérance qui viendraient ruiner les tentatives de mettre en place cette culture nouvelle.

1.7. De l'action individuelle à l'action collective

L'action collective peut-elle être ramenée à l'action individuelle, peut-on la considérer comme une simple extension de cette dernière ? Les grandes lignes que nous avons dégagées en analysant l'action peuvent être conservées (formation d'un désir éclairé, délibération, décision, mais aussi les trois dimensions de l'action, le « triangle de l'action » formé par la *poiésis*, à la *praxis* et à la *théoria*) : il suffit de substituer au sujet individuel un sujet collectif, un nouvel « agent moral » collectif. Mais des distinctions très significatives apparaissent aussi. J'en relèverai trois, qui me semblent particulièrement importantes dans la perspective du « changement de culture » que représente le passage à l'agir de précaution.

La première est la difficulté de former ou de conserver une volonté commune : si une volonté commune se forme assez aisément « contre » (un ennemi, une situation adverse), il est plus difficile de la maintenir ou de l'établir « pour » : on a pu le constater récemment encore à l'occasion de la « révolution orange » ukrainienne). Or la précaution demande une volonté commune « pour », et cela dans un contexte où l'horizon de temps peut paraître lointain, ce qui n'aide pas à la mobilisation.

La seconde difficulté est celle posée par le phénomène du « passager clandestin » ou « free rider ». C'est le sociologue Olson¹¹⁷ qui a étudié cette situation typique de la production de « biens collectifs » : participer ou non à l'effort ne change presque rien au résultat, dont on pourra profiter dans tous les cas. C'est ce qui se produit avec la lutte contre l'effet de serre : les gaz à effet de serre, quelque soit leur lieu d'émission, produisent un « effet collectif ». Le pays qui fait des efforts pour en émettre moins n'en retire pas plus de bénéfice que ses voisins ; et, par contre, il bénéficie des efforts de ces derniers : on comprend que la tentation de ne pas « faire sa part d'effort » est grande ! Comment faire pour éviter cet écueil ? C'est un des défis posés par le passage de l'action individuelle à l'action collective.

Le dernier point que je veux souligner est l'entraînement que provoque l'« effet de groupe ». Cet effet tend à « souder » le « groupe agent ». Mais cette soudure est ambivalente relativement à la valeur de l'action engagée : elle peut aider un groupe à se transcender pour accomplir une action bonne ; mais elle peut aussi contribuer à effacer les frontières morales et à précipiter le groupe vers une action détestable qu'aucun des acteurs pris individuellement n'aurait entreprise.

1.8. Conclusion : l'action et la vie humaine

Quelles sont les idées principales que je voudrais retenir de cette étude sur l'action ? Il y a tout d'abord ce que je retiens de ma lecture d'Aristote. Ce que j'aime, dans sa philosophie de l'action, c'est son très grand réalisme. C'est une philosophie qui ne rompt jamais avec

¹¹⁷ Voir M. Olson, *La logique de l'action collective*, PUF, 1978.

le désir (qui est au départ et à la conclusion de l'action), mais qui fait pourtant toute sa place à l'intelligence et n'ignore pas la volonté.

L'action se déploie sous l'horizon d'une vie « habitée » par les sentiments de plaisir et de peine : « Plaisirs et peine sont en fait ce sur quoi roule la vie morale »¹¹⁸ ; mais elle est aussi le propre d'un être doué de pensée et qui en fait l'usage : « Le choix n'est pas une chose commune à l'homme et aux êtres dépourvus de raison, à la différence de ce qui a lieu pour la concupiscence et l'impulsivité »¹¹⁹. L'homme apparaît ainsi comme un être profondément responsable de ses actes : « Il nous semble aussi que les passions irrationnelles ne relèvent pas moins de l'humaine nature, de sorte que les actions qui procèdent de l'impulsivité ou de la concupiscence appartiennent aussi à l'homme qui les accomplit. Il est dès lors absurde de poser ces actions comme involontaires ». Il faut en effet distinguer entre nos actions proprement dites et nos dispositions : « Mais nos actions ne sont pas volontaires de la même façon que nos dispositions : en ce qui concerne nos actions, elles sont sous notre dépendance absolue du début à la fin, quand nous en savons les circonstances singulières ; par contre, en ce qui concerne nos dispositions, elles dépendent bien de nous au début, mais les actes singuliers qui s'y ajoutent par la suite échappent à notre conscience, comme dans le cas des maladies ; cependant, parce qu'il dépendait de nous d'en faire tel ou tel usage, pour cette raison-là nos dispositions sont volontaires »¹²⁰.

Je trouve aussi très intéressante la place donnée à la délibération par Aristote. Certes, il existe une tension qui traverse l'œuvre d'Aristote entre deux modèles de représentation de l'action : le modèle de la délibération et celui du syllogisme. Ne peut-on y voir deux niveaux différents de l'action ? Le syllogisme pratique représenterait le mécanisme naturel de l'action spontanée (ce qui ne veut pas dire inconsciente) ; la délibération représenterait l'action réfléchie.

Mais, et c'est un point remarquable dans l'analyse d'Aristote, la délibération n'est jamais conçue comme produite par un entendement et une volonté détachés de tout : elle est toujours située dans un contexte, prise aussi dans un désir. Elle est un moment qui reste « intérieur » au désir, un moment de « formation » du désir. Si nous raisonnons souvent sur le modèle du syllogisme pratique (nous achetons souvent des voitures et exceptionnellement des vélos pour nos déplacements courants : il en serait probablement autrement si nous délibérions plus et mieux !), notre raison ne se réduit pas à ce seul modèle de fonctionnement : je reviendrai sur les pouvoirs exercés par la « raison délibérante » dans mon chapitre sur la rationalité.

J'ai tiré également un grand bénéfice de l'éclairage qu'Aristote apporte au domaine de l'action : l'action ne se réduit certainement pas à la *poiésis*, comme nous serions tentés de le penser aujourd'hui (l'action, c'est ce qui émerge au CAC 40 !). L'action, c'est au moins autant la *praxis*, l'agir politique, et aussi toute l'activité intellectuelle (ce que l'on commence à mieux comprendre, lorsque l'on voit l'importance que les « grands pays » de l'agir économique accordent à la recherche !

Je tire également d'autres enseignements, au-delà de la seule lecture d'Aristote. Il me semble capital de souligner le « renvoi » de l'action à l'acteur : il n'y a pas d'action au

¹¹⁸ *Ethique à Nicomaque*, II, 2, 1104b, 8.

¹¹⁹ Id., III, 3, 1111b 1-3.

¹²⁰ Id., III, 8, 1114b 25 – 1115a 3.

sens plein du terme s'il n'y a pas un, ou des acteurs, qui « portent » la suite des événements que l'on cherche à qualifier.

Un acteur, c'est quelqu'un qui vise, à travers le processus qu'il a contribué à déclencher et qu'il « alimente », un but conscient, réfléchi : il y a, au cœur de sa visée, une « intention-de », une intentionnalité liée à une élaboration durant les phases successives de délibération et décision. Un acteur, c'est aussi quelqu'un capable de se mobiliser dans la durée, c'est à dire de « traverser le temps » ; car il est si difficile de continuer à vouloir après l'enthousiasme des débuts ! Il faut suppléer à cette faiblesse de notre volonté (l'« *acrasie* » des grecs) par des mobiles qui nous tiennent sur la route de notre projet ; et développer ces mobiles peut être aussi un objectif de l'éducation. Un acteur, c'est enfin quelqu'un de responsable. Responsable, c'est à dire capable de dire « je » quand il lui faut assumer sa faute, mais aussi capable de viser l'avenir avec le sentiment d'un « devoir-faire » pour construire le monde dans lequel vont habiter ses enfants. Ainsi conçue, l'action se déploie dans la relation à autrui (« avec » et « contre » autrui, dans le cadre politique d'une « cité » plus ou moins élargie), et elle est aussi « auto-formatrice » pour la personne qui en est l'agent. Mais j'anticipe là sur des thèmes qu'il me reste à développer.

L'action véritable, et c'est le dernier point que je voudrais relever en conclusion, est fruit d'une initiative et introduit dans le monde du nouveau, de l'imprévu. Aussi est-elle promesse et menace. Promesse, car ce « nouveau » peut prendre (et a pris) bien des formes dont nous ne pouvons que nous féliciter : tous les biens matériels qui nous permettent de satisfaire aisément nos principaux besoins, les progrès de la médecine, etc. Mais menaces aussi : des effets imprévus peuvent, avec la puissance que notre action a atteint aujourd'hui, peuvent être des menaces redoutables ; j'y reviendrai longuement dans le chapitre qui suit.

C'est ce nouveau contexte (celui de l'accroissement considérable de notre puissance) qui justifiera le passage à la précaution ; mais avant d'établir la place devenue décisive de la précaution pour notre société contemporaine, il me faut montrer que la prudence est au cœur de l'action bien comprise ; et je vais pour cela me tourner à nouveau vers le philosophe qui a su si bien l'établir : Aristote.

2. La prudence chez Aristote

J'ai fait le choix de présenter la prudence, une vertu qui occupe une place tout à fait centrale dans mon travail (je serai amené à montrer le rapport mais aussi la différence que l'on peut faire entre prudence et précaution), à travers les analyses qu'Aristote lui a consacrées dans ses traités d'éthique. Ce choix est facile à justifier : je me situe ainsi dans le fil de mon étude sur l'action, qui s'est largement appuyée sur Aristote ; mais également l'analyse de la prudence par Aristote est tout à fait remarquable, elle a exercé dans l'histoire de la pensée une influence considérable (en particulier par l'intermédiaire de sa reprise chez St Thomas) ; et l'oubli relatif dans laquelle elle était tombée n'est aujourd'hui plus de mise.

« Puisque le présent travail n'a pas pour but la spéculation pure comme nos autres ouvrages (car ce n'est pas pour savoir ce qu'est la vertu en son essence que nous effectuons notre enquête, mais c'est afin de devenir vertueux, puisque autrement cette

étude ne servirait à rien), il est nécessaire de porter notre examen sur ce qui a rapport à nos actions, pour savoir de quelles façons nous devons les accomplir (...) »¹²¹ : il n'y a nul doute que *l'Ethique à Nicomaque* est l'analyse détaillée de ce que doit être la « bonne praxis » - avec tout de même cette réserve que la praxis, chez Aristote, se déploie tout autant au plan politique qu'au plan individuel. Et cette bonne praxis, qu'apporte la vertu, Aristote la lie étroitement à la délibération et à la prudence : « Ainsi donc la vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent »¹²². Le lien le plus net entre l'action et la prudence est celui formé par la délibération. La délibération, en effet, est l'étape principale dans l'élaboration de la praxis ; et elle est aussi la marque de l'homme prudent.

Je vais maintenant me pencher précisément sur la prudence aristotélicienne : sa double insistance sur la délibération et l'incertitude nous amènera aux portes de la précaution.

2.1. « Phronésis » et prudence moderne

Je vais donc tenter de dégager les grands thèmes de la prudence (la « phronésis ») telle qu'Aristote l'a définie. Pour cela, je m'appuierai sur le très remarquable ouvrage de P. Aubenque : *La prudence chez Aristote*¹²³. Je me référerai bien entendu aux principaux textes dans lesquels Aristote traite du sujet : il le fait dans *l'Ethique à Eudème, l'Ethique à Nicomaque, La Grande Morale* ; mais c'est surtout au livre VI de *L'Ethique à Nicomaque* qu'il développe ce sujet. Mais, avant de rentrer dans le détail de mon étude, je voudrais faire une remarque sur le choix du mot « prudence » pour traduire le grec *phronésis*, puis donner les grandes lignes de la prudence aristotélicienne à partir d'une comparaison entre Aristote et Platon.

Et tout d'abord, est-il judicieux de traduire « *phronésis* » par « prudence » ? Ne faudrait-il pas plutôt traduire par « sagesse », comme l'a fait R.A Gauthier, voulant souligner par là le côté « intellectuel » de cette vertu chez Aristote ? P. Aubenque a lui choisi « prudence », et il s'en explique longuement dans la première partie de son ouvrage¹²⁴ : c'est qu'il y a là un véritable enjeu « stratégique ». Dans la langue d'aujourd'hui, la prudence (être prudent) désigne l'attitude d'une personne qui prend les précautions nécessaires contre les dangers qui le menacent : il n'y a là aucune dimension éthique, la prudence peut être celle du criminel. On est loin ici du sens originel, lorsque la prudence désignait une vertu très importante (elle fut encore considérée comme la « première des vertus cardinales » par Furetière, au XVII^e siècle). C'est Cicéron qui, le premier, avait introduit le terme « prudentia » dans la langue philosophique, et qui avait établi la correspondance avec la « *phronésis* » grecque : dans le *De Officiis* il la définit comme « la science des choses à désirer et à éviter ». Le sens aristotélicien de « *phronésis* » est certes très différent de celui que lui donne Cicéron : la *phronésis* n'est pas une science, nous allons le voir. Mais il est indéniable que « prudence », dans la langue latine, et jusqu'à l'âge classique, a désigné une authentique vertu : c'est bien ce que P. Aubenque

¹²¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II, 2, 1103b 26-30.

¹²² Id, II, 6, 1106b 36 – 1107a 2.

¹²³ P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF Quadrige, 1993, p.45.

¹²⁴ Ouvrage cité, p. 26-30.

cherche à retrouver dans l'étude des textes d'Aristote. Et c'est ce que nous devons avoir à l'esprit, ne nous laissant pas abuser par l'usage qui est fait aujourd'hui de ce mot.

2.2. La prudence, Platon et Aristote

Pour bien faire comprendre ce qu'est la prudence aristotélicienne, je voudrais commencer par une comparaison entre Aristote et Platon. On sait que Raphaël a représenté les deux philosophes sur une célèbre peinture au Vatican¹²⁵, Platon désignant du doigt le ciel, et Aristote la terre. Que faut-il comprendre par là ?

Selon Platon, il existe des Idées, qui sont les modèles, les « archétypes » de tout ce qui est. Non seulement les Idées du Bien, du Beau, du Vrai, du Juste, mais aussi de tous les objets matériels (l'Idée du lit, par exemple, qui est ce qui guide l'artisan lorsqu'il le confectionne). Certains hommes peuvent, grâce à une éducation, certes longue et difficile, accéder à la contemplation de ces Idées. Ceci leur donne accès au « Savoir », dont tout l'art sera alors de l'appliquer bien. Ainsi les hommes parviennent-ils, par delà l'opinion, à accéder à la science, cette forme du savoir incontestable. Et, pour la conduite de leur vie, ils disposent d'un guide très sûr : car cette science couvre l'ensemble des domaines (théoriques et pratiques). C'est comme si nous avions, dans cette hypothèse, une carte très sûre : le ciel est étoilé, il est notre guide pour notre voyage dans la vie.

Avec Aristote, les choses changent : pour suivre la même image, c'est comme si, d'une certaine manière, les étoiles s'étaient « éteintes », et que nous étions devenus des « voyageurs sans carte ». Non pas, certes, que toute forme de savoir ait disparu : Aristote croit au savoir, il croit en la science. Mais, d'une part, ce savoir n'est plus le « savoir absolu » de Platon, un savoir séparé du monde dans lequel nous vivons : il est un savoir appuyé sur l'expérience, et si nous avons accès à l'universalité des concepts, ceux-ci ne sont pas accessibles autrement que par notre « commerce » avec le monde sensible. Et puis, plus encore, ce qui sépare Aristote de Platon est sa conception du « savoir pratique ». Si, pour Platon, le savoir pratique est le « savoir absolu » appliqué, pour Aristote, il s'agit d'une autre forme de « savoir ».

La question fondamentale du savoir pratique étant : « que faire ? », la réponse de Platon est : se guider sur les Idées ou, puisque ceci est réservé à quelques uns, suivre ce que nous disent les sages qui, eux, ont eu accès à ces Idées. Le seul problème qui reste est un problème d'adaptation d'un principe général à un cas particulier. Pour Platon, le savoir pratique est sous le savoir théorique. A cette même question, il me semble qu'Aristote répondrait : « Nous devons chercher en étant prudent ».

Mais justement, qu'est-ce qu'« être prudent » ? Je commencerai en disant ce que la prudence d'Aristote n'est pas : ce n'est pas une prudence purement « empirique ». Si l'empirisme signifie que tout vient de l'expérience sensible (le feu brûle, l'eau noie, l'habit ne fait pas le moine, etc.), la prudence empirique est tout entière une prudence « après-coup », cette sorte de prudence « instinctive » qu'à peu près tout le monde de « normalement constitué » est capable d'assimiler avec le temps. Cela n'aurait pas beaucoup d'intérêt. Non, la prudence d'Aristote est tout autre chose ; et d'abord pour

¹²⁵ *L'école d'Athènes*, dans la Chambre des signatures.

cette raison qu'elle est une vertu intellectuelle : elle est une façon de penser. Cela lui permet d'être une prudence qui « prend les devants », et c'est cela qui est essentiel.

Mais quelle est cette façon de penser ? Je la caractériserai en disant que c'est une façon de penser qui veut « penser le Tout », et non pas tel ou tel aspect limité des choses : par exemple, en médecine, elle est cette pensée qui ne se limite pas à voir le patient comme « cet organe », ou « cette pathologie », à la manière dont ils sont décrits dans les livres, mais qui s'étend à la saisie de la personne dans son milieu, et qui intègre aussi toutes les sortes de connaissance qui peuvent se révéler utiles dans ce cas. En s'élargissant au « Tout », cette pensée découvre toute l'incertitude inhérente à la chose qu'elle examine : car il est bien vrai que l'incertitude diminue à mesure que l'on « simplifie » l'objet en n'en considérant qu'une dimension, et qu'on la réintroduit en proportion de la multiplication des facteurs que l'on prend en compte. La pensée « prudente » est donc une pensée ramenée à la conscience de ses propres limites.

Si je résume, il n'y a pas pour Aristote, qu'une seule façon de penser, comme c'est le cas chez Platon. Pour Aristote, il y a deux façons de penser. Il y a la façon de penser du Savoir, de la science, qui touche les domaines où règne la nécessité (les choses ne peuvent y être autrement qu'elles ne sont) ; et puis il y a la façon de penser la vie, les choix que nous avons à faire – le domaine où les choses peuvent être autrement, où il y a de la contingence. Et cette façon de penser n'est pas *sous* la science, elle est *à côté* de la science, *une autre façon de penser*.

La prudence est une pensée sous l'horizon de l'incertitude, qui se rappelle constamment ses propres limites ; elle est tout entière guidée par l'exigence de la mesure. La prudence est l'ennemie de l'*ubris*, de la démesure, et de tous ceux qui, prétendant savoir, veulent imposer leur ordre au monde.

2.3. La prudence est une qualité intellectuelle d'un genre particulier.

Je vais maintenant me pencher plus en détail sur la théorie de la prudence d'Aristote. On sait qu'Aristote distingue, d'une part, les vertus éthiques, ou morales, qui relèvent du caractère ou des mœurs, et qui sont relatives au plaisir et à la peine, et, d'autre part, les vertus intellectuelles. A quel domaine de la vertu appartient la prudence (la fameuse « *phronésis* ») ? La recherche d'une réponse à cette question est une première approche de ce qui fait l'originalité de l'éthique d'Aristote. De fait, Aristote avait à se situer par rapport à deux sources opposées ; l'une est platonicienne : la *phronésis* de Platon, telle qu'elle est développée par exemple dans le *Philèbe*, désigne la contemplation, lorsqu'elle sert de base à l'action droite – elle est purement intellectuelle. L'autre n'est pas savante, mais populaire : la *phronésis* d'Aristote serait le produit d'un empirisme moral. Mais Aristote a-t-il choisi entre ces deux partis ? Non, car il a ouvert une autre voie. Ayant rejeté le monde intelligible, il ne peut plus y trouver une « essence » de la prudence à quoi se référer ; aussi se tourne-t-il vers « l'homme prudent » dont il fait le fondement de la valeur de la prudence : mais, nous allons le voir, il ne se replie pas pour autant sur une position simplement pragmatique.

Est prudent celui qui « est capable de délibérer correctement sur ce qui est bon et avantageux pour lui »¹²⁶. L'homme prudent qu'il cite le plus volontiers, c'est le « *spoudaios* », « l'homme qui inspire confiance par ses travaux, celui auprès duquel on se sent en sécurité, celui que l'on prend au sérieux », c'est à dire « le valeureux »¹²⁷. Il semble que, par là, on se rapproche d'un empirisme moral. Mais il n'en est rien, car Aristote va montrer la distance qu'il met avec la conception ancienne en rebaptisant le « *spoudaios* » du nouveau nom, justement, de « *phronimos* ». Comme l'explique P. Aubenque, « en spécifiant le *spoudaios* en *phronimos*, Aristote ne peut donc avoir eu qu'une intention très particulière : la détermination en question est une détermination d'essence intellectuelle, l'homme-mesure est invoqué ici, non pour l'excellence de son exemple, mais pour la rectitude de son jugement. A la différence du mot *spoudaios*, qui se réfère originellement à une qualité physique, le mot *phronimos*, qu'on le prenne dans son sens populaire ou savant, désigne une qualité intellectuelle ». Et il conclut : « A l'intellection des intelligibles, Aristote substitue, comme fondement de l'éthique, l'intelligence des intelligents, et à la sagesse des idées, la sagesse des prudents, mais il s'agit encore et toujours, quoique sous une nouvelle forme, d'un fondement intellectuel ».

Ce qu'il me semble très important de comprendre, ici, c'est qu'Aristote ne veut absolument pas abandonner la dimension intellectuelle de la vertu qui caractérise la vie accomplie, la vie bonne ; mais il comprend aussi que la vertu ne peut résulter d'un simple exercice de la pensée, aussi savant, aussi approfondi soit-il. La pensée du prudent n'est donc pas tournée vers le monde des idées, il est tourné vers notre monde, sensible, incarné, rempli d'évènements, souvent répétitifs, mais aussi imprévus, parfois drôles, parfois tragiques.

Dans les objets qu'elle considère, la pensée du prudent ne diffère donc pas de la pensée de l'homme ordinaire : elle n'est pas, comme la pensée du sage platonicien, acquise, à la « sortie de la caverne », par une conversion radicale qui lui fait découvrir de nouveaux objets (les Idées). Mais la pensée du prudent n'en est pas pour autant identique à celle de l'homme ordinaire : l'homme prudent est celui qui a appris à « penser large », à ne pas laisser sa pensée prisonnière d'un étroit champ de vision, limité par ses propres « intérêts de l'instant », ou aveuglée par ses passions : « Le prudent n'est donc pas le pur empirique, qui vit au jour le jour, sans principes et sans perspectives, mais il est l'homme des vues d'ensemble ; ce qu'il voit est une totalité concrète –le bien total de la communauté ou de l'individu, et non pas cette Totalité abstraite et, selon Aristote irréaliste qu'était le monde platonicien des Idées »¹²⁸.

Ce qui permet d'accéder à cette vue d'ensemble, c'est l'expérience. Aristote accorde une importance énorme à l'expérience : il en fait un élément essentiel de sa conception de la vertu en général (les vertus sont des habitudes). Mais il faut bien s'entendre sur le sens du mot « expérience » : la simple répétition ne donne pas, comme par magie, de l'expérience ! L'expérience suppose une certaine « tension » intérieure, une attention, qui seule permet à l'évènement de « pénétrer » en nous : il est des hommes, tout au contraire, qui revivront indéfiniment les mêmes situations sans rien en retirer, sans en être transformés : « L'expérience n'est pas la répétition indéfinie du particulier ; mais elle

¹²⁶ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI,5.

¹²⁷ P.Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF Quadrige, 1993, p.45.

¹²⁸ Ibidem, p54.

entre déjà dans l'élément de la permanence : elle est ce savoir vécu plus qu'appris, profond parce que non déduit, que nous reconnaissons à ceux dont nous disons qu'ils « ont de l'expérience »¹²⁹, écrit P. Aubenque, qui ajoute : « Qu'un tel savoir soit incommunicable, comme le montre l'exemple de Périclès et de ses enfants, prouve qu'il s'agit là d'un savoir enraciné dans l'expérience de chacun, mais non qu'il ne s'agisse pas d'un savoir : l'incommunicabilité de l'expérience n'est que l'envers de sa singularité irremplaçable, singularité qu'il appartient à chacun de reconquérir pour soi-même, dans la patience et le travail ».

Ce que l'expérience apporte, que la pure intellection ne pourra jamais trouver par elle-même, c'est cette capacité à « penser » l'homme dans son entier, dans son irréductible singularité, dans sa ténébreuse complexité : en ce sens, si l'expérience n'existe que réfléchie, éclairée par un vrai travail intellectuel, au cours duquel, pour parler la langue de Pascal, l'esprit de finesse et l'esprit de géométrie sont tous deux requis, elle ne peut s'appuyer que sur la « pâte » du vécu, et elle ne peut si bien nous éclairer sur la manière de conduire notre vie que parce que elle sait parler cette « langue » de l'être incarné : la prudence, appuyée sur l'expérience, n'est pas une partie de la science : « Si la science s'adresse à ce qu'il y a de moins humain dans l'homme, de plus impersonnel, l'intellect, et si sa transmission se fait par les voies universalisables du logos, c'est à un niveau plus vital que se situe l'expérience : à ce niveau où les facultés intellectuelles sont responsables, non seulement de la logique de leur contenu, mais de la conduite de l'homme, dont elles sont le guide, à ce niveau où le logos lui-même doit parler le langage de la passion, du caractère, du plaisir et de la peine, s'il veut être entendu d'eux et s'élever à leur niveau » écrit P. Aubenque, qui résume ainsi sa vision de la prudence : « La prudence est ce savoir singulier, plus riche de disponibilité que de contenu, plus enrichissant pour le sujet que riche d'objets définissables, et dont l'acquisition suppose non seulement des qualités naturelles, mais ces vertus morales qu'il aura en retour mission de guider : le courage, la pudeur, et surtout la tempérance dont Aristote, jouant sur l'étymologie, nous dit qu'elle est la sauvegarde de la prudence ».

La prudence n'est donc pas, comme l'intelligence, une qualité naturelle, dont on serait pourvu, ou dépourvu, dès sa naissance, et dont il y aurait de la chance, mais pas de mérite, à être pourvu : tout au contraire, la prudence est quelque chose que l'on doit acquérir, et qui fait que l'on peut être loué, ou blâmé.

Il faut enfin distinguer la prudence d'une autre qualité, à laquelle Aristote la compare souvent : l'habileté¹³⁰. Tandis que l'habileté est, lorsqu'une fin est donnée la capacité de combiner au mieux les moyens et les fins, sans s'interroger sur la valeur de la fin, la prudence, elle, en demeure soucieuse. La prudence n'est pas n'importe quelle habileté : elle est l'habileté du vertueux, de celui qui est orienté vers le bien. Comme l'écrit P. Aubenque, « La prudence est une sorte de reprise éthique de l'habileté, de la même façon que la vertu morale est une régénération des dispositions naturelles (à la tempérance, au courage, etc..) par l'intention du bien »¹³¹.

¹²⁹ Ibidem, p.59

¹³⁰ Ce qui pose parfois des problèmes de compréhension dans l'œuvre d'Aristote, lorsque la dimension proprement morale de la vie humaine semble être réduite à un problème technique.

¹³¹ Ibidem, p. 61.

2.4. La prudence est liée à une ontologie du contingent, de l'indétermination.

Le prudent est donc un homme tourné vers le monde, qu'il appréhende comme une réalité complexe. Il tente, autant qu'il lui est possible de le penser dans sa totalité concrète, non pas en « morceaux séparés », mais avec une vue d'ensemble : le prudent essaie de penser « le tout ».

Ce qui distingue, d'abord et avant tout, ce monde « sublunaire » dans lequel nous vivons (en opposition avec le monde supralunaire : dans celui-ci, il n'y a ni génération ni corruption, les êtres se meuvent d'un mouvement régulier, parfait et circulaire, leur vie est éternelle), c'est justement la temporalité, l'irréversibilité, l'irrégularité, l'imprévisibilité et, comme point d'attache de toutes ces propriétés : la contingence, le hasard.

Si le monde « ici-bas » obéissait, avec la même nécessité, aux lois inébranlables qui gouvernent le monde supralunaire, il n'y aurait ni besoin, ni place pour la prudence : la science suffirait. La science, qui s'applique à « tout ce qui en peut pas être autrement qu'il n'est », serait pour nous un guide infaillible. Mais notre monde connaît le hasard, il est soumis à la contingence.

Qu'est-ce que le hasard ? La conception traditionnelle, dont Aristote hérite, est celle qu'il rappelle dans l'examen préliminaire des notions qu'il fait, dans le livre VI de *l'Ethique à Nicomaque* : « Le hasard est une cause, mais cachée à la raison humaine, parce qu'elle serait quelque chose de divin et de démoniaque à un degré supérieur ». Mais c'est justement de cette conception qu'Aristote va se séparer, en particulier dans les analyses de son traité sur la *Physique* : il va progressivement lier le hasard, non plus à la transcendance insondable de la divinité, mais au contraire aux défaillances de son action. Le hasard se trouve rattaché à la « cause par accident » : « La cause par soi est déterminée, la cause par accident est indéterminée ; car la multitude des accidents possibles d'une chose est infinie »¹³².

Comme le note P. Aubenque, à propos de l'exemple célèbre que donne Aristote de l'homme qui va au marché et y rencontre son débiteur¹³³ : « Le hasard, en tant que rencontre d'une série réelle et d'une fin non effectivement poursuivie, apparaît bien comme un fait exceptionnel et sans causes, au moins assignables : en ce sens, le hasard appartient au domaine de l'indéterminé, car ses causes, étant des causes par accident, sont indéterminées »¹³⁴. Le hasard n'est plus un effet de la providence, mais de la contingence ; il n'est plus lié à la volonté divine, mais à l'indétermination de la matière. Et aussi, j'y reviendrai, n'étant plus le nom donné par notre ignorance à une force obscure qui dirigerait tout, il est ce lieu encore indéterminé qui permettra à l'initiative humaine de se déployer.

« La tripartition de la nature, de l'art et du hasard délimite moins trois domaines différents qu'elle ne distingue les trois espèces de causes par lesquelles la nature inachevée du monde sublunaire tend plus ou moins heureusement vers ses fins »¹³⁵ : c'est ainsi que P. Aubenque situe l'action proprement humaine (cette action qui ressortit à l'art) ; dans

¹³² *Ethique à Nicomaque*, VI, 196 b 27-29.

¹³³ Aristote, *Physique* II, 5, 196 b 33- 197 a 5.

¹³⁴ Aubenque, p.77.

¹³⁵ *Ibidem*, p.70.

l'ensemble de tout ce qui arrive dans le monde, on peut délimiter trois domaines : ce que produit la nature, ce qui arrive par hasard, ce que fait l'homme ; et ce que fait l'homme est rendu possible parce qu'il y a du hasard.

C'est ce renversement qu'il importe de bien comprendre : tant que le hasard se trouvait lié au destin, l'homme ne pouvait que subir ce qui était produit par une force tellement supérieure à la sienne ; à partir du moment où le hasard renvoie au croisement purement accidentel (non voulu, non « programmé ») de deux séries indépendantes d'évènements, l'homme retrouve un pouvoir, non certes de faire que ce qui n'était pas prévisible ne se produise point, mais de réagir pour « retrouver l'avantage », et surtout peut-être de se préparer à ce qui, quoique non prévisible comme événement singulier, l'est comme possibilité générale : il peut arriver que prévoir le pire permette d'éviter le pire si, d'aventure, il se présente. Pour citer encore P. Aubenque : « Ici s'opère un renversement qui va fournir son domaine et, au sens le plus fort, sa « chance » à l'action morale : si la contingence est la source du mal, elle rend possible les initiatives humaines en vue du bien ; indétermination et par là signe de l'impuissance de la raison universelle, elle est en même temps ouverture à l'action raisonnable de l'homme »¹³⁶.

2.5. La contingence appelle à l'action : la prudence est une morale du faire.

« Agir et produire, c'est en quelque façon s'insérer dans l'ordre du monde pour le modifier ; c'est donc supposer que celui-ci, puisqu'il offre cette latitude, comporte un certain jeu, une indétermination, un certain inachèvement »¹³⁷. Si le monde « ici bas » était réglé comme le monde « d'en haut », il n'y aurait pas de place pour l'action humaine, et ceci doublement. D'une part, en effet, la connaissance humaine pourrait s'étendre à tout ; il y aurait place pour une action technique sur le monde, dans laquelle tout serait calculable et prévisible : pourrait-on encore appeler cela une action ? Mais, en réalité, il semble bien que même cette forme appauvrie de l'action serait interdite : le monde serait déjà « rempli d'ordre », « plein » en quelque sorte, réglé dans ses moindres détails : où l'homme trouverait-il à poser le coin de son levier pour faire bouger quelque chose ?

Le monde d'Aristote est donc un monde où le « faire » est possible. Ce n'est pas le monde des stoïciens : celui-ci est divinisé, et le sage stoïcien doit s'appliquer, non à transformer le monde, mais à faire de lui-même une œuvre d'art, en se faisant autant qu'il est possible le reflet de ce monde achevé. Tandis que l'« apprenti en sagesse » stoïcien s'applique à « être » à l'image du cosmos afin de devenir sage, l'« apprenti en sagesse » aristotélicien s'applique d'abord à « faire » un monde dans lequel il sera possible d'être sage. « Faire » n'est donc pas seulement possible : faire est nécessaire lorsqu'on inscrit sa vie dans une perspective éthique. Car c'est là la raison profonde de ce que la morale d'Aristote, plutôt qu'une morale de l'être, est une morale du faire : l'homme doit transformer le monde afin que celui-ci puisse « l'accueillir » dans des conditions favorables à son épanouissement, des conditions qui, tout au moins, le libérant du souci d'assurer les conditions de sa simple survie, lui permettent de consacrer une partie de son temps et de son énergie à la recherche de la sagesse. Ce qu'explique ainsi Aubenque : « Mais la vie selon la sagesse

¹³⁶ Ibidem, p.69.

¹³⁷ Ibidem, p.68.

n'est pas immédiatement accessible à l'homme par une ascèse intérieure, car elle dépend aussi, dans ses conditions de réalisation, des circonstances extérieures, lesquelles ne sont, ni en apparence ni dans leur fond, entièrement rationnelles. Le règne de la sagesse exige donc une domination préalable des circonstances, domination qui ne peut être acquise que par une action technique sur le monde »¹³⁸.

2.6. Le prudent maîtrise l'art de la délibération et celle de la décision.

Nous avons vu, lors de la présentation des différents « ingrédients » qui composent l'action, qu'il n'y a pas d'action digne de ce nom qui n'inclue les étapes de la délibération et de la décision. Le propre de la prudence dans l'action, l'excellence de l'action, sera donc lié au fait de délibérer et de décider de « bonne » et « juste » manière. Que faut-il entendre par là ?

Il s'agit tout d'abord de bien savoir ce qu'est une délibération, comment elle doit être menée, sur quoi elle peut aboutir. Une délibération doit avoir pour but l'action : la morale d'Aristote n'est pas une morale de la « belle âme » et de l'impuissance ; aussi la délibération est toujours soucieuse de faire le départ entre le souhaitable et le possible (tout ce qui est souhaitable n'est pas possible). Dans la délibération, il est beaucoup question des moyens et du rapport des moyens aux fins : il faut bien réfléchir à la double adaptation des uns aux autres ; non seulement trouver les bons moyens pour la fin, mais aussi trouver la bonne fin, en fonction des moyens dont on dispose. Il faut savoir terminer une délibération et décider ; il y a là un art de la maîtrise du temps : il faut donner tout son temps à la délibération, mais, là comme ailleurs, suivre ce conseil que donne Aristote : ne pas chercher une perfection qui n'appartient pas à l'ordre auquel on est attaché (dans l'ordre de la connaissance, Aristote explique par exemple que : « il est d'un homme cultivé de ne chercher la rigueur pour chaque genre de choses que dans la mesure où la nature du sujet l'admet »¹³⁹). Il faut savoir prendre tout le temps nécessaire à la délibération, il faut savoir aussi la finir.

Et c'est en ce point qu'on retrouve une autre idée importante chez Aristote : c'est l'idée de *kairos*. Le *kairos*, c'est le « bon » moment, le moment opportun, le moment où il convient de s'engager, de décider, de « couper ». Comme le dit F. Jullien : « L'occasion est le moment favorable qui est offert par le hasard et que l'art permet d'exploiter ; grâce à elle, notre action est en mesure de s'insérer dans le cours des choses, elle n'y fait plus effraction mais vient s'y greffer, profitant de sa causalité et s'en trouvant secondée. Grâce à elle, le plan concerté trouve à s'incarner, cet à propos nous donne prise, il assure notre maîtrise »¹⁴⁰. C'est en fait une maîtrise du temps à laquelle nous invite Aristote ; Car le temps est aussi l'ami de l'homme : « Le temps, physiquement dévalorisé comme dégradation de l'éternité, est l'objet, chez Aristote, d'une réhabilitation anthropologique ; car il est, en vertu même de sa structure contingente, l'auxiliaire bienveillant de l'action

¹³⁸ Ibidem, p.88.

¹³⁹ *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094 b 25.

¹⁴⁰ F.Jullien, *Traité de l'efficacité*, Grasset, 1996, p.79.

humaine. Encore faut-il saisir les chances qu'il nous offre. S'il est la blessure il est aussi le remède »¹⁴¹.

Ce que l'on obtient après la délibération n'est donc pas la solution parfaite d'un problème de type mathématique : « (...) La délibération traduit cette ambiguïté : à mi-chemin de la science et de la divination hasardeuse, elle est de l'ordre de l'opinion, c'est à dire d'un savoir approximatif comme l'est son objet (...). La délibération représente la voie humaine, c'est à dire moyenne, celle d'un homme qui n'est ni tout à fait savant, ni tout à fait ignorant, dans un monde qui n'est ni tout à fait rationnel ni tout à fait absurde, et qu'il convient pourtant d'ordonner en usant des médiations boiteuses qu'il nous offre »¹⁴². Je conclurai en citant encore une fois P. Aubenque : « L'originalité d'Aristote se situe plutôt dans l'intuition, si étrangère à Platon, d'une dissonance possible entre la fin et les moyens et dans l'exigence corrélatrice d'une délibération suivie d'un choix, qui est tout autre chose qu'un raisonnement suivi d'une conclusion. Le difficile n'est pas de savoir qu'il faut être courageux ni de décider que ce qui a été reconnu courageux doit être accompli. Mais où est le courage hic et nunc ? Est-il dans la bravade ou le sang-froid ? La distance est infinie entre les principes trop généraux et un divers inaccessible à la pensée rationnelle. La distance est également infinie entre l'efficace réelle du moyen et la réalisation attendue de la fin. C'est cet infini qu'Aristote demande à la prudence de combler par des médiations laborieuses et hasardeuses ».

2.7. Le monde est « coupé en deux » : la prudence n'est pas la sagesse.

Ce que, finalement, explique Aristote, c'est que le monde est « coupé en deux », et que, parallèlement, notre âme et notre raison le sont : au monde supralunaire, nous pouvons appliquer notre raison théorique, ce monde peut être objet de contemplation, et nous pouvons y appliquer la vertu purement intellectuelle de sagesse : « Ces considérations montrent bien que la sagesse est à la fois science et raison intuitive des choses qui ont par nature la dignité la plus haute. C'est pourquoi nous disons qu'Anaxagore, Thalès et ceux qui leur ressemblent possèdent la sagesse, mais non la prudence, quand nous les voyons ignorer les choses qui leur sont profitables à eux-mêmes, et nous reconnaissons qu'ils ont un savoir hors de pair, admirable, difficile et divin, mais sans utilité, du fait que ce ne sont pas les biens proprement humains qu'ils recherchent »¹⁴³. Au monde sublunaire, là où nous vivons, c'est une autre raison que nous devons appliquer, cette raison pratique sise en une autre partie de l'âme. La raison théorique traite du nécessaire, la raison pratique du contingent. L'homme prudent est un homme de bon jugement ; il sait faire la distinction entre ce que l'on peut attendre de la science, et ce que l'on doit obtenir quand il s'agit de décider des affaires humaines.

De plus, l'homme de jugement sait que la science, si on l'applique de façon rigoureuse, peut se révéler inhumaine : « A la rigueur de la science, qui peut être violence, l'équitable oppose l'indulgence du jugement. Intellectualisme encore, puisqu'il faut de l'« intelligence » pour comprendre et juger ; mais intellectualisme qui échappe à la

¹⁴¹ Aubenque, p.105.

¹⁴² Aubenque, p.113 à 116.

¹⁴³ *Ethique à Nicomaque*, VI, 7, 1141b 2-8.

présomption du savoir : (...) la prudence gnomique¹⁴⁴ est tout le contraire de la sagesse gnostique, dont elle repousse d'avance le vertige »¹⁴⁵. Et cela, il ne faudrait jamais l'oublier : « L'homme est l'être de la médiation, du détour, de l'approximation ; il n'applique pas le transcendant à la manière dont le philosophe platonicien appliquait au monde sensible les idées, mais il ruse avec la contingence, l'utilisant contre elle-même, retournant l'imprévisibilité en ouverture, le hasard menaçant en occasion propice, insinuant en ce monde un bien qui n'est pas de ce monde, l'humanisant enfin faute de pouvoir le diviniser, et soi-même avec lui, s'immortalisant ainsi, mais seulement « autant qu'il est possible », c'est à dire trouvant dans ses propres ressources le substitut proprement humain d'une impossible éternité »¹⁴⁶. L'homme doit se défaire définitivement de ses utopies scientifiques et techniques de maîtrise absolue sur et dans le monde. Ce message qu'Aristote nous transmet n'est-il pas d'une « brûlante actualité » ? La précaution le reprendra, mais en en changeant le contexte et une partie du sens, comme nous allons bientôt le voir.

Nous pouvons déjà retenir que, selon cette « cosmologie » d'Aristote, la tâche qui revient aux hommes est d'accomplir un monde imparfait : cette imperfection se manifeste par l'incertitude, l'indétermination, la contingence. La vertu de l'homme qui prend en charge cette tâche est la prudence : le prudent, c'est celui qui sait décider de l'incertain. La prudence exprime la responsabilité face à ce monde incertain, à ce monde qu'il faut accomplir. L'homme, d'une certaine façon, doit « lever » l'incertitude, mais il doit le faire avec prudence. L'homme prudent n'est pas l'« homme empirique », qui n'agit qu'après un apprentissage « par essais et erreurs » : il dispose d'un « savoir », même si ce savoir ne relève pas de la science, mais d'un autre type de connaissance : une connaissance de l'homme, de sa place dans le monde, de ses limites, de ce que le passage par la délibération est le plus souvent nécessaire... Contre Platon, le problème que se pose déjà Aristote, c'est celui de savoir comment prendre une décision qui ne serait pas appuyée par la science : c'est le même problème auquel nous nous retrouvons confrontés aujourd'hui...

2.8. La prudence et les vertus morales

Un autre point doit être souligné à propos de la prudence : elle apparaît comme la « clé » de toutes les vertus morales – et on pourrait même dire qu'avec la seule prudence, on a presque toute l'éthique d'Aristote.

Le lien entre la prudence et les vertus morales est affirmé par Aristote dès sa définition de la vertu : « Ainsi donc la vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relativement à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent »¹⁴⁷. Aristote ajoute ailleurs : « C'est pourquoi certains prétendent que toutes les vertus sont des formes de prudence, et Socrate, dans sa forme d'investigation, avait raison en un sens et tort en un autre : en pensant que toutes les vertus sont des formes de prudence, il commettait une erreur, mais en disant qu'elles ne pouvaient exister sans la prudence, il avait entièrement raison. Et la preuve c'est que tout

¹⁴⁴ « Gnome » désigne la « capacité de jugement ».

¹⁴⁵ Aubenque, p.152.

¹⁴⁶ Id, p.174.

¹⁴⁷ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II, 6, 1106b 36 – 1107a1.

le monde aujourd'hui, en définissant la vertu après avoir indiqué la disposition qu'elle est et précisé les choses qu'elle a pour objet, ajoute qu'elle est une disposition conforme à la droite règle, et la droite règle est celle qui est selon la prudence (...) On voit bien, d'après ce que nous venons de dire, qu'il n'est pas possible d'être homme de bien sans prudence, ni prudent sans la vertu morale »¹⁴⁸.

Pas de courage, pas de modération, pas de libéralité, pas de justice, etc., sans prudence : car la prudence est requise pour déterminer le « juste milieu » (voir la première citation ci-dessus). C'est elle qui permet, lorsque nous éprouvons des sentiments ou des émotions (crainte, audace, appétit, colère, pitié) de ne les éprouver « ni trop, ni trop peu », et aussi de les ressentir « au moment opportun, dans les cas et à l'égard des personnes qui conviennent, pour les raisons et de la façon qu'il faut »¹⁴⁹.

La vertu est à la fois infiniment précieuse (c'est d'elle que dépend l'accomplissement de l'homme, qui est aussi la condition de son bonheur) et difficile à réaliser : c'est là l'objet d'un travail (*ergon*) véritable, qui souligne que chez l'homme l'accès à la disposition (*hexis*) n'est pas spontanément accompli par la nature, mais par l'homme lui-même. Mais la vertu, lorsqu'elle devient *hexis*, tend à se stabiliser et à devenir nature. Elle nous conduit alors au meilleur état que nous puissions espérer : celui où nous agissons avec plaisir, et où nous agissons librement ; comme l'écrit M.H Gauthier-Muzellec : « la vertu croît conjointement avec la tendance naturelle au plaisir, se stabilise dans un rapport d'équilibre par rapport à cette tendance toujours présente mais contrôlée, et définit cette stabilité par la capacité à choisir intentionnellement le point de stabilité entre les différents motifs de choix des plaisirs »¹⁵⁰.

Nietzsche a bien compris ce qu'a de précieux cet art de l'équilibre et de la mesure d'Aristote, lorsqu'il écrit : « Mesure et juste milieu. De deux choses très hautes, mesure et juste milieu, le mieux est de ne jamais parler. Rares sont ceux qui en connaissent les puissances et les signes par les sentiers initiatiques des expériences et conversions intérieures : ils vénèrent en elles quelque chose de divin et craignent le verbe sonore. Tous les autres n'écoutent guère quand on parle de ces choses, et s'imaginent qu'il s'agit d'ennui et de médiocrité, excepté peut-être encore une fois ceux qui ont perçu un accent monitoire venu de ce royaume, mais lui ont bouché les oreilles. Le souvenir qu'ils en ont les fâche et les irrite »¹⁵¹.

3. Conclusion : Réaffirmer – et faire évoluer – le lien de l'action et de la prudence.

Y a-t-il une histoire de l'action ? B. Saint-Sernin s'est posé la question et lui apporte une réponse nuancée : « Si donc l'action comporte un élément historique, elle ne l'emprunte ni à la raison ni à l'éthique ni à l'anthropologie, mais seulement aux conditions ou aux circonstances, c'est à dire aux moyens, à la causalité productrice. L'histoire pénètre dans l'action sur les pas de la causalité, qui en modifie les formes, les instruments et les objectifs, même si elle en laisse inchangés les ressorts et les cœurs »¹⁵².

¹⁴⁸ Id, VI, 13, 1144b 26-31.

¹⁴⁹ Id, II, 5, 1106b 20-21.

¹⁵⁰ M.H Gauthier-Muzellec, *Aristote et la juste mesure*, PUF, 1998.

¹⁵¹ Nietzsche, *Humain, trop humain*, Gallimard, 1968, tome 2, p.149.

¹⁵² B. Saint- Sernin, *Genèse et Unité de l'action*, Vrin, p.68.

La remarque me semble très pertinente par l'éclairage qu'elle apporte à notre époque : car les « conditions et les circonstances », les moyens et la causalité productrice de l'action ont profondément changé en deux siècles, avec la Révolution industrielle et le triomphe de la techno-science. En particulier, la puissance de l'action a été décuplée, et le rapport des forces entre l'homme et la nature a été partiellement renversé en faveur du nouveau Prométhée.

Ceci permet de comprendre que l'action a été modifiée par cette histoire. Mais son ressort et son cœur sont restés inchangés, si l'on suit la pensée de B. Saint-Sernin. Et c'est en particulier son lien avec la prudence qui me semble devoir être inlassablement réaffirmé : la place que je vais faire à la précaution s'inscrit exactement dans cette perspective.

La prudence, « vertu de la délibération et du choix, du risque et de la décision », selon Aubenque¹⁵³, la prudence « au sens aristotélicien du terme de choix raisonné, délibéré et nécessaire du risque », selon Ewald¹⁵⁴, la prudence donc n'est pas l'ennemie de l'action mais, tout au contraire, son inspiratrice et son « précepteur » ! Il en est de même de la précaution, où l'on comprend par anticipation l'injustice qu'il y a à présenter, comme on le fait souvent, la précaution et le principe de précaution comme des principes de frilosité, de recul et de refus !

Un dernier sur mot sur la prudence : la prudence est, de manière essentielle, un art du temps. Aristote insiste là-dessus : dans la prudence, il s'agit de savoir agir « au moment où il faut » (et, « comme il faut »). Cet « art du temps », nous le verrons, est une des pièces principales de la précaution.

La prudence, enfin, ne s'entend pas que de la personne privée. Je cite Aristote une dernière fois : « Dans l'opinion commune, la prudence aussi est prise surtout sous la forme où elle ne concerne que la personne privée, c'est-à-dire un individu ; et cette forme particulière reçoit le nom général de prudence. Des autres espèces, l'une est appelée *économie domestique*, une autre *législation*, une autre enfin *politique*, celle-ci se divisant en délibérative et judiciaire »¹⁵⁵. « La sagesse politique et la prudence sont une seule et même disposition » : j'aurai à m'en souvenir lorsque j'aborderai la question de la politique de précaution¹⁵⁶.

Mais peut-être l'action, pour être comprise vraiment, doit-elle être mise en rapport avec son « autre ». Car notre société, tellement occupée, industrielle et vouée au travail, manque de recul pour juger de ce que doit être l'action. Je proposerai aussi cette réflexion de S. Weil, comme contrepoint à tout ce que je viens de dire, afin de mieux en fixer la richesse et les limites. L'homme s'accomplit dans l'action : je le crois, mais dire cela n'est-ce pas oublier une autre attitude fondamentale de la vie de l'homme ? Écoutons ce que dit de l'attention S. Weil, dans *La pesanteur et la grâce* : « L'attention consiste à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet, maintenir en soi-même à proximité de la pensée, mais à un niveau inférieur et sans contact avec elle, les diverses connaissances acquises qu'on est forcé d'utiliser. La pensée doit être, à toutes les pensées particulières et déjà formées, comme un homme sur une montagne qui, regardant devant lui, aperçoit en même temps sous lui, mais sans les regarder, beaucoup de forêts et

¹⁵³ Ouvrage cité, p. 137.

¹⁵⁴ F. Ewald, article dans la revue *Projet*, mars 2000.

¹⁵⁵ *Ethique à Nicomaque*, VI, 8, 1141b 30-34.

¹⁵⁶ Id., VI, 8, 1141b 23.

de plaines. Et surtout la pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, mais être prête à recevoir dans sa vérité nue, l'objet qui va y pénétrer. (...) Les biens les plus précieux ne doivent pas être cherchés, mais attendus. (...) L'attention consiste à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet, maintenir en soi-même à proximité de la pensée, mais à un niveau inférieur et sans contact avec elle, les diverses connaissances acquises qu'on est forcé d'utiliser. La pensée doit être, à toutes les pensées particulières et déjà formées, comme un homme sur une montagne qui, regardant devant lui, aperçoit en même temps sous lui, mais sans les regarder, beaucoup de forêts et de plaines. Et surtout la pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, mais être prête à recevoir dans sa vérité nue, l'objet qui va y pénétrer. (...) Les biens les plus précieux ne doivent pas être cherchés, mais attendus (...) »¹⁵⁷.

Savoir « prêter attention », n'est-ce pas une condition pour un développement équilibré de l'homme, des sociétés humaines, et au-delà pour une compréhension de l'action qui laisse sa véritable place à la prudence et à la précaution ?

¹⁵⁷ S. Weil, *Attente de Dieu*, Livre de poche, 1963, p. 85 à 97.

CHII. Les cadres de l'action au XXIème siècle

1.	Le temps des ruptures.....	103
1.1.	Changement quantitatif, qualitatif.....	103
1.2.	Qu'est-ce qu'une rupture ?.....	104
2.	La longue mue de la science	104
2.1.	La dynamique scientifique	105
2.2.	Le monde se « complexifie » et l'horizon recule.....	105
2.3.	La complexité, nouvel objet de la science.....	107
2.3.1.	Approche de la complexité.....	107
2.3.2.	Comportement des systèmes complexes	111
2.4.	La destruction du rêve laplacien.....	112
2.4.1.	L'incertitude	112
2.4.2.	La théorie du chaos	113
2.4.3.	L'image du monde troublée ; un monde devenu « instable »	114
2.5.	L'image de la science troublée.....	116
3.	Le « souffle » de la technique	117
3.1.	La nouvelle puissance de la technique et les effets sur la nature	117
3.2.	Les nouveaux champs de la technique	119
3.3.	L'émergence des nanotechnologies et la question de la convergence	120
3.4.	Les métamorphoses du progrès : « améliorer » l'homme ?	123
3.5.	La constitution d'une technoscience	124
3.6.	Conclusion : puissance et impuissance, l'image troublée de la science et de la technique	126
4.	La société ébranlée	126
4.1.	Sur quoi repose le lien social ?.....	127
4.2.	L'irrésistible puissance du marché.....	129
4.3.	Les ruptures provoquées par le développement du marché	130
4.3.1.	La « grande transformation »	130
4.3.2.	Un contexte nouveau : la mondialisation	132
4.3.3.	Le triomphe de l' « idéologie économique ».....	133
4.4.	Les effets contrastés de la révolution informatique	133
4.5.	Triomphe de l'individualisme et société liquide	135
4.6.	Les pouvoirs de l'économie et de la technoscience en synergie	136
5.	Changements anthropologiques	136
5.1.	« Tout à deux heures ! »	136
5.2.	Le temps n'est plus ce qu'il était !	137
5.3.	Réel ou virtuel ?	139
5.4.	Temporalité et spatialité de l'individu hypermoderne ; la multipersonnalité	140
6.	Entrée dans un monde incertain	140
6.1.	Qu'est-ce que l'incertitude ?	140
6.1.1.	Définition	140
6.1.2.	L'incertitude et l'action	141
6.1.3.	Risque, incertitude, indétermination	142
6.2.	Une nouvelle incertitude ; le concept de « monde incertain »	143
6.3.	L'homme face à l'incertain	144
6.3.1.	L'homme face à l'incertain	144
6.3.2.	Face à l'incertain : les probabilités.....	144
6.3.3.	L'aide à la décision : les modèles mathématiques	147

6.3.4.	Limite des modèles.....	148
6.4.	Vivre avec l'incertitude, vivre en « univers controversé »	149
7.	La société du risque.....	150
7.1.	Introduction : une situation paradoxale	150
7.2.	Risque et danger	151
7.2.1.	Une distinction étymologique	151
7.2.2.	La définition des cyndiniciens et celle des sociologues.....	151
7.2.3.	Le risque, un danger à combattre	153
7.3.	Des risques nouveaux.....	153
7.3.1.	Les risques technologiques majeurs	153
7.3.2.	Les risques sériels.....	154
7.3.3.	Les risques environnementaux	154
7.3.4.	Les risques alimentaires et sanitaires	154
7.3.5.	Les risques symboliques.....	155
7.4.	Crise de confiance et risque de crise	156
7.5.	Le modèle standard de l'analyse du risque et sa crise.....	156
7.5.1.	La théorie sociale du risque.....	157
7.5.2.	Le modèle standard d'analyse des risques	157
7.5.3.	La crise du modèle standard.....	158
7.6.	La société du risque.....	158
7.6.1.	Que signifie « la société du risque » ?.....	159
7.6.2.	La société du risque et l'ébranlement des autorités.....	160
7.6.3.	Un nouveau rapport de l'homme au monde	163
7.6.4.	Réflexivité, sentiment de sécurité : la question de la confiance.....	164
7.6.5.	Pourrions-nous sortir de la société du risque?.....	166
7.7.	L'autre face du risque.....	167
8.	Monde fragile, complexe, incertain.....	168
8.1.	Monde fragile, complexe, incertain.....	168
8.2.	Signes précurseurs d'une crise, monde sous tension.....	170

1. Le temps des ruptures

L'hypothèse que je veux soutenir, dans ce chapitre, est que le monde connaît aujourd'hui une période de profondes ruptures. L'avènement des temps modernes à partir de la Renaissance, la Révolution industrielle du XIX^{ème} siècle, ont marqué des transformations très profondes dans la société, dans la vie des hommes, dans la conscience qu'ils pouvaient avoir d'eux-mêmes et en particulier de leur place dans la nature et de leur pouvoir sur elle.

Je pense que nous vivons une rupture de même ampleur, et c'est ce que je vais m'attacher à montrer. La conscience des ruptures écologiques (problème des ressources, effet de serre, économie destructrice) en est un des principaux indices : nous sommes en train de découvrir le caractère agressif et conquérant de notre rapport à la nature, et nous commençons à comprendre que cette attitude ne peut plus durer, que nous devons profondément la modifier. Mais avant de développer cette idée je voudrais insister sur ce qui caractérise une rupture, qui est autre chose qu'un simple changement (quelque soit l'étendue de ce changement).

1.1. Changement quantitatif, qualitatif

Il me paraît donc essentiel, afin de justifier la nécessité de l'introduction du principe de précaution et du nouveau paradigme de « la précaution », de bien mesurer que nous vivons une période de « rupture ». Mais que faut-il entendre par là ? Je voudrais à cette fin définir et distinguer trois concepts : un « changement quantitatif », un « changement qualitatif », une « rupture ».

Un changement quantitatif, c'est un changement qui ajoute ou retranche à une chose une certaine quantité « homogène » à la chose : par exemple, ajouter des grains de sable à un tas. Mais ce peut être aussi ajouter de nouvelles fonctions à un appareil, pour le rendre plus puissant ou plus facile d'usage : ainsi, pour un objet technique comme le téléphone, on peut considérer que ses progrès, depuis son invention jusqu'au tournant du siècle, constituent des progrès « quantitatifs ». On reste avec le « même » objet.

Un changement qualitatif, par contre, fait « apparaître » une chose, ou bien nous fait passer d'une « chose » à « autre chose » : le premier grain de sable, ou encore la première pierre destinée à la construction d'un bâtiment, constituent un changement qualitatif. De même l'invention d'un nouvel objet, ou encore, pour une même « catégorie » d'objet, une évolution qui en modifie radicalement l'usage (ce n'est plus vraiment le « même » objet). Ainsi défini, le « passage » du téléphone « fixe » au téléphone « portable », constitue un changement qualitatif : l'usage que l'on fait du second n'a plus grand-chose à voir avec celui que l'on faisait du premier ; pouvoir joindre (et être joint par) n'importe qui, n'importe où, n'importe quand, cela a complètement révolutionné l'usage du téléphone, entraînant des conséquences sociales considérables.

Il se peut aussi qu'une succession de changements « quantitatifs » finisse par produire un changement « qualitatif ». Dans certains cas, on peut tracer la ligne de partage (avant/après) ; par exemple pour une solution chimique qui « vire » lorsqu'on ajoute une goutte supplémentaire. Dans d'autres cas, on ne peut pas : et pourtant, le changement est tout aussi réel. Si je reprends l'exemple qui consiste à « ajouter » des grains de sable, cette succession de changements « quantitatifs » permet de passer de « quelques grains » à un « tas ». Or, bien entendu, il n'y a pas « un » grain qui fasse la différence ; et pourtant la différence existe (un tas peut être défini et reconnu : il y a un tas lorsque je peux venir me servir avec une pelle, etc...un tas est « autre » chose qu'un rassemblement, même important de grains, par rapport

auquel l'usage d'une pelle pour les ramasser paraîtrait complètement déplacé). Dans ce cas, le changement est devenu « qualitatif » car il y a eu « changement d'échelle ».

On peut donner comme exemple d'un changement d'échelle l'artificialisation de la « nature autour de nous ». Si celle-ci est très ancienne, ce n'est que récemment qu'elle a pris un nouveau visage, provoqué donc par un « changement d'échelle ». La mécanisation du travail de la terre, la gestion de l'exploitation par informatique, la multiplication des intrants, l'extension des superficies exploitées par un seul agriculteur, la diminution spectaculaire du nombre de ces agriculteurs, l'apparition et le développement d'une agriculture « hors sol », et cela sur une période de temps très courte, constituent une révolution¹.

1.2. Qu'est-ce qu'une rupture ?

Il reste, après avoir défini ce que sont des changements « quantitatifs » et « qualitatifs », à dire en quoi consiste une « rupture ». Une rupture, c'est un changement « radical », lorsque, au-delà des « choses » (objets, mais aussi institutions, méthodes, etc.), c'est le socle même qui porte les choses qui change. C'est ce que l'on peut observer par exemple avec la Renaissance : il y a un « avant » et un « après » la Renaissance, et ces périodes sont distinctes non seulement parce que les « objets » qui peuplent le monde ont changé, mais plus encore parce que la façon même de « penser » ces objets et le monde ont changé. La Renaissance, ce n'est pas seulement une transformation dans les arts, dans la science et les techniques, dans l'économie, c'est aussi une nouvelle vision du monde et de la place de l'homme dans le monde : l'humanisme.

Mon hypothèse est que nous vivons une période de basculement, une rupture donc, comme fut celle de la Renaissance, ou, plus près de nous, de la première Révolution industrielle. C'est cette rupture que je vais peindre maintenant : cela me permettra de faire apparaître dans le même temps le principe de précaution comme une réponse à cette situation. C'est l'existence de cette rupture qui, selon moi, rend irrecevable cet argument souvent opposé aux défenseurs du principe de précaution : avec le principe de précaution, il n'y aurait jamais eu de chemin de fer, ni d'électricité ! Les problèmes qui se lèvent devant nous sont d'un autre type, ce qui est en jeu est d'une autre nature : nous vivons dans un « autre » monde !

2. La longue mue de la science

Si l'on ne peut assigner un moment assez précis de « basculement » de la science, celle-ci a connu, tout au long du XX^{ème} siècle, une « longue mue » à l'issue de laquelle elle se trouve profondément modifiée en comparaison de ce qu'elle était au moment du « scientisme » triomphant, au XIX^{ème} siècle : une science qui avance, mais son prestige qui recule : notre science n'est plus exactement celle du XIX^{ème} siècle.

¹ Voir P. et G. Pinchemel, *La face de la terre*, A. Colin, 1988 et en particulier p. 315-352.

2.1. La dynamique scientifique

Les progrès de la science, tout au long du XX^{ème} siècle, dessinent une avancée continue. On peut noter les grandes innovations théoriques du début du siècle, en physique principalement (relativité, mécanique quantique); plus tard dans le siècle, en physique toujours, les théories « morphogénétiques » sur lesquelles je reviendrai ; les avancées très importantes dans le domaine de la connaissance du vivant, dans la seconde moitié du siècle, avec la « découverte » de l'ADN, jusqu'au séquençage du génome. La compréhension de la matière (grâce en particulier aux « cyclotrons), des mécanismes du vivant (par la biologie moléculaire), du fonctionnement du cerveau (avec l'émergence des neurosciences), dessinent quelques-unes des nouvelles frontières de la science.

Mais cette extension, si importante, de nos connaissances doit-elle nous laisser croire que nous progressons vers un terme, que les découvertes les plus importantes sont effectuées et que, progressivement, nous n'aurions plus qu'à venir compléter le « monument de la science » déjà édifié pour l'essentiel ? Il n'en est très probablement rien, comme nous allons le voir maintenant.

2.2. Le monde se « complexifie » et l'horizon recule

En effet, dans le même temps où nous voyons progresser nos connaissances, nous découvrons que les principaux objets de nos études sont bien plus complexes que nous le pensions.

On peut l'observer en physique, avec le passage de la physique de Newton à la physique contemporaine : on passe d'une théorie unique, qui permettait de décrire l'ensemble des phénomènes, à deux théories beaucoup moins « intuitives » (la relativité et la physique quantique) que l'on ne parvient pas à unifier². Si l'on considère l'univers, celui-ci abrite bien plus de « mystères » que nous ne le supposons : 95% de la matière qui le constitue nous est inconnu ; ce que nous pouvons observer n'en constitue que 0,5% ! Dans le domaine du vivant, bien plus encore, on peut observer ce phénomène de « complexification ». C'est ainsi que nous ne comprenons pas à quoi peut servir la plus grande proportion de l'ADN (ADN appelé, de façon probablement très injuste, ADN « poubelle ») ; quant à la partie que nous avons « décryptée », celle qui correspond aux gènes, il nous faut déchanter : nous pouvions espérer « tenir » avec elle une connaissance solide et rapidement « exploitable » : or, le gène se révèle n'être, dans le meilleur des cas, que le point de départ d'un labyrinthe, qu'il nous reste à explorer !

Une comparaison entre l'état de la science au XIX^{ème} siècle et aujourd'hui permet de mesurer cet écart. Dans un ouvrage consacré à l'histoire de la physique, son auteur, P. Rousseau, fait s'exprimer ainsi un professeur de physique, en l'année 1880 « Voyez-vous, ce paysage si reposant à contempler est l'image du monde exploré par la science. La science, c'est le grand soleil qui, non seulement dissipe les ténèbres de notre ignorance et nous éclaire les moindres recoins de l'univers, mais aussi nous en dévoile l'incomparable harmonie. La lumière du savoir s'est déjà promenée sur une immense partie de la nature, de sorte que, je le dis avec un peu de regret, la physique semble, à beaucoup, presque achevée. Sans doute reste-t-il quelques

² Le premier coin enfoncé dans cette conception l'avait déjà été par Fourier, dont la loi sur la propagation de la chaleur n'était pas réductible à la loi de la gravitation universelle ; cette loi était la première étape de ce qui allait devenir la thermodynamique (voir Prigogine et Stengers, *La nouvelle alliance*, Gallimard, 1979, p. 167).

contours à adoucir, quelques théories à relier, quelques décimales à obtenir, mais l'ère des grandes découvertes paraît désormais close. Dés aujourd'hui, nous avons le privilège de savourer le mécanisme invisible et délicat des choses, en attendant – ce qui assurément ne tardera guère, de pouvoir expliquer de la même façon l'intelligence et la vie (...) L'univers (et ses atomes, composants ultimes de la matière, éternels, indivisibles et indestructibles) apparaît alors comme une gigantesque machine, justiciable de la toute puissante mécanique, et nous considérons le cerveau de Victor Hugo, de Chevreul, de Gounod, comme d'autres machines, plus complexes, certes, que celles que nous fabriquons, mais dont nous saurons bien, un jour, démonter les rouages »³.

Quel contraste avec la situation aujourd'hui ! Voilà par exemple le regard sur la science porté par C. Allègre : « Après l'ère des certitudes de la physique mathématique, n'entrons-nous pas dans une phase scientifique nouvelle ? Une phase où la compréhension des systèmes complexes, désordonnés, tient le devant de la scène, où la question des origines et de l'histoire naturelle connaît un nouvel essor, où une science nouvelle, ambitieuse et modeste, repart à la conquête du monde, où l'histoire retrouve enfin sa juste place... »⁴.

L'exemple de la formation d'un flocon de neige illustre bien la différence radicale entre ces deux visions de la situation et du pouvoir de la science. Un flocon est un objet très simple (par contraste avec un être vivant), sa formation obéit à quelques lois physiques bien connues, et pourtant chaque flocon est unique, il est absolument impossible de prévoir la forme qu'il prendra, celle-ci ne pouvant s'expliquer qu'en suivant l'intégralité de son histoire : « la nature de l'air turbulent est telle que deux flocons quelconques suivront des trajectoires très différentes. La forme finale d'un flocon est ainsi l'histoire de toutes les variations de conditions atmosphériques qu'il a subies, et leur combinaison peut être pratiquement infinie »⁵. L'introduction du temps (le « temps-durée » de Bergson, à la place de la variable « t » des anciennes équations de la physique), et de l'histoire dans la nature sont un des facteurs qui permettent de comprendre la spectaculaire « complexification » de la science et de son objet tout au long du XX^{ème} siècle⁶ : le temps n'avait pas de consistance dans les équations de la physique du XIX^{ème} (excepté en thermodynamique) ; il y avait pour la science une symétrie entre le passé et le futur. Ceci permet de comprendre le fait que l'activité scientifique contemporaine engendre de l'incertitude lorsqu'elle intègre la dimension historique dans ses programmes de recherche : elle n'atteint pas une image intemporelle du monde, mais l'image d'un monde en perpétuelle transformation, et ces transformations sont souvent imprévisibles.

Si l'on ajoute que, contrairement à la physique très unifiée du XIX^{ème}, la science contemporaine se trouve compartimentée en fonction des échelles d'observation (avec la mécanique quantique à une extrémité, la théorie de la relativité à l'autre), on comprend que cette situation (la reconnaissance de la multiplicité de ces échelles, jointe au caractère transitoire des configurations ainsi décrites) installe ces savoirs dans une zone d'incertitude qui les rapproche du statut épistémologique des sciences sociales. Ainsi est-il de plus en plus admis que les scientifiques puissent proposer des réponses multiples à une question unique : il n'est pas rare qu'ils affirment être dans l'impossibilité d'offrir une description univoque d'un

³ P. Rousseau, *De l'atome à l'étoile*, PUF, 1941, p. 7-13.

⁴ C. Allègre, *Introduction à une histoire naturelle*, Fayard, 1992.

⁵ J. Gleick, *La science du chaos*, Flammarion, 1991, p. 392.

⁶ Ce que nous retrouverons lorsque j'étudierai l'évolution de la science écologique (voir ch VI).

processus. Je reviendrai sur cette question du statut « épistémologique » de la connaissance scientifique.

Il y a là un vrai paradoxe : la science ne cesse de progresser, mais semble souvent soulever plus de nouvelles questions qu'elle n'en résout. D'un certain point de vue, le mystère du monde (et de nous-mêmes) s'épaissit ! Le concept de « complexité » permet d'éclaircir en partie ce paradoxe.

2.3. La complexité, nouvel objet de la science

2.3.1. Approche de la complexité

La complexité est un nouveau « paradigme » de compréhension du réel : mais que faut-il entendre exactement par ce terme ? Le mot est apparu au XVIII^{ème} pour désigner un ensemble ou un phénomène contenant et unissant des éléments différents : il est lié à l'idée d'hétérogénéité (la chimie inventa ses « complexes », et les mathématiques ses « nombres complexes »). En philosophie des sciences, c'est Bachelard qui fut un des premiers à faire un usage important de ce concept ; pour lui en effet, « alors que la science d'inspiration cartésienne faisait très logiquement du complexe avec du simple, la pensée scientifique contemporaine essaie de lire le complexe réel sous l'apparence simple fournie par les phénomènes compensés » : selon Bachelard, le complexe n'est plus une illusion que l'on peut dissiper en le ramenant à un composé d'éléments simples. C'est tout le contraire : en cherchant à la racine du simple, c'est le complexe qui se découvre⁷ !

La consécration internationale de cette notion remonte à 1984 lorsque s'est tenu le premier colloque qui lui a été consacré : « Science et pratique de la complexité » (Université des Nations Unies)⁸.

⁷ G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, 1980, p. 143.

Pour Descartes, le complexe se situe dans la confusion et le divers de la perception quotidienne : la science doit se construire en rupture avec cette dernière. Elle saisit les « natures simples », qui sont séparées et font chacune l'objet d'une perception immédiate. Connaître, c'est distinguer.

Bachelard montre que la méthode cartésienne repose sur trois points : l'analyse, le concept de « nature simple » et l'évidence.

Tout d'abord, la méthode est analytique, réductive : elle cherche à décomposer un problème, ou une idée, en des éléments simples, indécomposables. Ce sont ces éléments qu'un seul acte mental, l'intuition, permet d'appréhender : c'est l'évidence qui nous donne les objets premiers, tout à la fois objets de la raison et objets de la réalité. Ces objets sont les natures simples. De plus, ce qui n'est pas décomposable par la pensée ne l'est pas dans la réalité, et vice versa. Ce qui est simple est donc premier, et la méthode consiste, après avoir décomposé le réel en ses premiers éléments, à remonter du simple au composé : on reconstitue ainsi le réel par une progression linéaire et discursive, par une sorte d'addition continue.

C'est tout cela qui est rendu impossible avec la complexité. Le monde de la science contemporaine est discontinu. Ce qui compte, c'est la notion de niveau. Ce qui est simple à un certain niveau, peut être complexe à un autre : Bachelard prend l'exemple de l'électricité : sous l'apparente simplicité de l'atome se trouvent pensés les électrons, protons, neutrons, etc. (Et, depuis Bachelard, l'image de la matière « fondamentale » s'est encore énormément complexifiée...).

Ce qui a changé aussi, c'est qu'en science l'« objet » n'apparaît plus premier, mais second après la relation : « ce n'est pas l'être qui illumine la relation, mais la relation qui illumine l'être » écrit Bachelard

⁸ Voici quelques repères plus précis relatifs à l'histoire de ce concept.

C'est en 1948 que la communauté scientifique s'approprie ce concept, avec la publication de l'article « Science et complexité » de W. Weaver.

Selon F. Ost, « on peut définir comme complexe tout phénomène qui met en jeu une différence de niveau et une circularité entre ces niveaux. Prendre en compte à la fois ces différences de niveaux (par exemple entre l'objet, l'environnement de l'objet et l'observateur) et les rapports de circulation qui s'établissent entre eux est le propre de l'épistémologie de la complexité, dont on peut dire qu'elle s'oppose point à point à la méthode cartésienne : méthode identitaire et linéaire, méthode du simple) »⁹. Lorsque l'on cherche à définir le concept de « complexité », il faut commencer par le distinguer de celui de « complication » : un système qui contient beaucoup d'objets, pouvant comprendre de nombreuses interactions entre eux, peut-être « compliqué » sans être forcément complexe : il suffit pour cela qu'on puisse le caractériser par une définition précise, un algorithme. Par contre, un système dont le comportement est imprévisible, un système qui, après répétitions, ne donne pas toujours la même chose, qui présente des phénomènes nouveaux, inattendus, émergents, comme c'est le cas par exemple pour les êtres vivants, est un système complexe : aucun algorithme ne permet d'en prévoir l'évolution.

Avant l'émergence de ce paradigme de la complexité, un déterministe strict était de mise : grâce à un système d'équations modélisant un phénomène et à la connaissance des « paramètres de situation », ou conditions initiales, on estimait possible de calculer l'évolution du phénomène. La complexité correspond à l'émergence d'un grand nombre de situations, caractéristiques, qui ne se plient pas à cette règle : l'influence de l'observateur ; la sensibilité aux conditions initiales ; l'apparition de turbulences, etc. La complexité est aussi liée aux interactions nombreuses et simultanées qui rendent imprévisible l'évolution d'un phénomène. Les sociétés, les êtres vivants, l'environnement peuvent ainsi être qualifiés de

Celui-ci propose de lire l'histoire de la science moderne à travers la succession de trois paradigmes. Le paradigme de la simplicité d'abord (de 1600 à 1800, de Descartes et Galilée à Condorcet, Lavoisier et Laplace) : c'est celui des méthodes linéaires et causalistes, celui des « longues chaînes de raison toutes simples dont les géomètres ont coutume de se servir » du 3^{ème} précepte du *Discours de la méthode* de Descartes). Puis celui de la complexité désorganisée, avec le développement de la thermodynamique et de la cinétique chimique (Carnot, Clausius, Boltzmann), qui verra l'utilisation des modèles de la mécanique statistique et de la théorie des probabilités. Et enfin celui de la complexité organisée, à partir de la fin des années 1940, sous la pression des problèmes nouveaux que la société pose à la science (dans les domaines de la biologie, aussi bien que ceux de la médecine, de l'économie ou de l'environnement) : problèmes trop compliqués pour être appréhendés par les modèles de la mécanique classique, mais pas assez désordonnés pour l'être par les modèles de la mécanique statistique. Il s'agit alors de « traiter simultanément un grand nombre de facteurs interreliés au sein d'un tout organisé »⁸. Cela est typique de la nouvelle situation de la science : elle requiert des savoirs qui doivent s'appliquer à des domaines caractérisés par la variété et l'hétérogénéité des facteurs, qu'il faut considérer de plus dans leur évolution temporelle.

En 1959, von Foerster introduisit la formulation de « l'ordre par le bruit », en opposition à celle d'E. Schrödinger de « l'ordre par l'ordre ».

Si, en son début, ce paradigme de la complexité fut compris comme un concept à usage « local », il s'imposera comme un paradigme de portée tout à fait générale (dans les années 1975-1985), avec le développement des théories de la communication (Shannon), de la computation (Turing), de l'intelligence artificielle (Simon).

Ce paradigme de la complexité organisante conduira par ailleurs aux théories si importantes de l'auto-adaptation et de l'auto-poïèse qui vont transformer de manière radicale l'étude de l'évolution des processus naturels (l'écologie, l'immunologie, la météorologie, etc.), mais aussi cognitifs et sociaux (les sciences du comportement, avec en particulier la psychologie génétique et la théorie de l'équilibration de J. Piaget ; et également la neuropsychologie avec F. Varela).

⁹ F. Ost, ouvrage cité, p. 245

complexe. Mais cette imprévisibilité ne signifie pas qu'il arrive « n'importe quoi ». On peut extraire de la complexité des "motifs", des propriétés que l'on retrouve à tous les niveaux : de la cellule à l'environnement, en passant par les sociétés humaines. Voici quelques-unes de ces propriétés :

L'émergence : le tout et la somme des parties ne se réduisent pas l'un à l'autre. Les éléments en interaction ont des propriétés émergentes : les milliards de neurones qui composent notre cerveau n'ont individuellement aucune intelligence et pourtant leurs interactions en créent. C'est pour cela qu'étudier séparément des parties ne permet pas de reconstituer le tout.

La circularité : Le cercle vicieux, le cercle vertueux ou les systèmes de régulation sont de très bons exemples de causalités circulaires¹⁰.

L'auto-organisation : le monde est fait d'ordre organisé et de désordre. Depuis le « big bang », le monde s'organise par le désordre, en même temps que l'organisation se désordonne. Un peu comme une tornade présentant une forme ordonnée, qui se crée à partir de désordres atmosphériques, et génératrice d'un immense désordre.

E. Morin a très tôt travaillé sur cette dimension de la complexité, frappé par le fait que le mode de pensée dominant, disjonctif par nature, soit incapable de comprendre le monde. Il a cherché dans toute son œuvre à définir une nouvelle pensée qui serait capable de mieux y parvenir. Il a défini pour cela trois principes : les principes dialogiques, hologrammiques, récursifs. Tout d'abord, le principe dialogique qui permet de reconnaître les phénomènes où il faut lier des termes antagonistes, voire contradictoires, pour appréhender leur réalité. Ensuite le principe hologrammique qui permet de reconnaître, dans tout ce qui est complexe, que non seulement la partie est dans le tout, mais aussi que le tout est dans la partie. Enfin le principe récursif, qui permet de reconnaître les processus où les produits et les effets sont nécessaires à leur production et à leur causation. Ce principe se représente sous la forme de boucles ; on peut l'illustrer avec le désir de savoir en relation avec l'acquisition des connaissances, lorsque l'acquisition des connaissances augmente le désir d'en savoir « encore plus ». E. Morin définit ainsi la récursion : « toute relation ou processus dans lequel les éléments apparaissent en même temps comme produit et effet, producteur et cause l'un de l'autre. La récursion appelle l'idée de boucle et même de spirale. Elle signifie ceci : chaque fois qu'on a des termes disjoints ou isolés, il faut essayer de les concevoir comme début et fin, effet et cause l'un de l'autre »¹¹.

L'idée de récursion est symbolisée par un dessin d'Escher : une main qui dessine une main ; elle contient en elle l'idée de réflexivité et les idées de productivité et d'auto-production. « Nous entrevoyons la possibilité de transformer nos cercles vicieux en cercles vertueux, devenant réflexifs et générateurs d'une pensée complexe (...) Il ne faut pas briser nos circularités, il faut au contraire veiller à ne pas nous en détacher. Le cercle sera notre roue, notre route sera spirale »¹².

¹⁰ Les problèmes de la modélisation peuvent illustrer certains de ces effets de « circularité »: la modélisation place dans le futur un certain nombre de scénarios : mais ces scénarios dépendent, en partie au moins, de ce que les hommes feront dans le futur. Or ce qu'ils feront est lié aux différents scénarios retenus.... On en a un exemple avec les modèles climatiques du GIEC et les différents scénarios d'élévation de la température retenus pour l'horizon 2100.

¹¹ Voir R. Fortin, *Comprendre la complexité, introduction à la méthode d'E. Morin*, préface d'E. Morin, Presses de l'Université de Laval, 2005.

¹² Ibid.

Quand il y a complexité, l'observateur sait *a priori* qu'il ne connaît pas tous les états possible que le phénomène étudié est susceptible de manifester, ni tous les « programmes » qui permettent d'atteindre ces états. Il sait donc que le système est susceptible de manifester un comportement imprévisible pour lui. La complexité réintroduit l'observateur : elle est celle du « système observant ». Il n'y a plus moyen de séparer le système modélisateur (l'esprit humain en faisant partie) du phénomène modélisé. Il s'agit d'une « observation », pour reprendre l'expression d'E. Morin. Cette « observation » s'exerce dans le temps ; l'observateur sait que son observation modifie le phénomène observé (exemple du thermomètre qui modifie la température de l'objet qu'il observe), et il sait qu'il est lui-même susceptible d'être modifié par la conscience qu'il prend des résultats de son « observation » (je veux mesurer mes battements cardiaques ; je sais que lorsque j'effectue cette mesure, je modifie le battement cardiaque « spontané » et inconscient ; sachant cela, j'agis sur moi-même afin de « faire ralentir mon cœur »). Par là, l'homme se trouve « réintroduit » dans la nature : « En changeant ce qu'il connaît du monde, l'homme se change lui-même », écrit T. Dobzansky¹³, et Prigogine : « Nous considérer comme étrangers à la nature implique un dualisme étranger à l'aventure des sciences aussi bien qu'à la passion d'intelligibilité »¹⁴.

Mais, bien que définis de manière identique, tous les systèmes ne sont cependant pas régulés par la même logique. En effet, selon que le système étudié pratique ou non des échanges avec le milieu, il est dit respectivement "ouvert" ou "fermé".

Les **systèmes fermés** sont soumis aux lois de la thermodynamique classique et en particulier à son deuxième principe - dit d'entropie ou de dégradation de l'énergie - selon lequel, dans un système fermé, une certaine quantité appelée entropie croît jusqu'à un maximum, ce processus s'arrêtant en un état d'équilibre.

Les **systèmes ouverts**, pour leur part, ne tendent pas vers l'équilibre (sauf après leur mort pour les systèmes vivants) mais se maintiennent dans un état stable, c'est-à-dire un état où les proportions des différents éléments du système ne varient pas, bien que les composants changent continuellement. Comme l'explique Ludwig Von Bertalanffy¹⁵ « dans les systèmes ouverts, il n'y a pas seulement production d'entropie par des processus irréversibles mais aussi une importation d'entropie qui peut très bien être négative. C'est le cas de l'organisme vivant qui reçoit des molécules complexes chargées d'énergie libre. Ainsi, les systèmes vivants maintenus en état stable peuvent-ils éviter l'accroissement d'entropie: ils peuvent même évoluer vers des états d'ordre et d'organisation accrus ».

C'est le phénomène dit d'auto-organisation - grâce auquel un système ouvert, bien qu'immergé dans un milieu de haute entropie, parvient à maintenir voire à complexifier sa structure.

Les systèmes ouverts se caractérisent par au moins trois propriétés l'émergence, la spécificité et l'interdépendance.

Il y a émergence lorsque l'agrégation d'éléments au sein d'un ensemble se traduit par l'apparition de propriétés nouvelles (par exemple, la capacité d'élaboration conceptuelle du cerveau humain n'est pas une capacité de chacun des milliards de neurones qu'il recèle mais

¹³ Cité dans l'article « Complexité », *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences* (Direction D. Lecourt).

¹⁴ I. Prigogine, *La fin des certitudes*, O. Jacob, 1996, p. 15.

¹⁵ Ludwig Von Bertalanffy est un biologiste autrichien. Il a publié sa *Théorie générale des systèmes en 1950*. Cet ouvrage a été publié chez Dunod en 1993.

résulte de leur interaction). Dit autrement, le passage d'un niveau d'organisation à un autre s'accompagne de l'apparition de qualités ou de propriétés ignorées des niveaux inférieurs. La spécificité désigne le fait que chaque niveau mène des activités ignorées des niveaux supérieurs (par exemple, un être vivant n'a pas conscience du fonctionnement de ses cellules). Enfin, il existe une interdépendance c'est-à-dire une reproduction conditionnelle réciproque entre un système et ses sous-systèmes. En effet, la reproduction du tout (le corps) passe par celle de ses parties (les organes) tandis que l'existence des parties est conditionnée par celle du tout. Comme on le voit, la notion de système, en mettant en évidence le fossé qui sépare une totalité de l'ensemble de ses composants, ce qui permet de rendre compte de la complexité du réel.

Cette théorie générale des systèmes dont le but est de formuler des principes valables pour les systèmes en général indépendamment de la nature des éléments qui les composent et des relations, des forces qui les relie présente est particulièrement intéressante à un double titre. Tout d'abord, elle présente une aire de pertinence très vaste dans la mesure où le concept de système est assez abstrait et assez général pour s'appliquer à des entités de toute sorte ; ensuite, une capacité à avancer des "explications de principe" indépendamment du recours systématique au formalisme mathématique.

2.3.2. Comportement des systèmes complexes

Le comportement d'un système complexe se caractérise par sa non-linéarité, son instabilité, sa sensibilité aux conditions initiales et son imprévisibilité. Ceci amène la science à « redéfinir » ses objectifs : plutôt que de façonner des modèles (linéaires) qui cherchent à donner une prévision des événements futurs ou à exercer une sorte de « contrôle central », elle cherche à créer des modèles (non linéaires) qui lui permettent de tester différentes variables, afin d'en apprendre plus sur les points critiques du système et sur son homéostasie (résistance aux changements)¹⁶. Face aux systèmes complexes, les ambitions de la science doivent être revues « à la baisse » : je reviendrai sur ce point dans la dernière partie de mon travail.

Par ailleurs, à l'idée de complexité est attachée celle d' « auto-organisation » : l'idée d'auto-organisation, qui peut être reliée à celle, chère à Bergson, de la « créativité » du temps, a évidemment une portée métaphysique considérable. Ce que je veux souligner, c'est que cette idée signifie que le futur n'est pas compris dans le présent, et qu'il y a donc une impossibilité « logique » à vouloir prédire avec certitude aujourd'hui ce qui arrivera demain.

Un processus d'auto-organisation peut être compris comme une augmentation de quantité d'information (qui implique une complexification) en l'absence d'action programmatrice de l'extérieur. La source de nouveauté réside dans des perturbations aléatoires d'origine externe (stimuli non programmés) ou internes (fluctuations thermodynamiques) auxquelles le système réagit par une augmentation de variété.

Cette idée de la complexité a une portée considérable, sur laquelle je reviendrai souvent : la complexité demande d' « élargir la pensée » : « repenser le problème de la différence et de la complexité, selon une perspective non identitaire, ne peut être assimilé à un exercice d'école, à une spéculation de philosophe qui cultive son jardin secret, mais prend une dimension

¹⁶ Voir J. Briggs et F.D. Peats, *Un miroir turbulent*, Interéditions, Paris, 1991.

culturelle et même, au sens fort, politique », écrit J.J Wunenburger¹⁷. Je reviendrai longuement sur ce point (aux chapitres IX et X en particulier, lorsque j'aborderai la question de la « nouvelle politique » et de la « nouvelle culture » qui sont ici requises).

2.4. La destruction du rêve laplacien

C'est en fait à la fin du rêve laplacien que nous avons assisté tout au long du siècle dernier. Laplace, on s'en souvient, avait annoncé : « Une intelligence qui pour un instant donné connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux »¹⁸

Déjà à la fin du XIXème siècle Henri Poincaré avait commencé à mettre à mal ce « mythe » acquis depuis Newton, d'un univers réglé et déterministe. Poincaré a établi en particulier que la trajectoire des corps du système solaire est instable et imprévisible sur une grande échelle de temps. La connaissance de l'état présent et des lois de Newton ne permet donc pas de prédire le futur ou de reconstruire le passé¹⁹.

2.4.1. L'incertitude

La rupture avec le déterminisme laplacien a été consommée à l'occasion de la mise en évidence, au cœur de la science, de l'incertitude : ce sont les fameuses « relations d'incertitude de Heisenberg ». Que nous disent ces relations ?

Il faut pour observer un électron le bombarder de photons. Si un tel bombardement ne prête guère à conséquence pour un objet de dimension courante (une voiture par exemple), lorsqu'il s'agit d'en connaître la vitesse et la direction, il en va tout autrement pour un électron. Les photons dans ce dernier cas vont frapper l'électron et modifier son état de telle sorte qu'il sera impossible de connaître simultanément sa position et sa vitesse. Ce n'est pas la précision de nos appareils d'observation qui est en cause : l'impossibilité découle de la dimension même

¹⁷ J.J Wunenburger, *La raison contradictoire*, Albin Michel, 1990.

¹⁸ Il faut noter que Fourier fut le premier à « mettre un (gros) grain de sable dans cette belle mécanique. Avec sa loi de propagation de la chaleur, cela en était fini du rêve d'un monde ordonné par une seule loi, mécanique et réversible ; le monde ne se réduisait pas à un gigantesque mécano avec lequel l'homme pouvait jouer ; il fallait réintroduire la flèche du temps, prendre en compte une complexité insoupçonnée.

Voir Prigogine et Stengers, *La nouvelle alliance*, Folio Gallimard, 1979, p. 166sq

¹⁹ Newton avait en effet énoncé des lois décrivant l'action de la force de gravitation sur les astres. Ces lois s'appliquent parfaitement dans le cas simple de 2 corps qui interagissent, et il est possible de connaître leur trajectoire en fonction du temps. En revanche, lorsque l'on veut considérer le système solaire, les équations se compliquent car nous devons prendre en compte 10 corps en interactions mutuelles (Le Soleil et les 9 planètes principales).

Les travaux de Poincaré avaient déjà amené ce dernier à considérer le problème dit des « trois corps » : les équations de Newton appliquées à ces trois corps (par exemple trois planètes) conduisent à une équation différentielle impossible à résoudre.

des choses. Ce principe d'incertitude²⁰ ou d'indétermination a été énoncé par Heisenberg. Dans sa formulation mathématique, Heisenberg démontre que si l'on fait le produit de la marge d'incertitude dans la mesure de la position et de celle de la mesure de quantité de mouvement, on obtient toujours une valeur d'un ordre de grandeur au moins égal à la constante de Planck²¹. C'en est donc fini de l'espoir de pouvoir connaître l'état initial d'un système et ainsi de pouvoir prévoir son évolution avec une précision « infinie » : notre connaissance est bornée.

2.4.2. La théorie du chaos

C'est, en fait, une vision du monde entièrement renouvelée qui allait se constituer au XXème siècle, en rupture avec le déterminisme laplacien. Cette nouvelle vision n'allait pas rompre avec le déterminisme, mais avec une conception du déterminisme qui l'associe à un « ordre total ». Le nouveau déterminisme, qui porte le nom de « théorie du chaos », montre comment l'ordre et le désordre peuvent cohabiter et s' « entremêler »

Le chaos est à la fois un processus aléatoire, en ce que les phénomènes qu'il génère sont imprévisibles, et déterministe : on peut définir l'espace d'occurrence de ces phénomènes qui convergent vers un attracteur.

C'est Henri Poincaré qui, dans *Science et Méthodes*, en 1908, annonça le premier cette théorie, lorsqu'il écrivit : « Il peut arriver que de petites différences dans les conditions initiales en engendrent de très grandes dans les phénomènes finaux. Une petite erreur sur les premières produirait une erreur énorme sur les dernières. La prédiction devient impossible et nous avons le phénomène fortuit... Une cause très petite qui nous échappe, détermine un effet considérable que nous ne pouvons pas ne pas voir, et alors nous disons que cet effet est du au hasard ».

Quelle est plus précisément la théorie du chaos ? Cette théorie traite des systèmes dynamiques qui, bien qu'étant en principe déterministes, arborent des comportements extrêmement complexes et qui paraissent désordonnés, chaotiques. C'est en 1963 qu'E. Lorenz a mis en évidence le caractère chaotique des conditions météorologiques : c'était le premier domaine de mise en évidence, dans la nature, d'un phénomène chaotique. Alors qu'il cherchait à déterminer des conditions météorologiques à venir à partir de données initiales sur son ordinateur, il constata, par pur hasard, qu'une modification minimale des données initiales (de l'ordre de un pour mille) entraînait des résultats très différents : il venait de mettre en évidence l'extrême sensibilité aux conditions initiales de certains phénomènes. C'est lui aussi qui utilisa pour expliquer cette notion la célèbre métaphore: le battement d'ailes d'un papillon en Amazonie peut (de proche en proche) provoquer une tempête aux antipodes.

Mais cependant un système chaotique n'est pas totalement aléatoire et on peut l'étudier. C'est ainsi que, pour un système à « N paramètres », Henri Poincaré avait déjà proposé de le

²⁰ Il faut bien distinguer le principe d'incertitude, qui énonce qu'il est impossible de donner une valeur *exacte*, unique et reproductible à un paramètre, et les inégalités de Heisenberg, qui sont des relations mathématiques entre incertitudes.

²¹ Les inégalités de Heisenberg ne s'appliquent pas seulement au couple de valeurs position et quantité de mouvement, dans sa forme générale il s'applique à chaque paire de variables conjuguées

décrire dans un espace à « N dimensions », appelé espace des phases²². Dans cet espace l'évolution du système se traduit par une courbe. On peut alors envisager trois possibilités. Les deux premières correspondent à un système stable. Dans le premier cas, lorsque le mouvement s'arrête, on obtient une spirale « atterrissant » en un point caractéristique de l'équilibre (exemple : un pendule qu'on laisse battre sans alimentation extérieure). Le point d'immobilisation est appelé l' « attracteur » du système. Dans le second, lorsque le mouvement se reproduit indéfiniment à l'identique, on obtient une courbe qui « boucle » sur elle-même (un pendule alimenté par une source d'énergie). C'est ici la courbe qui est l' « attracteur ». Le troisième cas est celui qui nous intéresse ici : c'est celui d'un système chaotique ; on obtient alors une courbe, qui reste certes toujours dans certaines limites et n'est pas "informe", mais qui n'est pas non plus réductible à une courbe simple. Cette courbe est une courbe « fractale²³ » : elle a la propriété de se « serrer » à l'infini, sans jamais se recouper : car, si c'était le cas, elle retrouverait, de façon périodique, une même trajectoire. Ce type de courbe a été appelé « attracteur étrange » par le physicien David Ruelle.

La complexité se traduit par l'extrême sensibilité du système à d'infimes différences dans les conditions initiales. Il faut bien distinguer trois cas. Le premier est celui des systèmes stables: la petite divergence initiale s'amortit. Par exemple, un pendule, quelque soit sa position initiale, viendra s'arrêter de battre dans la même position finale.

Le second est celui des systèmes simples, qui aboutissent à des résultats un peu différents, mais dont la différence est en gros proportionnelle à l'écart initial. Par exemple, la distance parcourue par une balle: si on lance la balle "un peu" plus fort, elle ira "un peu" plus loin, et l'écart est calculable sans difficultés ;

Le troisième cas enfin est celui qui nous intéresse ici : c'est celui des systèmes complexes ou chaotiques. Ces systèmes aboutissent à un résultat qui n'est pas « proportionnel » à l'écart initial : la différence qui se produit n'est pas linéaire, mais de type exponentiel. Ainsi, une variation infime au départ peut se produire une variation considérable en fin d'évolution. On donne souvent l'exemple de la pâte du boulanger : si on étale la pâte, qu'on la replie, et qu'on recommence, en quelques itérations, deux points de la pâte initialement « infiniment » proches peuvent se retrouver très éloignés.

2.4.3. L'image du monde troublée ; un monde devenu « instable »

La nouvelle image du monde est celle où l'instabilité est la règle, bien plus que la stabilité. Et c'est toute la science du dernier siècle qui en porte la marque. La théorie du chaos n'est en effet qu'une parmi les théories « morphogénétiques » qui ont bouleversé l'image que nous

²² Voir J. Gleick, *La théorie du chaos, vers une nouvelle science*, Flammarion 1991 : « L'espace des phases permet de transformer des nombres en images, de dégager l'essentiel des informations d'un système, en mouvement et de dresser la carte routière de toutes ses possibilités (...) Dans l'espace des phases, la connaissance complète d'un système dynamique en un instant se réduit à un point. Ce point est le système dynamique à cet instant. A l'instant suivant, le système évoluant, ne serait-ce que légèrement, le point se déplace. On peut alors se représenter l'histoire du système par ce point en mouvement, décrivant au cours du temps une « orbite » dans l'espace des phases », p. 175.

²³ L'idée clé de la géométrie « fractale » est celle de l'invariance d'échelle : on peut retrouver, dans n'importe quelle partie d'un ensemble, la même structure que possède celle de l'ensemble. Cela permet par exemple de construire des courbes de longueur infinie enserrant une surface finie. Voir l'exemple du « flocon de neige de Koch » J. Gleick, ouvrage cité, p. 132.

nous faisons du monde : la théorie des catastrophes²⁴ de R. Thom, celle des fractales²⁵ de Mandelbrot, et enfin la théorie des structures dissipatives²⁶ de Prigogine.

La nouvelle image du monde est une image où l'ordre paraît exceptionnel : « Toute organisation, écrivent Prigogine et Stengers, est le produit des circonstances et à la merci des circonstances » ; et M. Serres d'ajouter que « pour le physicien, le bruit de fond est la règle, et rare la musique ».

Je voudrais terminer ce passage qui vise à montrer à quel point la science a connu une transformation radicale au cours du XX^{ème} siècle en citant I. Prigogine et I. Stengers :

« La science à ses débuts a posé avec succès des questions qui impliquent une nature morte et passive ; l'homme du XVII^{ème} siècle n'a réussi à communiquer avec la nature que pour découvrir la stupéfiante stupidité de son interlocuteur. Beaucoup se sont crus forcés d'assumer ce paradoxe (...) La science classique semblait donc imposer un choix entre la vision d'un homme foncièrement étranger au monde et le refus du seul mode de dialogue fécond avec la nature. C'était là un dilemme désastreux (...). L'ambition de ramener l'ensemble des processus naturels à un petit nombre de lois a été abandonnée. Les sciences de la nature décrivent désormais un univers fragmenté, riche de diversités qualitatives et de surprises potentielles (...) Science et désenchantement du monde ne sont plus synonymes (...) Nous pouvons dire qu'un nouveau naturalisme est en train de se trouver (...) Quels sont les présupposés dont nous pensons que la science s'est aujourd'hui éloignée ? On peut considérer qu'ils s'articulent autour d'une conviction centrale : la conviction que le microscopique est simple, régi par des lois mathématiques simples. Nous avons découvert que l'irréversibilité joue dans la nature un rôle constructif puisqu'elle permet des processus d'organisation spontanée (...) La conception d'une nature créatrice de structures actives et proliférantes (...) Nous nous trouvons dans un monde irréductiblement aléatoire, dans un monde où la réversibilité et le déterminisme font figure de cas particuliers, où l'irréversibilité et l'indétermination microscopiques sont la règle »²⁷.

C'est d'une logique de l'aléatoire et de l'incertain dont nous avons dès lors besoin pour penser les systèmes ouverts et complexes. Selon P. Langevin : « Tout notre appareil mental est à revoir ». Pour tout système arbitrairement « isolé » dans le monde, il y a un grand nombre d'états qu'il peut prendre, compte tenu des interrelations que peuvent bâtir ses parties.

²⁴ La théorie des catastrophes est une modélisation de tous les processus où une variation continue des causes entraîne, en un point singulier, une variation discontinue des effets.

²⁵ La théorie des fractales : Mandelbrot s'est donné pour tâche d'élaborer une géométrie qui soit capable de rendre compte de toutes les formes irrégulières de la nature : les nuages ne sont pas plus des sphères que les montagnes ne sont des cônes. Galilée avait raison de dire que la nature est écrite en langage mathématique, mais tort de croire que ce langage était celui de la géométrie euclidienne : il fallait inventer une nouvelle géométrie.

²⁶ La théorie des structures dissipatives est un développement de la thermodynamique non linéaire (ce qui la conduit à utiliser les modèles mathématiques du chaos). Cette avancée revêt une importance particulière pour la biologie. Le passage du désordre à l'ordre est compatible avec le second principe de la thermodynamique dès que l'on a affaire avec des systèmes ouverts et maintenus éloignés de la « branche thermodynamique » par les contraintes qu'exerce sur eux le milieu qui les environne. La thermodynamique des processus irréversibles a ainsi donné une explication physique au caractère autopoïétique des organismes vivants.

²⁷ I. Prigogine et I. Stengers, ouvrage cité, p. 34-40.

Ces états ne sont pas prévisibles par une analyse déterministe, dès lors que le système est ouvert. Et beaucoup de ces états sont émergents. Le mieux que l'on puisse faire est de tenter de construire des modèles qui représentent les états possibles des phénomènes émergents. C'est une activité plus humble que celle que s'était assignée la science du XIX^{ème} siècle. La fameuse formule d'A. Comte : « Science d'où prévoyance, prévoyance d'où action », si bien sûr elle ne perd pas toute sa validité, voit sa portée bien réduite !

Une illustration particulièrement spectaculaire et intéressante pour nous de cette « impuissance à prédire » peut être trouvée dans l'étude scientifique du climat, sur laquelle je reviendrai plus longuement²⁸. On sait qu'aujourd'hui, les prévisions d'augmentation de la température moyenne du globe d'ici la fin du siècle sont comprises dans une « fourchette » dont les valeurs extrêmes sont + 1,4°C , dans l'hypothèse « basse » et + 5,8°C dans l'hypothèse « haute ». On sait aussi que la puissance de calcul des ordinateurs permet de faire « tourner » des modèles de plus en plus puissants. On pourrait « logiquement » en attendre un rétrécissement progressif de cette fourchette. Or : « Réduire les mailles ne réduit pas forcément les incertitudes. Cela peut même les amplifier. Car il faut alors tenir compte des phénomènes physiques beaucoup plus complexes qui se passent aux échelles plus petites »²⁹. Et, ajoute l'un des meilleurs spécialistes mondiaux de la question, à propos de la mise en route du calculateur le plus puissant au monde, au Japon « Ce que ça va changer ? On ne le sait pas encore. On ne sait même pas aujourd'hui si l'on réussira à diminuer l'incertitude sur le réchauffement du globe terrestre, qui se chiffre aujourd'hui en degrés »³⁰.

2.5. L'image de la science troublée

Ce panorama sur le « nouvel état de la science » ne serait pas complet si l'on n'évoquait pas aussi la modification de son image : le XX^{ème} siècle a été chargé d'évènements qui ont contribué à brouiller l'image « pasteurienne » de la science, d'une science tout entière dévouée à soulager les maux et à augmenter le bien de l'homme. Les gaz de combat durant la première guerre mondiale, et bien plus encore Hiroshima, montraient que la science pouvait contribuer à augmenter encore, s'il est possible, l'horreur de la guerre. La maîtrise de l'énergie nucléaire sous sa version civile n'allait pas arranger les choses : l'explosion de la centrale nucléaire de Tchernobyl, succédant à d'autres accidents moins graves, a constitué un traumatisme puissant. Dans le domaine des biotechnologies, les alarmes n'ont pas manqué non plus : les perspectives du clonage humain (principalement sous sa version « reproductif ») et de la gestation possible dans des « utérus artificiels » a aussi ébranlé l'image de la « bonne science ». D'une façon générale il s'est développé l'image d'une science avide de puissance, et l'association de son image avec les figures « mythiques » de Faust ou Frankenstein ont obtenu de plus en plus de crédit.

Un article de E.E Baulieu, « Les sciences à l'heure du soupçon »³¹, donne une bonne vision de ce regard inquiet porté sur la science : « Le doute qui saisit l'époque me paraît lié au double sentiment de pouvoir et d'impuissance qu'a l'homme vis-à-vis de la nature et de lui-même. Le

²⁸ Voir CH VIII.

²⁹ M. Déqué, *Sciences et Vie*, numéro spécial décembre 2003 (consacré à « La menace climatique »).

³⁰ H. Le Treut, id.

³¹ Dans *Le Monde* du 21 octobre 2003.

sentiment de pouvoir est sans doute né des interrogations et des craintes sur l'usage de l'énergie nucléaire : l'homme maintenant craint son propre pouvoir ». L'auteur développe sa pensée à partir de deux domaines : les OGM tout d'abord: « Les caractéristiques du monde végétal peuvent être directement soumises à notre volonté : créer des plantes qui ont un meilleur rendement, qui résistent mieux au froid ou au chaud, à l'eau ou à la sécheresse, à certains pesticides, qui peuvent empoisonner spécifiquement les prédateurs animaux, créer des plantes qui se conservent mieux... Cette méthode permet même d'élaborer des plantes qui produisent des substances chimiques difficiles et chères à synthétiser par d'autres moyens, par exemple certains médicaments... Ainsi l'hémoglobine, dont le manque n'est aujourd'hui compensé que par la transfusion, pourrait être produite en quantité par des plans de tabac génétiquement modifié ! Tout devient possible par construction, de façon utile et efficace ! ». Les nouvelles techniques de procréation et le clonage thérapeutique ensuite : « Cette découverte théorique de la maîtrise des gènes inquiète l'homme : en suscitant une alternative à la sélection darwinienne, la science le fait accéder à un niveau jusque-là réservé à l'obscur dessein de l'évolution, si ce n'est à une puissance divine plus ou moins redoutée (...) Le débat entre la science et la société atteint son paroxysme avec ce qui est communément appelé le "clonage thérapeutique" (...) Certains s'élèvent contre ce qu'ils nomment une "chosification" des cellules humaines, redoutant leur "instrumentalisation" ». La science qui offre à l'homme la capacité de produire le « feu nucléaire », de créer de nouvelles espèces végétales et animales, de disposer des corps humains, cette science tellement liée à la technologie et orientée par le « faire » (ce que je vais étudier maintenant), n'est plus la « même » science que celle qui était principalement liée à l'observation et dont la principale ambition était d'élaborer des théories explicatives du fonctionnement du monde. Même si l'on ne peut établir de « point de rupture » (Il y a ici une accumulation de changements), il ne me semble pas exagéré de parler de « rupture scientifique ».

3. Le « souffle » de la technique

3.1. La nouvelle puissance de la technique et les effets sur la nature

➤ Effet de puissance

Ce qui frappe tout d'abord, quand on regarde la technique contemporaine, c'est l'effet de puissance qu'elle produit. La bombe nucléaire lancée sur Hiroshima, le 6 août 1945 en a été l'illustration la plus terrifiante. Mais, dans des registres plus « pacifiques », cette puissance impressionne également. C'est le cas de grands ouvrages de génie civil : la construction du barrage d'Assouan, dans les années 60, ou celle aujourd'hui du barrage des Trois gorges, en Chine, sont des réalisations justement qualifiées de « titanesques ».

➤ Impact sur l'environnement

Cet impact sur la nature et l'environnement est celui des techniques, mais indissociablement aussi celui de la société industrielle qu'elles ont contribué à installer. Et on ne peut pas non plus le dissocier de l'accroissement de la pression démographique. Mais on peut penser que ce sont bien les progrès de la technique qui, en dernière instance, sont cause de l'ensemble de ce processus. Dans une perspective « écologique globale », il faut tout d'abord souligner l'impact de nos prélèvements et de nos déchets. Pour ce qui est des prélèvements, nous avons

découvert que les matières premières ne sont pas inépuisables. Quant à l'impact de nos rejets, nous avons compris que la nature ne parvient plus à épurer nos différents « déchets ».

Il faut aussi tenir compte, moins visible et encore moins « estimable » quant à sa gravité, des effets indirects de l'artificialisation (effets de nos artefacts, en particulier de tous les produits de l'industrie chimique – de nos plastiques par exemple) : les effets simples, mais aussi les effets cumulés. Un exemple de la dangerosité que peut produire « l'effet d'association » : les effets des pesticides. C'est ainsi que les abeilles ne souffrent pas quand on utilise tel herbicide et tel fongicide séparément, mais que les trois quart d'entre elles peuvent mourir quand ils sont combinés³²). On retrouve ce cas de figure exemplaire : les hommes peuvent agir de façon très efficace, avec les pesticides, mais ne peuvent pas prévoir tous les effets de cette action : on touche là la limite des modèles analytiques classiques pour étudier l'évolution des phénomènes dans un milieu complexe.

D. Bourg souligne justement les trois aspects de la nature que le mécanisme moderne avait cherché à éluder et qui constituent autant de limites à notre puissance : le temps, l'immensité spatiale, l'interdépendance du vivant. Revenant sur la complexité et sur les limites à l'action qui en découlent, il s'intéresse particulièrement à la biosphère : « La biosphère est un système partiellement chaotique. Or nous appelons chaos l'extrême sensibilité de certains systèmes physiques à leurs conditions initiales qui interdit, en dépit du caractère déterministe de ces systèmes, de prédire leur avenir et donc de les gérer. Nous éprouvons la complexité chaque fois que nous introduisons un artefact dans la nature. Chaque artefact, machine ou molécule, exige pour sa conception que l'on ne considère au maximum que quelques lois de la nature. Mais, lorsqu'on l'introduit dans le milieu naturel, il interfère avec toutes les autres lois qu'il avait fallu précisément mettre de côté pour le concevoir. On ne peut connaître par avance la totalité des effets qu'il produira »³³.

Ce sont, en « fin de circuit », les éléments naturels « de base » qui se trouvent sous la menace de la pression que nous exerçons sur eux : menaces sur l'air, l'eau, la terre, sur les équilibres naturels. Un air de mauvaise qualité, chargé de particules chimiques, une eau polluée, en particulier par les nitrates massivement utilisées en agriculture comme engrais, un sol surexploité qui tend à s'épuiser, une biodiversité qui s'érode à grande vitesse, les gaz à effet de serre qui s'accumulent... La simple lucidité sur ces effets – et cela même si on peut en discuter l'ampleur – est un appel à agir avec plus de « précaution ».

➤ Multiplicité des effets

A côté des effets extérieurs, sur la nature, la technique manifeste aussi sa puissance en modifiant « du tout au tout » nos modes de vie. Les domaines des transports, l'agriculture, l'alimentation, le domaine médical, portent la marque de cette puissance de la technique, comme le font aussi toutes les technologies qui « gravitent » autour d'Internet : en modifiant en profondeur notre manière de vivre, ces techniques ont constitué une véritable révolution culturelle : la technologie, en pénétrant de « nouveaux champs », modifie de façon essentielle nos manières de nous rapporter au monde et de construire nos vies – elle conduit, nous le verrons, à un bouleversement anthropologique.

³²Voir *L'impasse alimentaire* (sous la direction de N. Hulot), Fayard, 2004, p. 160

³³ D. Bourg, article « La responsabilité écologique », dans l'ouvrage collectif *L'éthique environnementale*, ed. Sens et éditions, 2000.

3.2. Les nouveaux champs de la technique

Les progrès de la technologie, au tournant de ce nouveau siècle, ont été particulièrement marquants dans quelques domaines : on peut citer en particulier les biotechnologies, les techniques biomédicales, les techniques de la communication. Et en ce début de XXIème siècle, on voit émerger de nouveaux domaines qui pourraient eux aussi contribuer à modifier en profondeur nos vies : les neurosciences et les nanotechnologies.

Les biotechnologies (toutes les technologies qui permettent de modifier « à volonté » la structure du vivant, grâce à la connaissance et à la maîtrise du génome). Ces technologies touchent tous les domaines du vivant. Le domaine végétal, avec la possibilité de créer de nouvelles plantes, ou des plantes disposant de propriétés particulières. Le domaine animal, avec en particulier les possibilités ouvertes par le clonage. C'est en particulier tout le domaine de notre alimentation qui est potentiellement concerné par ces nouvelles technologies. Et, au-delà, la conception que nous avons de la nature, et de nos rapports avec la nature.

Les techniques biomédicales s'inscrivent en partie dans la suite des techniques biotechnologiques et des possibilités ouvertes par la connaissance et la maîtrise du génome (avec les nouvelles techniques autour de la procréation, les recherches sur le clonage thérapeutique). Les possibilités ouvertes semblent immenses : la question est aujourd'hui ouverte de savoir si l'on pourra-t-on un jour produire le corps « à volonté », et le réparer de même ? Mais, au-delà de cette approche par le génome, c'est toute la médecine qui a été bouleversée par l'irruption massive des équipements techniques. Cela a bien entendu permis des avancées spectaculaires (en particulier dans le domaine de la chirurgie) ; mais cette évolution n'est pas sans contrepartie négative : la place de la clinique a énormément régressé, et le sentiment des patients est trop souvent d'être considérés comme des organes malades en réparation plutôt que comme des personnes à part entière.

Les « TIC », technologies de l'information et de la communication, connaissent un essor sans précédent dans l'histoire : aucune technique n'avait jamais, d'une façon aussi rapide et aussi puissante, pénétré la société.

Autour de l'Internet, du téléphone portable et de tous ses prolongements (de nouveaux appareils « baladeurs » permettant de se connecter à Internet de n'importe quel endroit, d'écouter de la musique ou de visionner des films à volonté, de prendre des photos et des films et des les transmettre immédiatement à n'importe qui, etc.), c'est une révolution de la civilisation qui s'opère. Les anciens modes de relation tendent à s'effacer : la proximité « physique » n'est plus un facteur principal, les relations ne sont plus limitées au cercle des personnes qui habitent à proximité, le monde se reconstruit « en réseau », et indépendamment des contraintes géographiques : j'y reviendrai. C'est aussi l'accès à l'information qui est bouleversé : depuis son ordinateur, on peut accéder à une quantité extraordinaire de documents (textes, images) sur tous les sujets et ceci quasiment « instantanément » : le problème n'est absolument plus d'accéder à l'information, ce qui était il y a encore quelques années l'obstacle principal, mais de se « débrouiller » avec une quantité d'informations phénoménale.

Les neurosciences concernent l'étude du cerveau, du mécanisme de la pensée, de la conscience. Elles touchent l'image même que nous nous faisons de l'homme. Voici ce qu'en dit M. Jeannerod³⁴ : « Les neurosciences ont un impact sur chacun de nous en tant que membres de la communauté humaine. Il s'agit des effets sur notre propre conception de l'Homme, du programme de naturalisation auquel participent les neurosciences. L'idée de naturalisation va en effet bien au-delà du souci d'identifier les mécanismes qui sous-tendent notre activité mentale et cognitive (...) On voit se développer des recherches sur les fondements physiologiques de l'humour, du plaisir, de la prière, de la foi religieuse, de la sympathie. Plus sérieusement, un vaste domaine s'ouvre aux neurosciences cognitives qui abordent les problèmes posés par la reconnaissance et la conscience de soi et ceux que pose la reconnaissance de l'autre (...) Ce mouvement de naturalisation s'étend en ce moment même au secteur des sciences dites « humaines » comme l'anthropologie (étude des invariants culturels dans leurs relations avec les contraintes biologiques) ou l'économie » ; et il conclut : « Si j'insiste en terminant sur les aspects plus généraux de l'impact des neurosciences, c'est que ce mouvement, malgré ses excès ou même parfois son outrecuidance philosophique, ne peut nous laisser indifférents : il est annonciateur d'un changement culturel propre aux sociétés développées qui peut à terme amener une nouvelle vision de l'Homme ».

Le véritable combat qui se trouve actuellement engagé dans la théorie psychologique et les méthodes thérapeutiques entre l'école psychanalyste et les écoles comportementalistes illustrent l'écart entre deux visions de l'homme très éloignées.

Si les neurosciences en sont aujourd'hui au stade de la recherche théorique plutôt qu'à celui des applications techniques proprement dites, ces applications pourraient dans l'avenir revêtir une importance considérable et soulever de très graves problèmes éthiques – lorsque par exemple elles permettraient d'agir au niveau de la personnalité.

Je voudrais m'arrêter un peu plus longuement sur deux aspects de cette révolution technologique qui ont une importance particulière pour la question de la précaution : la « révolution informatique », tout d'abord, car elle modifie en profondeur l'organisation de la vie sociale ; j'en traiterai dans la sous-partie suivante, consacrée à la « révolution » sociale. Les nanotechnologies ensuite, car il s'agit de la principale technologie « émergente », et que c'est un enjeu très important pour la précaution de savoir accompagner son développement. A travers ces deux cas, nous pourrions sentir à quel point la rupture technologique est au cœur de la rupture que connaissent les sociétés contemporaines.

3.3. L'émergence des nanotechnologies et la question de la convergence

Les nanotechnologies regroupent « l'ensemble des théories, techniques, mécanismes ou réalisations visant à produire et manipuler des "objets" de taille comparable à celles des molécules et des atomes »³⁵. Leur objectif consiste à construire « atome par atome » de nouvelles molécules et les assembler pour réaliser de nouvelles fonctions. En 1959, Richard

³⁴ M. Jeannerod, séance publique du 3 juin 2003 / Académie des sciences, séance consacrée au thème « Neurosciences et société ».

³⁵ Sur les nanotechnologies, lire l'excellent petit livre de L. Laurent et J.C. Petit, *Les nanotechnologies doivent-elles nous faire peur ?*, Le Pommier, 2005.

Feynman, écrivait déjà, de manière tout à fait prémonitoire : « Pourquoi ne pourrions-nous pas écrire l'intégralité des 24 volumes de l'encyclopédie Britannica sur la tête d'une épingle? Les principes de la physique, pour autant que nous puissions en juger, ne s'opposent pas à la possibilité de manipuler des choses atome par atome » : c'est justement cela que les nanotechnologies rendent possible.

Telles qu'elles sont parfois présentées, les nanotechnologies incarnent la promesse d'un changement radical des conditions et des modes de vie. On donne alors une vision du futur, qui combine l'imaginaire et les savoirs scientifiques et techniques : c'est le cas dans le roman d'Eric Drexler, écrit en 1986 et très célèbre aujourd'hui auprès de tous ceux que la question des biotechnologies intéresse, *Engines of Creation*³⁶. Roman de science fiction plus que de science peut-être ? Mais la science-fiction a abondamment prouvé qu'elle pouvait anticiper des développements techniques majeurs et mettre en scène leurs conséquences sociales et politiques : or, comme toutes les sciences et techniques, et plus encore que la plupart d'entre elles, les nanotechnologies impliquent des conceptions de l'humain et de son avenir.

Les nanotechnologies, plus peut-être que toutes les autres, illustrent en effet cette « rupture technologique » que nous connaissons, en introduisant une nouvelle étape extrêmement spectaculaire. Les nanotechnologies apportent en effet des avancées scientifiques majeures : C'est ainsi que, avec les progrès de l'instrumentation, on peut aujourd'hui visualiser des objets de tailles nanométriques, étudier et tester le comportement de nanosystèmes ; que l'on peut également soit structurer la matière à une échelle sub-micronique par des procédés de gravure (approche dite *top-down*), soit manipuler les atomes ou molécules eux-mêmes ou bien guider leur auto-organisation pour « construire » la matière (approche dite *bottom-up*). Et enfin, cette évolution scientifique et technologique s'étend au domaine du vivant (en particulier à l'échelle de la cellule et de ses compartiments). C'est probablement là que cette nouvelle frontière technoscientifique est la plus puissante et la plus troublante – et qu'elle soulève le plus de problèmes philosophes et éthiques : les frontières entre systèmes naturels ou vivants et systèmes artificiels s'estompent avec des possibilités de couplage entre des organismes vivants et des systèmes artificiels dont on a façonné les propriétés physiques, chimiques ou biologiques.

On le voit déjà à ce niveau : les nanotechnologies ne constituent pas seulement une avancée pour la connaissance. Elles vont avoir un impact considérable sur notre mode de vie, car elles concernent tous les aspects de notre environnement quotidien, que ce soit dans le domaine des matériaux³⁷, de la santé, avec la mise au point de médicaments et de thérapeutiques plus efficaces (implants bioactifs, aide aux tests par usage de puces à ADN, traitement ciblé de cellules malades...), de l'environnement et de l'énergie (contrôle de pollution, dépollution, économies d'énergie, techniques nouvelles de conversion de l'énergie), enfin dans le domaine

³⁶ E. Drexler, *Engines of creation*, Anchor Press/Doubleday, 1986, disponible sur le site de l'institut Foresight : <http://www.foresight.org/EOC/>

³⁷ Des matériaux nouveaux, plus légers, plus résistants, avec des fonctions nouvelles (tissus, revêtements, vitrages, etc.) pourront être produits industriellement. Aujourd'hui la révolution nanotechnologique est en marche, de nouveaux matériaux, tout à fait révolutionnaire, sont en préparation : par exemple, les nanotubes. Le nanotube est une molécule insolite, aux propriétés électronique et mécanique fascinante. Pouvant être en fonction de sa géométrie isolant, semi-conducteur ou conducteur. Et leur rigidité en fait des matériaux remarquables, à la fois légers et solides. Leur domaine d'application est donc très étendu.

de l'information et de la communication (miniaturisation des capteurs et émetteurs, augmentation des capacités des mémoires informatiques).

Mais ces avancées scientifiques et techniques ne sont pas sans susciter des risques nouveaux. Ainsi, dans les domaines de la santé et de l'environnement, on peut redouter des toxicités et pollutions nouvelles par les nanoparticules, liées leur possibilité de franchir les membranes et barrières biologiques³⁸. Risques aussi dans le domaine de la vie privée et des libertés individuelles : le développement des étiquettes communicantes (*Radio Frequency Identification Devices* ou RFID) permet le suivi des objets mais aussi la surveillance des individus, avec tous les abus envisageables. Allons-nous vers un monde orwellien ? Enfin se trouve posée la question de la maîtrise et du contrôle de ces technologies : on peut envisager dans l'avenir la création de systèmes nanométriques, capables d'auto-organisation voire de répllication à l'image des organismes vivants, avec les risques de perte de contrôle, de parasitisme : c'est l'hypothèse de la « gelée grise » soulevée par Drexler dans le roman que je citais plus haut (répllication incontrôlée de nanorobots)

Mais le plus inquiétant n'est peut-être pas dans le développement des nanotechnologies seulement. J.P. Dupuy s'applique à nous faire découvrir une autre perspective, dont le potentiel « révolutionnaire » est encore plus considérable ; celui de ce qu'on appelle la « convergence ». De quoi s'agit-il ? Nous n'en serions qu'au début de la révolution technoscientifique: l'hypothèse d'une « convergence » des sciences dites « NBIC » laisse entrevoir une nouvelle « rupture » radicale: mécanisation du vivant, effacement des limites entre vivant et non vivant, entre vivant et machine (le « transhumanisme » qui vise une nouvelle étape dans l'évolution biologique ; passage à une cyber humanité). Il ne s'agit pas là de pure imagination : il existe en effet un très important programme aux EU qui travaille sur cette convergence : le programme NBIC des « Converging Technologies »³⁹.

Le principe est que l'échelle nanométrique qui établit des équivalences informationnelles entre l'électronique, la biologie, et la matière physicochimique concourt à un phénomène de convergence entre les disciplines (biologie, physique, chimie, sciences de l'information et sciences cognitives) qui serait en mesure de connecter l'inerte et le vivant, le naturel et l'artificiel, le corps humain (y compris le cerveau) et les « machines ». On se trouve placé là face à des questions « abyssales », puisque tous nos repères « traditionnels » pour penser le monde se trouveraient ébranlés, à commencer par l'un des plus prégnants ; celui du partage entre ce qui est vivant et ce qui ne l'est pas : le non vivant, le vivant et l'artefact seraient en bonne voie de fusionner. Les effets sur le rapport à la nature (effets ontologiques) : si les

³⁸ Les nanoparticules (de 1 nm à 100 nm) ne représentent pas, en elles-mêmes, un risque nouveau car l'existence de particules dites ultrafines (PUF) émises en milieu industriel (fumées des fours métallurgiques par exemple) est connue depuis plusieurs décennies. Le risque sanitaire posé par les PUF est en revanche reconnu depuis la fin des années 1990 seulement. La multiplication des nanoparticules liée au développement de l'industrie nanotechnologique pourrait amplifier ces risques sanitaires, notamment en milieu professionnel, en augmentant les sources de production d'aérosols ou de suspensions contenant des nanoparticules dont le comportement dans l'organisme est inconnu.

Le développement de moyens fiables de détection des nanoparticules dans l'environnement constitue donc une étape clé de la production des nanomatériaux.

³⁹ Voir J.P. Dupuy, « Le problème théologico-scientifique et la responsabilité de la science », dans la revue *Le Débat* de mars 2004. Dupuy évoque ce programme, lancé en 2002, et richement doté en fonds fédéraux.

NBIC font mine de s'inscrire dans la continuité de la nature et de la vie pour, en fait, prendre leur relais, c'est parce qu'elles ont auparavant redéfini ces dernières à leur image.

Tout ceci pose bien entendu des questions redoutables pour l'exercice de la démocratie : y répondre est tout l'objet de la mise en place d'une « démocratie technique », sur laquelle je reviendrai dans mon chapitre IX.

3.4. Les métamorphoses du progrès : « améliorer » l'homme ?

➤ Remodeler la nature humaine

C'est peut-être en ce domaine que se perçoivent le mieux les évolutions radicales que la technique apporte avec elle. Voilà par exemple ce qu'en dit Engeldhart : « Depuis que la médecine et les sciences biomédicales deviennent toujours davantage des moyens pour remodeler et refaçonner la nature humaine, nous sommes concernés non seulement par ce que les hommes et les femmes doivent faire, mais par ce qu'ils doivent devenir, par les manières dont nous pourrions nous remodeler nous-mêmes. Semblables choix comprennent des valeurs morales, esthétiques et autres (...) ainsi que des vues sur ce qui est naturel ou non naturel (...) Il y a de la distance entre nous en tant que personnes et nous en tant qu'humains. Cette distance est le fossé entre un être qui réfléchit et manipule et l'objet de sa manipulation. A partir de notre perspective en tant que personnes ayant des interprétations, des visions et des espoirs particuliers, nous pouvons décider si notre place est la meilleure dans le cosmos (...) A l'avenir, notre capacité de contraindre et de manipuler la nature humaine conformément à des buts posés par des personnes croîtra (...) Si l'on songe au long terme, des aménagements majeurs sont inévitables dès lors que demeurons une espèce libre et progressant technologiquement (...) A long terme, il n'y a pas de raison de penser qu'une seule espèce sortira de la nôtre. Il pourrait y avoir autant d'espèces qu'il y aura d'opportunités invitant à remodeler substantiellement la nature humaine dans des environnements nouveaux ou des raisons de refuser de s'y engager »⁴⁰.

D. Bourg et J.L Schlegel évoquent, à ce propos, les « métamorphoses du progrès », insistant tout particulièrement sur cette « intimisation du progrès » que représente la prise de la technique sur le corps de l'homme. On se trouve effectivement plongé là dans une nouvelle dimension de la technique et, pour conclure avec les deux auteurs, « on est à l'évidence dans un ordre des choses qui n'a plus rien à voir avec la saga antérieure du progrès »⁴¹.

➤ Grâce aux nanotechnologies ?

Les nanotechnologies, dont je viens de parler, pourraient être un puissant « accélérateur » de cette avancée vers une « fabrique de l'homme ». Elles ouvriraient la possibilité de piloter des organismes vivants par des dispositifs techniques, de réparer mais aussi de modifier l'être humain. C'est le thème développé en science fiction par le personnage du « Cyborg », ou organisme cybernétique, qui est un homme « amélioré » dans toutes ses performances (physiques et intellectuelles). Cette possibilité de « corps amélioré » est très inquiétante, dans

⁴⁰ T. Engeldhart, *The Foundation of Bioethics*, Oxford University Press, 1996, cité par G. Hottois, « La technoscience », Conférence ULTS du 20 janvier 2000.

⁴¹ D. Bourg et J.L Schlegel, p. 87.

une société qui a pris l'habitude de célébrer et d'exiger la performance. Cette course à la performance, à la perfection des corps, à l'humain « augmenté », risque de rendre les individus totalement dépendants de la technique : on pourrait trouver là des techniques alternatives au dopage, et aller vers ce qu'un récent article du *Monde*⁴² qualifiait d' « AGM » (Athlète Génétiquement Modifié). Faut-il n'y voir qu'un effet de « hype » (effet de publicité) ? Le transhumanisme - dont l'influence s'étend au-delà de la sphère culturelle au monde de la recherche et de l'industrie, notamment aux Etats-Unis - soulève pourtant bien des questions, dont celle de l'existence - ou non - d'une « essence » de l'homme.

3.5. La constitution d'une technoscience

Je vais maintenant réfléchir d'une manière plus théorique sur ces évolutions de la technique que je viens de présenter. La plupart d'entre elles ont été rendues possibles par l'association très étroite de la technique et de la science. D'une certaine manière prévaut le sentiment que la science a été captée par la technique, qui l'a mise à son service. C'est l'étroitesse de la liaison qui s'est établie entre elles que désigne le néologisme, introduit par G. Hottois, de « technoscience ».

➤ Des origines à la Révolution scientifique du XVIIème siècle.

A ses commencements, la science apparaît tout à fait indépendante de la technique : c'est ce que l'on peut observer en particulier en Grèce : « Au commencement était la science sans la technique. Née en Grèce, en prenant ses distances par rapport aux pratiques empiriques utilitaires, l'idée de science implique pour les anciens une attitude antitechnicienne. La science est pure *theôria*, elle s'oppose aux vicissitudes et aux approximations de la pratique »⁴³. C'est cela qui va être transformé par la « Révolution scientifique » du XVIIème siècle. Ce qui va alors changer, c'est l'intention même de la science : l'intention première devient moins de comprendre que de maîtriser⁴⁴ ; c'est le passage que H. Arendt désignera par la substitution d'une *scientia activa* à l'antique *scientia contemplativa*. D. Janicaud, dans son ouvrage *La puissance du rationnel*⁴⁵ a souligné le lien décisif pour toute la modernité qui s'est noué entre le rationnel et la puissance qui s'est noué à ce moment là.

Cependant cette alliance de la science et de la technique n'a pas été au départ complète ni surtout très conséquente. A. Koyré, dans ses *Etudes galiléennes* souligne que l'activisme de Bacon n'est pas général et que tout Descartes ne peut s'interpréter dans son affirmation de la volonté de dominer la nature. En réalité, « il a fallu beaucoup de temps pour que des applications techniques de la nouvelle physique soient mises en œuvre, et la perspective de celles-ci était beaucoup trop lointaine, incertaine et même imprévisible aux esprits les plus perspicaces pour avoir raisonnablement pu offrir quelque chose comme un objectif

⁴² Le Monde, 4-5décembre 2005.

⁴³ J.P Séris, p. 204.

⁴⁴ J.Habermas souligne ainsi, dans *La technique et la science comme idéologie* : « A la différence des sciences philosophiques traditionnelles, les sciences expérimentales modernes se déploient dans un système de référence méthodologiques qui reflètent la perspective transcendante d'une possibilité de disposer techniquement des choses. C'est pourquoi les sciences modernes engendrent un savoir qui, dans sa *forme même* (sinon dans son intention subjective), est un savoir techniquement utilisable, quoiqu'en général les possibilités d'application ne soient apparues qu'ultérieurement », ouvrage cité p. 34.

⁴⁵ D. Janicaud, *La puissance du rationnel*, Gallimard, 1985, en particulier p. 192-195.

mobilisateur aux promoteurs de l'entreprise »⁴⁶ ; et selon T. Kuhn, « malgré Bacon, qui annonce leur union dès le XVIIème, « science et technique sont encore restés à l'écart l'une de l'autre pendant près de trois siècles »⁴⁷.

➤ L'interdépendance croissante des deux disciplines

Mais la fin du XIXème et plus encore le XXème siècle ont vu s'affirmer de plus en plus l'interdépendance des deux disciplines : il n'y a pratiquement plus de science qui se fasse sans un support technique très « pointu » et souvent très « lourd », et quand on rentre dans un laboratoire, seuls des spécialistes peuvent parvenir à distinguer une recherche scientifique « pure » d'une recherche appliquée directement en prise avec un souci technique et d'exploitation pour un but prédéfini.

Cet « entremêlement » de plus en plus étroit de la science et de la technique justifie l'appellation qu'a donnée à cette nouvelle configuration G. Hottois⁴⁸ : la technoscience. Ce qui apparaît de nouveau dans ce mariage, c'est la fin d'une science libre, indépendante, qui cherche, explore les possibles, d'un côté (mais peut-être y a-t-il aussi une part de croyance, ou de mythe, dans cette représentation) et de la technique qui utilise les résultats de la science en choisissant de développer ce qui est bon et utile, de l'autre. On en arrive à l'image d'une science « corsetée » par les demandes que la technique lui adresse, et rendue dépendante également par son incapacité supposée à avancer sans s'appuyer sur un « outillage » très sophistiqué que seule la technique peut lui apporter – on peut penser ici aux cyclotrons pour faire avancer la physique des particules. Et, ce corsetage est redoublé si l'on considère de plus (ce que j'étudierai plus loin) la puissance de l'industrie et du marché : ni notre science, ni notre technique, n'ont décidément plus rien à voir avec celles des grecs.

L'impression qui en résulte peut être celui d'un destin : le progrès technique « mènerait la danse », et nous n'aurions d'autre liberté que de nous y adapter : ce que Gabor résumait de façon lapidaire : « tout ce qui est possible sera fait ». J'aurai à rediscuter cette idée d'un « destin technologique » : en effet, s'il existait un destin de cette sorte, on voit mal le sens que l'on pourrait donner à la recherche de la précaution pour notre développement⁴⁹.

⁴⁶ Séris, ouvrage cité, p.211.

⁴⁷ Cité par Séris p. 211. Si l'on se penche sur l'histoire, la technique a le plus souvent « précédé » la science : l'exemple bien connu de la machine à vapeur de Watt, découverte un demi-siècle avant la théorie de la thermodynamique de Carnot, qui en donne le soubassement théorique, en est une bonne illustration. Mais il faut noter aussi que, sans un contexte scientifique globalement « porteur » de cette nouvelle technique, J. Watt n'aurait pu mettre au point son moteur. Son invention n'aurait pu être faite dans un univers « pré –scientifique »

⁴⁸ On peut cependant nuancer ce propos: à bien des égards, la technique paraît vouloir, ou plutôt devoir, s'affranchir de la science. « D'ailleurs, écrit J.M Levy-Leblond, la relative stagnation des découvertes fondamentales (...) s'accompagne d'un net découplage entre science et technique, au sens où bien peu des innovations technologiques actuelles se font sur la base d'une connaissance approfondie des phénomènes mis en jeu. Au fond, la fécondation de la technique par la science, plus récente qu'on ne veut bien le dire, semble perdre sa dynamique et le développement de la technique reprendre une autonomie qui l'a caractérisé pendant presque toute l'histoire humaine. La recherche technoscientifique elle-même progresse plus de savoir-faire que de savoirs, et le « progrès technique » retrouve nombre des traits qui l'ont caractérisé avant la «révolution scientifique ». Cf l'article « La science et le progrès, quel rapport ? », donné à l'occasion d'un colloque tenu à l'UTT (Troyes) en mai 1998.

⁴⁹ Voir la discussion de ce thème, la technoscience et ses effets, dans le chapitre VIII.

3.6. Conclusion : puissance et impuissance, l'image troublée de la science et de la technique

J'ai déjà évoqué plus haut la double dimension de puissance et d'impuissance de la science, en particulier dans son rapport à l'incertitude. C'est cette même ambiguïté que nous retrouvons avec la technique. Nous découvrons aujourd'hui que la volonté de puissance de la société industrielle est marquée par une impuissance de principe. Les risques, loin de se réduire, se multiplient. Ils changent d'échelle : désormais, notre partenaire dans le risque, ce n'est plus l'accident, ce sont les catastrophes collectives, les atteintes majeures à la nature et à l'environnement. Ils touchent aussi des domaines inédits : le corps humain, par exemple, dans les transformations que nous pourrions de plus en plus lui faire subir. Nous nous découvrons titulaires d'un pouvoir considérable, avec cette conséquence que cette illimitation du pouvoir que nous aurions sur la nature et sur nous-mêmes étend de manière tout à fait inédite le champ de notre responsabilité. Voilà qui explique que les plus progrès les spectaculaires de la puissance et de l'efficacité technique engendrent la peur.

Face à cette situation, nous n'avons d'autre possibilité que de retrouver le sens de nos limites : c'est par exemple un des enjeux majeurs du rapport que nous entretenons avec l'environnement. Dans ce domaine, nous touchons très nettement aux limites du « programme baconien » d'artificialisation indéfinie de la nature : comme le fait remarquer D. Bourg, nous ne sommes pas en mesure de faire face aux crises écologiques qui s'accumulent⁵⁰. Notre impuissance à rétablir ce que nous avons fait disparaître ou à compenser les effets destructeurs de nos pratiques est ici patente : nous sommes incapables de faire revivre les espèces disparues ; nous ne serons jamais capables de nous hisser à la hauteur de la complexité des régulations propres à la biosphère. Et nous découvrons aussi la « contreproductivité » de notre technique dans certains domaines : le coût occasionné par l'entretien des éléments technonaturels que nous ne cessons d'introduire dans la nature s'avère considérable, et le coût énergétique d'une artificialisation généralisée serait hors de toute proportion, si l'on pense que la nature peut en prendre en charge la plus grande part (c'est la notion de « service écologique », sur laquelle je reviendrai). Je conclurai donc avec J. Ravetz⁵¹ : « l'ignorance domine les sciences de la biosphère » : nous sommes face à ce constat inquiétant que nous avons la puissance de détruire mais pas le pouvoir de dominer.

4. La société ébranlée

➤ Un constat : la déliaison sociale

Je commencerai mon analyse de la « révolution sociale » que nous sommes en train de vivre (largement entamée, elle n'est pas encore achevée) en soulignant l'opposition entre le lien social d'« autrefois » et celui d'aujourd'hui. Cette opposition résulte en grande partie de l'influence considérable que le développement des techniques exerce sur la constitution de la société : « La multiplication des objets techniques, celle des infrastructures a rendu chaque individu dépendant de l'activité d'une foultitude d'autres. La solidarité organique chère à

⁵⁰ D. Bourg, « Modernité et appartenance à la nature », *Esprit*, juin 1996.

⁵¹ J. Ravetz, in *La terre outragée*, Ed Autrement, 1992.

Durkheim a pris un tout autre sens, elle est surtout inséparable du développement de tout un réseau de techniques, qui apparaît comme le fondement matériel et objectif de la nécessité où se trouvent les individus de coopérer »⁵². La technique est devenue notre « seconde peau », nous sommes incapables de survivre sans elle, et elle ne se maintient que par le concours de tous les hommes. Mais cette « société de la technique » a pour corollaire une organisation du travail très spécifique, le travail étant de surcroît venu se placer au centre de la société – en venant, comme H. Arendt l'a bien montré, monopoliser toutes les capacités d'action des hommes.

Mais ce recentrement de la société autour du travail n'est pas sans conséquence sur les autres domaines de la vie sociale: « Le confinement du cycle des fonctions sociales à la seule sphère professionnelle déleste l'individu de la pression qui s'exerçait sur lui. La focalisation sur la sphère professionnelle des contraintes nécessaires à l'existence sociale permet, en dehors de ladite sphère, un phénomène de déliaison sociale sans équivalent dans l'histoire »⁵³. Il en résulte « un fort contraste entre la vie réglée d'antan et la dérégulation caractéristique de la vie moderne » ; mais cette dérégulation n'est pas synonyme d'effondrement ; en effet : « La société industrielle a rendu possible l'individualisme comme mode de l'être ensemble »⁵⁴. Mais cette possibilité ne demande-t-elle pas d'être accompagnée d'autres « supports » ? La société industrielle associée au marché peut-elle être notre seul régulateur social ? N'y a-t-il pas un risque à laisser toute la société reposer sur ce seul pilier ?

C'est ce que je vais étudier maintenant en m'intéressant au lien social, en étudiant les différentes formes qu'il a revêtues.

4.1. Sur quoi repose le lien social ?

Avec le « tournant » de la modernité, la société a « basculé » de son ancienne forme « holiste » à sa forme individualiste. La conception « holiste » de la société place le « tout » du groupe « au-dessus » de chaque individu composant ce groupe ; c'est le contraire dans la conception individualiste pour laquelle l'individu prime sur le groupe. Le membre d'une société « traditionnelle » se sent au service de cette société, le membre d'une société individualiste pense que l'organisation de la société est à son service.

Parler de « société holiste » ou « individualiste », à l'intérieur de celle-ci, distinguer les sociétés du contrat et celles du marché est bien entendu une simplification : ce ne sont que des modèles.

➤ Intérêt et limites des modèles⁵⁵

Il est important, ici, de ne pas confondre un modèle d'institution de la société avec la réalité qu'il cherche à comprendre : le lien social des sociétés modernes ne peut être réduit à sa composante « économique » ou « politique », il faut prendre en compte toutes les formes de la solidarité « traditionnelle » - lien familial, religieux, etc.- qui ne se trouvent « effacés » ni par l'institution « politique » de la société par un contrat (dont il ne faut pas oublier qu'il n'a

⁵² Bourdieu, *L'homme artificiel*, Gallimard, 1996, p. 226.

⁵³ Id., p. 228.

⁵⁴ Id., p. 236.

⁵⁵ Je reviendrai sur la question des modèles dans le chapitre VIII.

aucune réalité « historique »), ni par le développement du marché. Mais cela étant, il est certain qu'une société qui se pense et se construit plutôt sur une base politique ne ressemblera pas à une autre qui le fait sur une base économique.

- Deux formes rivales d'institution de la société : du modèle du contrat à celui du marché

Dans les sociétés traditionnelles, ce qui fait « tenir » la société, ce qui lui apporte ses modèles, c'est la tradition, et les détenteurs de l'autorité sont les anciens. Ces sociétés sont marquées par l'importance des mythes et, en conséquence, la place qu'y occupe la répétition – ce sont des sociétés « sans histoire ». L'instauration d'un « ordre politique » introduit une rupture. Historiquement, ce sont les grecs qui ont les premiers instauré ce nouvel ordre, qui repose sur la libre discussion des citoyens placés « sous le contrôle » de la raison. Cet ordre « démocratique » s'appuie sur des institutions : l'*Ecclesia*, la *Boulè*. On a retrouvé chez les « modernes » un mouvement d'émancipation semblable, lorsqu'ils ont rompu avec l'absolutisme royal (de « droit divin »). Les modernes ont introduit l'idée de contrat : c'est le thème du « contrat social » chez Hobbes, Locke, Rousseau, qui a inspiré les révolutions anglaises, françaises, américaines. Selon cette conception il doit y avoir, au fondement d'une société, un contrat (l'idée régulatrice du contrat, à défaut d'un « vrai » contrat) qui fonde un ordre politique, ordre qui s'exprime dans des institutions. A la base de ces institutions figure une assemblée du peuple (démocratie directe) ou représentant le peuple (démocratie indirecte).

Cet ordre politique, principal « lien social » des sociétés modernes, s'est cependant trouvé rapidement contesté par un rival puissant. Montesquieu en est « l'observateur engagé », dans son *Esprit des lois*. Après avoir traité des lois et du principe des gouvernements, et illustré son propos d'exemples empruntés à l'Antiquité, il en arrive très brusquement à changer de source d'inspiration, et à substituer les anglais aux Anciens : « Il y a aussi dans le monde une nation qui a pour objet direct de sa Constitution la liberté politique. Nous allons examiner les principes sur lesquels elle la fonde. S'ils sont bons, la liberté y paraîtra comme dans un miroir »⁵⁶. Pourquoi cela ? Parce que l'ordre politique des Anciens est austère et difficile à pratiquer : « Mais la vertu politique est un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose pénible. On peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie. Cet amour, demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières ; elles ne sont que cette préférence »⁵⁷ ; et il ajoute plus loin cette comparaison entre les républicains et les moines : « L'amour de la patrie conduit à la bonté des mœurs, et la bonté des mœurs conduit à l'amour de la patrie. Moins nous pouvons satisfaire nos passions particulières, plus nous nous livrons aux générales. Pourquoi les moines aiment-ils autant leur ordre ? C'est justement par l'endroit qui fait qu'il leur est insupportable. Leur règle les prive de toutes les choses sur lesquelles les passions ordinaires s'appuient : reste donc cette passion pour la règle même qui les afflige »⁵⁸.

⁵⁶ Montesquieu, *L'esprit des lois*, livre XI, chapitre 5.

⁵⁷ Id, livre IV, chapitre 5.

⁵⁸ Id, livre V, chapitre 2.

Montesquieu pense aussi que l'ordre politique est devenu impraticable : et c'est là que les anglais surgissent, car ils ont découvert autre chose : le commerce. Selon le commentaire qu'en fait P. Manent « Si Montesquieu subvertit l'autorité de la vertu et de la cité antiques, c'est pour faire place et gloire à l'expérience moderne qui se condense selon lui dans le commerce »⁵⁹ : en effet, « Le commerce, écrit Montesquieu, guérit des préjugés destructeurs ; et c'est presque une règle générale que, partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce, et que, partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces (...) On peut dire que les lois du commerce perfectionnent les mœurs, par la même raison que ces mêmes lois perdent les mœurs : c'était le sujet des plaintes de Platon ; il polit et adoucit les mœurs barbares, comme nous le voyons tous les jours »⁶⁰.

Je conclurai avec P. Rosanvallon, qui insiste sur la valeur « pratique » du concept de marché : c'est bien parce que le marché « ça marche », et nous retrouvons là Montesquieu, qu'il a été adopté : « La naissance du libéralisme doit d'abord être comprise comme une réponse aux problèmes non résolus par les théoriciens politiques du contrat social. C'est dans cette perspective qu'il faut appréhender le concept de marché tel qu'il se forme au XVIIIème siècle. Il a essentiellement un sens sociologique et politique et il s'oppose à l'idée du contrat ; ce n'est pas un concept « technique ». L'affirmation du libéralisme économique traduit plus profondément l'aspiration à l'avènement d'une société civile immédiate à elle-même, autorégulée. Cette perspective, apolitique à tous les sens du terme, fait de la société de marché l'archétype d'une nouvelle représentation du social : c'est le marché (économique), et non le contrat (politique) qui est le vrai régulateur de la société (et pas seulement de l'économie). La question que nous aurons à nous poser, c'est de savoir que faire quand le marché « ça ne marche plus », ou quand « ça ne suffit plus ».

4.2. L'irrésistible puissance du marché

C'est ainsi que l'économie (le nom que nous donnons aujourd'hui au « commerce ») est vue, depuis l'expérience anglaise, comme le remède universel. C'est en particulier parce que l'économie est associée à l'intérêt – l'intérêt que chacun cherche à satisfaire, un intérêt égocentrique, donc – et que l'intérêt est réputé « rationnel », que l'économie et le commerce sont réputés plus « sages » que les passions : en fait, le commerce est un remède aux dérèglements des passions, il apporte de la mesure là où règne la démesure.

A. Smith définissait l'intérêt comme la volonté d'améliorer sa condition, il y voyait « l'effort constant, uniforme et jamais interrompu de tout individu pour améliorer son sort (...) le principe et la source primitive de l'opulence publique et nationale comme de l'opulence privée ». Il considérait l'intérêt comme une passion peu intense, mais qui compense par sa ténacité sa faible intensité : « L'intérêt naît avec nous et ne nous quitte qu'au tombeau. Dans l'intervalle de ces deux termes, il n'y a probablement pas un seul instant où l'homme se trouve assez pleinement satisfait »⁶¹.

Aussi le marché permet-il de « refroidir » les passions, en les convertissant en « intérêts » : les intérêts sont aussi égoïstes que les passions (et donc à la portée de chacun !), mais plus

⁵⁹ P. Manent, *La cité de l'homme*, Fayard, p. 53.

⁶⁰ Montesquieu, ouvrage cité, livre XX, chapitre 1 à 3 : commerce et mœurs.

⁶¹ A. Smith, *La richesse des nations*, II, iii, 28.

sages ! La passion de l'honneur peut conduire à la ruine ; en comparaison, le fait de prendre en compte son intérêt évite d'en arriver aux situations que l'on qualifierait aujourd'hui de « perdant-perdant », où l'on est donc prêt à se ruiner pour ne pas laisser triompher son adversaire ; l'intérêt, c'est aussi ce qu'on appelle l' « intérêt bien compris ». Aussi une bonne politique doit-elle s'appuyer sur l'intérêt : « La voie la plus sûre pour tout gouvernement est de s'appuyer sur les intérêts des hommes. C'est un principe de la nature humaine, et de toute spéculation politique, si elle veut reporter quelque succès, doit être fondée dessus »⁶².

Le marché, guidé par la fameuse « main invisible »⁶³ est apparu « à l'usage » comme un extraordinaire moyen d'émulation et de stimulation de l'économie ; il a aussi donné la preuve de sa capacité à orienter la production et à régler le système des prix. Sa supériorité sur l'économie socialiste est, à cet égard, indiscutable. Mais le marché a montré aussi sa dureté envers les hommes qui avaient la malchance d'être mal nés.

4.3. Les ruptures provoquées par le développement du marché

Ma thèse est ici que le marché, dont l'histoire est déjà longue et complexe (il ne suit pas une ligne de développement continue, il a connu des périodes d'expansion et des périodes de repli, et aussi des catastrophes – la crise de 1929, la montée du nazisme et la seconde guerre mondiale), nous conduit dans son évolution présente à une rupture du lien social de très grandes conséquences.

4.3.1. La « grande transformation »

H. Arendt a montré qu'une caractéristique majeure des sociétés contemporaines est la place centrale qu'est venu y occuper le travail. Ces sociétés connaissent une mobilisation sans précédent de toutes les forces vives au seul profit de la production. La place et la fonction dans la société de l'acte de produire, autant que la profusion des biens, peuvent servir à la définir. Le système économique associé est donc le marché. Nous allons voir maintenant comment le marché s'est étendu à toutes choses, comment la production a fini par devenir le moteur et la fin de toute activité sociale. Je m'appuierai en particulier sur l'œuvre de K. Polanyi qui a montré comment les sociétés modernes ont expérimenté l'émancipation du marché de toutes les formes de contrôle social.

K. Polanyi, dans son œuvre maîtresse, *La grande transformation*, éclaire de façon remarquable la rupture profonde que l'irruption du marché a provoquée au XIX^{ème} siècle et dans la première moitié du XX^{ème}⁶⁴. Même si l'ouvrage peut paraître « daté » (il est écrit en 1944, à un moment où on peut avoir l'impression que l'économie de marché est « morte » ; nous savons comment elle renaîtra comme le phénix), il est riche d'enseignements pour la

⁶² Sur cette notion d'intérêt, voir Hirschman, « Le concept d'intérêt », in *Vers une économie politique élargie*, Ed de Minuit, 1986, p. 7 à 28. La citation est reprise de Hamilton (1784), voir p. 15.

⁶³ A. Smith en parle deux fois, dans des contextes différents. La première, dans sa *Théorie des sentiments moraux*, la seconde dans son *Traité sur la richesse des nations*.

⁶⁴ K. Polanyi, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, 1983.

période que nous sommes en train de vivre, marquée par l'accélération brutale de la « mondialisation ». Quelle est la thèse de Polanyi ? La « Grande transformation », c'est ce qui est arrivé au monde moderne à travers la grande crise économique et politique des années 1930-1945, c'est-à-dire, selon Polanyi, la mort du libéralisme économique. Or ce libéralisme était une innovation apparue le siècle précédent. Cette innovation était d'une puissance exceptionnelle, mais en même temps si contraire à ce que l'humanité avait connu jusque là qu'elle n'avait pu s'imposer que moyennant des accommodements qui allaient la conduire à sa ruine. Polanyi analyse en particulier ce triomphe du marché, suivie de cette ruine, à travers l'exemple anglais.

Observant les progrès de l'économie de marché, Polanyi observe que la terre et la monnaie furent les deux premières concernées : le travail offrit bien plus de résistance. En Angleterre cette résistance prit la forme d'une « loi » (en fait, une jurisprudence qui ne fut jamais l'objet d'un vote, mais qui fut appliquée à l'égal d'une loi) : la « loi de Speenhamland », du nom de la ville où des juges décidèrent d'accorder des compléments de salaire aux ouvriers misérables. « Cette innovation sociale et économique n'était rien d'autre que le « droit de vivre », et jusqu'à son abrogation, en 1834, elle interdit efficacement la création d'un marché concurrentiel du travail »⁶⁵. Mais cette défense ne fut pas réellement efficace, et, contrairement aux espoirs que l'on pouvait placer en elle, elle ne suffit à soulager la grande pauvreté de la classe ouvrière : « En l'espace de quelques années, la productivité du travail se mit à baisser au niveau de celle des indigents, ce qui fournit aux employeurs une raison supplémentaire pour ne pas augmenter les salaires au-delà de ce que fixaient le barème (...) A la longue, le résultat fut affreux »⁶⁶. Il y avait en effet une alternative entre deux possibilités également néfastes : le paternalisme, qu'incarnait la loi de Speenhamland, et le système du marché. La conjugaison de la mobilisation de la bourgeoisie et de la misère ouvrière firent « pencher la balance » dans le sens du marché : « Le mécanisme du marché s'affirmait et réclamait à grands cris d'être parachevé : il fallait que le travail devienne marchandise. Le paternalisme réactionnaire avait en vain cherché à résister à cette nécessité. Echappés aux horreurs de Speenhamland, les hommes se ruèrent aveuglément vers le refuge d'une utopique économie de marché »⁶⁷.

Cet exemple, très symptomatique (d'autant plus qu'il touche le pays qui était alors la première puissance industrielle mondiale), montre la puissance du marché (mais aussi l'échec des mesures de protection sociale « paternalistes »). Mais cette progression « triomphale » n'est pas « sans reste », loin s'en faut, et c'est ce que Polanyi s'emploie à montrer ensuite. Car les progrès du marché se révélèrent si destructurants pour la société que celle-ci allait « inventer » ses propres mécanismes de défense : « Un nouveau mode de vie se répandait sur la planète (le marché, donc), avec une prétention à l'universalité sans précédent depuis l'époque où le christianisme avait commencé sa carrière, mais cette fois le mouvement se plaçait sur un plan purement matériel. Simultanément cependant, on s'engageait dans un contre mouvement. Ce n'était plus seulement la défense habituelle d'une société qui affronte le changement ; c'était une réaction contre la dislocation qui attaquait l'édifice de la société et qui aurait détruit

⁶⁵ K. Polanyi, *La Grande transformation*, Gallimard, 1983, p. 115.

⁶⁶ Id, p. 115-116.

⁶⁷ Id, p. 144.

l'organisation même de la production que le marché avait créé »⁶⁸. Ces mécanismes de défense auxquels pense Polanyi sont d'abord, le mouvement syndical et une législation protectrice : « La civilisation du XIXème siècle n'a pas été détruite par l'attaque extérieure ou intérieure de barbares (...) Son échec n'est pas la conséquence de prétendues lois de l'économie (...) sa désintégration a été le résultat d'un ensemble de causes tout différent : les mesures adoptées par la société pour ne pas être, à son tour, anéantie par l'action du marché autorégulateur (...) Le conflit entre le marché et les exigences élémentaires d'une vie sociale organisée a donné au siècle sa dynamique et a produit les tensions et les contraintes caractéristiques qui ont finalement détruit cette société. Les guerres extérieures n'ont fait que hâter sa destruction »⁶⁹. « L'économie libérale a imprimé une fausse direction à nos idéaux (...) Une conception de la société fondée sur le marché, qui tenait pour équivalentes l'économie et les relations contractuelles, et les relations contractuelles et le marché était une illusion »⁷⁰, conclut Polanyi.

Historiquement, le marché a été porteur d'une révolution dans la manière de pensée : pour la première fois, les hommes se sont représentés une sorte particulière de phénomènes sociaux, les phénomènes économiques, comme séparés de la société et constituant à eux seuls un système distinct auquel tout le reste devait être soumis. C'est à une « désocialisation » de l'économie que l'on a alors assisté. Et cette « désocialisation de l'économie » a produit une réaction de défense de la société qui menaçait de s'y trouver engloutie : la « Grande transformation » des années 1930-1945 a constitué une brutale et terrible « resocialisation »⁷¹. La leçon de Polanyi doit être retenue : le marché est doué d'un formidable dynamisme, mais son développement, laissé à lui-même, constitue une menace pour les fondements mêmes de la société. Le contexte est aujourd'hui bien différent, mais il me semble qu'il serait peu responsable de croire que l'enseignement de Polanyi est dépassé. A la menace sociale viennent s'ajouter les risques environnementaux. La « main invisible » chère à A. Smith avoue son impuissance.

4.3.2. Un contexte nouveau : la mondialisation

Après la seconde guerre mondiale, en effet, tel le phénix, le marché a ressuscité de ses cendres, et avec quel éclat ! Et nous vivons aujourd'hui à l'heure de la mondialisation et de la « marchandisation » du monde : le secteur marchand tend à tout placer sous sa juridiction : les biens, les services, les hommes. Le rôle des institutions financières est passé au premier plan – les entreprises sont de plus en plus souvent gérées, non en fonction d'une logique industrielle ou économique au sens large, mais dans le seul but d'accroître le « retour sur investissement »⁷². La puissance de l'économie s'en est trouvée décuplée : les effets négatifs aussi – « délocalisation », déqualification, etc.). Ces effets sont de plus en plus insupportables et produisent de la « non-durabilité » (non durabilité environnementale, mais aussi économique et sociale). Un trait particulièrement manifeste de ces changements est la place qu'occupe l'argent. L'avertissement de F. Bacon, pourtant peu suspect de conservatisme

⁶⁸ Id, p. 179.

⁶⁹ Id, p. 320.

⁷⁰ Id, p. 331

⁷¹ Voir la préface de l'ouvrage par R. Dumont.

⁷² Voir « le nouveau capitalisme » (E. Cohen et P. Arthus), émission *Réplique* d'A. Finkelkraut.

idéologique, est spectaculairement oublié : dans son *Essai sur les séditions et les troubles*, il dit que « l'argent est comme le fumier, c'est une nuisance si on l'entasse »⁷³.

Par ailleurs cette mondialisation, si elle produit globalement de la « croissance », produit aussi beaucoup de précarité, d'insécurité, exige des femmes et des hommes d'adopter un type de vie qui ne leur sied pas toujours (une extrême mobilité par exemple). Rapportée à l'histoire, cette « mondialisation » correspond à un changement radical du fonctionnement de l'économie (et, en particulier du rapport à l'emploi): là aussi on peut constater une « rupture ».

4.3.3. Le triomphe de l' « idéologie économique »

Le « triomphe » de l'économie de marché est d'autant plus spectaculaire qu'il ne s'effectue pas seulement « sur le terrain », mais aussi « dans les esprits ». La difficulté est grande de « s'arracher » à la pensée économique pour « penser » les problèmes du monde. Or la pensée économique est appauvrissante, avec sa vision de l'homme réduit à l' « *homo-oeconomicus* », calculateur « rationnel » et indifférent aux valeurs : j'en ferai la critique dans mon chapitre IX : je tenterai de montrer comment, dans une perspective d' « économie de précaution », il faudra apprendre à adopter une position nuancée : si on ne peut le laisser « régner » sur la société⁷⁴, il ne s'agit pas non plus de rejeter le marché sans reste⁷⁵.

4.4. Les effets contrastés de la révolution informatique

La société contemporaine est tout simplement « incompréhensible » si l'on ne mesure pas ce que peut représenter la « révolution informatique ». Je vais tenter ici d'en montrer quelques enjeux.

➤ L'accès simplifié à l'information

C'est une transformation radicale de l'accès à l'information qu'a produite le développement informatique. Je ne vais pas m'y étendre, tant il est évident que, pour ceux qui sont « initiés » et qui ont un bon niveau de culture, cet outil est remarquable. Mais il faut aussi en souligner les limites : d'une part, il y a tous ceux qui restent en dehors de ce nouveau système ; et, pour ceux qui l'exploitent sans une véritable éducation, les résultats sont très décevants – d'où le risque de voir apparaître cette fameuse nouvelle fracture, la « fracture numérique ».

Dans les années 1970, J.J Servan Schreiber, l'homme politique français, faisait sensation en déclarant que, grâce aux possibilités que l'informatique allait offrir, l'Afrique allait parvenir à

⁷³ Cité par A. Supiot, dans *Homo-juridicus, essai sur la fonction anthropologique du droit*, Seuil, 2005.

⁷⁴ « Le problème central dans la naissance et l'affirmation de l'idéologie économique ne réside pas dans un mécanisme d'équilibrage des passions, dans un jeu des passions économiques (les intérêts) contre les passions politiques. Il est plus profondément celui de l'accession (et non de la réduction) de la société tout entière à l'économique comme seul espace possible de réalisation de l'harmonie sociale. *Le tournant décisif réside dans la compréhension économique de la politique et de toute la vie sociale* (je souligne). Pour Smith, l'économie résout en elle-même au moins pour l'essentiel, la question du politique et de la régulation du social », écrit P. Rosanvallon, dans *Le libéralisme économique*, Seuil, 1989, p. 61

⁷⁵ Le marché peut être un bon outil s'il est guidé : il serait imprudent de le rejeter trop vite ! C'est par exemple le cas du « marché des droits d'émission », un outil de marché (la bourse des droits d'émission) au service des pouvoirs publics (qui fixent la hauteur maximale autorisée des émissions)

enfin assurer son « décollage ». Tous les enfants africains pourraient, à défaut d'école et de maître, accéder au savoir par son intermédiaire ; la « révolution du savoir » était sensée mettre en route un enchaînement vertueux de conséquences. Les choses, jusqu'aujourd'hui du moins et pour un avenir prévisible, n'ont pas confirmé cet espoir. Cela semble justifier le pessimisme qu'avait exprimé L. Winner dans un de ses derniers ouvrages, dans lequel il porte un regard pessimiste sur cette « révolution informatique »⁷⁶.

La critique de L. Winner est la suivante: « Les idéalistes informatiques imaginent l'enchaînement de syllogismes suivants : 1. Les gens manquent d'information 2. L'information est la connaissance 3. La connaissance est le pouvoir 4. L'accès accru à l'information augmente la démocratie et égalise le pouvoir social ». Malheureusement ce raisonnement présente quelques failles... Il suppose que l'accès à une grande quantité d'informations est équivalent à son assimilation et que l'« internaute » saura faire un bon usage de cette information : cela suppose qu'il ait un esprit critique, une certaine aisance pour l'analyse et la synthèse, une capacité à repérer les sites où s'expriment les personnes informées et compétentes, éventuellement à entrer en communication avec elles, ce qui existe chez certaines personnes, mais est loin d'être généralisé – et en particulier chez ceux pour lesquels cela serait le plus utile si l'on veut les intégrer ainsi à la communauté politique ». D'où le pessimisme de Winner : à ceux qui s'imaginent que la révolution informatique sera finalement orientée par « quelque nouvelle merveille d'intelligence artificielle », il oppose cette autre possibilité tout aussi vraisemblable : le triomphe de « l'insouciance irresponsable »⁷⁷.

Mais il est un autre domaine où l'informatique pourrait avoir une influence bien plus importante : celui de la communication et la constitution, par la « mise en réseau », d'un nouveau vecteur du « monde commun ».

➤ L'informatique et la reconstitution d'un « monde commun »

A côté de la question de la communication, c'est celle de la relation entre les hommes que pose la révolution informatique. On a pu observer, depuis une dizaine d'années, le développement très rapide d'un nouveau mode d'échange et de communication par Internet, avec la constitution de réseaux, de forums de discussion, de « blogs ». Il devient possible, par ce biais, de communiquer sa pensée, son expérience, son opinion, et de recevoir celle des autres, non pas seulement dans le petit cercle de ses « intimes », mais en se projetant dans un « espace-monde » où peuvent se retrouver, en temps réel, des habitants de tous les continents. Par là se trouvent autorisés des échanges nombreux mais aussi variés, conduisant à un véritable brassage d'idées. L'idée très abstraite de « citoyen du monde » peut trouver là une forme de concrétisation.

Plus « localement », il devient possible de faire se « réunir », de faire s'exprimer sur un même « site » des membres d'une même « communauté ». Mais tout cela peut-il suffire à reconstituer un authentique « domaine public », un lieu d'engagement où puisse se constituer des identités stables ? On peut l'espérer. Mais on peut redouter aussi une évolution très

⁷⁶ L. Winner, *La baleine et le réacteur. A la recherche des limites de de la haute technologie*. Descartes et Cie, 2002, p. 172.

⁷⁷ Id, p. 185

différente : la constitution de « bulles » regroupant des personnes partageant la même passion, ou la même idéologie : loin de reconstituer un « espace commun », cette évolution en constituerait la mort. Je développerai ceci lorsque je traiterai la question de la politique de précaution⁷⁸.

4.5. Triomphe de l'individualisme et société liquide

Ce à quoi en assisterait en fin de compte, c'est à l'affirmation débridée du désir, comme conséquence et aussi « fer de lance » de l'individualisme. Ce serait l'ouverture de l'ère de l'individu « ab-solu »⁷⁹, délié de toute appartenance, ne reconnaissant comme autorité que celle qu'il choisit lui-même, et construisant sa vie, de son architecture générale jusqu'en ses détails, selon son désir. Ce sont aujourd'hui, après les « grandes autorités » - L'Etat, l'Eglise, les institutions éducatives, médicales, etc. – les derniers « gardiens » d'un « monde commun » qui pourraient céder. J.L. Missika annonce la « fin de la télévision »⁸⁰. Voici le commentaire d'un journaliste spécialiste de ces questions : « S'affranchir de l'antenne ; ne plus dépendre des horaires imposés par les télévisions et les radios ; devenir en quelque sorte son propre directeur des programmes. Autant de motifs qui expliquent aujourd'hui le succès rencontré par le podcasting (ou baladodiffusion) et par la vidéo à la demande, deux techniques de diffusion de l'image et du son par Internet, grâce auxquelles auditeurs et téléspectateurs peuvent se composer un univers audiovisuel à la carte »⁸¹.

Le grand sociologue Z. Bauman⁸² propose une analyse de ces dernières évolutions de la société. Selon lui, nous sommes entrés dans une nouvelle phase de la modernité. La « première » modernité avait fait les choses à moitié. Non seulement elle n'était pas venue à bout des institutions qui enserraient les devenirs individuels mais elle en avait créé de nouvelles (l'entreprise, la bureaucratie, les classes sociales). Cette « seconde » modernité ou, selon l'expression de Z. Baumann, la « modernité liquide », a mis à bas ces derniers « régulateurs sociaux ». Les individus sont désormais libres de se définir en toutes circonstances⁸³. L'auteur « pointe » les dégâts de cette nouvelle forme de société « hyper-individualiste » : une extrême précarisation des liens, qu'ils soient intimes ou sociaux. Elle rend aussi difficile l'action en général : en effet, souligne-t-il, des institutions solides – au sens de durables et prévisibles – contraignent autant qu'elles rendent possible l'action des acteurs. Loin donc qu'avoir adopté la posture d'*homo eligens* soit un « cadeau » que nous aurions reçu en partage, c'est un poids qu'il faut porter. Et nous ne sommes pas libres de nous définir autrement : faire figure d'*homo eligens* n'est pas l'objet d'un choix. Nous sommes tous des « individus de droit » appelés à chercher des solutions individuelles à des problèmes engendrés socialement. Alors, s'il est vrai que certains peuvent y trouver leur compte, la plupart d'entre nous ne disposent pas, la plupart du temps, des ressources requises pour

⁷⁸ Voir CH IX.

⁷⁹ D. Bourg et J.L. Schlegel, *Parer aux risques de demain, le principe de précaution*, Seuil 2001, p. 61.

⁸⁰ J.L. Missika, La fin de la télévision,

⁸¹ *Le Monde*, supplément télévision des 2-3 avril 2006

⁸² Z. Baumann est un sociologue polonais ; auteur en particulier des ouvrages *Modernité et holocauste* (Ed La fabrique, 2002), *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité* (La Rouergue/Chambon, 2003), *Liquid Modernity* (Polity Press, 2000).

⁸³ On retrouve ici les thèmes développés par le sociologue A. Ehrenberg. Les titres de ses principaux livres sont édifiants : « *L'homme incertain* », « *La fatigue d'être soi* », « *Le culte de la performance* ».

s'élever au niveau de cette exigence. On peut aussi légitimement penser, comme n'ont cessé de le souligner avec force C. Castoriadis et P. Bourdieu, que s'il y a une chance de résoudre ces problèmes dont l'origine est sociale, la solution ne peut être que collective. Je montrerai comment, pour reprendre un certain « contrôle » de la société, et appliquer la précaution, la politique doit réinvestir le terrain qu'elle avait abandonné.

4.6. Les pouvoirs de l'économie et de la technoscience en synergie

L'aspect le plus redoutable, le moins contrôlé aussi, des transformations que je viens de décrire, tient à la convergence, à la « mise en synergie », des effets de l'avancée technoscientifique et de la puissance du marché. Cette synergie produit une « machine » puissante, mais très peu contrôlable. Dans ce système, la politique se trouve relativement déqualifiée, l'argent bénéficie d'un pouvoir considérable. Et surtout, le monde se transforme avec une rapidité inédite sans que tous ces changements, qui touchent pourtant si profond dans ce qui constitue le « noyau » d'une existence humaine, ne soit réfléchi et discuté. Les industriels et les entreprises recherchent un financement, lancent des recherches à finalité pratique, développent des produits qu'ils mettent sur le marché, accompagné d'un battage publicitaire. Le public achète – ou, plus rarement, boude l'achat. Et c'est ainsi que le monde se transforme. C'est ainsi que nous « changeons de monde » sans que personne n'y ait réfléchi. Le problème que nous avons à résoudre est celui de savoir comment éviter que la conjonction du marché et des technosciences ne conduise à la « démesure », à de graves déséquilibres dans le développement, ce en quoi nous reconnaissons l'opposé de la précaution et du développement durable ?

Notre monde est devenu un « supermarché doublé d'un laboratoire »⁸⁴. Cette manière n'est pas compatible avec la précaution. Je proposerai des alternatives à ce schéma dans la deuxième partie de mon travail.

5. Changements anthropologiques

Les transformations induites par les nouveautés technoscientifiques conduisent à une modification profonde de notre rapport à l'espace, au temps, au réel même. Il serait peut-être exagéré d'évoquer ici une véritable « rupture » ; mais il ne me semble pas impossible qu'on puisse y arriver un jour. Ces changements touchent aux bases mêmes de notre « vie humaine », nous allons voir comment.

5.1. « Tout à deux heures ! »

- Effacement de l'espace, rétrécissement du monde

Une tendance irrésistible s'affirme : l'effacement de l'espace par le progrès technique. Les moyens de transport, par leur quantité mais aussi et surtout par leur qualité, ont complètement

⁸⁴ Expression reprise à I. Stengers.

changé la donne. Dans tous les pays riches, la voiture individuelle s'est imposée comme la « prolongation » presque nécessaire de son « corps en mouvement ». Les trajets en avion se sont grandement banalisés. Les distances sont entièrement modifiées ; si nous n'en sommes pas encore venus à vérifier la prédiction du philosophe-urbaniste P. Virilio, « Tout à deux heures ! », nous avons cependant beaucoup progressé dans ce sens. Nous pouvons éprouver presque « physiquement » cette finitude de la terre – finalement pas si grande que nous pouvions le croire. En faire le tour n'est plus une aventure.

➤ L' « hypermobilité »

Et nous utilisons massivement ces nouvelles possibilités de déplacement ! On pourrait parfois croire à une véritable compulsion. Les vacances en sont une illustration spectaculaire : Noël à la plage est devenu une possibilité assez banale ; c'était encore une curiosité rare il y a dix ans. Le lien de cette mobilité avec le développement durable est patent : il est certain que cette façon de faire n'est absolument pas généralisable – ni même durable en l'état.

➤ Différenciation ou uniformisation ?

Ce rétrécissement du monde, joint à l'augmentation spectaculaire de notre mobilité, présente aussi ce double aspect : la découverte de la différence, mais aussi un très fort risque d'uniformisation. Nous avons la possibilité d'aller à la rencontre de presque toutes les cultures du monde, de nous enrichir de toutes ces différences. Mais la grande loi du marché ordonne aussi tous ces transferts de marchandises, d'hommes et d'idées. Dans ce brassage, la sélection est impitoyable ; la tendance à l'uniformisation autour de « standards » mondiaux risque de l'emporter si, là non plus, le marché n'est pas contrebalancé par une démarche résolument politique.

5.2. Le temps n'est plus ce qu'il était !

Notre rapport au temps s'est, lui aussi, trouvé profondément affecté en même temps que les changements sociaux que j'ai décrit se manifestaient. Les facteurs économiques, ici, semblent avoir tenu le rôle principal.

➤ L'accélération du temps

Nous assistons à une accélération spectaculaire du temps. C'est le cas tout d'abord avec la rapidité d'introduction des innovations apportées par la « techno-économie » sur le marché. Ces innovations se succèdent à un rythme spectaculaire, et elles ont un impact important sur la « vie ordinaire ». Mais leur maîtrise demande pourtant un certain temps (c'est par exemple le cas d'un nombre croissant de services qui s'appuie sur des outils informatiques) : la majorité des personnes âgées, mais aussi tous ceux qui ne bénéficient pas d'un environnement favorable, se trouvent en grande difficulté pour accéder à cette maîtrise.

Cette accélération, aujourd'hui déjà, plus encore demain si elle devait se poursuivre, pose un problème majeur. Elle conduit en effet à une confrontation entre « deux temps » : le temps de la vie – essentiellement le temps de l'apprentissage de la vie, qui est un temps « lent » -, et donc ce temps des innovations apportées par le marché de la « techno-économie » : le second vient percuter le premier, nous n'avons plus le temps d'apprendre à vivre dans un monde à

peu près stabilisé. Si toute une partie de la population parvient (encore ?) à s'adapter sans trop de difficultés apparentes, une autre se trouve « déclassée », et a perdu tout espoir de parvenir à « recoller » au peloton⁸⁵.

➤ Temps et générations

L'illustration la plus spectaculaire – mais aussi l'une des plus dommageables – de ceci se trouve dans la situation qui voit les jeunes générations en situation de « déclasser » celles qui les précèdent (et là le contraste est total avec les sociétés traditionnelles !). Ce ne sont plus les enfants qui « admirent » le savoir de leurs parents, et qui attendent d'eux qu'ils les « initient » au monde, mais les parents qui sont en admiration devant les performances de leurs enfants. Cela peut donner le vertige.

➤ La dictature de l'urgence

Jusqu'où faudra-t-il monter la cadence ? Une des manifestations les plus fortes de l'évolution de la société se trouve dans le quasi « état d'urgence permanent » dans lequel nous nous trouvons installés. C'est par le travail que cette urgence s'est introduite dans nos vies (avec en particulier le mode de management des « trois zéros » : zéro délai, zéro stock, zéro défaut). Mais de là, c'est toute notre vie qui s'est trouvée entraînée : alors, vivre « à cent à l'heure » est-il vraiment un idéal ? Faut-il vraiment vivre toujours plus vite ? Dans son film « On achève bien les chevaux », S. Pollack dénonce dans une belle allégorie l'absurdité de ceci : on y voit un concours de danse, il s'agit de danser le plus longtemps, le plus vite possible ! A la fin du concours, le dernier couple, le couple gagnant, s'écroule et meurt. Le travail des professionnels de la bourse, qui s'effectue dans l'urgence absolue, dans un esprit de compétition et dans une surenchère permanente, donne une image exagérée certes, mais pas fautive pour autant, des grandes tendances de notre société. Nous pourrions tous finir comme les « héros » de S. Pollack.

➤ Le présentisme de notre société

Tocqueville a su découvrir au cours de son voyage en Amérique ce « resserrement du temps » sur le présent que l'organisation sociale du marché produit : « Quand chacun cherche sans cesse à changer de place, qu'une immense concurrence est ouverte à tous, que les richesses s'accumulent et se dissipent en peu d'instant au milieu du tumulte de la démocratie, l'idée d'une fortune subite et facile, de grands biens aisément acquis et perdus, l'image du hasard sous toutes ses formes, se présente à l'esprit humain. L'instabilité de l'état social vient favoriser l'instabilité naturelle des désirs. Au milieu de ces fluctuations perpétuelles du sort le présent grandit ; il cache l'avenir qui s'efface et les hommes ne veulent songer qu'au lendemain »⁸⁶.

On en voit aujourd'hui l'illustration sur les marchés : là aussi, c'est le (très) court terme qui triomphe. Ceci n'est pas sans poser de problèmes, confinant parfois à l'absurde : des caisses

⁸⁵ Il faudrait distinguer ici la maîtrise technique « de base » et l'utilisation intelligente, raisonnée et raisonnable de ces outils. C'est surtout la seconde qui pose des problèmes.

⁸⁶ Tocqueville, *La démocratie en Amérique*, II, 17 Gallimard, 1981, p. 189.

de retraite sont gérées avec des exigences de retour sur investissement de quelques mois, alors que les placements, en moyenne, portent sur 30 ans⁸⁷.

Des trois « ektases » du temps que soulignait St Augustin, le « présent du passé » et le « présent de l'avenir » tendent à s'effacer des consciences contemporaines. Il reste le seul « présent du présent » : c'est le triomphe de l'instant. C'est ce qu'exprime ainsi F. Ost : « "Le temps est sorti hors de ses gonds " : l'exclamation de Hamlet pourrait introduire notre propos, et suggérer quelque chose de l'étonnement que suscitent les mutations de nos représentations les plus actuelles du temps social. Tout se passe en effet comme si nous avions décollé de l'axe diachronique qui rattache le présent au passé et au futur, et que notre présent, indéfiniment dilaté, occupait désormais tout l'espace disponible. Est-ce le règne de l'instant, ou plutôt celui de l'éternité ? Nul ne sait exactement. Une chose est certaine : ce temps n'est plus celui de la durée, de l'attente, du projet patient et de la longue mémoire. Radicalement accéléré, il est ramené du long terme au cours terme, et de celui-ci à l'immédiat. Il se décline désormais en « temps réel », c'est à dire sur l'axe de la simultanéité absolue, sans distance et sans extériorité (en « même » temps). En lui tous les temps se mélangent, les successions se brouillent et les continuités se font aléatoires : nous entrons dans le temps de l'éternel éphémère »⁸⁸.

➤ Le grand paradoxe

Ce « présentisme » conduit à un redoutable paradoxe. C'est la même époque, qui voit se manifester ce très fort « repliement » sur le présent, qui prend conscience de la nécessité d'intégrer à sa réflexion et de prendre en compte dans ses actions les générations futures ! Mais comment cela pourra-t-il se traduire dans la réalité, au-delà des seuls vœux pieux et formulations incantatoires, si le fil du temps n'est pas renoué dans les consciences ?

5.3. Réel ou virtuel ?

Le troisième et dernier point que je voulais souligner dans cette mutation anthropologique est le « brouillage » qui commence à s'opérer entre le réel et le virtuel. Les jeux vidéos, en particulier les jeux interactifs du type « jeux de rôle » sont particulièrement actifs pour cela. Mais c'est toute l'industrie de l'image qui est concernée : on peut dès aujourd'hui « paramétrer » l'image d'une personne, et faire vivre cette personne, de façon parfaitement réaliste, dans des films pour lesquels tout est réel, sauf pour ce « héros » qui est parfaitement étranger à toutes les aventures qu'on lui attribue. Le réel et le virtuel sont parfaitement fusionnés.

L'omniprésence du virtuel se traduit aussi par l'importance accrue qu'il prend pour nous au détriment du réel : le virtuel peut devenir un refuge, et aller de pair avec le déni du réel. Cela n'est pas sans conséquence sur notre « construction » personnelle de la réalité. C'est ce que constate O. Mongin : « L'importance donnée au virtuel déstabilise profondément les corps et les esprits. Nous voilà convaincus que le virtuel est une force, une plus-value extraordinaire. Nous voilà portés une fois de plus par le rêve techniciste. Mais celui-ci est une terrible illusion, car il empêche de rêver et de penser. Il laisse croire que tout est possible.

⁸⁷ Référence, P. Arthus sur France Inter, janvier 2006.

⁸⁸ F. Ost, *Le temps du droit*, Ed O. Jacob, p. 275.

Nous voilà pris dans un monde de science-fiction où l'on ne rêve plus et où l'on se désintéresse de la réalité, de l'environnement proche et lointain, du site immédiat et du monde commun, en raison même de sa petitesse, de son environnement limité. Il faut réapprendre à rêver autrement qu'en vagabondant dans le virtuel. Contre l'illimitation généralisée que déchaîne le virtuel, au risque de se retourner en violences incontrôlables, il faut renouer avec des limites qui permettent de rêver à nouveau »⁸⁹.

C'est ainsi que peuvent se constituer, dans l'esprit de certains, en particulier de certains jeunes « joueurs » de jeux vidéo, deux mondes « réels » différents, le monde physique et le monde de la représentation. « Nos petits frères sont dans la *game boy* ; leur rapport au réel est détraqué », disait A Supiot dans l'interview citée plus haut.

5.4. Temporalité et spatialité de l'individu hypermoderne ; la multipersonnalité

L'urbaniste F. Ascher nous aide à tirer la conclusion de tout ceci : « Ainsi l'individu hypermoderne ne se situe plus dans une temporalité et une spatialité unique, mais dans un espace-temps à n dimensions naviguant en permanence dans des temps et des lieux multiples (...) Dans ce contexte, la vitesse est plus utile que jamais, tandis que la lenteur devient soit un facteur d'exclusion, soit un luxe »⁹⁰. Comment en effet construire une vie unifiée dans un contexte sans cesse changeant et également de plus en plus éclaté ? Comment se construire une identité bien consolidée au milieu d'un champ de contraintes (celles de la vie professionnelle, pour l'essentiel) et de sollicitations (toutes celles de la consommation, en particulier) sans cesse étendues ? La réponse que suggère F. Ascher est celle de « multipersonnalité ». Nous devrions renoncer à chercher l'unité, nous devrions accepter l'éclatement : nos vies professionnelles, de loisirs, familiales, amoureuses, seraient chacune l'occasion de revêtir une personnalité distincte, séparée. Changeant de lieu, changeant de temps, nous ne changerions pas seulement d'« habit », mais de personnalité ; nous serions « déchargés » du travail consistant à les mettre en continuité et en cohérence. Le grand emballement du temps aurait fait le ménage de ces anciens scrupules.

6. Entrée dans un monde incertain

Tout ceci contribue à nous faire « basculer » dans un nouveau monde, que je voudrais qualifier de « monde incertain ». Je vais maintenant justifier cette proposition, il faut pour cela bien comprendre ce qu'est l'incertitude, et quelles en sont les principales formes.

6.1. Qu'est-ce que l'incertitude ?

6.1.1. Définition

L'incertitude, dans un sens très général, désigne le fait de ne pas être certain, de ne pouvoir assurer, prouver quelque chose, d'avoir un doute : le champ d'application de ce concept est extrêmement large, et, par exemple, tout ce qui s'inscrit dans le temps est concerné ; il suffit

⁸⁹ Interview sur France Culture.

⁹⁰ F. Ascher, « Dans une société hypertexte », *Sciences humaines*, novembre 2005.

de songer au doute cartésien, pour lequel seul le « cogito » échappe à l'incertitude. Plus tard, Hume estimera que seules les « relations d'idées » peuvent prétendre à la certitude : « On peut donc affirmer en toute sûreté, je pense, que quantité et nombre sont les seuls objets propres de la connaissance et de la démonstration. Toutes les autres recherches humaines concernent uniquement les questions de fait et d'existence ; et celles-ci, on ne peut évidemment pas les démontrer. ? Il n'y a pas de fait dont la négation implique contradiction »⁹¹. Bien entendu, tout homme est incertain relativement à quantité de choses, et en réalité tout le futur de notre vie est incertain. Sans cesse nous nous interrogeons : quel temps fera-t-il demain, quelle sera notre santé dans un mois, qui sera Premier Ministre (s'il y en a un) dans un an, etc. L'incertitude est notre lot, ce qu'Aristote avait déjà noté ; l'incertitude fait partie intégrante de la condition humaine.

6.1.2. L'incertitude et l'action

Dans son livre *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*⁹², Edgar Morin décrit les différentes formes d'incertitude que l'homme doit affronter lorsqu'il agit. Il estime qu'elles peuvent être réunies en trois groupes principaux.

Les deux premiers groupes ont trait à la connaissance⁹³ et à la nature du réel⁹⁴. Le troisième groupe concerne les incertitudes liées à l'action proprement dite, ce que Morin appelle l'« écologie de l'action ». L'écologie de l'action, c'est la prise en compte de sa complexité intrinsèque : les discontinuités introduites par les initiatives, décisions, les aléas du contexte, les hasards, imprévus des circonstances ; c'est la conscience des dérives et des transformations que l'action, une fois qu'elle a été lancée, comporte nécessairement⁹⁵.

Afin de préciser cette idée, je vais considérer un individu qui engage une action, et rechercher quels sont les différentes formes que revêt, très concrètement, pour lui, la question de l'incertitude.

Il y a tout d'abord l'incertitude relative à la connaissance de la situation (au contexte). Soit, par exemple, une personne entreprenante, motivée, dynamique, nouvellement embauchée dans une entreprise ; elle occupe des fonctions telles qu'elle dispose d'autonomie et d'un pouvoir d'influence. Elle observe des dysfonctionnements et voudrait y remédier. Mais pour cela elle estime nécessaire de bien connaître la situation ; cependant, même si elle prend le temps de l'observation et s'efforce de comprendre l'organisation, la psychologie des personnes, l'histoire de l'entreprise, etc., au moment où elle va se lancer, il y aura bien des éléments de connaissance de la situation qui lui resteront inconnus ; et ceci, quelque soit le temps préalable à son action : il est impossible de connaître tous les paramètres d'une

⁹¹ D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Aubier, 1962, p.220.

⁹² E. Morin, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation future*, Seuil, 2000.

⁹³ Morin distingue un principe d'incertitude cérébro-mental, un principe d'incertitude logique, un principe d'incertitude rationnel et un principe d'incertitude psychologique.

⁹⁴ Notre « réalité » n'est autre que notre « idée de la réalité » ; selon Morin, nous arrivons à des incertitudes sur la réalité qui frappent d'incertitude tous les prétendus réalismes – et font que d'apparents « irréalismes » pourraient être réalistes.

⁹⁵ E. Morin distingue trois « principes d'incertitude » reliés à l'action : la boucle « risques-précaution » ; la boucle « fins-moyens » ; la boucle « action-contexte ».

situation. Une action est toujours « en situation » : nous n'agissons pas dans un laboratoire pour lequel l'ensemble des paramètres pourraient être connus ; et même dans ce cas limite, il existe certains facteurs « parasites » qui échappent à la préparation de la situation expérimentale et peuvent venir troubler le bon déroulement de l'expérimentation.

Il y a ensuite l'incertitude relative aux effets de l'action. Sur le même exemple, une fois l'action lancée (disons une réorganisation des services, avec la suppression de certains niveaux hiérarchiques), que va-t-elle produire : cela dépendra de son efficacité pour gérer la production (par exemple, les contrôles de qualité sont-ils facilités ou compliqués ?), mais aussi de sa réception par les autres acteurs de l'entreprise (quels sont ceux qui appuient la réforme, ceux qui s'y opposent ; quel est le pouvoir réel des uns et des autres ?). Une fois l'action lancée, elle croise et le monde des choses, et le monde des hommes : et sa réussite et son échec dépendent de ces mille circonstances.

Il y a enfin l'incertitude relative à la permanence de la volonté de l'action. Lancer l'action demande beaucoup d'énergie : mais du moins, si l'action a été lancée, cette énergie, cette volonté n'ont-ils pas fait défaut au moment initial. Mais une action demande du temps pour atteindre son but : quelle sera ma motivation, quelles seront mes forces dans un mois, dans un an ? Mes forces seront-elles à la hauteur de l'opposition qu'il faudra peut-être vaincre ? Et s'il est des actions que l'on peut ne pas mener à leur terme, il en est bien d'autres pour lesquelles il est presque impossible d'abandonner après qu'elles aient été engagées. Savoir mesurer, même très approximativement, les forces et la motivation nécessaires pour mener une action à son terme est assurément une des qualités principales d'un « homme d'action » ; mais il est bien difficile de savoir ce qu'il en sera pour soi quand le temps aura « modifié la donne ».

Engager une action, et quelle qu'en soient les circonstances, ce n'est jamais lancer un processus linéaire qui va mener d'un point (la situation initiale) à un autre (l'objectif visé) ; c'est ouvrir un « espace de possibles », c'est introduire de l'incertain dans le cours des choses. Certes, cet « espace des possibles » est « orienté » vers l'objectif recherché ; mais dans le cours de sa réalisation, l'action ne cesse de « produire » de l'imprévisible. Il arrive aussi que, indépendamment de toute défaillance de l'auteur de l'action, l'objectif ne puisse être atteint. Il arrive aussi que l'objectif finisse par être atteint, mais dans des conditions et sous une forme très différente de ce qui était imaginé au déclenchement de l'action.

6.1.3. Risque, incertitude, indétermination

L'incertitude, au sens « large » du terme, celui que j'ai adopté jusqu'ici, peut être précisée lorsqu'on en distingue trois formes. Cette distinction est importante, car elle permet de séparer des formes d'incertitude (au sens général) qui n'ont pas le même sens, pour nos vies, ni la même portée. Pour employer le langage des assureurs (qui sont des partenaires majeurs des réflexions sur la précaution !), nous pouvons distinguer 3 situations d'incertitude, désigné comme des univers : risqué, incertain, indéterminé.

Un « univers risqué » est un univers pour lequel nous disposons de probabilités. Il s'agit par exemple d'un tirage dans une urne qui contient 15 boules : 10R et 5B. Nous verrons plus tard que cette situation permet d'agir « en connaissance de cause », et que le concept qui est associé à la situation de « risque » est celui de prévention (on connaît, on sait comment agir pour réduire le risque : exemple de la prévention des accidents automobiles)

Un « *univers incertain* » est un univers pour lequel nous ne disposons pas de probabilités. Si je reprends l'exemple précédent, ce pourrait être le même tirage, mais nous ne connaîtrions pas la répartition entre les boules R et les boules B. Nous avons cependant la possibilité, si nous effectuons une série de tirages, et remettons à chaque fois la boule tirée dans l'urne, de former progressivement des « probabilités subjectives ». Le problème que pose ce genre de situations est celui de savoir comment agir en l'absence d'une connaissance suffisante : c'est le problème auquel cherche à répondre le principe de précaution

Quant au troisième cas, l' « *univers indéterminé* », il correspond à une incertitude radicale. Si je reprends l'exemple d'un tirage, ce serait la situation où nous ne connaissons pas du tout le contenu de l'urne (va-t-on tirer une boule ou un cube ?)

Nous retiendrons que l'on peut distinguer trois situations, avec un degré croissant d'incertitude : l'univers risqué est celui dans lequel l'individu sait quels événements peuvent se produire dans le futur, et sait également la probabilité de réalisation de chacun de ces événements ; l'univers incertain est celui dans lequel l'agent connaît les événements qui peuvent se réaliser, mais ne connaît pas les probabilités correspondantes ; l'univers indéterminé est celui dans lequel l'agent ne connaît ni les événements, ni donc, a fortiori leurs probabilités : ces distinctions sont essentielles, et j'aurai l'occasion d'y revenir en abordant l'étude du principe de précaution.

6.2. Une nouvelle incertitude ; le concept de « monde incertain »

Cette « nouvelle incertitude » est donc le résultat, le produit, de toutes les transformations que je viens de décrire.

Il y a d'abord l'incertitude dans les sciences : des relations d'incertitude de Heisenberg à la « théorie du chaos », nous savons aujourd'hui que l'avenir n'est pas strictement « prédictible », que des « surprises » sont partout et à tout moment possibles.

Il y a ensuite l'incertitude dans les applications que les techniques mettent en œuvre, et qui contribuent, associée à leur rapide distribution par le marché, à « changer le monde », à transformer notre cadre de vie, et les conditions qui sont à la base même de notre vie (relation à notre corps, à la santé, à la mort, travail, relations sociales).

Et enfin tout ceci retentit en profondeur sur nos « représentations du monde » et sur l'idée que nous nous faisons de la place de l'homme dans le monde : nous assistons à l'émergence d'une incertitude de sens⁹⁶.

La leçon de tout ceci est que l'incertitude a pris de nos jours une nouvelle forme, que l'incertitude d'une certaine manière, s'est « radicalisée » par rapport à ce qu'elle était.

Une façon spectaculaire d'illustrer ceci serait d'opposer ces deux questions, révélatrices de ces deux degrés de l'incertitude. Pour l'ancienne incertitude la question correspondante serait : quel temps fera-t-il cet hiver ? Pour la nouvelle incertitude : y aura-t-il encore des

⁹⁶ L'incertitude de sens que G. Bronner définit de la façon suivante : « l'incertitude de sens peut être définie comme l'état que connaît l'individu lorsqu'une partie, ou l'ensemble, de ses systèmes de représentation est altérée ou en passe de l'être », voir son ouvrage *L'incertitude*, PUF, 1997, p.4.

hivers ? L'ancienne incertitude était l'incertitude de la réalisation d'un événement sur un « arrière fond » relativement stable. La « nouvelle » incertitude est une incertitude qui porte sur ce « fond » lui-même. Il y a là une radicalisation de l'incertitude.

Il me semble juste aussi de proposer, pour marquer cette différence, d'introduire le concept de *monde incertain* qui s'oppose à la simple *incertitude dans le monde*.

Le *monde incertain*, ce n'est pas seulement le monde « physique » incertain, avec l'incertitude qui porte sur l'évolution du climat, de la biodiversité, etc. Le monde incertain, c'est aussi les relations sociales, l'avenir du « progrès », et même l'« image de l'homme » : non seulement « tout bouge », mais, plus encore, nous sentons que tout bouge de plus en plus rapidement, que le mouvement qui transforme toutes choses ne cesse de s'accélérer.

6.3. L'homme face à l'incertain

6.3.1. L'homme face à l'incertain

La plupart des hommes redoutent l'incertain. C'est un trait marquant de toutes les sociétés, que l'on repère bien à travers l'étude de la mythologie. Le thème du Paradis, par exemple, est très présent dans tous les grands récits mythologiques. Il s'agit d'un « âge d'or », que les hommes se représentent comme étant à l'origine du monde. Or, comme l'écrit G. Bronner, le paradis, « c'est la terre d'où l'incertitude est exclue » ; en effet « le futur ne saurait être différent du présent qui est bienheureux. C'est avec la sortie de ce paradis primordial que le champ des possibles va s'ouvrir et que l'incertitude, la fille la plus cruelle du temps, va faire son apparition »⁹⁷. G. Lapouge ajoute : « L'utopie ne supporte aucune incertitude »⁹⁸. Il est intéressant de se pencher sur les grands thèmes de la mythologie : ils permettent en effet de mettre à jour les principaux « noyaux d'incertitude » auxquels sont confrontés les hommes. Parmi eux ressortent le noyau alimentaire, le noyau de l'inimitié entre les hommes, le noyau de la maladie, le noyau de la mort. Cela permet de mieux comprendre la très grande sensibilité de nos contemporains à toute incertitude relative à l'alimentation ou à la santé...

Des expériences contemporaines appuient cette idée que, « naturellement », les hommes n'aiment pas l'incertitude. C'est ce que montre l'expérience d'Allais. Si on la présente sous une forme simplifiée, elle revient à comparer l'attitude majoritairement adoptée par les hommes lorsqu'ils ont le choix entre deux loteries, d'espérance de gain égale, mais dont l'une comporte une forme d'incertitude que l'autre n'a pas : c'est la seconde qui est très largement choisie⁹⁹. Il ne faut cependant pas confondre l'aversion à l'incertitude et l'aversion au risque : des hommes sont prêts à courir un risque, mais ils veulent savoir quel risque ils courent (ce qui est le « minimum » absolument nécessaire pour ne pas se sentir complètement démunis).

6.3.2. Face à l'incertain : les probabilités

Face à l'incertitude, les hommes ont, comme nous avons pu le voir, toujours cherché à se protéger. Ce fut d'abord avec des mythes et différentes croyances. Nous n'en avons certainement pas fini avec ces mécanismes de défense : ce serait certainement une erreur de

⁹⁷ G. Bronner, *L'incertitude*, PUF, 1997, p. 11.

⁹⁸ G. Lapouge, *Utopie et civilisations*, Flammarion, 1978.

⁹⁹ Voir N. Moureau et D. Rivaud-Danset, *L'incertitude dans les théories économiques*, La Découverte, 2004.

croire qu'avec la science les hommes soient rentrés dans un âge simplement « positif » au sens d'A. Comte ! Mais à côté de cela, les hommes ont tenté de construire une approche fondée sur le savoir et la science : c'est l'objet de ce que l'on appelle les « théories de la décision ». Dans ces théories, le calcul des probabilités tient une place essentielle : c'est sur lui que je m'arrêterai ici.

➤ Comment décider face à l'incertain ? Les probabilités.

Comment décider face à l'incertain ? C'est une « ancienne » question, à laquelle tentent de répondre les différentes « théories de la décision », dont je reparlerai un peu plus loin.

Ces théories font une grande place au calcul des probabilités. Mais dans cette approche de l'incertitude par les probabilités, il y a plusieurs catégories qu'il faut bien distinguer : les probabilités en question peuvent être *a priori*, *a posteriori*, objectives ou subjectives.

Les probabilités *a priori* sont des probabilités qui précèdent notre expérience de la situation que nous cherchons à évaluer en probabilité ; les probabilités *a posteriori* sont établies après que nous ayons pu observer un certain nombre d'occurrences de réalisation de cette situation, et que nous en ayons instruit par l'expérience. Les probabilités *objectives* concernent l'objet de l'expérience, elles sont établies à partir d'une information statistique¹⁰⁰, les probabilités *subjectives* se rapportent à l'idée que nous nous faisons de cette expérience.

Il existe une certaine correspondance entre probabilité *a priori* et probabilité objective, probabilité *a posteriori* et probabilité subjective, mais cependant les concepts ne se recouvrent pas exactement.

Si, par exemple, je tire une boule d'une urne qui contient 10 boules rouges et 5 boules bleues, la probabilité d'obtenir une boule rouge, égale à 10/15, est une probabilité *a priori et objective*.

Si, maintenant, j'ignore la composition de l'urne, et que j'observe une succession de tirages, je serai amené, spontanément, à établir une probabilité du même événement « tirer une boule rouge ». Admettons que les 10 premiers tirages donnent la série (R,R,R,B,R,R,R,B,R R) ; j'inclinerai, sans donner de chiffres précis, à placer la probabilité de R au-dessus de celle de B ; mais je peux aussi estimer que cette série est représentative de la proportion relative des boules rouges et bleues, et je répondrai plus précisément : 8/10 : il s'agit là d'une probabilité *a posteriori et subjective*. Si, maintenant, j'observe 1000 tirages, le résultat que je vais donner va, avec une très forte probabilité, se rapprocher de 6,6/10 (valeur approchée de 10/15) ; cette probabilité est toujours *a posteriori*, mais peut aussi être dite *objective*.

➤ Omniprésence des probabilités dans notre vie : les probabilités philosophiques

Cournot est un des premiers philosophe et mathématicien à avoir réfléchi à ces questions, et à avoir tenté de bien formaliser ce domaine¹⁰¹. A côté des quatre types de probabilité déjà définies, il en introduit un 5^{ème}, qu'il appelle : probabilités philosophiques ; il les présente ainsi « Indépendamment de la probabilité mathématique, (...), il y a des probabilités non

¹⁰⁰ Information statistique résultant d'une enquête (par exemple une enquête épidémiologique) ou d'observations (par exemple des expériences menées dans un laboratoire).

¹⁰¹ Pour tout ceci, en plus bien sûr des œuvres de Cournot elles-mêmes (en particulier *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, Vrin), on pourra lire, pour une exposition savante et détaillée : T. Martin, *Probabilités et critique philosophique selon Cournot*, Vrin, 1996, en particulier les pages 239 à 246, et 260 à 271. On consultera avec profit la remarquable synthèse de B. Saint-Sernin, *Cournot*, Vrin, 1998, p108 à 119.

réductibles à une énumération de chances, qui motivent pour nous une foule de jugements, et même les jugements les plus importants ; qui tiennent principalement à l'idée que nous avons de la simplicité des lois de la nature, de l'ordre et de l'enchaînement des phénomènes, et que l'on pourrait qualifier à ce titre de probabilités philosophiques »¹⁰².

Bertrand Saint-Sernin commente : « Dans cette définition de la probabilité philosophique, Cournot souligne un point essentiel : elle traite des jugements que nous posons quand nous esquissons une philosophie de la nature (...). Mais elle intervient aussi dans la conduite de la vie et en histoire. Ainsi Cournot s'attache-t-il à lancer un pont, à l'aide de la théorie des chances et des probabilités, entre la philosophie de la nature et l'action »¹⁰³.

➤ Faut-il faire confiance aux probabilités subjectives ?

Les hommes ne cessent donc d'utiliser des probabilités dans leur vie. Les travaux de recherche en psychologie montrent tout à la fois le caractère très naturel de cette attitude, mais aussi les biais et les pièges que nous pouvons rencontrer.

Comparant l'homme et de l'animal, les psychologues montrent comme l'animal a un comportement naturellement adapté aux situations qu'il rencontre, tandis que l'homme est peu adapté, mais fondamentalement adaptable. Sa force réside dans sa capacité à anticiper les problèmes qui peuvent survenir, à se faire une représentation probabiliste du futur – et, dans le même temps, cette ouverture du futur, ouverture sur un grand nombre de possibles qu'il se représente, est pour lui quelque chose de profondément anxiogène.

Mais cette aptitude à se représenter le futur de manière « probabiliste » ne garantit pas l'exactitude de cette représentation. Car il faut bien distinguer ici les situations ordinaires des situations qui ne le sont pas. Car ce type de raisonnement sollicite une forme d'heuristique, qui est bien adaptée dans certains cas, mais non dans d'autres.

Les travaux d'A. Tversky et D. Kahneman ont bien mis ceci en évidence¹⁰⁴. L'heuristique que nous mettons spontanément en œuvre repose en particulier sur trois tendances. La première qu'ils appellent la « représentativité », selon laquelle tout individu a tendance, lorsqu'il juge un cas particulier, à sélectionner les éléments qui permettent de le faire ressembler à un cas plus général – et donc à en perdre la singularité. La seconde, la disponibilité, est la tendance à évaluer une probabilité à partir de la plus ou moins grande facilité que nous avons à trouver dans notre mémoire des exemples pour illustrer la situation que nous rencontrons. La troisième, l'ancrage, désigne notre tendance à nous « ancrer » pour évaluer une situation à une valeur déjà connue – et cela même si elle n'est pas pertinente pour cette occasion¹⁰⁵.

On comprend l'importance qu'aurons pour moi ces observations : il s'agit en particulier, avec la précaution, d'adopter la « bonne réponse » face à une situation de risques incertains. Ces situations sont des situations « inhabituelles », pour lesquelles nos mécanismes spontanés d'évaluation en probabilité ne sont pas adaptés – il faudra apprendre à nous en méfier.

L'incertitude intervient donc à tous les niveaux, à toutes les étapes de notre vie ; et la réponse naturelle, spontanée, que nous lui apportons est celle d'une estimation en probabilité : l'incertitude nous conduit à adopter, d'une manière plus ou moins réfléchie, un comportement

¹⁰² Cournot, *Exposition*, p.119.

¹⁰³ B.Saint-Sernin, *Cournot*, Vrin, 1998, p.119.

¹⁰⁴ Voir A.Tversky, D. Kahneman et P. Slovic, *Judgement under uncertainty ; heuristics and biases*, Cambridge University Press, 1984.

¹⁰⁵ Pour plus de détails sur cette heuristique, voir G. Bronner, ouvrage cité, p. 77 à 94.

fondé sur des estimations ou des calculs de probabilité. On imagine aisément les biais et les erreurs auxquels cela peut nous conduire : une bonne maîtrise de l'approche probabiliste est un enjeu important des attitudes de prudence et de précaution, j'y reviendrai.

6.3.3. L'aide à la décision : les modèles mathématiques

Je vais réfléchir à l'aide à la décision que peuvent apporter les différentes formes de la « théorie de la décision ». Je vais tout d'abord en présenter la finalité, puis donner un aperçu des grandes étapes de cette théorie. Dans la sous-partie suivante, j'en discuterai la portée.

La théorie de la décision vise à nous donner des critères de décision : elle veut nous permettre, lorsque nous avons un choix à effectuer, de ne pas décider « en aveugle », mais de le faire sur une base rationnelle. Choisir c'est toujours, sous une forme ou une autre, faire face à l'incertitude : dans le cas contraire, la voie est tracée, il suffit de la suivre, le concept même de choix perd toute pertinence.

Cette « théorie de la décision » a connu quelques étapes importantes.

Elle naît dans le contexte des jeux de hasard, avec Pascal en particulier ; elle prend alors la forme de la théorie des probabilités et de la théorie des paris.

En 1921, F. Knight et Keynes sont les premiers à distinguer rigoureusement entre risque et incertitude (voir plus haut).

En 1944, Von Neumann et Morgenstern établissent la théorie de l'utilité espérée (Le Modèle de l'utilité espérée). Cette théorie correspond à des situations de risque; le critère de décision que ces auteurs reconnaissent est celui qui demande de maximiser l'utilité, cette dernière étant obtenue en considérant les différents « états du monde » possibles, pondérés par leur probabilité¹⁰⁶.

En 1954 Savage étend cette théorie à l'incertain : on ne dispose plus alors de probabilités (voir ci-dessus) ; afin de suppléer ce manque, il crée le concept de probabilité subjective, et redéfinit une axiomatique adaptée – qui permet de mettre une continuité entre le « risque » et l'« incertain »¹⁰⁷.

Mais Allais, en 1953, puis Ellsberg, en 1961, le premier pour les situations de risque, le second pour les situations d'incertitude (risque et incertitude pris ici au sens strict), ont remis en cause les résultats de Von Neumann et Kahnemann d'une part, de Savage d'autre part: ils ont pu montrer à partir d'expériences (certaines menées avec des théoriciens de la décision !), que les résultats observés n'étaient pas conformes à ce qu'annonçait la théorie. Dans les deux cas, les agents manifestent une aversion à l'ambiguïté : ils préfèrent des loteries dont les gains possibles ont des probabilités connues à celles dont les gains possibles ont des probabilités

¹⁰⁶ Si l'action consiste à lancer un dé non pipé, et que le résultat de l'action est un gain de la valeur affichée par la face supérieure du dé après son lancé, il y a 6 états du monde possible, et chaque état du monde à la même probabilité (1/6). L'utilité espérée est de : $1 \cdot 1/6 + 2 \cdot 1/6 + 3 \cdot 1/6 + 4 \cdot 1/6 + 5 \cdot 1/6 + 6 \cdot 1/6 = 3.5$.

¹⁰⁷ On rentre alors dans le cadre des probabilités dites « bayésiennes », c'est-à-dire des probabilités qui évoluent dans le temps en intégrant l'information acquise par l'expérience (du type : probabilité de l'évènement X sachant que l'évènement A s'est réalisé. Soit un tirage dans une urne contenant des boules blanches et noires, sans que l'on connaisse la proportion. Si je dois donner, pour un premier tirage, la probabilité de l'évènement « boule noire », je donnerai $1/2$ - une probabilité subjective » ; maintenant, admettons que 5 tirages aient été effectués, donnant 4N et 1B : la probabilité subjective que je ferai pour un 6^{ème} tirage aura évolué ; je pourrai par exemple proposer 8/10 comme probabilité d'obtenir une boule N.).

inconnues, cela dans des situations où il leur apparaît pourtant clairement que les espérances de gain final sont identiques¹⁰⁸.

D'autres modèles ont été proposés par la suite pour essayer de guider le choix, en particulier dans les situations d'incertitude, et cela sans utiliser les probabilités, dont je rappelle que, sauf à former des probabilités »subjectives», on n'en dispose pas dans ces situations : critère du « maximin », que je retrouverai avec Rawls au chapitre VII), qui vise à retenir l'action qui procure le meilleur des moins bons résultats ; critère « maximax », tout à l'opposé du précédent, qui vise à retenir l'action qui maximise le bénéfice maximum ; critère « mimimax », qui vise à minimiser le regret maximum ; etc.)¹⁰⁹.

6.3.4. Limite des modèles

Il existe donc des modélisations qui permettent d'anticiper sur le déroulement de l'action. Mais les théoriciens qui ont établi ces modèles et qui travaillent à en étendre le champ d'application savent à quel point elles rencontrent vite leurs limites¹¹⁰.

B.Saint-Sernin s'est intéressé à la manière dont on pouvait, avec l'aide des mathématiques, « élever au calcul des plans d'action dans quelques situations élémentaires et communes »¹¹¹. Il observe que : « L'idée de proportion et d'équité dans le partage traverse les siècles, s'appliquant à des situations de plus en plus complexes : dans l'Antiquité, elle s'attache à des cas où règnent des règles fixes ; au XVIIème siècle, elle est étendue aux jeux de hasard et aux assurances maritimes ; au XIXème, avec la théorie du duopole de Cournot, au XXème siècle, avec la théorie des jeux de Von Neumann, elle enveloppe des situations où domine l'interaction d'agents intelligents, ayant à choisir une ligne de conduite sans être parfaitement informés des desseins des autres. Enfin, depuis une quarantaine d'années, on essaie de modéliser les situations dans lesquelles les décideurs n'ont pas le moyen de hiérarchiser linéairement leurs préférences, parce qu'ils ont des critères de choix multiples ». La conclusion à laquelle il parvient est de la plus grande importance, et mérite d'être rapportée dans son intégralité :

« Ces résultats révèlent les limites des procédures de décision à la logique. Dans la plupart des cas, nos choix sont irréductibles au calcul. La forme prise au sens d'algorithme ou de calcul, s'estompe ou disparaît : bien plus, on démontre qu'elle est impossible à trouver. Par là, de l'indécidabilité logique se loge au sein des plans d'action, et cet indécidable théorique retentit sur l'exécution, induisant dans l'action de l'indécidable pratique et par là l'hésitation ou l'arbitraire. Les limites de la modélisation théorique de l'action, que notre confiance naïve

¹⁰⁸ Voir en particulier N. Moureau et D. Rivaud- Danset, *L'incertitude dans les théories économiques*, La découverte, 2004, p. 57 à 60. Voir aussi R. Kast, *La théorie de la décision*, La découverte, p. 105.

¹⁰⁹ Voir O. Godard, *Traité des nouveaux risques*, p. 50-51.

¹¹⁰ A l'occasion d'une journée d'études organisée à l'ENS le 25 mai 2004, sur le thème *Théorie du risque et précaution*, M.Cohen, P.Mongin et J.M Talon ont montré comment la théorie du risque pouvait s'enrichir de nouveaux modèles permettant de s'orienter, non seulement dans l'incertain, mais aussi dans l'indéterminé (cas où l'on ne connaît pas tous les « états du monde »), mais aussi les limites pratiques de ces modèles. J. M Talon se posait en particulier cette question : « on est toujours à la limite du descriptif et du normatif : quand les résultats ne « collent » pas, est-ce le modèle ou le décideur qui n'est pas bon ? ». Je reviendrai longuement sur cette question à propos de la discussion du « modèle de l'*homo-oeconomicus* », dans mon chapitre VIII.

¹¹¹ B.Saint-Sernin, *Genèse et unité de l'action*, Vrin, 1989, p.39 sq. L'ouvrage dans lequel l'auteur a développé ses analyses a pour titre : *Les mathématiques de la décision*, et a été publié en 1973 aux PUF.

dans les techniques mathématiques d'aide à la décision occulte, permettent, par contraste, de faire ressortir ce qui, dans l'action, échappe à la logique, au discours et à la forme. Ces limites sont de deux sortes : les unes, provisoires et relatives, se déplacent avec le progrès des découvertes mathématiques ou des innovations techniques ; les autres, définitives et absolues, expriment un décalage essentiel entre les limites de notre puissance de concevoir et l'absence de limites de notre puissance d'affirmer ou de nier. La logique de la décision circonscrit une ontologie de l'action. Elle avertit l'homme d'action des limites de sa puissance de concevoir et de calculer. Elle institue, au sein de la lumière de la raison, une zone d'énigme et d'ombre, un lieu d'indécision et de secret. Elle met en évidence que, tout compte fait, en bien des circonstances, le dernier mot nous échappe »¹¹².

Cette conclusion me semble importante. Si de nombreuses formalisations tentent de circonscire la part du hasard et de l'incertitude, il est illusoire de croire qu'elles nous soulageront jamais du devoir de choisir parmi les possibles ce qui nous semble le meilleur – sans aucune assurance ni certitude que cela le soit effectivement.

D'une part, en effet, dans les situations d'incertitude, en l'absence de probabilités, il existe plusieurs modèles de décision, plusieurs manières de se déterminer de façon raisonnée. Et puis aussi, et cela vaut même dans les situations de risque au sens strict, c'est-à-dire lorsque l'on a des probabilités et que l'on peut donc « calculer », les éléments du choix font entrer intervenir une dimension normative (la référence à des valeurs) qui vient s'ajouter aux résultats du modèle – et qui demande alors à être « débattu ».

En aucun cas la théorie de la décision ne peut prétendre se substituer à la recherche de ce qui sera pour nous la « meilleure action » ; en aucun cas elle ne vient « court-circuiter » le temps de la délibération. Celle-ci reste le moment essentiel de l'élaboration de notre conduite. L'incertitude entoure nos choix et décisions, nous ne pouvons échapper à notre responsabilité.

6.4. Vivre avec l'incertitude, vivre en « univers controversé »

Il est un point sur lequel je dois encore insister. La discussion que je viens d'avoir sur la théorie de la décision, son intérêt et ses limites, était restée attachée à la perspective d'un décideur individuel. Mais, dans les situations qui m'intéressent – celle qui sont justiciables d'une mise en œuvre de la précaution – la dimension collective de l'évènement et par suite de l'action à engager oblige à dépasser cette approche pour envisager le caractère collectif de la situation. Or cela bien entendu soulève des problèmes d'une autre nature : s'il y a plusieurs modèles possibles pour guider l'action, lequel choisir (entre par exemple le critère minimax et le critère maximax) ? Et puisque des repères normatifs vont aussi être pris en compte pour effectuer le choix, la pluralité de ces repères dans les sociétés pluralistes comme les nôtres va encore ajouter des possibilités de choix. Nous sommes passés à des processus interindividuels de décision qui comprennent de nombreux acteurs, chacun ayant des valeurs, des intérêts, un caractère (plutôt « risquophile », ou au contraire « risquophobe ») qui le distingue. Nous sommes, pour reprendre la formule introduite par O. Godard, passés en « univers controversé »¹¹³.

O. Godard distingue les « univers controversés » des « univers stabilisés ». Pour ces derniers, les personnes ont un accès relativement direct au problème qui les affecte, elles peuvent

¹¹² Ibidem, p.42.

¹¹³ Voir *Traité des nouveaux risques*, p. 53 sq, et particulièrement la bibliographie attachée, p. 563.

apprécier relativement clairement quel est leur intérêt, et il existe un certain consensus scientifique sur ce problème : l'exemple des mesures à prendre pour lutter contre les méfaits du tabagisme sont un assez bon exemple de ceci. Les « univers controversés » ne bénéficient pas de ces éléments de « stabilisation » du choix : l'exemple des mesures à prendre pour lutter contre le « risque climatique » l'illustre bien. L'accès à la représentation de ce risque est indirect : il passe par une « construction scientifique et sociale »¹¹⁴ ; les intérêts (intérêts liés aux mesures à prendre - ou à ne pas prendre) ne sont pas clairs ; les scientifiques ne peuvent donner une prévision assez précise de ce qui pourrait se produire¹¹⁵.

Ce concept d'« univers controversé » met bien en exergue la « dimension sociale » des sciences et des techniques. Il n'y a plus, dans notre monde, de « vases clos » : la recherche, tout ce qui se passe « dans les laboratoires » concerne toute la société. C'est que, en effet, les recherches d'aujourd'hui construisent le monde de demain : il y a un « volet social » pour tout événement scientifique. L'interface entre science et société ne cesse de s'étendre.¹¹⁶

Il y a pour nous un nouveau devoir : celui de regarder l'incertitude « en face » : on ne peut plus s'en « remettre au destin ».

Nous avons perdu beaucoup de nos certitudes ! Le monde, à l'image de la science, est beaucoup moins clair, ordonné, lisible, aujourd'hui qu'il ne l'était, par exemple, dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle. Nos actions dépassent de loin nos possibilités de compréhension : il y a par exemple une « opacité » de la biosphère qui, parce qu'elle est accompagnée de la puissance croissante de nos manipulations, est inquiétante. L'espoir d'un univers parfaitement rationnel n'est qu'un fantasme. Nous ne croyons plus que nous allons percer bientôt les dernières énigmes de l'univers. Il y a là une forme de retour au concret : dans ce monde incertain, nous avons toute une « réforme de l'entendement » à opérer¹¹⁷.

7. La société du risque

7.1. Introduction : une situation paradoxale

Jamais une société n'a été aussi sûre ! Mais cette sûreté s'inscrit dans un contexte psychologique qu'il faut comprendre si l'on veut éclairer ce paradoxe. Il y a d'une part le recul spectaculaire de certains risques « ancestraux » de l'humanité : en particulier, de ceux liés à la nature, de ceux que constituent un nombre important de maladies, dont nous savons aujourd'hui nous défendre. Il y a d'autre part l'introduction de nouveaux risques. Or ces risques, en plus du fait d'être « nouveaux », donc mal connus, pas du tout « apprivoisés », ont

¹¹⁴ Godard, ouvrage cité, p. 56.

¹¹⁵ Tout ceci permet de mieux comprendre les réactions d'un large public face à certaines innovations technoscientifico-industrielles « lancées » sur le marché (les OGM par exemple). Les réponses spontanées des scientifiques ou des industriels à la contestation de leurs activités sont insuffisantes et inefficaces. On ne peut se contenter de dire que les arguments des contestataires sont « irrationnels », qu'ils n'ont aucune légitimité, qu'une simple information du public, voire son éducation, suffirait à lever les craintes – mais que cela est rendu impossible à cause du rôle tenu par les médias, de la mauvaise foi des opposants regroupés dans des associations « obscurantistes ». Il est bien plus juste – et plus efficace – de considérer que les réticences exprimées le sont sur la base de « bonnes raisons », qu'il y a une autre « vision du monde » possible, qu'il y a plusieurs rationalités – ou, du moins, que la rationalité est plus large qu'on ne l'entend parfois, ce que j'étudierai dans la suite de mon travail.

¹¹⁶ Voir l'article de P. Lascoumes dans l'Encyclopédie Universalis

¹¹⁷ Je rappelle cette formule de P. Langevin : face à l'incertitude, c'est tout notre appareil mental qui est à revoir.

une caractéristique qui les fait rejeter avec encore plus de violence que les risques « ordinaires » : ils sont produits, introduits dans le monde par les hommes. D'une façon générale, la plupart des risques aujourd'hui, lorsqu'ils se réalisent, sont imputés à des hommes – comme en étant la cause principale, ou en tout cas cause « associée »¹¹⁸. Compris comme étant le résultat d'une décision humaine, et non comme une fatalité ou un destin, l'accident dans lequel le risque s'est « réalisé » est ressenti comme insupportable.

7.2. Risque et danger

Pour mieux comprendre le paradoxe d'une société qui a beaucoup progressé en sûreté, et qui dans le même temps se découvre de plus en plus « risquophobe », il est important de faire la distinction entre « risque » et « danger ».

7.2.1. Une distinction étymologique

Si « risque » et « danger » ont des significations voisines, le sens précis de ces deux mots, et particulièrement dans l'usage qui en est fait aujourd'hui, permet de les distinguer. Si l'on recherche l'étymologie du mot risque, l'hypothèse principale est que « risque » viendrait de l'italien « risco », ou de l'espagnol « riesgo », mots qui désignent l'écueil qui menace les navires, puis en un sens élargi tout danger menaçant les navires transportant des marchandises en mer. Quant au mot « danger », il viendrait du latin « dominarium », qui indique le pouvoir de dominer.

Cela permet d'établir une première distinction entre ces deux mots. Dans le cas du danger, il y a donc, à l'origine, la supposition d'une volonté opposée à nous (un « pouvoir » de nous dominer), qui n'existe plus dans l'idée de risque ; par ailleurs, un danger est quelque chose que nous subissons : danger a une connotation fataliste. En opposition avec ceci, le risque renvoie à une volonté d'entreprendre, tout en maîtrisant les coups du sort : ainsi les armateurs qui comptent sur les assurances pour surmonter les périls. Egalement, en cas de risque, les situations redoutées ne sont pas causées par une intervention humaine, mais liées à des événements fortuits, où l'on ne peut imputer à quelqu'un une faute. Tandis que le mot « danger » évoque simplement une menace que nous subissons, le mot « risque » renvoie à une entreprise humaine, à une situation où l'homme a choisi d'affronter un monde qui lui oppose naturellement une résistance.

7.2.2. La définition des cyndiniciens et celle des sociologues

Quant à la « cyndinique », la « science des risques et des dangers », elle donne les définitions suivantes : « le danger est la tendance d'un système à engendrer un ou plusieurs accidents. Le danger possède deux propriétés : sa probabilité et sa gravité. La probabilité mesure les chances qu'il a de se matérialiser. La gravité mesure l'impact de cette matérialisation par le dommage maximum correspondant ». Le risque, quant à lui, est « la mesure du danger. En combinant par multiplication les deux dimensions du danger : sa probabilité et sa gravité, le

¹¹⁸ C'est le sens de la réponse de Diderot à Voltaire à propos du tremblement de terre de Lisbonne : si les hommes ne sont pas responsables du tremblement de terre, du moins le sont-ils en partie de ses conséquences en choisissant un type d'urbanisme (concentré) et de construction (bâtiments élevés) irresponsable.

risque donne une mesure synthétique du danger. En calcul des probabilités, le risque a donc une structure d'espérance mathématique »¹¹⁹. Lorsque on se déplace en avion, le danger qui menace est grave : une chute de l'avion condamne presque à tous coups l'ensemble des passagers à la mort ; mais le risque est faible : il est très rare, statistiquement, qu'un avion s'écrase au sol. Et, comme le montre B.Chevassus-au-Louis¹²⁰, cette définition rend égaux le risque nucléaire (grave et peu probable) et le risque des piqûres de guêpe (beaucoup moins grave mais beaucoup plus probable) : ce qui est très « contre-intuitif », comme nous le verrons et l'expliquerons en abordant la question de l'acceptabilité des risques.

C'est ce que soulignent D. Bourg et J.L Schlegel : ces définitions « ont l'inconvénient d'être statistiques, détachées de l'action et de l'activité humaine » ; et je les suivrai quand ils proposent de se tourner vers A. Giddens pour avoir une définition du risque plus proche de notre vie. Reprenant l'origine supposée du mot risque, Giddens¹²¹ ajoute que « risco » vient du latin « resecum », ce qui coupe : le risque, c'est ce qui vient « couper » dans notre vie, ce qui interrompt une suite d'évènements, une action, et en général qui va nous faire souffrir. Comme le précisent les auteurs : « Le risque est avant tout susceptible de rompre et de troubler la vie de l'individu. Il a donc par définition une face subjective. Le trouble potentiellement occasionné, ou simplement l'appréhension d'un tel trouble, est inséparable de la vie personnelle des gens ». ¹²² Quant au danger, il désigne le degré de gravité et de probabilité du dommage potentiel attaché au risque. On dit d'une situation, ou d'une action, qu'elle est plus ou moins dangereuse »¹²³.

Il me semble aussi plus intéressant de choisir une définition « sociologique » du risque, de préférence à la définition donnée par la cyndinique : le risque, c'est le danger appréhendé par un sujet humain. Ce qui permet de justifier cette formule lapidaire mais qui me semble juste de Peretti-Watel : « à chacun ses risques ! »¹²⁴. On peut donc établir une seconde distinction entre ces deux mots. Le risque, c'est à la fois le danger (quelque chose d'objectif), mais c'est aussi, inséparablement, la représentation que nous en avons. Alors, s'il est vrai que, du point de vue de l'approche « statistique », il y a les dangers que l'on sous-estime, et que nous percevons donc comme des risques « mineurs » (exemple des comportements alimentaires, de la conduite automobile), et d'autres au contraire que l'on surestime (exemple de la transfusion sanguine), il est faux de considérer cette attitude comme « irrationnelle ». En effet, si en tant que danger, ils sont effectivement « mal interprétés », on ne peut en dire autant en tant que risque : le risque comprend non seulement l'évaluation « objective » du danger, mais aussi cette dimension « subjective » qui « qualifie le risque » - par exemple cette distinction

¹¹⁹ Voir D.Bourg et J.L Schlegel, *Parer aux risques de demain, le principe de précaution*, Seuil, 2000, p.36.

On pourra lire aussi dans la revue *Esprit* de novembre 97 l'article de M. Savey (à propos de la crise de la vache folle) : « Il existe à ce sujet un véritable problème sémantique. On devrait parler d'un côté de danger, le risque étant, d'autre part, la probabilité d'occurrence d'un danger. Or, ce que nous appelons dans ce cas risque est le produit d'un danger -dont la probabilité augmente avec l'accumulation des connaissances, comme nous l'avons vu-par une possibilité d'occurrence (exposition des populations) qui a augmenté fortement de 1984 à 1990 pour ensuite diminuer très fortement. En résumé, on est passé d'un risque purement théorique jusqu'aux années 1988-1990 à un risque potentiel dans les années 1990-1993, puis avéré depuis 1996.

¹²⁰ En conférence à Nancy le 05/06/04.

¹²¹ A.Giddens, *Les conséquences de la modernité*, L'Harmattan, 1994.

¹²² D. Bourg et J.L Schlegel, *Le principe de précaution, parer aux risques de demain*, p.37.

¹²³ *Ibid*, p.40.

¹²⁴ P. Peretti-Watel, *La sociologie du risque*, Armand Colin, 2000.

essentielle entre un risque subi et un risque choisi. Une approche simplement « objective » du risque laisse échapper cet aspect essentiel.

7.2.3. Le risque, un danger à combattre

Qualifier un danger ou une menace de « risque », c'est aussi le considérer comme une situation que l'on doit affronter pour le circonscrire ; c'est en faire un problème de sécurité, qui renvoie à la responsabilité d'une autorité – et qui est par excellence la grande affaire de l'Etat. Dans les « temps anciens », se prémunir face aux dangers, c'est s'en tenir, le plus qu'il est possible, à l'écart. Désormais, c'est adopter envers eux une attitude active. Qualifier un danger de « risque naturel » va avoir pour effet d'étendre à la nature l'exigence de sécurité qui définit l'obligation étatique¹²⁵.

Nous retrouverons cette « nouvelle obligation » - en tous cas, cette obligation étendue – lorsque j'aurai à discuter des « attributaires » du principe de précaution.

7.3. Des risques nouveaux

Il n'y a jamais eu de société sans risque : chaque société constitue ses propres risques, à partir de la situation des dangers « objectifs » qu'elle connaît. Ce que je veux examiner maintenant, c'est la situation caractéristique de notre situation aujourd'hui : il faut examiner de plus près les risques que nous courons afin de voir ce qui a pu changer. Mon hypothèse, en effet, est que nous vivons un nouvel « univers du risque ».

7.3.1. Les risques technologiques majeurs

Pour commencer, ce qui frappe le plus les esprits, ce sont les risques technologiques majeurs, qui ont contribué à produire un changement radical dans notre perception de la société industrielle. P.Lagadec et X.Guilhou nous le rappellent : nous sommes passés de « l'accident » au « risque technologique majeur ». Après ce premier coup de tonnerre que fut Seveso, en 1976 (37.000 personnes furent touchés par des émanations de dioxine ; mais il n'y eut pas de mort), il y a eu le désastre de Bhopal, en 1984 ; le bilan est éloquent : 3.000 morts sur le coup, 10.000 après quelques années, et 200.000 blessés. Comme le disent nos deux auteurs, un saut qualitatif était franchi : « Le risque changeait d'échelle : il pouvait désormais affecter une ville entière. Il changeait de nature : il pouvait désormais affecter les chaînes du vivant, se transmettre aux générations futures. Le risque changeait surtout de registre : dès lors qu'il sortait de l'enceinte industrielle, l'extérieur était fondé à demander des comptes à l'intérieur. On passait du monde technique au monde politique »¹²⁶.

La catastrophe de Tchernobyl provoqua un nouveau saut « qualitatif » dans la perception de ce type de risque : elle touchait au nucléaire, dont le potentiel de dangerosité est considérable. Et cette catastrophe avait une étendue potentiellement mondiale¹²⁷ : elle était vraiment à l'échelle de notre terre, notre « planète bleue » apparaissait dans sa fragilité essentielle – en particulier la vie sur notre planète : des cartes satellites montraient que le

¹²⁵ C. Larrère, *Du bon usage de la nature*, Aubier, p. 211

¹²⁶ X.Guilhou et P.Lagadec, *La fin du risque zéro*, Eyrolles éditeurs, 2002, p.11.

¹²⁷ Il faut bien sûr préciser ici que cette situation d'un danger à l'échelle du monde n'a malheureusement rien d'inédit : les grandes épidémies, que la science a, pour la plupart d'entre elles, permis de vaincre, avaient cette propriété ! Mais j'examine ici des dangers produits par l'homme lui-même ; je reviendrai sur ce point.

nuage avait fait deux fois le tour de la terre ! Le scandale qu'a été la dénégalation dans laquelle les pouvoirs publics français ont choisi de se réfugier, en laissant croire que le nuage s'était arrêté à nos frontières, n'a pas été pour rien dans un climat de défiance généralisée qui s'est durablement installé dans l'opinion publique ensuite.

A ce risque (risque technologique majeur) peuvent être associés les risques produits par notre dépendance sans cesse accrue à des réseaux dont la rupture peut entraîner des effets catastrophiques par « effet domino » (réseaux informatiques, énergétiques). L'exemple de la destruction du réseau électrique québécois en 1998 en est une bonne illustration¹²⁸.

7.3.2. Les risques sériels

Les risques sériels sont engendrés par une conjonction de facteurs : l'innovation technique, la diffusion partout dans le monde des produits par le marché, l'hypermobilité des biens et des personnes, la très rapide augmentation de la population mondiale, l'accès de nouvelles populations à un mode de vie fortement consumériste) : ce sont des risques produits par la multiplication d'un même comportement, de l'usage d'un même produit. On pourrait donner ici l'exemple du rejet de CO₂ par les voitures : un automobiliste ne crée aucune nuisance significative, et les conséquences de ce rejet sont pour lui totalement invisibles et ne le concernent en rien. C'est ce qui constitue la nouveauté des risques différés : ils sont invisibles et ne présentent aucun potentiel de menace véritable pour nous¹²⁹.

7.3.3. Les risques environnementaux

A côté des risques que font porter sur l'environnement les « risques technologiques majeurs », une autre catégorie de risque, moins spectaculaire mais potentiellement plus destructrice, est apparue : les risques liés aux effets d'une pollution cumulée à l'échelle de la terre. Ils se distinguent des risques précédemment évoqués, qui frappent les esprits par leur soudaineté. Ces risques sont à la fois « sériels » et « différés » : les effets de pollution cumulée agissent dans la très longue durée. Eux aussi, eux surtout, manifestent à quel point il faut « changer d'échelle » dans l'appréhension des risques, à quel point c'est la terre elle-même (ou, plutôt, la vie sur la terre) qui semble fragile et menacée.

7.3.4. Les risques alimentaires et sanitaires

Une autre espèce de risques a aussi contribué à beaucoup ébranler la confiance qui était attachée à l'idée du progrès, du moins dans la conscience de la plupart de nos concitoyens : ce sont les risques alimentaires et sanitaires.

Les risques sanitaires tout d'abord, avec l'impact considérable de l'« affaire du sang contaminé ». Avec eux l'on découvrit que ce qui était un des plus forts symboles de la vie : le

¹²⁸ Voir P. Lagadec dans *Traité des nouveaux risques*, p. 306 sq. Il y montre l'effondrement du réseau électrique au Québec à la suite de pluies verglaçantes.

¹²⁹ J.L. Fabiani note, à propos de la menace sur les écosystèmes, qui présente les mêmes caractères que ceux que je viens d'évoquer : « L'abstraction grandissante du caractère que revêt la menace portant sur les conditions de reproduction des écosystèmes est sans doute un facteur non négligeable d'indifférentisme civique » dans son chapitre « Précaution et protection de la nature » de l'ouvrage collectif « *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines* », p. 308.

sang, pouvait porter la mort, et qu'un geste de très grande solidarité, le don du sang, avait perdu son innocence.

Les risques alimentaires ensuite: la crise de la « vache folle » nous a fait réaliser que, quand nous nous nourrissions, rien ne pouvait garantir la qualité de nos aliments, que, derrière ce qui apparaît éminemment « naturel » (la viande, les légumes, le fromage, l'eau même, l'air que nous respirons) pouvaient se cacher des risques mortels.

Dans ces deux exemples, le fait que ce qui constitue le plus intime en nous (le sang et notre alimentation ; tous deux nous « construisent », font de nous ce que nous sommes : « nous sommes ce que nous mangeons », ont coutume de dire les anthropologues) puisse devenir suspect constitue un renversement considérable de notre rapport au monde. L'évocation, de plus en plus fréquente, de l'« environnement cancérigène »¹³⁰, contribue également à mettre en place ce climat anxieux.

7.3.5. Les risques symboliques

Parmi ces « nouveaux risques » il faut faire une place à part aux « risques symboliques ». Face au clonage, aux manipulations génétiques, à la « biomédecine », à certaines applications envisagées des nanotechnologies, nous pouvons éprouver le sentiment à la fois vague et puissant de quelque chose qui menace les fondements de notre « humanité ». Le concept même de « risque symbolique » peut paraître « bancal » : ce qui est « symbolique » peut paraître opposé à ce qui est « réel », et un risque dont la réalisation ne toucherait pas le « réel » peut sembler être un risque imaginaire. Mais il n'en est rien : nous vivons d'imaginaire aussi bien que de réel et, par exemple, on sait que l'« ordre symbolique » est indispensable à la construction de la personnalité, que l'on peut mourir ou devenir fou si l'on ne peut plus exercer la « fonction imaginaire » (si l'on est privé de la capacité de rêver, par exemple).

Il existe donc des risques symboliques. D. Bourg et J.L Schlegel le soulignent avec insistance dans leur livre : « Il existe encore une catégorie absolument nouvelle de risques, les risques symboliques. Ceux-ci ne concernent plus tant la durée ou la matérialité de notre existence que les grandes représentations qui les fondent : les idées que nous nous forçons de nous-mêmes et des autres, de nos enfants, de l'humanité en général, de la nature, de la mort ou des dieux. Ces risques procèdent des possibilités ouvertes par la génétique, l'informatique et les nanotechnologies, et par leurs retombées en terme de vie artificielle, de robotique et de techniques de fabrication »¹³¹. Les mêmes auteurs ajoutent, évoquant alors les progrès de la biologie et de la médecine : « Avec l'hypothèse envisagée (doter ses enfants d'un capital génétique amélioré, et vouloir le contrôler en ne permettant la reproduction de ces mêmes enfants que à l'intérieur d'un groupe choisi) nous aboutirions, au bout de quelques générations, à la situation suivante : un genre humain avec deux espèces. On voit bien que les possibilités ouvertes par ces technologies génétiques s'écartent des perspectives traditionnelles du progrès. L'idée de l'humanité, forgée en Occident dans le sillage du christianisme et de la philosophie des Lumières, inséparable de son caractère indivisible et universel, en serait bouleversée. Nous sortirions du cercle constitué par l'affirmation de

¹³⁰ D. Belpomme et B. Pascuito, *Ces maladies créées par l'homme : comment la dégradation de l'environnement met en péril notre santé*, Albin Michel, 2004, p. 147-148.

¹³¹ D. Bourg et J.L Schlegel, p.50.

l'unité du genre humain, sur laquelle reposent les Droits de l'homme comme le principe de l'égalité des citoyens devant la loi »¹³².

Des risques de dimension inédite (sans frontière, reportés dans le temps, irréversibles) ; des risques endogènes (ils ne nous menacent pas seulement « de l'extérieur », mais aussi « de l'intérieur »), des risques porteurs de crises, des risques menaçant nos représentations du monde : c'est, en particulier, en prenant en considération l'ensemble de ces facteurs que des auteurs comme Ulrich Beck et Antony Giddens ont conceptualisé leur vision d'une nouvelle « configuration » de la société qu'ils ont appelé : la société du risque.

7.4. Crise de confiance et risque de crise

Ce qui précède montre qu'une crise de confiance s'est installée, et cette crise frappe de plein fouet l'idée de progrès (j'y reviendrai) : la peur associée à ces « nouveaux risques » frappe de suspicion l'innovation et le développement. Or tout ce climat de défiance produit une autre menace, un nouveau risque, le « risque de crise », qui est en quelque sorte un risque « à la puissance deux ». Nous pourrions être victimes non seulement d'un dommage très grave, mais en plus d'une crise d'une toute autre ampleur avec la perte de confiance et l'ensemble des dérèglements qui peuvent s'en suivre : un effet de panique, comme nous avons pu en ressentir les prémices à l'occasion de la crise de l'ESB, et en voir les effets très manifestes juste après les attentats du 11 septembre.

Selon Lagadec¹³³, la crise, « confrontation brutale à l'extrême » est liée à une discontinuité : « Si la discussion sur les risques est devenue si vive, c'est parce qu'ils portent en eux la possibilité de la catastrophe et de la crise : ils peuvent déboucher sur des moments paroxystiques qui nous projettent hors de nos logiques d'ordonnement du monde ». La crise, selon notre auteur, se caractérise par une déstabilisation sociale, un débordement des capacités de réponse, des divergences fondamentales (pour le choix des actions à entreprendre).

Le « risque de crise » apparaît très symptomatique de ce que sont nos sociétés : des « colosses aux pieds d'argile » : ces risques sont produits par un mixte d'extrême force et d'extrême fragilité¹³⁴.

7.5. Le modèle standard de l'analyse du risque et sa crise

Ce nouveau contexte des risques a provoqué une crise dans l'approche et le traitement « classique » qui prévalait depuis la fin du XIX^{ème} siècle : le modèle dit « standard » du traitement du risque. C'est évidemment un point important à souligner pour mon travail : le principe de précaution et la précaution en général viennent justement se placer pour suppléer les insuffisances de cette ancienne manière de « prendre » les risques. Une théorie, la théorie sociale du risque, a pris acte de ce nouveau contexte, et donne les pistes pour reconstruire le nouveau rapport au risque dont nous avons besoin aujourd'hui.

¹³² Ibidem, p.92.

¹³³ P. Lagadec, *Traité des nouveaux risques*, p. 200- 202.

¹³⁴ Je reviens sur cette question de la crise dans le chapitre X : je m'intéresserai alors aux moyens d'y répondre.

7.5.1. La théorie sociale du risque

B.Chevassus a analysé cette nouvelle configuration à l'occasion des crises alimentaires que nous avons connues : « Les crises alimentaires et la crise de confiance des citoyens dans leur système d'expertise ont été interprétés par certains comme un retour d'irrationalité (...) Une telle analyse ne rendrait que plus nécessaire le renforcement de la communication sur le risque, tout en lui gardant son caractère « éducatif » et descendant » ; mais, ajoute-t-il, « à l'opposé de cette vision, le courant de la « théorie sociale du risque » s'attache à analyser les critères qui amènent le citoyen à considérer qu'un risque est acceptable ou inacceptable. Il met en avant le caractère rationnel de l'analyse du risque réalisée par les citoyens, tout en montrant que cette rationalité n'est pas celle, quantitative, du modèle « standard » »¹³⁵.

Il y a là bien sûr une question d'information, mais pas seulement ; des mécanismes plus profonds sont aussi en jeu, et ces mécanismes ne peuvent être réduits à de simples « erreurs de perspective ». C'est ce dont traite la « théorie sociale du risque », qui met en avant le problème de l'« acceptabilité sociale du risque ».

Cette théorie nous demande de tenir compte dans nos évaluations de la « qualité » du risque. Tous les risques en effet ne se ressemblent pas. Dans l'hypothèse même où la « quantification » de deux risques laisse apparaître une « équivalence » (voir ci-dessus l'exemple des piqûres de guêpe comparées à un accident nucléaire¹³⁶), la manière ils sont appréhendés, ressentis, peut les faire distinguer par leurs « victimes » potentielles. C'est en effet qu'ils peuvent être très différents « qualitativement ». Parmi ces traits « qualitatifs » du risque, le caractère volontaire ou involontaire, connu ou inconnu, les conséquences immédiates ou différées, l'aspect juste ou injuste, le potentiel catastrophique ou non, la confiance ou non que l'on peut avoir dans l'évaluation de ce risque, sont autant de points à prendre en compte lorsque l'on veut comprendre comment les hommes et les femmes qui sont sous la menace de ce risque vont l'appréhender¹³⁷.

7.5.2. Le modèle standard d'analyse des risques

Il est intéressant de le présenter, car le principe de précaution vient s'inscrire en rupture avec lui ; et c'est très largement les échecs de ce modèle qui sont la meilleure justification du principe de précaution.

L'approche du modèle standard repose sur plusieurs hypothèses, que je reprends de B. Chevassus¹³⁸. La première est l'évaluation au cas par cas, jointe à l'hypothèse de l'additivité des effets : par exemple, si l'on étudie les effets de plusieurs OGM sur la santé, on étudiera l'effet de chacun et l'on « ajoutera » les résultats. Il y a là un « pari » : que les effets d'interaction sont négligeables. La deuxième hypothèse consiste à ne tenir compte que des dangers avérés : « l'évaluation des risques n'est réalisée que par des experts scientifiques et ne

¹³⁵ B. Chevassus-au-louis, « L'analyse du risque alimentaire. Vers de nouvelles pratiques ». In *ATALA* (Cercle de Réflexion Universitaire du Lycée de Chateaubriand, Rennes, n°5, p. 153-178.

¹³⁶ P. 157.

¹³⁷ Voir ici les travaux du sociologue P. Slovic : *Social Theory of Risk*, S. Krimsky and O. Golding eds, 1992. Cité par B. Chevassus-au-Louis dans la revue *Projet* de mars 2000.

¹³⁸ L'analyse qui suit est faite à partir du texte de B. Chevassus ; les passages entre guillemets sont des citations de cet article

porte que sur des liens que la science a examiné et établis ». La troisième consiste à séparer les phases d'évaluation et de gestion ; la quatrième à ne donner aux experts que la tâche d'évaluer les risques, mais non les bénéfices ; et enfin la dernière de considérer que ce sont les experts qui évaluent le « risque réel », les « profanes » ayant une vue déformée de celui-ci.

Ce modèle d'approche des risques est « positiviste » (entièrement et strictement basée sur les acquis de la science) ; quantitatif (il propose une évaluation du risque en terme de grandeur chiffrée ; réductionniste (il limite son champ au risque technique, considère les risques comme strictement additifs, néglige les effets d'interaction) ; technocratique (basé essentiellement sur les experts, il ne considère les citoyens que comme des « récepteurs » d'informations) ».

7.5.3. La crise du modèle standard

C'est ce modèle qui est en crise¹³⁹. Il y a plusieurs raisons à cela. La première raison vient du rythme des innovations : la science a du mal à suivre le rythme de l'introduction dans le monde de nouveaux artefacts. C'est ainsi que P. Kourilsky et G. Viney soulignent dans leur rapport que seulement 7% des molécules chimiques sont aujourd'hui correctement évaluées pour leurs effets sur la santé et l'environnement.

La seconde provient de l'élimination de ce que B. Chevassus appelle les « risques asymptotiques » : particulièrement tous ceux qui ont trait au facteur humain. Il souligne ainsi que « dans de nombreux risques technologiques, la dimension technique est un facteur de risque négligeable par rapport à ceux liés à l'interaction de l'homme et de la technique » ; et il suggère, reprenant le concept de B. Latour d' « être hybride » : « Dés lors que cette dimension devient prépondérante, ne faut-il pas l'intégrer explicitement dans l'analyse du risque, en considérant globalement les systèmes techniques comme des « hybrides homme-machine » ? ».

La troisième provient de la non réductibilité du complexe à la somme du simple : l'approche au cas par cas puis la sommation des effets néglige les interactions et les effets de système, ce qui crée un écart entre le modèle et le réel qui peut, dans certains cas, se révéler considérable. On retrouve ici les limites inhérentes à la science : sa difficulté à prendre en compte les temps longs, les espaces hétérogènes, les problèmes posés par les changements d'échelle et les changements de niveaux d'organisation¹⁴⁰.

Nous verrons comment le principe de précaution tente de venir apporter une réponse à ces problèmes.

7.6. La société du risque

Le concept de « société du risque », développé en particulier par U. Beck¹⁴¹, a rencontré un grand succès : il correspond bien à la sensibilité contemporaine, à la façon dont les hommes aujourd'hui comprennent leur situation.

¹³⁹ Je continue de suivre la présentation du texte de B. Chevassus.

¹⁴⁰ B. Chevassus, article cité.

¹⁴¹ U. Beck, *La société du risque*, Aubier, 2001 (ouvrage paru en 1986).

Ce concept permet de bien synthétiser les différents points que j'ai analysés plus haut, et de donner un concept qui récapitule la « nouvelle donne », ou le « nouveau contexte » du monde dans lequel nous vivons aujourd'hui.

7.6.1. Que signifie « la société du risque » ?

Bien entendu, la « société du risque » est en rapport avec les « nouveaux risques » que j'évoquais plus haut. Mais elle signifie encore bien autre chose que la simple présence de ceux-ci : elle signifie une transformation dans la perception des événements qui constituent le monde et l'histoire. La « grille de lecture » qui permet de les comprendre se trouve modifiée. F. Ewald le souligne ainsi : « La société du risque : ce n'est pas une société où il y a plus de risques, ce n'est pas la société des risques technologiques majeurs. C'est une société qui se réfléchit, qui pense ses problèmes comme des risques. La notion de risque devient une notion qui ne désigne plus seulement des événements : la société du risque est une société qui pense tout événement comme un risque, une société qui fait du risque une catégorie générale pour se penser, se réfléchir, se problématiser »¹⁴².

La « société du risque » renvoie, au-delà des « nouveaux risques », à un « ébranlement » des bases de la société moderne : si elle est source d'angoisses multiples et récurrentes, elle est aussi appel à l'action. Par là, elle constitue un appel à un changement profond des modes de régulation sociale.

Quels sont les grands traits de la société du risque ? Il y a tout d'abord, nous venons de le voir, le fait que c'est une société dans laquelle la crainte des risques est très forte, alors que c'est une société qui semble sûre – plus sûre, en tous cas, que la plupart des sociétés qui l'ont précédée¹⁴³.

Le second trait : les risques contemporains ne sont plus ces risques « extérieurs » dont nous avons à nous défendre, et que nous avons appris peu à peu à circonscrire, mais ce sont des risques « endogènes » : nous les produisons, ils sont les enfants de nos techniques. Comme l'explique U. Beck : « Les risques et menaces actuelles se distinguent donc fondamentalement de ceux du Moyen Âge, qui *extérieurement* leur ressemblent, par leur caractère *global* et par leurs causes *modernes*. Ce sont des risques liés à la modernisation. Ils sont le produit global de la machinerie industrielle du progrès, et ils sont systématiquement amplifiés par la poursuite de son développement »¹⁴⁴. Autrement dit : il ne faut pas compter sur la poursuite du progrès pour nous en débarrasser : si le progrès nous débarrasse de certains de ces risques,

¹⁴² F. Ewald, conférence donnée à l' « Université de tous les savoirs », au CNAM, 2000. F. Ewald soulignait aussi dans sa conférence que, dans une « société du risque », le risque n'est pas seulement quelque chose de négatif dont il faut se prémunir, mais qu'il est profondément ambivalent, qu'il représente aussi une valeur : « La société du risque fait du risque un principe général d'évaluation. Le risque y est la catégorie qui est supposée définir les valeurs. Elle est une société qui fait du risque le principe de ses valeurs, qui pose le risque comme valeur de ses valeurs ». J'aborderai plus loin cet autre aspect du risque : le risque en tant que choix assumé, à travers lequel l'homme s'accomplit.

¹⁴³ La sécurité alimentaire illustre très bien ceci : elle est bien supérieure à ce qu'elle n'a jamais été : mais quelques victimes de la listériose créent un événement « hyper médiatisé » qui laisse croire le contraire. (On peut aussi soulever ce second paradoxe : la listériose n'est pas une maladie due au manque d'hygiène, mais au contraire au « trop » d'hygiène !)

¹⁴⁴ U. Beck, *La société du risque*, Aubier 2001, p.40.

ce sera au prix de la production de nouveaux risques ! Il faudrait ajouter aussi que l'« introduction » de certains de ces risques a été provoquée, facilitée, ou amplifiée, par des erreurs humaines, parfois par des comportements moralement coupables : les risques ont trouvé là une dimension morale, sur laquelle il faudra revenir – car le remède à ces risques ne pourra être une simple disposition technique, il devra lui aussi avoir une dimension morale.

Un troisième trait : dans la « société du risque », le risque prolifère. Lorsqu'un risque se réalise, ou menace de le faire, « où que se dirigent les projecteurs (à la recherche de causes), c'est un incendie qui se déclare, et il faut convoquer en catastrophe les « pompiers de l'argumentation » qui tentent d'éteindre le feu avec force contre-interprétation et essaient de sauver ce qui reste à sauver »¹⁴⁵. La crise de l'hiver 2006 déclenchée par le risque d'une pandémie de la « grippe aviaire » en a été une bonne illustration : il suffisait de regarder un canard sauvage pour détecter un ennemi en puissance – et cela, sans aucune autre raison qu'une suspicion « hyperbolique » ;

Quatrième trait : le caractère « évanescant » des risques a pour conséquence que l'on ne peut jamais tout à fait s'en débarrasser. C'est ce que fait remarquer P. Peretti-Vatel : « Si un danger se trouve subordonné à une cause précise, il suffit de se soustraire à cette cause pour éluder le danger. Par contre, face à une multitude de facteurs de risque aussi ténus soient-ils, il n'est plus possible de se prémunir à coup sûr. Et la croissance exponentielle des informations, des données disponibles, ainsi que leur traitement statistique, accélèrent encore la diffusion du risque. Dans ces conditions, il n'est plus question d'éradiquer la menace. Considérer un danger en termes de risque, c'est forcément admettre que l'on ne pourra jamais s'en prémunir absolument : on pourra le gérer, le domestiquer, mais pas l'anéantir »¹⁴⁶.

Cinquième et dernier trait : une société du risque est une société moderne qui connaît un ébranlement du consensus sur lequel elle repose. Les deux piliers de ce consensus sont, d'une part, l'assurance que le progrès technique est égal au progrès social, d'autre part, l'assurance que les effets négatifs de ce progrès, s'il faut essayer d'en limiter la portée, doivent être acceptés comme inéluctables et nécessaires¹⁴⁷. Or, face à la prolifération des risques, le doute grandit sur le fait que le progrès technique se traduise par un progrès social, et les effets négatifs, qui semblent de moins en moins contrôlables, paraissent devoir mener à remettre en cause l'ensemble du processus.

7.6.2. La société du risque et l'ébranlement des autorités

Deux anciennes « autorités » sont les victimes principales de l'avènement de la société du risque : la science et la politique, qui ne parviennent que très difficilement à se relever du discrédit qui les frappe.

- L'autorité de la science ébranlée.

¹⁴⁵ Ibidem, p.58.

¹⁴⁶ P. Peretti-Watel, *Pourquoi et pour qui un risque est-il acceptable?*, Les cahiers de la sécurité intérieure, 4^{ème} trimestre 1999, p.13.

¹⁴⁷ Beck, ouvrage cité, p.432.

En cette fin du XX^{ème} siècle, la science s'est trouvée mise en difficulté, et son prestige en a été affecté : on peut y voir des raisons de fond (celles que j'ai soulignées plus haut dans ce chapitre), mais aussi des raisons conjoncturelles (la science s'est trouvée être associée à différents scandales)¹⁴⁸. Il y a une réelle ambivalence dans le jugement porté sur la science et sur le progrès scientifique. D'un côté, celui-ci améliore les conditions de la vie humaine (exemple des nouveaux produits, les « facteurs VIII, pour les hémophiles) ; de l'autre, il produit de nouveaux risques (les dysfonctionnements dans la production des facteurs VIII ont eu des conséquences dramatiques)

Tout ceci a contribué à développer une attitude à la fois « critique » et « crédule » envers la science ; critique, car nous pouvons clairement observer ses limites ; mais crédule aussi, car, plus que jamais, nous avons besoin d'elle pour répondre à nos inquiétudes¹⁴⁹. Selon la formule d'U. Beck, « la science devient un magasin « libre-service ». Elle est de plus en plus le lieu de l'affrontement des experts et contre-experts ; elle a perdu le monopole de la rationalité ; elle est descendue de son piédestal, et se trouve prise dans la grande tourmente des débats de la société: « En d'autres termes, les débats sur les risques encourus mettent en lumière les fractures et les gouffres qui, dans le rapport aux potentiels de danger produits par la civilisation, séparent rationalité scientifique et rationalité sociale. On ne parle pas des mêmes choses. D'un côté, on pose des questions auxquelles l'autre côté ne répond pas, de l'autre, on répond à des questions qui, formulées ainsi, passent à côté de ce qui est réellement demandé et de ce qui est cause de ces angoisses »¹⁵⁰. Dans la plupart des grands débats de société dans lesquels la science est impliquée, le dialogue n'arrive pas à se nouer entre les scientifiques et les citoyens- en particulier les représentants associatifs. On peut le constater pour l'énergie nucléaire, les OGM, on pourrait retrouver le même problème avec les nanotechnologies. Il faudrait une autorité de type politique pour « reprendre la main » ; mais il se trouve justement que l'autorité politique est elle aussi atteinte.

➤ L'autorité politique fragilisée.

L'autorité politique se trouve elle aussi affaiblie : il faut dire que sa responsabilité s'est trouvée clairement engagée sur quelques dossiers essentiels : la gestion calamiteuse de l'« affaire du sang contaminé » puis, au début au moins, de la « crise de l'ESB », les incroyables déclarations sur le « nuage de Tchernobyl », ont eu un effet délétère. Et si le pouvoir de la politique paraît souvent faible face à celui des technosciences (les grandes modifications dans nos modes de vie sont liées à des innovations technologiques (Internet le téléphone portable par exemple) et non à des décisions prises par l'autorité politique, il se trouve aussi que la politique se révèle incapable de profiter des points sur lesquels la science

¹⁴⁸Beck souligne en particulier deux raisons: tout d'abord, un effet des erreurs sur l'évaluation des risques (dans l'affaire de la vache folle, par exemple, les scientifiques ont longtemps défendu la thèse que l'homme était à l'abri du prion par la vertu de la « barrière d'espèces ») ; le fait, ensuite, que la connaissance scientifique laisse souvent entrevoir l'apparition « d'effets secondaires » de telle ou telle pratique, mais qu'elle est incapable de prédire avec un peu d'exactitude le moment ni surtout l'ampleur de ceux-ci (on le voit particulièrement dans le cas des changements climatiques annoncés, mais dont on ignore les conséquences qu'ils auront).

¹⁴⁹A l'ambivalence de notre regard sur la science correspond l'ambivalence de notre demande de sécurité : elle demande l'aide de la science, et tout à la fois s'en méfie (demande de développer la culture de plantes génétiquement modifiées pour produire de nouveaux médicaments, méfiance vis-à-vis de ces mêmes plantes pour les risques de dissémination de ces gènes lors de la culture en plein champ).

¹⁵⁰ Ibidem, p.54.

se montre faible. Ainsi, le fait que la « vérité scientifique » n'apparaisse plus indiscutable (il y a tellement d' « effets induits » imprévus, tellement de controverses aussi !) ne permet plus au pouvoir politique de s'appuyer elle, en évoquant des « contraintes objectives » : c'est l'opinion qui, en bien des situations, a pris le pouvoir, et c'est elle qui décide des contraintes qu'elle est prête à accepter, et celles qu'elle refuse ! Comme l'écrit U. Beck : « Dans l'administration politique, on lit le *Spiegel* –et pas le rapport scientifique ; et ce non pas (uniquement) parce que le rapport est illisible, mais parce que la configuration sociale veut que le Spiegel –indépendamment de son contenu et des arguments qui y sont développés– contienne des éléments politiquement pertinents. (...) Le pouvoir de définir les problèmes et les priorités qui peut se déployer dans ces conditions (...) repose essentiellement sur le tirage des journaux et l'audimat (...) La conséquence de ce phénomène sur la vie politique est la suivante : l'annonce de la présence de substances toxiques dans des décharges sauvages, propulsée du jour au lendemain à la une des journaux, modifie l'ordre du jour politique. L'opinion publique pense que la forêt est en train de dépérir ; on doit adopter de nouvelles priorités »¹⁵¹.

La dernière, et la plus spectaculaire, des formes prises par le pouvoir de la science est son extension depuis la maîtrise de la nature à celle de l'homme lui-même (le cerveau lui-même apparaissant comme notre dernier « Far-West »). Or il y a, dans ce passage, plus qu'une extension du champ de la connaissance et de la technique : c'est de la définition même de l'homme qu'il s'agit, et de l'idée qu'il se fait de sa destinée. Or, comme le souligne U. Beck : « on crée ici à partir de quelque chose d'apparemment semblable quelque chose d'incomparable »¹⁵². Mais le plus remarquable, et le plus inquiétant, dans cette transformation, c'est que sur ces sujets la politique est muette, qu'elle doit se contenter de suivre et d'entériner. Beck insiste sur le fait qu'il n'y a plus de « centre de la démocratie », plus de lieu social de la décision. Beck a ici une formule très forte pour dire ce recul du pouvoir politique¹⁵³ : « Le progrès, c'est la mutation sociale généralisée dans le cadre de la non-responsabilité ».

➤ Seuls face aux risques

Enfin la dernière conséquence, de très grande portée, de l'affaiblissement du prestige de la science et de la politique est que les formes traditionnelles de maîtrise de la peur ne remplissent plus leur office. On sait aujourd'hui qu'il peut arriver des situations de crise que ni la science, ni l'autorité politique ne soient du tout capables de maîtriser ! Cette absence de sécurité nous laisse livrés à nous-mêmes¹⁵⁴. C'est un nouveau rapport de l'homme au monde qui est ici engagé.

¹⁵¹ Ibidem, p.424 et 425.

¹⁵² Ibidem, p.442.

¹⁵³ Parallèlement à cet abaissement de la politique, on voit l'émergence de nouveaux acteurs : la société se politise, à travers ce que Beck appelle l'émergence de la « subpolitique » ; je reviendrai sur ce point dans la dernière partie de mon travail.

¹⁵⁴ On pourra lire avec intérêt ici les thèses de A. Ehrenberg, en particulier son ouvrage *La fatigue d'être soi*.

7.6.3. Un nouveau rapport de l'homme au monde

- Un renversement dans l' « ordre du temps »

Le premier est un renversement dans l' « ordre du temps » : « La conscience que l'on a du risque ne se situe pas dans le présent, mais essentiellement dans *l'avenir*. Dans la société du risque, le passé perd sa fonction déterminante pour le présent. C'est l'avenir qui vient s'y substituer, et c'est alors quelque chose d'inexistant, de construit, de fictif, qui devient la « cause » de l'expérience et de l'action présentes. Aujourd'hui, nous devenons actif pour éviter, atténuer, prévenir les problèmes ou les crises de demain ou d'après-demain –ou, justement, pour ne rien faire de tout cela »¹⁵⁵.

- Nous dépendons de plus en plus des connaissances d'autrui

Par ailleurs, nous dépendons de plus en plus des connaissances d'autrui : « Pour le oui et le non, le degré, l'ampleur et les formes d'apparition de la menace, on dépend fondamentalement des connaissances d'autrui. Ainsi, les menaces créent des dépendances qui ne connaissent pas les différences de classes : les personnes exposées sont incompetentes dans le domaine de leur propre exposition au risque. Elles perdent une part essentielle de la souveraineté de leur savoir »¹⁵⁶. Ceci produit un renversement dans l'expérience de la pensée : « La « logique de l'expérience » qui est à l'œuvre dans la pensée quotidienne est tout bonnement renversée. On ne part plus d'expériences personnelles pour aboutir à des jugements généraux. C'est un savoir général sans expérience personnelle qui devient déterminant pour l'expérience personnelle (...) Prendre conscience de l'existence des risques, ce n'est plus faire des expériences de « seconde main », mais bien des « *non*-expériences de seconde main ». (...) Les menaces apportées par la civilisation donnent naissance à une nouvelle forme de « royaume des ombres », comparable à celui des dieux et des démons de la préhistoire, un royaume des ombres qui se cache derrière le monde visible et menace la vie sur cette terre. Aujourd'hui, on ne communique plus avec les « esprits » cachés dans les choses, on est exposé à des « radiations », on ingère des « substances toxiques », et on est poursuivi jusque dans les rêves par la peur d'un « holocauste atomique »¹⁵⁷.

- Il y a là une nouvelle charge pour les individus.

Cette nouvelle situation conduit à une charge nouvelle pour les individus : c'est à chacun de « gérer » la peur et de l'incertitude que la société produit. Là où l'on pouvait se laisser porter par les modèles traditionnels de comportement, il appartient à chacun d'inventer sa propre attitude, de suivre sa propre voie. Nous sommes sans arrêt confronté à des choix, et « la possibilité de ne pas décider tend à disparaître »¹⁵⁸. Il nous appartient de résoudre personnellement les contradictions du système : « Tous les experts se déchargent de leurs contradictions et de leurs désaccords sur l'individu et l'engagent ensuite, avec les meilleures

¹⁵⁵ U. Beck, *La société du risque*, p. 60.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 96.

¹⁵⁷ Ibidem, p.131 et 132.

¹⁵⁸ Ibidem, p.257.

intentions du monde, à se forger une opinion personnelle et critique de tout cela.(...) Alors que dans le même temps il sombre dans l'insignifiance, on le hisse sur le trône illusoire d'organisateur du monde »¹⁵⁹. La société devient une « variable » qui doit être gérée individuellement ; la construction de notre vie donne naissance à un nouveau type de biographie : la « *biographie mécano* »¹⁶⁰.

7.6.4. Réflexivité, sentiment de sécurité : la question de la confiance.

➤ La réflexivité

La réflexivité apparaît comme une pièce centrale et décisive de la mutation de la société traditionnelle en société du risque. Ce thème de Beck a été largement développé par A.Giddens¹⁶¹. La réflexivité, très simplement, désigne cette capacité qu'a l'homme de réfléchir sur son expérience : à la fois son expérience personnelle, les événements de sa vie, mais aussi l'expérience collective contenue dans les habitudes de la société et les événements qui l'affectent.

Dans les sociétés « pré-modernes », s'il y a place pour une interprétation de la tradition, le poids du passé ne l'emporte pas moins lorsqu'il s'agit de définir la façon de vivre : dans la balance, le plateau du temps à venir pèse toujours moins que celui du temps passé.

Dans les sociétés modernes, avec la radicalisation de la réflexivité, la situation s'est absolument inversée. La pensée et l'action se réfractent en permanence l'une dans l'autre, ce que l'on fait est constamment réfléchi dans des éléments de connaissance et de critique. S'il arrive que l'on fasse « à la manière » de la tradition, ce n'est jamais *par* tradition, mais parce que l'on aura jugé, à travers l'ensemble des connaissances que l'on a sur le sujet, que la tradition, dans ce domaine, propose la meilleure solution. Dans les sociétés modernes, lorsque l'on se marie, c'est en connaissant le nombre des divorces, lorsqu'on est embauché, le nombre des licenciements, lorsque l'on prend le volant, le nombre des tués.

➤ Réflexivité et incertitude¹⁶²

Toutes les formes de la vie sociale sont constituées partiellement par la connaissance qu'en ont ses acteurs. Ceci est source d'incertitude, souligne Giddens : « lorsque la raison a remplacé les valeurs traditionnelles, elle a paru assurer un sentiment de certitude supérieur à ce que permettaient les anciens dogmes. Mais cela n'est convaincant que si l'on oublie qu'en réalité la réflexivité de la modernité subvertit la raison (...). Nous vivons dans un monde entièrement structuré par l'application réflexive du savoir, mais où en même temps nous ne pouvons jamais être sûrs que tel ou tel élément de ce savoir ne sera pas remis en cause. Même chez les philosophes, les meilleurs défenseurs de la prétention à la certitude de la science, reconnaissent, comme K. Popper, que : « toute science repose sur des sables mouvants » »¹⁶³.

➤ Perte du sentiment de « sécurité ontologique »

¹⁵⁹ Ibidem, p. 294.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 290.

¹⁶¹ A.Giddens, *Les conséquences de la modernité*, L'Harmattan, 1994.

¹⁶² Hamlet illustre parfaitement la production d'incertitude et la paralysie qui peut en résulter quand on est trop « réflexif ».

¹⁶³ A.Giddens, ouvrage cité, p.45 et 46.

Cette incertitude généralisée a bien sûr des conséquences très grandes sur la psychologie individuelle¹⁶⁴. Les travaux d'Erikson ont montré l'importance de la mise en place, durant l'enfance, de ce qu'il appelle la « confiance de base ». Cette confiance de base résulte de la foi que l'enfant peut apporter à l'amour que ses parents ont pour lui ; elle est liée à un fort sentiment de garantie et de sécurité, et c'est, pour reprendre les propos d'Erikson : « la base d'un sentiment d'identité d'où naîtra plus tard le sentiment d' »être bien », d'être soi-même, et de devenir ce que d'autres gens ont la certitude qu'il deviendra »¹⁶⁵. Cette confiance est à la base de ce que Giddens appelle le sentiment de « sécurité ontologique » : « L'expression « sécurité ontologique » s'applique à la confiance de la plupart des êtres humains dans la continuité de leur propre identité et dans la constance des environnements sociaux et matériels. Le sentiment de la fiabilité des personnes et des choses, si essentiel à la notion de confiance, est à la base du sentiment de sécurité ontologique ; tous deux sont donc psychologiquement très proches. La sécurité ontologique concerne l' « être au monde » ; mais il s'agit d'avantage d'un phénomène émotionnel que cognitif, phénomène enraciné dans l'inconscient »¹⁶⁶.

➤ Conséquences de cette perte

Mais ce sentiment de « sécurité ontologique » est fragile ; et sa remise en question est très perturbante : « L'aspect prévisible des routines (apparemment) mineures de la vie quotidienne est profondément liée au sentiment de sécurité psychologique. Lorsque de telles routines sont bouleversées-pour une raison quelconque- survient l'anxiété, et des aspects, même très solidement ancrés, de la personnalité de l'individu peuvent être endommagés ou disparaître », explique Giddens¹⁶⁷. Le contraire de la méfiance peut être la défiance : dans ce cas, on prend ses précautions, on s'abstient, etc. Mais les situations de risque que nous nous avons évoquées, et aussi la perte de la « confiance de base », font que ce n'est pas seulement de la défiance qui apparaît dans la « société du risque », mais un état d'esprit que l'on peut qualifier d' « angoisse » ou de « terreur » existentielle¹⁶⁸.

Ainsi renoue-t-on avec des formes de pensée que l'on aurait pu croire à jamais révolues. Car bien peu peuvent supporter « l'obligation qui nous est faite de vivre avec des dangers échappant au contrôle, non seulement des individus, mais aussi de grandes organisations, y compris des Etats, dangers très forts, menaçant la vie de millions d'êtres humains, et potentiellement l'humanité entière ». Et Beck commente ainsi : « comment pouvons nous garder à l'esprit en permanence des dangers terrifiants, et qui pourtant échappent tellement à notre contrôle ? La réponse est que la plupart d'entre nous en sommes incapables. (...). Dans un environnement laïque, des risques à conséquence grave et à probabilité faible ont tendance à faire naître un nouveau sens de la *fortuna* plus proche du concept pré-moderne que des

¹⁶⁴ « Matériellement et juridiquement plutôt protégé, l'individu démocratique est surexposé sur un plan moral et spirituel. Il est constamment renvoyé à lui-même (...) Rien ne semble en effet assuré pour l'individu compte tenu du caractère ouvert des relations sociales et de l'essor constant des techniques. Un essor dont on ne perçoit d'ailleurs plus guère où il peut conduire », écrit D. Bourg, *L'homme artificiel*, p. 236.

¹⁶⁵ E.Erikson, cité par A.Giddens, ouvrage cité, p101.

¹⁶⁶ A.Giddens, ouvrage cité, p. 98.

¹⁶⁷ Ibidem, p.104.

¹⁶⁸ Ibidem, p.106.

petites superstitions. Un sentiment du « destin », à connotation positive ou négative – sentiment de confiance vague et généralisé en des événements distants sur lesquels on n’a aucun contrôle- soulage l’individu du fardeau de l’engagement dans une situation existentielle qui sans cela pourrait être chroniquement dérangeante »¹⁶⁹. Voilà une limite très nette sur laquelle vient buter l’idéologie du progrès ; et, si nous voulons éviter une régression à des formes primitives de la croyance, il faut proposer un autre modèle à notre développement !

7.6.5. Pourrons-nous sortir de la société du risque?

La configuration née autour de cette figure du risque semble avoir une grande stabilité. Dans la seule mesure où la lutte contre les risques en fait apparaître sans cesse de nouveaux, on ne voit pas comment nous pourrions sortir de ce nouvel état social : bien au contraire, le caractère invisible des risques, le travail de l’imagination, semblent favorables à l’enracinement d’une « société de catastrophe »¹⁷⁰. Mais un autre facteur semble aussi jouer pour renforcer cet état de choses : l’économie trouve dans les risques et la lutte contre les risques une ressource inespérée, comme le souligne Beck : « Cependant, la diffusion et la commercialisation des risques ne rompt aucunement avec la logique de développement capitaliste ; elle la porte plutôt à un degré plus élevé. Les risques liés à la modernisation relèvent du « big business ». Ce sont eux, ces besoins insatiables recherchés par les économistes. On peut apaiser la fin, satisfaire les besoins, mais les risques liés à la civilisation constituent un réservoir de besoins sans fond, insatiable, éternel, et qui s’autoproduit »¹⁷¹. Et l’auteur conclut, citant Luhmann¹⁷² : « la société devient autoréférentielle, indépendante du contexte de la satisfaction des besoins humains ». L’économie produit elle-même les besoins qu’elle se charge ensuite de satisfaire : elle est « auto-référentielle ».

Ce constat n’est certes pas satisfaisant ! La précaution constitue, je le montrerai, une possibilité de sortie de la société du risque. Cela me semble une nécessité à la fois matérielle et spirituelle de ne pas se laisser enfermer dans la psychologie angoissée que suscite cette société. Avant de proposer au niveau collectif les réformes qui devraient être entreprises – c’est-à-dire, selon moi, la mise en pratique réelle et intelligente du principe de précaution, mais aussi, au-delà, le passage à la « société de précaution » - je vais réfléchir à un autre rapport possible au risque.

¹⁶⁹ Ibidem, p.139 et 140.

¹⁷⁰ Ibidem, p.43.

¹⁷¹ Ibidem, p.42.

¹⁷² N. Luhmann est en particulier l’auteur de : *Politique et complexité : les contributions de la théorie générale des systèmes*, Cerf, 1999.

7.7. L'autre face du risque¹⁷³

Un dernier point, pour en finir avec le risque : la société du risque est aussi une société qui fait du risque la source de ses valeurs¹⁷⁴. Toute la question est de savoir de quel risque l'on parle. Savoir distinguer entre les risques, ne pas les accepter « tous, en bloc », ni les refuser de la même manière, est un enjeu essentiel de la précaution. La précaution, nous le verrons, ne refuse pas tous les risques ! Et il faut savoir prendre des risques pour appliquer la précaution : car appliquer la précaution, c'est faire le choix de l'action – et toute action est une prise de risque.

Il faut insister sur ce point : l'homme est capable de faire face au risque, et c'est ainsi qu'il affirme ses valeurs. Que seraient en effet des valeurs pour lesquelles on ne serait pas prêt à prendre des risques ? On peut rappeler ici la fameuse *Dialectique du maître et de l'esclave*, de Hegel : c'est dans la capacité d'affronter la mort que se révèle la véritable « maîtrise » qui « fait » l'homme. Après Hegel, Sartre montrera que c'est grâce au risque affronté et surmonté que le « pour soi » peut rejoindre « l'en-soi ».

Mais il importe de bien faire la différence entre risque choisi (je risque quelque chose, pour défendre une valeur à laquelle je tiens), et risque subi (les actionnaires de l'entreprise qui m'emploie ont choisi de la « délocaliser » par exemple). Et s'il est vrai, comme le montre bien Beck dans son livre, que c'est tout l'environnement de la société qui est devenu « à risques » : il n'y a rien d'éthique là dedans, il n'y a aucune valeur à y trouver ! Il y a surtout une évolution dangereuse à combattre.

Il faut refuser une utilisation idéologique et opportuniste de la catégorie du risque ! Beck montre bien comment la distribution des risques devient la grande inégalité de nos sociétés contemporaines ! Mais il est certain qu'une protection générale et systématique contre toutes les formes de risques possibles et imaginables est non seulement irréaliste, mais aussi néfaste à l'affirmation des valeurs de l'homme en société et à son développement personnel¹⁷⁵. Comme le propose F. Ewald, ne faudrait-il pas « non pas diminuer les protections », mais « retrouver leur esprit d'origine », c'est à dire « aider les gens à prendre des risques ? La « société de précaution », en lieu et place de la « société du risque », montrera comment concilier risque et précaution.

¹⁷³ Les travaux des anthropologues montrent que les différentes cultures fournissent un « cadre cognitif de référence » dans lequel sont pensés les risques : différentes conceptions de la science, de la nature, etc., polarisent notre rapport aux risques. Chaque culture sélectionne ses risques : certains vont être valorisés, d'autres au contraire rejetés. Mais ce qui est certain c'est que, dans toute culture, il y a la valorisation éthique de certains risques (Peretti-Watel, émission sur France culture déjà citée)

¹⁷⁴ Le MEDEF, en France, a dernièrement (en 2004) enfourché ce cheval de bataille : la société serait constituée de deux catégories d'hommes : les « risquophiles » et les « risquophobes ». Bien entendu, il s'agit de faire en sorte qu'il y ait de plus en plus de risquophiles, la société étant supposée en retirer le plus grand profit !

¹⁷⁵ P. Peretti-Watel donne cet exemple pour illustrer ceci. Une étude a montré que les ouvriers qui travaillent à La Hague refusent le discours qu'on leur tient lors des centres de formation, un discours selon lequel « travailler à La Hague, c'est aussi inoffensif que nettoyer sa vaisselle ou laver son linge ». Ils veulent que ce soit un métier à risque, et eux-mêmes construisent leur identité professionnelle en affrontant ce risque. Ils ne veulent pas être les « ménagères de l'atome », mais les « guerriers du nucléaire ». Ils veulent reconnaître ce danger, le positiver et l'affronter. On n'est pas un « vrai » ouvrier à La Hague tant que l'on a pas un peu enfreint les consignes de sécurité et qu'on n'a pas été un peu irradié. Le risque n'est pas nécessairement associé à la peur (émission *Science culture* de France culture).

8. Monde fragile, complexe, incertain

L'heure est venue de faire un bilan après ce « tour » des évolutions et des ruptures que ce siècle a produites.

Nous savons désormais que le progrès scientifique engendre de nouvelles incertitudes à mesure qu'il en réduit certaines. Nous savons aussi que le savoir scientifique incorpore des incertitudes intrinsèques, indépassables. Nous savons que la « technoscience » nous donne une puissance dont nous n'avons pas la maîtrise. Nous savons que nous ne cessons de produire des effets indirects et lointains qui menacent les équilibres naturels¹⁷⁶. Nous savons que la diffusion très rapide, par le marché, des nouveaux objets de la technoscience contribue à produire, façonner le monde, lui donnant une forme que nous n'avons pas choisie, qui n'a été l'objet d'aucune délibération. Nous savons également que la politique a perdu le pouvoir de contrôler et de « peser » sur cette évolution des choses, qui, du coup, semble prendre la figure du destin. Nous vivons dans l'incertitude, avec le sentiment d'être entourés de risques dont plus personne n'a le contrôle- que nous sommes condamnés à affronter seuls.

Je propose de désigner ce nouvel état du monde en le qualifiant de « monde incertain, complexe et fragile ».

8.1. Monde fragile, complexe, incertain

- Nous vivons dans un monde fragile.

La fragilité est d'abord celle de la biosphère : l'impact de nos activités sur elle est devenu massif et menaçant. La perturbation des grands cycles biogéochimiques, l'effet de serre additionnel, l'accélération du rythme de disparition des espèces, l'érosion de la biodiversité constituent autant de menaces pour la qualité et peut-être même la simple possibilité de vie des générations futures.

Déjà se trouvent compromis la viabilité des services que nous rendent gratuitement les écosystèmes naturels ; l'épuration de l'air et de l'eau, la régulation du climat, la régénération de la fertilité des sols, la pollinisation. Or, comme le souligne D. Bourg, l'homme ne saurait vivre sans ces services qu'il fragilise, et auxquels il est le plus souvent incapable de substituer des artefacts¹⁷⁷.

Mais il est d'autres formes de la fragilité. La société nous est apparue comme fragile : soumise aux ébranlements des innovations technoscientifiques et dans l'état d' « ébullition permanente » où l'a placée le marché. La société, à travers l'action politique particulièrement, s'est construite contre la violence : ne faut-il pas redouter qu'une « désinstitutionnalisation sociale » ne s'accompagne du retour de cette violence¹⁷⁸ ?

¹⁷⁶ « La finitude désormais maintes fois éprouvées des techniques mises au point par l'homme (effets imprévisibles et dommageables), le caractère partiellement chaotique du système climatique, s'opposent définitivement à notre rêve de maîtrise de la nature. Mieux vaudrait tirer au plus vite les conséquences de l'asymétrie de la capacité des hommes, destructrices d'un côté, réparatrices de l'autre », écrit D. Bourg (article sur « La responsabilité écologique »), qui ajoute que nous connaissons désormais « les 3 aspects qui sont des limites à notre puissance, 3 aspects que le mécanisme moderne avait cherché à éluder et qui constituent autant de limites à notre puissance : le temps, l'immensité spatiale et l'interdépendance du vivant ».

¹⁷⁷ D. Bourg, article « La responsabilité écologique ».

¹⁷⁸ L'action, à l'origine, nous l'avons vu, était *agon*, violence. Sommes-nous définitivement sortis de cette violence, serions-nous emportés par un mouvement général de pacification des rapports humains ? Z. Bauman,

Fragilité de l'homme enfin, comme l'a montré Damasio : « La chose la plus indispensable, en tant qu'êtres humains, que nous puissions faire chaque jour de notre vie, est de nous rappeler et de rappeler aux autres notre complexité, notre fragilité, notre finitude et notre unicité. Et la difficulté c'est, bien sûr, ceci : faire passer l'esprit de sa position élevée dans l'éther à celle d'une localisation matérielle, tout en lui conservant une grande considération ; reconnaître son origine humble et sa vulnérabilité, et cependant continuer à lui attribuer un rôle de direction. Une tâche difficile et indispensable, certes, mais en dehors de laquelle il vaudrait bien mieux laisser l'erreur de Descartes non corrigée »¹⁷⁹.

Ce thème de la fragilité commence à se frayer sa voie dans la pensée contemporaine : M. Nussbaum a consacré un de ses livres à étudier la *fragility of goodness*¹⁸⁰, que P. Ricoeur propose de traduire par : « fragilité de la qualité bonne de l'agir humain ». S. Chauvier demande de faire la place, entre la personne et les choses, à une troisième catégorie, celle des « sujets vulnérables »¹⁸¹. Une philosophie de la précaution ne peut que vouloir appuyer et étendre ce mouvement de la pensée et de l'action.

➤ Monde complexe

J.J. Wunenburger a bien montré les limites de l'approche scientifique classique : « Pourtant, écrit-il, est-il bien sûr que cette parade ingénieuse qui permet de mettre le monde à plat, de le répertorier sur une carte au lieu d'en parcourir réellement les creux et les reliefs, ne conduit pas bien souvent à des erreurs de parallaxe, à des défigurations malencontreuses, à des violences contre nature ? Autrement dit l'orthodoxie aristotélico-cartésienne, qui a subsumé le divers sous ses catégories identitaires, ne conduit-elle pas à une lecture miniaturisée, euphémique, anémique des choses ? (...) De toutes parts s'élèvent des appels ou des programmes ambitieux pour mieux cerner la différence, pour penser de manière contrastée et plus dynamique la complexité ». Il faut reconnaître que « la différence ne se laisse plus épuiser par la finesse des inventaires, la complexité ne tolère plus d'être rabattue sur la seule complication » ; aussi, ajoute-t-il, « La rectification de l'intelligence du monde passe par une démultiplication des lectures, une plasticité des figures de la représentation, afin de faire émerger l'animation polymorphe des différences »¹⁸².

Ce monde fragile est un monde complexe – comme nous l'avons longuement vu dans ce qui précède. Cette complexité a des conséquences très importantes : la difficulté de « penser » le monde, et donc d'agir et de l' « entraîner » dans la direction souhaitée. Dans un monde « non complexe », il existe des éléments simples sur lesquels on peut agir, et l'on peut prédire les effets de l'action : le système est aisément gouvernable, si on a su en démonter les rouages.

dans *Modernité et holocauste* (La Fabrique, Paris, 2002) ne partage pas cet optimisme – sans non plus tomber dans un pessimisme « symétrique » ; selon lui, la question de la violence reste entière ; le processus de civilisation a plutôt caché que supprimé la violence : « Elle a été enfermée dans des secteurs isolés et séparés, inaccessibles dans l'ensemble aux citoyens ordinaires ; ou bien évincée dans des « zones floues », hors d'atteinte pour une grande majorité de citoyens (celle qui compte) ; ou enfin exportée dans des pays lointains qui, dans l'ensemble, n'ont aucun impact sur les affaires courantes des êtres humains civilisés » (p. 165).

¹⁷⁹ A. Damasio, *L'erreur de Descartes*, O. Jacob, 1995, p. 315.

¹⁸⁰ Martha Nussbaum, *The fragility of goodness, Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, 1986.

¹⁸¹ S. Chauvier, *Qu'est-ce qu'une personne ?* Vrin, 2003, p. 78.

¹⁸² J.J. Wunenburger, *La raison contradictoire. Sciences et philosophie modernes : la pensée du complexe*. Albin Michel, 1990, p. 12-13.

Rien de tel donc dans un système complexe, qui demande une toute autre « gouvernance » : voilà un autre niveau où la précaution se révèle indispensable.

➤ Monde incertain

Il s'agit en fin d'un monde incertain. Comme je l'ai expliqué plus haut, je distingue le « monde incertain » de l' « incertitude dans le monde ». Tandis que « l'incertitude dans le monde » laisse intact le monde, le « monde incertain » voit le monde lui-même être ébranlé. Au-delà des incertitudes sur l'avenir écologique du monde, il y a aussi l'incertitude qui est venue envelopper le sens que nous pouvons donner au progrès – et parfois même à nos vies. Là aussi la précaution peut apporter des éléments de solution, en nous permettant, comme je le montrerai, de « recadrer » l'action.

8.2. Signes précurseurs d'une crise, monde sous tension

Ce monde « fragile, complexe, incertain » est un monde qui présente aujourd'hui tous les signes précurseurs d'une crise grave, qui ne nous laisse probablement d'autre solution que de réorienter de manière très profonde notre agir.

➤ Notre développement souffre d'une contradiction rédhibitoire : il n'est pas universalisable

C'est là probablement que se laisse le mieux appréhender l'impasse dans laquelle nous sommes engagés. Une généralisation du mode de vie occidental plongerait très rapidement le monde dans une situation de crise environnementale majeure. L'accès aux matières premières, à l'énergie, à l'eau, mettraient le monde « sous tension », et cela d'une manière insupportable ; nos déchets et tous nos rejets pèseraient sur la nature d'une façon vite insupportable.

➤ Les risques, et au-delà

Mais les problèmes qui se dressent devant nous excèdent les seuls risques que nos pratiques peu raisonnables font surgir. C'est toute la question du sens que nous voulons donner au progrès technoscientifique, de notre capacité à le guider et à ne pas le laisser devenir un « destin » qui se trouve posée. J.P Dupuy le souligne avec, de mon point de vue, beaucoup de justesse : « Les risques ne sont qu'un des effets parmi d'autres, et certainement ni les plus importants, ni les plus intéressants. Le calcul des risques, qui est la seule méthode d'évaluation envisagée, est complètement inadaptée à l'évaluation normative de la plupart des effets (...) La notion de risque porte déjà en elle l'économisme normatif dont je demande que l'on se déprenne (...) L'essentiel, c'est l'urgence de remettre en cause le monopole que la notion de risque et le calcul économique des risques exercent conjointement sur les esprits »¹⁸³. Il faut en effet que notre regard porte au-delà des seuls risques que nous produisons à l'occasion des nouveaux développements technoscientifiques. Il faut que nous soyons attentifs, continue J.P Dupuy, aux effets sur le rapport à la nature (effets ontologiques), aux effets sur le rapport à la connaissance (effets épistémiques), aux effets sur

¹⁸³ J.P Dupuy, « Le problème théologico-scientifique et la responsabilité de la science », Le Débat, mars 2004.

la possibilité même de l'éthique (effets éthiques), aux effets sur les catégories (effets métaphysiques)¹⁸⁴. Le problème auquel nous sommes confrontés n'est pas seulement un problème de risques (mais c'est aussi un problème de risques !), c'est un problème de civilisation.

➤ A la recherche d'une réponse

Le tableau peignant notre situation, tableau qui donne dans le même temps les termes du défi que nous avons à relever et le contexte dans lequel doivent s'inscrire nos actions pour le faire, est maintenant complet. Il reste à poser les bases de cette action, et à montrer que la précaution est la réponse appropriée. Ce sera l'objet de la réflexion conduite dans le prochain chapitre.

¹⁸⁴ : Ainsi Dupuy explique-t-il à propos des NBIC que, si les NBIC font mine de s'inscrire dans la continuité de la nature et de la vie pour, en fait, prendre leur relais, c'est parce qu'elles ont auparavant redéfini ces dernières à leur image.

CH III. La précaution, une nouvelle prudence

1.	Fin de l'idéologie du progrès ?.....	174
2.	Figure de l'agent dans un monde ICF	178
2.1.	Que croire ? Qui croire ? Comment croire ?	178
2.1.1.	La question philosophique de la croyance	179
2.1.2.	Les approches classiques de la justification des croyances.....	180
2.1.3.	L'apport de l'épistémologie de la vertu	182
2.1.4.	Plaidoyer pour un pluralisme des méthodes de justification.....	186
2.2.	Quels désirs ?	186
2.2.1.	Le désir, notre nouveau tyran ?	187
2.2.2.	Distinguer les désirs et les plaisirs	187
2.2.3.	Agir sur nos désirs	188
2.2.4.	Intempérance et dérèglement	190
2.3.	Quel caractère ?	191
2.3.1.	La question du caractère.....	191
2.3.2.	La bonne disposition à l'égard du futur : le souci-confiance	191
2.3.3.	Le courage	194
2.3.4.	Le juste risque	196
2.4.	Conclusion : importance des vertus	197
3.	Qu'est devenue la prudence ? Retrouver la prudence ?	197
3.1.	Rapide historique : l'oubli de la prudence	197
3.2.	Deux façons de se séparer de la prudence aristotélicienne	199
3.3.	Conclusion : retrouver le sens aristotélicien de la prudence	200
4.	La précaution, une nouvelle prudence.....	200
4.1.	Pourquoi revenir à Aristote ?	200
4.2.	Au-delà d'Aristote.....	202
4.2.1.	La prudence ne suffit pas	202
4.2.2.	Prudence et précaution	204
4.2.3.	Les quatre niveaux de la précaution	205
5.	Les grandes lignes d'une analyse de la précaution	207
5.1.	Agir dans l'incertain.....	207
5.2.	Quel objet : le monde (la terre, l'humanité, les générations futures).	208
5.3.	Quelle fin : un développement durable ; développer, préserver, embellir, humaniser. 209	
5.4.	Quels acteurs pour la précaution	209
5.5.	Conclusion : le principe de précaution, une première étape vers la précaution	212

1. Fin de l'idéologie du progrès ?

Mon hypothèse est que toutes les ruptures que je viens de décrire engendrent une crise de l'idéologie du progrès. Je me propose ici d'en mesurer la portée et les conséquences.

Il me faut tout d'abord dire ce que j'entends précisément par « idéologie du progrès ». Je prends ici idéologie au sens de « système de pensée global et exclusif » : un système de pensée global, car il prend en charge la totalité du réel ; et exclusif, car il n'admet pas d'approche concurrente. Le marxisme, par exemple, est une idéologie, lorsqu'il prétend donner une grille unique de compréhension de l'ensemble des phénomènes sociaux : de l'économie à la religion en passant par la science (lorsque Lyssenko opposait une science « prolétarienne » à une science « bourgeoise »).

Il est incontestable qu'une certaine conception du « progrès » a bien des traits d'une idéologie. Cela est le cas chez A. Comte, quand « les progrès de l'esprit humains » deviennent « le Progrès » : il y a selon Comte une progression (un « progrès ») de l'esprit, depuis son état théologique à son état positif, et cette progression doit conduire à la maîtrise rationnelle des relations sociales par la nouvelle science de la société, la sociologie. C'est le cas aussi chez E. Renan, lorsqu'il couple le progrès de la société et celui de la science : « Je veux dire comment la science est une religion, sacrée au même titre qu'elle, puisque seule elle peut résoudre à l'homme le grand problème des choses », écrit Renan, pour qui « la science renferme l'avenir de l'humanité » ce pourquoi « il s'agit d'organiser scientifiquement l'humanité »¹. Cette croyance dans une marche irrésistible du progrès n'ignorait pas que des effets néfastes puissent survenir, mais elle n'y voyait qu'un moment transitoire : les avancées futures de la science et de la technique étaient sensées pouvoir toujours réparer les dégâts qu'elles avaient causés.

Au fond de cette idéologie réside l'idée que le progrès scientifique et technique, à lui seul, suffit à entraîner le progrès de l'espèce humaine². Les succès de science et de la technique, tout au long des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, ont semblé confirmer cette idée. Ces succès, joint au fait que les décisions techniques influençaient de plus en plus la vie sociale, ont eu un impact politique évident : ce qu'on peut voir avec la conception d'une politique « technocratique » (une vision selon laquelle le débat public pourrait être remplacé par l'expertise technique) qui était, on le sait, le grand espoir de Saint Simon³. Durant cette période, le mouvement d'émancipation démocratique a fait pleinement confiance aux processus spontanés de l'évolution technologique, que seuls les conservateurs attachés aux traditions (il y eut aussi au XIX^{ème} siècle la grande protestation romantique) ont contestés. La technique était alors vue comme une force autonome située en dehors de la société : l'essence de la technique était censée régir la vie « moderne », et si elle pouvait entraîner des désagréments, c'était pour finalement produire le meilleur. Cette vision du progrès a pour support une certaine représentation du mal : il ne s'agit pas d'un « mal radical », pour reprendre l'expression kantienne, mais d'un mal qui a la propriété de se transformer en bien.

¹ Article « Progrès » de D. Lecourt, *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, PUF, 1999.

² C'est là une vision appauvrie par rapport à l'enseignement des Lumières. Les Lumières s'étaient donné pour objectif de lutter contre l'obscurantisme et de faire triompher la raison. Deux mots d'ordre constituaient le cœur de cette entreprise : l'idée d'un sujet autonome et celui d'un progrès de la civilisation. Mais c'était sur l'éducation que misaient essentiellement les Lumières. L'espoir ne portait pas d'abord sur l'évolution technologique, comme cela fut le cas ultérieurement.

³ Je reprendrai et développerai cette idée au chapitre VIII, lorsque je présenterai le scientisme.

L'approche la plus suggestive qui peut être faite de cet espoir mis dans le progrès est celle de Francis Bacon, dans son œuvre *La nouvelle Atlantide*, écrite en 1627. Bacon y peint une société, celle des Bensalémiens (les habitants de la ville de Bensalem, fille de « Perfection »). Cette société est caractérisée par le très haut niveau de sa connaissance scientifique et de sa maîtrise technique. Les habitants y sont non seulement capables, très largement, de maîtriser la nature « extérieure » (et en particulier de créer de nouvelles espèces végétales, animales), mais aussi d'agir sur la propre nature de l'homme : agissant par exemple sur son cerveau, ils peuvent le rendre plus intelligent...et même heureux en permanence.

Ce texte est bien sûr extraordinairement prémonitoire ! Bacon était contemporain de Galilée : la science laissait espérer à l'homme d'innombrables prodiges.

Il est intéressant de souligner aussi le cadre religieux dans lequel ceci s'inscrit : ceci permet de mieux comprendre le caractère « idéologique » de cette conception du progrès. Comme le rappellent D. Bourg et J.L. Schlegel dans leur ouvrage consacré au principe de précaution⁴, derrière cette idée de Bacon, il y a un en effet arrière plan religieux : « Bacon est un pélagien, et il propose une interprétation partiellement nouvelle de la doctrine connue sous le nom de « pélagiisme ». Pélage était un moine contemporain de Saint-Augustin. Pour lui, le péché originel n'a pas vicié la nature humaine. En tous cas, l'intelligence et la volonté humaine sont restés intacts, et celui qui pêche le fait en quelque sorte par habitude, ou par manque de vigilance. En dépit du péché originel, les hommes ont donc gardé la possibilité de bien agir par eux-mêmes, sans avoir besoin de la grâce. Pélage insiste déjà beaucoup sur la raison et la connaissance ». Les deux auteurs continuent : « Bacon réinterprète avec cette grille les promesses de la science moderne naissante, et des techniques qu'elle laisse entrevoir. Il prête aux bensalémiens la possibilité de revenir à la situation qui était celle d'Adam avant la chute, où toutes les insatisfactions liées à la condition humaine auront disparu ». D. Bourg et J.L. Schlegel concluent alors : « Toute la matrice de l'idée moderne de progrès est déjà là. Au cours des XVIIIème et XIXème siècles les idées de Bacon vont se laïciser pour devenir l'idéologie moderne du progrès »⁵.

Ce qui est alors exprimé avec force, c'est l'idée que le progrès des sciences et des techniques entraînera avec lui un progrès général de l'humanité dans ce qui constitue son « essence » même : l'usage de la raison, la sagesse, la paix. C'est la grande vision des *Lumières*, telle que l'exprime par exemple D'Alembert : « On n' a peut-être pas encore assez prêté attention à l'utilité dont l'étude de la Géométrie peut être pour préparer comme insensiblement les voies à l' esprit philosophique, et pour disposer toute une nation à recevoir toute la lumière que cet esprit peut y répandre (...) Faites naître, s'il est possible, des géomètres parmi ces peuples ; c'est une semence qui produira des philosophes avec le temps (...) Bientôt l'étude de la géométrie conduira (...) à la vraie Philosophie qui, par la lumière générale et prompte qu'elle répandra, sera bientôt plus puissante que tous les efforts de la superstition »⁶

Cette idéologie, reprise par Condorcet à la fin du XVIIIème siècle dans son *Esquisse* connaîtra en effet un succès extraordinaire au XIXème siècle. L'idée qu'un point d'achèvement de la connaissance scientifique pourrait être bientôt atteint a même été exprimée. Voilà par exemple comment P. Rousseau, dans son livre *De l'atome à l'étoile* fait parler un physicien « fictif » en 1880 : « La science, c'est le grand soleil qui, non seulement dissipe les ténèbres de notre ignorance et nous éclaire les moindres recoins de l'univers, mais

⁴ D. Bourg et J.L. Schlegel, *Parer aux risques de demain, le principe de précaution*, Seuil, 2001.

⁵ Ouvrage cité, pages 124 et 125.

⁶ D'Alembert, article « Géomètre » de l'*Encyclopédie* (sous la direction de Diderot et d'Alembert).

aussi nous en dévoile l'incomparable harmonie. La lumière du savoir s'est déjà promenée sur une immense partie de la nature, de sorte que, je le dis avec un peu de regret, la physique semble à beaucoup presque achevée. Sans doute reste-t-il quelques contours à adoucir, quelques théories à relier, quelques décimales à obtenir, mais l'ère des grandes découvertes semble désormais close. Dés aujourd'hui, nous avons le privilège de savourer le mécanisme invisible et délicat des choses, en attendant –ce qui, assurément, ne tardera guère- de pouvoir expliquer de même façon l'intelligence et la vie »⁷.

Ce grand espoir d'accomplir le projet cartésien de se rendre « maître et possesseur de la nature », de devenir semblable aux bensalemiens, de pouvoir corriger tout le mal, toute la souffrance, et même de pouvoir assouvir tous nos désirs par le seul miracle des pouvoirs conjugués de la science et de la technique ; cette conviction que, en dépit de certains échecs, de certaines déceptions, l'horizon est celui du bonheur réalisé sous les auspices de la science ; que celle-ci, non seulement permettra par la puissance des techniques qu'elle autorise, d'atteindre au confort matériel, mais aussi, grâce aux heureux effets d'une éducation « positive », apportera la maîtrise des passions les plus destructrices, qui sont enracinées dans le préjugé et la violence : tout cet espoir est consubstantiel à l'idéologie du progrès, il lui a conféré une extraordinaire capacité à mobiliser le meilleur des énergies humaines, mais il a servi parfois aussi de légitimation hâtive à la mise en pratique de techniques dont on ne prenait pas le temps d'évaluer toutes les conséquences.

C'est peut-être toute cette croyance, et tout l'espoir qui lui est associé, qui sont en train de vaciller après ce si contrasté XX^e siècle : si la science et les techniques ont continué leur formidable marche en avant⁸, bien des tragédies et bien des interrogations sont venues peser du côté du plateau « négatif » de la balance. Selon M. Lacroix, si nous sommes « sortis » de cette mythologie du progrès, c'est que « à la racine de cette notion, il y avait le postulat d'une transformation dialectique du mal en bien (...) Cette dialectique n'opère plus. Nous avons cessé de croire que le mal pouvait se métamorphoser en bien. La crise actuelle de la notion de progrès résulte en partie de la panne de ce mécanisme dialectique »⁹. Précisant cette crise, il lui trouve quatre causes. La première est l'« effondrement de l'idée de totalité » : « Il paraît impossible (à l'homme) désormais de réunir tous les aspects de son expérience, et notamment le bien et le mal, dans une représentation unifiante (...) Le bien et le mal sont désormais irrévocablement disjoints dans la représentation ». La deuxième cause est l'expérience du mal au XX^e siècle : « Les deux guerres mondiales et les génocides eurent pour caractère d'être des tragédies non métabolisables par l'esprit, impossibles à passer par la moulinette de la dialectique ». La troisième cause est la naissance d'une « mystique du mal » (qui serait repérable aussi bien dans l'imaginaire religieux, les sectes ou les jeux vidéo) : « Le mal recouvre, si l'on veut, sa liberté (...) On éprouve le sentiment angoissant que ce dernier a

⁷ P. Rousseau, *De l'atome à l'étoile*, PUF, 1941, p.8.

⁸ Pour ce qui est de la science, le point de vue peut cependant être nuancé : voir ce qu'en dit J.M. Levy Leblond : « Nous avons besoin de grandes révolutions scientifiques pour preuves et témoins du progrès. Or la science actuelle ne se montre guère convaincante. Ses plus récentes coupures historiques, elle les a connues assez tôt au cours du XX^e siècle, et vit depuis sur son acquis (il évoque alors la relativité, la physique quantique et l'informatique). Et même, continue-t-il, dans le domaine si actif aujourd'hui de la biologie, la conception moderne de la théorie de l'évolution remonte aux années 1920, et la découverte du code génétique, aux années 1950. Certes nous en savons davantage que Crick et Watson en 1954 (...) ; mais ce que nous avons appris est surtout que les mécanismes de l'hérédité sont finalement bien plus compliqués, et, par exemple, que l'on ne connaît pas vraiment la signification génétique d'une grande partie de cet ADN », article *La science et le progrès, quel rapport ?*, dans *Peut-on encore croire au progrès ?*, sous la direction de D. Bourg et J.M. Besnier, PUF, 1999.

⁹ M. Lacroix, « L'idée de progrès et la dialectique du mal et du bien », *Peut-on encore croire au progrès ?* (voir ci-dessus).

atteint des degrés inouïs. Il semble avoir une consistance plus grande qu'autrefois (...) Il se recharge ontologiquement ». Et enfin, quatrième et dernière cause, une mutation de la philosophe de l'action : il semble que, de plus en plus, les conséquences échappent aux intentions, que la volonté du bien ne suffise plus pour faire le bien ; ce n'est pas la réalité de la bonne volonté, mais (ce qui est plus inquiétant, car comment y remédier ?) ses possibilités de réussite qui sont mis en cause. M. Lacroix évoque une philosophe de l'action « quelque peu désenchantée » : « La conception optimiste qui prévalait jadis a cédé la place à un pessimisme qui redistribue spectaculairement les rôles entre le bien et le mal. Tout se passe comme si la dialectique jouait désormais en sens inverse... Elle ne transforme non plus le mal en bien comme dans la philosophe du progrès, mais le bien en mal »¹⁰.

Avons-nous beaucoup perdu en perdant cette illusion que le progrès allait, en définitive, arranger les choses, que l'histoire qu'une génération accomplit se révèle, en fin de compte, égale à , meilleure même que ce qu'elle avait entrevu et espéré ? Non certes, s'il s'agit effectivement d'une illusion –et c'en est très probablement une. Mais nous voilà maintenant « nus » et obligés de prendre en main notre avenir. Nous nous enorgueillissions de toutes les transformations que nous amenions dans le monde par le biais de nos progrès techniques, industriels, économiques, etc. Nous pensions que nous étions des « modernes », que nous avions trouvé la clé qui ouvre la porte du royaume du bonheur aux hommes : il faut déchanter, et comprendre que ce que nous prenions pour la pointe avancée de l'affirmation de la raison humaine n'en était bien trop souvent qu'un abaissement, voire une caricature¹¹. Je rejoins A. Finkelkraut lorsqu'il écrit : « Il n'y a donc pas de mérite particulier à faire bouger les choses, car elles bougent toutes seules. On peut même dire que, dans un monde voué au mouvement et à l'innovation permanente, innover vraiment ce serait ralentir, agir contre l'ordre établi, ce serait faire un pas de côté, la subversion ou la transgression consisterait à ne plus foncer tête baissée mais à lever la tête (...) » ; et il conclut : « On prend la continuation d'un processus inexorable pour une rupture délibérée avec le passé, une sortie de l'ancien régime. Tel est le mythe du XXème siècle »¹². Ce point de vue corrobore bien ce que j'expliquais lorsque je me suis livré à une analyse approfondie de l'action : nous sommes une époque vouée à l'activisme, mais l'action y est rare !

N'aurions nous pas gagné alors à entendre l'analyse si juste que Cournot faisait déjà au XIXème siècle: « Aucune idée, parmi celles qui se réfèrent à l'ordre des faits naturels, ne tient de plus près à la famille des idées religieuses que l'idée du progrès, et n'est plus propre à devenir le principe d'une sorte de foi religieuse pour ceux qui n'en ont plus d'autre. Elle a, comme la foi religieuse, la vertu de relever les âmes et les caractères. L'idée du progrès indéfini, c'est l'idée d'une perfection suprême, d'une loi qui domine toutes les lois particulières, d'un but éminent auquel tous les êtres doivent concourir dans leurs existences passagères. C'est donc l'idée du divin, et il ne faut point être surpris si, chaque fois qu'elle est spécieusement invoquée en faveur de quelque cause, les esprits les plus élevés, les âmes les plus généreuses se sentent entraînées de ce côté. Il ne faut pas non plus s'étonner que le fanatisme y trouve un aliment, et que la maxime qui tend à corrompre toutes les religions, celle que l'excellence de la fin justifie les moyens, corrompe aussi la religion du progrès »¹³.

¹⁰ M. Lacroix, « L'idée du progrès et la dialectique du mal et du bien », in *Peut-on encore croire au progrès ?*

¹¹ Ce que je tenterai de justifier dans mon chapitre V consacré à la rationalité.

¹² A. Finkelkraut, « Le mythe du XXIème siècle », in *Peut-on encore croire au progrès ?*

¹³ Cournot (A-A), *Considération sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Paris, Boivin, 1934.

Echapper à l'idéologie (ou à la mythologie) du progrès, voilà qui nous oblige à agir, à renouer avec l'action véritable. Et, de fait, ce n'est pas avec toute idée du progrès qu'il faut rompre ; je pense même que, d'une certaine manière, c'est avec une forme d'idéal des Lumières renouvelé qu'il nous faut renouer. La précaution est une des faces de cet objectif ambitieux et nécessaire.

2. Figure de l'agent dans un monde ICF

Ce qui précède nous permet de comprendre à quel point le problème de l'action aujourd'hui est différent de ce qu'il a été. Dans un monde dominé, organisé peu ou prou par la tradition, l'action trouve des modèles qui s'imposent avec la force de l'autorité : nous avons perdu l'autorité et les modèles. Pour bien comprendre la situation de l'action aujourd'hui, et surtout ce qui est requis pour corriger notre agir et lui substituer un « agir de précaution », il est intéressant de considérer l'action comme dépendant (partiellement) de trois « pôles » : le pôle des croyances, le pôle des désirs, le pôle des traits de caractère.

Le pôle des croyances de l'agent, tout d'abord : nos actions dépendent bien entendu de ce que nous croyons, du « contexte cognitif » dans lequel nous sommes placés. Le pôle des désirs, ensuite : ce que nous choisissons de faire ne dépend-il pas avant toute chose de ce que nous désirons ? Le caractère, enfin : n'est-ce pas le propre d'une personne « de caractère » de s'engager dans l'action, d'une autre qui en est dépourvue d'en différer toujours le moment ? Et la « qualité du caractère » n'influe-t-elle pas tout au long du déroulement de l'action (par exemple, une personne de caractère soucieux n'agira pas comme une personne de caractère confiant) ? Dans un monde de tradition, les croyances sont bien stabilisées, les désirs sont encadrés ; quant aux traits de caractère, certains sont valorisés, d'autres rejetés – l'obéissance sera un trait de caractère préféré à l'indiscipline. Rien de tel dans le monde contemporain, où, selon l'image que Platon réservait à la démocratie, on bénéficie d'un paysage beaucoup plus « bariolé » : « tout et son contraire » semblent pouvoir s'y côtoyer sans aucune limite.

La question que je voudrais aborder maintenant est celle de savoir quels doivent être nos croyances, nos désirs, notre caractère, dans notre monde aujourd'hui, si nous voulons agir « bien » ? C'est à quoi je vais commencer à réfléchir dans ce chapitre.

2.1. Que croire ? Qui croire ? Comment croire ?

Combien y a-t-il eu de morts à la suite de l'accident de Tchernobyl ? Quelle est l'influence des ondes électromagnétiques – cancérigènes ou pas ? Que vaut l'homéopathie – effet placebo, ou vrai médicament ? Mais aussi : Peut-on guérir le cancer en faisant migrer la tumeur dans un œuf posé sur la tête ? En 1969, les américains sont-ils vraiment allés sur la lune ? En 2001, les attentats de New-York n'ont-ils pas été commandités par les juifs ? A l'âge d'Internet et de l'émergence de nouveaux risques, plus que jamais, la question de savoir ce que nous devons croire, qui nous devons croire, comment nous devons croire est devenue centrale.

La confusion dans le champ de nos croyances est en effet devenue plus menaçante que jamais ; on assiste en particulier à une recrudescence de « théories du complot », qui pourraient constituer une menace sur l'existence même des démocraties. Voilà ce qu'en dit le philosophe et politologue P.A. Taguieff : « Sans le Net, la culture complotiste n'aurait ni la même résonance, ni la même intensité. Dans la structure même du Net, il y a l'idée que l'on

accède à ce qui n'est pas dans les journaux, ou à ce qu'ils cachent. Le Net est censé dire la vérité sans fard. Son postulat est que les journalistes mentent ou dissimulent les faits. Et que les hommes politiques ne sont pas crédibles. Le premier allumé venu, affirmant que tout est affaire de sociétés secrètes, de réseaux et de complots criminels, trouve une audience non négligeable ». Et il conclut : « La conclusion politique est qu'il n'y a rien à faire parce que les élites sont, par nature ou par fonction, cyniques, manipulatrices intéressées, menteuses » (...) Pour beaucoup de nos contemporains, l'entrée dans la société du risque signifie une plongée dans l'âge de l'anxiété. Or l'imaginaire complotiste interdit tout espoir d'en sortir. Si la religion du progrès ne nourrit plus les âmes, si les promesses du communisme ne font plus chanter les masses, si l'on n'attend plus rien du libéralisme ou de la mondialisation heureuse, il ne reste plus que la vision du pire »¹⁴. Plus généralement, le fait que l'Internet tende à devenir la principale source d'information pose de graves problèmes : comment s'orienter dans ce flot d'informations ? Comme l'écrit Stéphane Hergueta : « Avec l'explosion de l'Internet, il devient particulièrement facile de faire circuler des idées déguisées. Une multitude de sites créationnistes ont été mis en ligne. Ceux des néocréationnistes, défenseurs religieux du dogme du dessein intelligent, sont difficiles à dépister (...) Leur mise en page mime les pages Web des laboratoires de recherche du monde entier »¹⁵.

Mais, indépendamment des excès les plus manifestes, des dérives auxquelles peut être conduite une société de l' « hyper-communication », le fonctionnement « ordinaire » de cette société ne cesse de produire des situations dans lesquelles la question de la croyance se trouve engagée : c'est le cas par exemple avec la multiplication des controverses scientifiques. Ces controverses se multiplient en particulier parce que la science ne peut nous offrir une connaissance sûre des risques auxquels l'humanité est confrontée. La science est devenue extraordinairement complexe ; cette complexité empêche l'émergence d'un consensus sur l'existence de ces risques, parfois, sur leur intensité, souvent. Se posent alors les questions : « Que croire ? Qui croire ? ». Il faut donc tenter de faire le « tri » dans la « mer » des informations disponibles : mais comment le faire ? C'est la question de la croyance qui est posée ici, et je vais en proposer un éclairage philosophique (je suis en particulier redevable, pour ce qui suit, aux analyses de R. Pouivet, dont on trouve une bonne présentation dans son ouvrage *Qu'est-ce que croire ?*¹⁶).

2.1.1. La question philosophique de la croyance

Cette question a déjà été posée par Platon dans le *Théétète*, lorsqu'il pose la distinction entre la *doxa* (l'opinion) et l'*episteme* (le savoir). Il s'agit de faire la différence entre une opinion que nous acceptons sans y avoir réfléchi, et une autre que nous n'accepterions qu'après l'avoir justifiée. Ce texte est passionnant car Platon tout à la fois y marque la différence entre opinion et savoir, et montre que le « passage » de l'un à l'autre reste pour nous quelque chose d'énigmatique – ou d'inaccessible ? En effet, dans la recherche de ce que serait une « justification » permettant de passer de la première à la seconde, Socrate échoue¹⁷ : « Concluons donc, Thééthète, que ni la perception, ni le jugement vrai, ni, accompagnant le jugement vrai, la justification qui vient s'y ajouter, ne pourraient constituer une connaissance ». Mais cette enquête n'est pas sans intérêt pour Thééthète, montre Platon à

¹⁴ Interview au *Monde 2* du 5 novembre 2005.

¹⁵ *Le Nouvel Observateur*, numéro hors série de décembre 2005 – janvier 2006, p. 11.

¹⁶ R. Pouivet, *Qu'est-ce que croire ?* Vrin, 2003.

¹⁷ Ce ne peut être ni « le discours par lequel s'exprime l'opinion vraie », ni « un dénombrement correct de ses composants élémentaires », ni enfin « l'énoncé du caractère distinctif » : voir *Thééthète*, 206 d -210 a.

travers la bouche de Socrate : « Si donc, Théétète, tu songes à devenir gros d'autres pensées en suite de celles-là, et qu'en effet tu le deviennes, l'examen présent aura pour résultat de t'emplir de pensées qui auront plus de valeur ; mais si tu en reste vide, tu pèseras moins à ceux qui te fréquentent et tu seras plus doux envers eux ; car tu auras alors la sagesse de ne pas te figurer savoir ce que tu ne sais pas ! Voilà tout ce que peut seulement mon art, et rien de plus »¹⁸

Nous sommes avec ce passage de Platon plongés au cœur du problème : l'impossibilité – morale tout au moins, intellectuelle probablement aussi : qui peut longtemps vivre dans le doute sans chercher à le lever – de nous satisfaire de nos opinions sans chercher à les justifier ; mais, dans le même temps, la difficulté (l'impossibilité ?) d'y parvenir. C'est dans cet entre deux que nous nous mouvons lorsque nous cherchons à justifier nos croyances. Pour reprendre une image de K. Jaspers, nous sommes « en chemin », indéfiniment en chemin – mais c'est le fait d'être ainsi en chemin qui est notre justification.

Mais ce chemin de la recherche de justification ne semble pas avoir toujours été ouvert. Dans les sociétés traditionnelles, en particulier, très souvent sinon toujours, la croyance semble avoir trouvé sa « validation » dans la seule autorité des anciens – connaisseurs et interprètes des mythes fondateurs de leur société. Ce sont, en Occident, les grecs qui, avec l'« invention » de la philosophie, rompent les premiers avec cette attitude¹⁹. Je vais maintenant examiner comment, en s'en tenant à l'exigence d'une approche « rationnelle », peut être comprise l'exigence de justification.

2.1.2. Les approches classiques de la justification des croyances

➤ Le fondationnalisme

La remise en cause de cette forme de validation par l'autorité des anciens correspond historiquement à l'émergence de la modernité. La figure « emblématique » en est bien entendu Descartes, pour lequel valider une croyance, c'est l'avoir « fondée » en raison : il faut lui faire subir le passage par l'épreuve du « doute radical ». On appelle cette façon de vouloir fonder les croyances le « fondationnalisme »²⁰. Il s'agit donc bien, si l'on adopte ce projet, d'obtenir par l'usage de la raison un fondement ultime et incontestable qui permette de transformer véritablement la croyance en savoir²¹.

Mais pouvons-nous vraiment soumettre toutes nos croyances à un processus de vérification « radicale » ? Ce problème a été repris par W.K.Clifford, un philosophe anglais de la fin du

¹⁸ Platon, id, 210 c 1-5

¹⁹ Voir les travaux de J.P Vernant sur la substitution de la raison au mythe. On peut noter qu'on retrouve encore des « restes » de ce prestige attaché à « ce qui vient du passé » dans la philosophie scolastique, lorsque la référence à Aristote vaut pour validation d'une croyance – il serait cependant très réducteur de considérer la scolastique sous ce seul angle.

²⁰ «Le fondationnalisme est la thèse selon laquelle notre connaissance suppose une relation (non symétrique) de support entre ces différents éléments. Dès lors, il doit y avoir des éléments premiers qui ne sont eux-mêmes supportés par rien et la justification d'une croyance doit déterminer si elle est une croyance de base où quel lien elle entretient avec une croyance de base », R. Pouivet, ouvrage cité, p. 13, note 2.

²¹ On se rappelle que, pour Descartes, la solution au doute «passe» par l'idée de Dieu, puis par son existence : c'est Dieu qui, en dernier recours, peut seul garantir l'adéquation entre la réalité et mes croyances à propos de cette réalité.

XIX^{ème} siècle²² ; selon le principe qu'il énonce (le « principe de Clifford »), nous devons proportionner notre croyance à la force de nos raisons de croire, aussi peut-il affirmer que « c'est un tort, toujours, partout et pour quiconque, de croire quoique ce soit sur la base d'une évidence insuffisante ». Clifford avance ici une position déontologique : nous sommes responsables de nos croyances, parce que de ces croyances vont suivre des actions qui auront des conséquences – conséquences qui le plus souvent vont toucher d'autres personnes que nous. Ce principe instaure une responsabilité épistémique : nous devons examiner chaque croyance avant de la recevoir et de l'accepter. Mais cela est-il possible ? C'est ce que conteste R. Pouivet.

Le principe de Clifford repose sur trois postulats : « Premièrement, nos croyances sont des états mentaux isolables, des atomes épistémiques (*atomisme épistémique*). Deuxièmement, chacun est responsable de ses propres croyances (*autonomie épistémique*). Troisièmement, nous pouvons décider d'avoir ou de ne pas avoir une croyance. S'il s'avère qu'une croyance ne satisfait pas aux règles édictées, nous pouvons et devons y renoncer (*volontarisme doxastique*) »²³. Mais, affirme R. Pouivet, ces trois postulats, « les trois piliers de la conception déontologique et fondationnaliste, sont faibles et minés ». L'atomisme épistémique n'est pas tenable : en effet, il n'y a pas de croyance isolée, toute croyance présuppose et se trouve liée à d'autres croyances, il n'y a de croyance possible qu'à l'intérieur d'un « tout » des croyances (ce pourquoi on parle d'un « holisme des croyances »). L'autonomie épistémique n'est pas plus solide : le sujet qui examine les croyances est « situé » dans un groupe, une communauté humaine, sa pensée est liée à une forme singulière de langage : bref, l'« hétéronomie » vient de partout limiter sa prétention à l'autonomie. Quant au volontarisme épistémologique, pourrions-nous choisir de croire, décider de croire, vouloir croire : « *s'efforcer* de croire, c'est justement ne pas croire, écrit R. Pouivet »²⁴ ? Si le fondationnalisme échoue, existe-t-il une autre possibilité de justifier nos croyances ?

➤ Le cohérentisme

Face à l'impossibilité de « fonder » nos croyances, une « position de repli » a été recherchée dans une nouvelle démarche, le « cohérentisme ». Si, pour le fondationnalisme, la vérité d'une proposition réside dans son accord avec les faits, selon le cohérentisme elle consiste dans l'accord avec le système des autres propositions²⁵. Mais il est facile de voir l'insuffisance de

²² W.K. Clifford, *Lectures and Essays*, New-York, Macmillan, 1901. Pour plus de détails, cf R. Pouivet, ouvrage cité, p. 10 sq.

²³ Pouivet, ouvrage cité, p. 14.

²⁴ Il me semble qu'il faut distinguer ici « vouloir croire » et « vouloir comprendre ». Il faudrait réserver le premier cas de figure à la croyance en quelque chose pour lequel il n'y a pas de connaissance « scientifique » possible (Dieu existe, elle m'aime) ; le second cas est différent : si, par exemple, je ne crois pas qu'il y a un réchauffement climatique, et que ce réchauffement admet une causalité anthropique, et si pourtant je voudrais le croire, je peux étudier des ouvrages, lire des articles, rencontrer des scientifiques. La différence entre les deux cas est que, dans le second, je sais ce que je dois faire ; dans le premier, je ne le sais pas. Par contre, comme le souligne R. Pouivet, dans le premier cas, je puis adopter une stratégie (qui ici sera une voie indirecte) pour me disposer à croire ; c'est ce que suggère Pascal (*Pensées*, ed Lafuma, 418). Mais « loin de montrer que la croyance est volontaire, cela ne montre-t-il pas le contraire : la fondamentale passivité de la croyance ? » (Pouivet, ouvrage cité, p. 18).

²⁵ « Le fondationnalisme s'oppose au cohérentisme pour lequel tous les éléments de notre connaissance entretiennent une relation symétrique. Dès lors il n'existe pas d'éléments premiers, et la justification d'une croyance requiert simplement sa compatibilité avec un système de croyance. Comme le montre E. Sosa ("The Raft and the Pyramid", *Knowledge in perspective*, Cambridge University Press, 1991), pour le fondationnalisme,

cette position ; M. Schlick note ainsi : « Mais celui qui n'exige que la cohérence, sans plus, comme critérium de vérité, doit tenir des contes plein de fantaisie pour aussi vrais qu'un récit historique ou qu'un traité de chimie, à condition seulement qu'ils soient habilement inventés et exempts de contradiction. Je puis décrire arbitrairement un univers grotesquement étrange ; le philosophe de la cohérence devra tenir mon exposé exact, si seulement mes affirmations sont compatibles les unes avec les autres »²⁶. La cohérence est une condition de la *validité* d'une théorie, non de sa vérité.

➤ Le fiabilisme

R. Pouivet nous propose un autre sens de la responsabilité épistémique et nous invite à nous pencher sur la conception « fiabiliste » de la croyance : de quoi s'agit-il ? La conception fiabiliste prend le contre-pied de la conception déontologique : selon elle, une croyance n'a pas à être a priori suspectée, mais tout au contraire nous devons a priori l'accepter, si nous n'avons pas de raison d'en douter : nos croyances sont estimées vraies tant qu'elles ne se montrent pas trompeuses. Selon cette vision, « la croyance est notre condition épistémique naturelle (...) La rationalité est la santé physique et mentale, et le bon fonctionnement de nos facultés sensibles et cognitives »²⁷. Mais comment cela est-il possible ? On peut le justifier par la volonté d'un créateur, mais aussi, comme le fait Quine, par un effet de l'évolution : « des créatures qui se trompent de façon invétérée dans leurs inductions ont une tendance pathétique mais louable à mourir avant d'assurer la perpétuation de leur espèce »²⁸.

➤ Un premier bilan

Mais la conception fiabiliste est-elle elle-même fiable ? Le fiabiliste confond le descriptif et le normatif ; en effet, « si le fiabiliste a raison, la connaissance ou la croyance seront des espèces naturelles » ; or, « la philosophie de la croyance n'est pas la psychologie de la croyance »²⁹ : que l'on croie quelque chose, et qu'il existe une cause à cette croyance, est une chose ; avoir une raison, qui soit une bonne raison de le croire en est une autre. A ce point de ma recherche d'une « pierre de touche » de la garantie des croyances, c'est l'indécision qui domine : ni le fondationnalisme, ni le cohérentisme, ni le fiabilisme, ne semblent pouvoir apporter de solution satisfaisante. Il reste à se tourner vers l'épistémologie de la vertu.

2.1.3. L'apport de l'épistémologie de la vertu

➤ Qu'est-ce que l'épistémologie de la vertu

Ni fondationnalisme, ni fiabilisme : comment sortir de l'impasse ? R. Pouivet propose de le faire en donnant pour garantie à nos croyances l'« épistémologie de la vertu »³⁰. Epistémologie de la vertu : l'expression peut de prime abord paraître étonnante, faisant se rejoindre deux domaines a priori bien distincts : les sciences et la morale. Et pourtant il existe bien entre eux un point de jointure que l'épistémologie de la vertu met au jour.

la bonne métaphore est celle de la pyramide, pour le cohérentiste, c'est plutôt celle du radeau", note R. Pouivet, (ouvrage cité, p. 13, note 2).

²⁶ M. Schlick, *Sur le fondement de la connaissance*, Hermann, 1935, p. 15-16.

²⁷ Ibid, p. 23.

²⁸ Cité par Pouivet, p. 25.

²⁹ Ibid, p. 29.

³⁰ Pour une approche plus complète de l'épistémologie de la vertu, voir l'« éthique de la vertu », que je présenterai au chapitre VII

L'épistémologie de la vertu peut être présentée à partir de trois thèses : la thèse de *l'acceptation morale des personnes*, celle de la *valeur de la psychologie morale*, celle enfin de la *motivation adéquate*. Appliquées à la question de la garantie des croyances, R. Pouivet en retire trois propositions : « Premièrement, les croyances ne sont pas garanties indépendamment des personnes : la valeur épistémique d'une croyance est celle du « croyant ». Deuxièmement, la valeur épistémique des croyances suppose une psychologie philosophique des qualités intellectuelles du croyant responsable. Troisièmement, aucune croyance n'est garantie indépendamment d'une motivation épistémique : l'amour de la vérité ». L'idée principale qu'il faut en retenir est la suivante : « Une croyance est au moins en partie garantie par les qualités intellectuelles de la personne à laquelle on l'attribue »³¹. Ce sont les « vertus intellectuelles » d'une personne qui sont les meilleurs garants de la valeur épistémique de ses croyances. Pour garantir nos croyances, nous devons tout d'abord œuvrer pour développer en nous-mêmes ces vertus. Voilà donc le « point de jointure » : si l'épistémologie s'intéresse aux conditions de la production de la vérité, l'éthique de la vertu s'intéresse aux conditions morales – c'est-à-dire ici au caractère moral de la personne - qui donnent à cet accès une certaine garantie.

➤ L'application de l'épistémologie de la vertu à nos croyances

Il me semble intéressant ici de faire une distinction entre deux types de croyance. Il y aurait d'une part les croyances pour lesquelles nous sommes « en première ligne », dans le sens où personne n'est a priori mieux placé que nous pour en établir la vérité : ce pourrait être le cas des croyances politiques, religieuses, philosophiques et morales, mais aussi des croyances à propos des événements de sa propre vie (je crois que je suis doué de telle ou telle qualité). Et il y aurait d'autre part les croyances pour lesquelles d'autres personnes sont a priori mieux placées que nous-mêmes pour en établir la vérité : ce qui serait en particulier le cas pour les connaissances scientifiques, que nous sommes incapables de « vérifier par nous-mêmes » : il nous faut alors donner notre confiance aux spécialistes de ces questions. Dans le premier cas, notre responsabilité épistémique consisterait à « travailler notre propre vertu » ; dans le second, il s'agirait plutôt de « vérifier » que les scientifiques qui s'expriment sont dotés de ces vertus (mais nous avons besoin aussi pour cela de nos propres vertus : les deux aspects ne sont donc pas séparables).

Pour illustrer ceci, je propose de revenir à un des exemples que je donnais en introduction, celui de notre attitude (du « contrôle de nos croyances ») dans le cas d'informations « surprenantes » eu égard aux croyances communes apprises par le réseau Internet. Quelles conséquences pourrait-on tirer de l'application de cette épistémologie de la vertu ? Nous pourrions en tirer la conséquence qu'il faut nous méfier des annonces spectaculaires faites par des personnes dépourvues de qualité morale. D'une façon générale, si le caractère spectaculaire d'une information ne doit pas la rendre aussitôt invalide, du moins doit-elle la rendre suspecte. La probabilité d'un complot mondial est extrêmement faible, de même la probabilité d'une corruption générale de l'ensemble des élites politiques, de même la probabilité d'un aveuglement de l'ensemble de la communauté scientifique que viendrait révéler une déclaration ou un article sur Internet. Si, de plus, le caractère moral de la personne qui apporte cette information est douteux, il est sage de ne pas y croire sans avoir préalablement conduit une enquête fouillée. Reste bien entendu la difficulté à apprécier la

³¹ Ibid, p. 32.

« qualité morale » d'une personne que nous ne « fréquentons » pas. Mais nous pouvons disposer d'indices pour cela : la reconnaissance institutionnelle, le jugement des pairs, les déclarations et la cohérence des choix de vie de cette personne, etc. permettent souvent de « se faire une opinion » sur la qualité morale d'une personne.

Il faut souligner l'importance de l'épistémologie de la vertu aujourd'hui. Si elle ne nous demande donc pas de procéder à une remise à plat de toutes nos croyances, afin de les examiner à partir d'un point d'extériorité qui n'existe pas (pour nous les hommes), elle exige par contre un travail incessant de purification, d'approfondissement, d'inquiétude même : exercer ses vertus intellectuelles, c'est un *exercice*. C'est pourquoi toutes les croyances que nous formons, recevons, dans un brassage immense et sans hiérarchie³² ne doivent en aucun cas être reçues « tel quel » : pas de doute infini, mais pas de crédulité non plus : nous devons bien exercer nos vertus. Voilà la raison de l'importance particulière de l'épistémologie de la vertu aujourd'hui : elle vient de l'obligation où chacun se trouve de s'orienter dans un monde désorienté, de garder la mesure dans un monde sans mesure³³. Si on l'applique à nos croyances, il en résulte l'obligation pour chacun de tenir compte, en lui mais aussi chez les autres, de la palette presque infinie des engagements religieux, politique, ou philosophique : tous n'ont pas la même valeur, il faut exercer son discernement et ses autres vertus intellectuelles pour s'orienter dans ce dédale. Il nous faut tenir compte aussi de la puissance de l'argent et du goût du pouvoir dans notre société : les questions d'intérêts financiers, de conflits d'intérêt, de stratégie de conduite de carrière, viennent polluer bien des prises de position³⁴. Il résulte de ceci que l'application de l'épistémologie de la vertu ne demande pas « moins d'efforts » que le fondationnalisme, mais un effort autrement réparti : c'est un effort plus continu, dont l'objet est autant « soi-même » que l'objet extérieur que l'on examine.

➤ Limites de l'épistémologie de la vertu

Mais, si elle est nécessaire, cela signifie-t-il que l'épistémologie de la vertu soit suffisante pour garantir nos croyances ? La question me semble se poser particulièrement quand nos croyances portent sur des questions qui sont du ressort de la science. Ne risque-t-elle pas, quoiqu'elle s'en défende, de conforter les conformismes, et en particulier celui des grandes institutions, qui sont loin d'être exemptes de graves défauts (déclarations péremptoires de l'Académie des sciences, par exemple)³⁵ ? Les académiciens et autres « sommités » reconnues par les institutions nous apparaissent souvent (pas toujours cependant, on l'a vu en particulier lors du scandale de l'ARC) comme des personnes douées de qualités morales : est-ce suffisant pour garantir la valeur de leurs croyances ? R. Pouivet pose ainsi le problème :

³² L'illustration la plus saisissante en est donnée par les moteurs de recherche sur Internet : les résultats y mélangent sans que l'on puisse les distinguer – si ce n'est pas leur adresse, pas toujours facilement interprétable – les sites les plus officiels (sites gouvernementaux, organismes de recherche) et des sites privés (dont certains totalement « farfelus »)

³³ Voir le chapitre précédent

³⁴ L'affaire *Hwang* est emblématique. Ce biologiste coréen en était venu à tricher sur ses résultats – à propos du clonage – pour obtenir des financements. Il est « remarquable » que la communauté scientifique internationale s'est longtemps laissée abuser – à commencer par la prestigieuse revue *Nature*. Les moyens financiers accordés aux laboratoires sont à la hauteur de leurs succès, et la formule « publier ou périr » est plus que jamais de mise. Voir *Le Monde* du 30 décembre 2005.

³⁵ Comme nous l'avons vu plus haut à propos de la « réception » du principe de précaution ; il y aurait d'autres exemples (à propos des OGM en particulier). Nous avons besoin de beaucoup de discernement intellectuel : car une personnalité anti-conformiste, relativement marginalisée dans sa discipline, peut aussi avoir une opinion très pertinente ; c'est justement, comme nous allons le voir, une demande pressante du principe de précaution que d'exiger que l'on n'écarte pas sans un examen très sérieux les « opinions dissidentes ».

« L'épistémologie de la vertu ne revient-elle pas alors à proposer une sorte d'ordre moral en guise de théorie de la connaissance ? Doit-on comprendre que la garantie ultime de la valeur épistémique de nos croyances tient plus à la valeur intellectuelle, en termes de vertus, des personnes qui les entretiennent qu'à l'application de règles ou à la convocation de nos croyances devant un tribunal de la raison ? L'éthique de la croyance, telle qu'elle vient d'être présentée, ne revient-elle pas finalement à un prêchi-prêcha moralisateur ? »³⁶.

Le problème n'est pas simple. Lorsque, par exemple, l'Académie de médecine donne un avis qui « exécute » les opposants à l'introduction de la culture des OGM en plein champ, ou qui soutient P. Pellerin dans l'« affaire » du nuage radioactif de Tchernobyl, l'insuffisance de leur « méthodologie argumentative » semble patente – leur absence de tout pluralisme en particulier³⁷. La prise en compte de l'épistémologie de la vertu aurait pu être là très efficace : l'application des vertus épistémiques que sont le discernement intellectuel, la recherche de l'équilibre réfléchi, par exemple, auraient permis d'éviter cela. Par contre, sur le « fond » de l'affaire, sur sa teneur scientifique (quelle importance des retombées radioactives ; quelles conséquences en termes de santé publique), l'épistémologie de la vertu m'apparaît moins concluante. Les adversaires de la position de P. Pellerin sont-ils animés par la passion de la vérité ? Par une passion « idéologique » ? On peut certainement trouver l'un et l'autre cas. Il me semble qu'il y a un moment où l'appréciation de la « valeur morale » des scientifiques ne suffit plus du tout à garantir la « vérité » des thèses qu'ils défendent. Il faut alors, pour aller plus loin, se pencher sur les critères de validation proprement scientifiques des théories (et des énoncés scientifiques en général).

➤ Pour conclure sur l'épistémologie de la vertu

« L'importance de nos croyances doit être pour nous une façon de nous perfectionner. L'idée de perfectionnisme épistémique rend compte d'un idéal de vie dans lequel prime l'amour de la vérité et auquel l'exercice des vertus doit nous conduire »³⁸. L'approche de l'épistémologie de la vertu ne place plus l'accent, comme le voulait Descartes, sur une vérification individuelle des croyances (une tâche de toute manière impossible, pour les raisons dites plus haut) ; ce qui importe, c'est le développement des vertus épistémiques, au niveau individuel et dans la société en général. L'éthique de la croyance présuppose une éthique de l'éducation, car c'est une éducation réussie qui « favorise le développement des vertus d'impartialité, de sobriété, de courage, de pertinence intellectuelle et d'équilibre réfléchi »³⁹. Je croise ici pour la première fois une question tout à fait essentielle, celle de l'éducation : j'y reviendrai plus longuement à la fin de mon travail. Une « conversion » à cette éthique qui soit « à la fois » individuelle et sociale (les deux dimensions sont liées, par un cercle qui peut être « vertueux » ou « vicieux ») m'apparaît aujourd'hui urgente. Il m'apparaît en vérité tout à fait illusoire d'accéder à une société de précaution sans que des progrès n'aient été accomplis dans cette direction.

³⁶ R. Pouivet, ouvrage cité, p. 39-40.

³⁷ Doublé, pour l'avis qui concerne les décisions prises par P. Pellerin lors de l'explosion de la centrale de Tchernobyl, d'un conflit d'intérêt : P. Pellerin a été un des « acteurs » de la rédaction du texte produit (voir *Le Monde* du 30 juin 2006). Voir aussi mon chapitre 8.

³⁸ Pouivet, p. 41.

³⁹ Ibid, p. 40.

2.1.4. Plaidoyer pour un pluralisme des méthodes de justification

Je voudrais au moment de conclure ce passage bien me resituer dans le cadre des bouleversements technoscientifiques que nous connaissons aujourd'hui : comment situer l'épistémologie de la vertu dans ce nouveau cadre, face aux questions absolument nouvelles qui appellent de notre part une attitude de précaution ? N'est-elle pas un peu « courte » ? Il me semble important de souligner à ce stade de ma réflexion que, si, et particulièrement dans ce cadre, elle ne suffit pas à « épuiser » la question de la justification de nos croyances, elle constitue en tous cas une propédeutique absolument indispensable. Nous ne pouvons adhérer aveuglément à n'importe quelle innovation scientifique ou technique, pour peu qu'elle vienne à l'appui de nos désirs; nous devons absolument faire preuve de retenue, éviter les emballements. Pour les questions si nouvelles et si délicates auxquelles nous sommes confrontés, il me semble important de ménager l'ouverture d'un espace d'interrogation, plutôt que de tout de suite le refermer, ou même de ne jamais le laisser se former (si, par exemple, on laisse toute question être traitée et réglée par un « comité des sages » ou une assemblée de notables) : pour toutes ces raisons, une épistémologie de la vertu largement partagée indispensable.

Mais la « vérification » ou la « garantie » des croyances ne peut se limiter à cela : au-delà des querelles doctrinaires, elle demande une approche pragmatique et pluraliste. Si un fondationnalisme ultime est inaccessible, vérifier le « bien fondé » relatif des nouvelles croyances mises sur le marché n'est pas une démarche dénuée de sens⁴⁰ ; si la cohérence n'apporte pas de certitude, il peut être intéressant de chercher à détecter des incohérences qui pour le moins devront rendre soupçonneux. Si notre croyance vient prendre place dans un cadre « fiable », il y a là un bon indice ; si par contre le cadre de notre croyance est très « douteux » - une croyance véhiculée par un petit groupe très fermé sur lui-même et qui cultive l'ésotérisme – il faut certainement se méfier. Si enfin une croyance est soutenue par une personne qualifiée et de haute valeur morale, nous pouvons y trouver une bonne raison de faire notre cette croyance – mais il ne s'agit que d'une « bonne raison », pas d'une raison suffisante pour décider d'arrêter là sa recherche.

Mais peut-être pourrait-on ramener ce souci de « fonder » sur de bonnes raisons, de mettre de la cohérence ou, à tout le moins, d'éviter l'incohérence, de vérifier la « fiabilité » du cadre de nos croyances, sous le signe de l'épistémologie de la vertu : car n'est-ce pas simplement suivre les exigences des vertus intellectuelles ?

2.2. Quels désirs ?

Les désirs, après les croyances, constituent le deuxième grand « pôle » d'influence pour déterminer nos actions. Les désirs, du moins les discours sur le désir, ont pris une place considérable dans la société contemporaine. Jamais probablement la métaphore platonicienne du « panier percé des désirs »⁴¹ n'a-t-elle paru aussi juste qu'aujourd'hui. La question de la puissance – ou de l'impuissance – de l'homme face à ses désirs est bien sûr capitale pour la question de la possibilité d'une « réorientation de l'action », ce qui est mon projet.

⁴⁰ Lorsque, par exemple, un laboratoire de biologie nous promet le « bébé parfait », ou qu'une firme automobile nous promet la « voiture propre ».

⁴¹ Platon, *Gorgias*, 493 b.

2.2.1. Le désir, notre nouveau tyran⁴² ?

- Pourquoi les désirs posent-ils des problèmes ?

Le problème de la place du désir dans la vie des hommes a été posé, et avec quelle force, par les principaux représentants et les principales écoles de la philosophie grecque : une philosophie morale ne peut à vrai dire se concevoir sans lui accorder une place essentielle.

Cependant le problème se pose aujourd'hui avec une acuité toute particulière : en effet, notre époque est celle de la sollicitation extrême, celle du réveil de tous nos fantasmes. Nos désirs ont été « libérés » des anciens tabous, et beaucoup de choses dans la société conspirent à nous faire construire nos vies avec pour premier objectif leur satisfaction.

La démultiplication des désirs sous l'effet de la mode et de la publicité, leur exaspération, la tentation permanente à laquelle chacun se trouve soumis, rendent la recherche de la « bonne position » par rapport aux désirs particulièrement difficile à établir.

Tout le problème réside dans le fait que les désirs, abandonnés à eux-mêmes, peuvent conduire à l'intempérance et au dérèglement.

2.2.2. Distinguer les désirs et les plaisirs

Une façon de s'élever contre cet abandon serait, à la manière des stoïciens, de considérer que tout ce qui échappe à la volonté est mauvais, et que nous devons regarder tous les désirs comme des adversaires à vaincre⁴³. Au-delà de la question de fond (le désir est-il vraiment mauvais en lui-même), l'aspect totalement irréaliste de cette vision, en particulier si on voulait l'appliquer au monde contemporain, pousse à s'intéresser à des approches moins radicales.

Il me paraît alors tout à fait intéressant de chercher à distinguer entre les désirs – et aussi, en corollaire, entre les plaisirs (si l'on fait d'un plaisir la réalisation d'un désir ; mais nous verrons que cette vision est incomplète). Cette distinction peut nous permettre de mieux comprendre comment faire une place aux désirs et aux plaisirs dans notre vie, sans pour autant en devenir les esclaves ?

Platon a illustré cette nécessité où nous sommes placés de distinguer entre les plaisirs, en particulier dans le dialogue qui oppose Socrate à Calliclès dans le *Gorgias*. A Calliclès qui proclame: « Pour celui en effet qui a fait le plein, il n'y a plus aucun plaisir (...) Ce en quoi réside au contraire l'agrément de la vie, c'est l'afflux le plus abondant possible (...), c'est « d'avoir tous les autres désirs, tous, sans exception ; et, étant capables de les assouvir, de vivre heureusement dans la jouissance », Socrate rétorque : « Allons, commence à me dire si, pour qui a la gale et a envie de se gratter, c'est vivre heureusement que de copieusement se gratter et de continuer à se gratter ? ». Et Socrate en vient à conclure, après que Calliclès lui ait reproché de l'avoir amené sur ce terrain vulgaire : « Est-ce bien moi qui l'y mène ? N'est-ce pas plutôt celui qui, sans vergogne, affirme ainsi que jouir, quelle que soit la jouissance, c'est être heureux, et à qui, parmi les plaisirs, ne distingue pas en qualité ceux qui sont bons et ceux qui sont mauvais »⁴⁴.

Cette analyse est reprise dans le *Philèbe*. Protarque, le contradicteur de Socrate, après que celui-ci lui ait affirmé qu'« (il) les déclarera dissemblables entre eux, et même certains

⁴² Ce titre est inspiré de celui qu'a donné à un de ses ouvrages l'essayiste J.C Guillebaud (« *La tyrannie du plaisir* », paru au seuil en 1998).

⁴³ On peut noter aussi la position sans nuance du cynique Anthistène, pour lequel tout plaisir est un mal.

⁴⁴ Platon, *Gorgias*, 494 e – 495 a.

dissemblables l'un à l'autre », oppose cet argument : « du moins, pas du tout pour autant que ce sont des plaisirs »⁴⁵. Socrate répond alors que les plaisirs sont certes semblables entre eux comme une couleur peut l'être à une autre, car il s'agit toujours de plaisirs ou de couleurs, mais que personne ne confondra pour autant le blanc et le noir.

Comment échapper à la thèse hédoniste de l'unité des plaisirs ?

Il y a deux manières principales de le faire. La première est celle que semble indiquer Platon : c'est, à l'intérieur même des plaisirs, que l'on peut distinguer des différences qualitatives. C'est cette idée que l'on retrouve chez Bergson lorsqu'il analyse les émotions, en particulier les émotions esthétiques : « C'est ce progrès qualitatif que nous interprétons dans le sens d'un changement de grandeur, parce que nous aimons les choses simples, et que notre langage est mal fait pour rendre les subtilités de l'analyse psychologique »⁴⁶.

La seconde manière est d'établir entre les plaisirs une différence spécifique. Et c'est ce que fait Aristote quand il lie le plaisir à l'activité : « De là vient aussi qu'on reconnaît une différence spécifique entre les plaisirs (...) de même nous pensons aussi que les activités qui diffèrent spécifiquement sont achevées par des causes spécifiquement différentes »⁴⁷ ; et Aristote explique alors qu'il faut distinguer la pensée et les activités sensibles, mais aussi à l'intérieur de chacune de ces catégories des « sous-catégories », et pour chacune un plaisir spécifique.

Cette distinction entre les plaisirs permet de distinguer entre les désirs : le désir de se gratter est inférieur au désir d'écouter une belle musique ou de recevoir des honneurs en entreprenant une belle action. Mais, au-delà de ce premier enseignement en lui-même très précieux (tous les désirs, tous les plaisirs, ne se valent pas ; il faut apprendre à les distinguer, nous avons besoin de discernement pour nous orienter par rapport à eux), il en est un autre plus précieux encore pour ma réflexion : les plaisirs ne sont pas principalement le « comblement » d'un manque - ou alors faut-il du moins vérifier que le panier n'est pas percé - ils sont le « couronnement » d'un acte.

Nous voilà résolument orientés vers une conception très « humaine », c'est-à-dire spécifiquement différente de celle l'animal, du désir : Aristote divise en effet le désir entre le désir rationnel ou *boulèsis* et désir animal ou *epithumia*. Ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est que l'homme est le siège de désirs qui sont « pénétrés de raison » - ou, pour le moins, associés à la pensée ; et c'est donc aussi, en conséquence, la qualité de ses plaisirs. Savoir bien agir est donc un enjeu important, non seulement eu égard aux résultats de l'action, mais aussi pour les biens « immanents » que nous pouvons espérer en retirer.

2.2.3. Agir sur nos désirs

Que nous puissions agir sur nos désirs paraît essentiel si nous défendons la thèse que l'homme a la capacité de « gouverner » sa vie – et de décider de ses actions – au moins dans une certaine mesure. Si ce n'est pas le cas, il faut soit considérer que l'homme est un « automate » dont le désir tire les ficelles, soit lui supposer une volonté supérieure capable de faire plier ce désir. Nous ne sommes ni des automates, nous ne sommes pas non plus dotés d'une volonté capable de faire plier « à l'instant » nos désirs – du moins, si cela peut arriver, cela ne constitue pas la règle. Nous sommes, comme Aristote l'a bien montré, des êtres de désir, mais

⁴⁵ Platon *Philèbe*, 13 c.

⁴⁶ Bergson *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Editions du centenaire, 1959, p. 11.

⁴⁷ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre X, 5, 1175 a 21-27.

aussi doués d'intelligence et capables d'action volontaire : nous pouvons donc « agir sur nous-mêmes » et sommes responsables de nos actes (lorsqu'ils ne sont ni contraints, ni accomplis dans l'ignorance⁴⁸). Mais cette « action sur soi-même » n'est pas une action immédiate et toute puissante ; comme le dit Aristote : « Il ne s'ensuit pas cependant qu'un simple souhait suffira pour cesser d'être injuste et pour être juste (...) Ainsi en est-il pour l'homme injuste ou intempérant : au début il leur était possible de ne pas devenir tels, et c'est ce qui fait qu'ils le sont volontairement ; et maintenant qu'ils le sont devenus, il ne leur est plus possible de ne pas l'être »⁴⁹.

L'action sur nos désirs, comme l'envisage Aristote, ne nous oblige pas à « sortir » du désir, pour en prendre la mesure « de l'extérieur », mais elle nous demande de transformer nos dispositions (*hexis*) de les orienter de manière progressive, dans le temps. Et c'est pourquoi : « Il est également en notre pouvoir d'être intrinsèquement vertueux ou vicieux »⁵⁰. Notre responsabilité, selon le Stagirite, porte d'abord et principalement sur nos dispositions, les « *hexis* » (dont l'ensemble constitue notre caractère, notre personnalité morale), et par la suite sur notre fin elle-même, car : « nous sommes bien nous-mêmes, dans une certaine mesure, partiellement causes de nos propres dispositions, et c'est la nature même de notre caractère qui nous fait poser telle ou telle fin »⁵¹. C'est grâce à cette action sur nous-mêmes que nous pouvons acquérir les vertus de courage, de modération, etc.

Ce qui a changé depuis Aristote, et en particulier depuis une vingtaine d'années, c'est notre représentation de l'état du monde, dont nous connaissons maintenant la fragilité. Aussi importe-t-il que nous changions notre manière d'agir, que nous adaptions notre conduite à cette nouvelle connaissance. Et nous devons pour cela transformer nos désirs : l'action dépendant de nos représentations et de nos désirs, il importe de savoir régler non seulement nos croyances sur ce monde, mais aussi les désirs qui y sont attachés. A ce propos, J. Elster parle de « réordonner son espace intérieur »⁵², et R. Ogien évoque la « théorie de la direction d'ajustement »⁵³. Connaissant la fragilité des équilibres de la biosphère, l'impact considérable l' « agir humain global » sur cet équilibre, la contribution qu'y apporte chacune de nos actions individuelles, lorsqu'elle vient s'agréger à des milliards d'autres, nous ne pouvons laisser nos désirs inchangés ; nous ne pouvons plus désirer nous déplacer, aménager nos habitations, consommer et rejeter nos déchets de la même manière ; nous ne pouvons plus désirer avoir le même « usage de la nature ». « Nous pouvons choisir entre des projets rationnels de vie, ce qui veut dire que nous pouvons choisir maintenant les désirs que nous aurons plus tard » écrit Rawls⁵⁴ : nous sommes invités à changer nos « projets rationnels de vie », à choisir d'autres désirs – le désir de se déplacer à pied, à vélo, en tram, dans des villes « pacifiées », et à renoncer au désir d'une « hypermobilité » à base de voiture individuelle.

Il nous faut agir sur les « désirs de second degré ». H. Frankfurt nous a livré pour cela une analyse essentielle. Il considère que c'est cette capacité d'agir sur ses désirs » qui constitue la

⁴⁸ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 1, 2.

⁴⁹ *Ethique à Nicomaque*, III, 7, a 14-22.

⁵⁰ *Ethique à Nicomaque*, III, 1113, b 12-14.

⁵¹ *Ethique à Nicomaque*, III, 7, b 22-24.

⁵² J. Elster, *Le laboureur et ses enfants*, Ed. de Minuit, 1986, p.102.

⁵³ R. Ogien, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, article « action ».

⁵⁴ J. Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, 1997, p. 456.

personne⁵⁵ : « Outre qu'ils ont des désirs, font des choix et sont motivés pour *accomplir* (souligné par l'auteur) ceci ou cela, les êtres humains peuvent également désirer avoir (ou ne pas avoir) certains désirs et motifs. Ils peuvent désirer être différents de ce qu'ils sont quant à leurs préférences et à leurs desseins. Beaucoup d'animaux possèdent en apparence la capacité de former ce que j'appellerai des « désirs de premier niveau », qui sont des désirs d'accomplir ou non ceci ou cela, mais seul l'homme paraît disposer de la capacité d'auto-évaluation réflexive qui se manifeste dans la formation de désirs de second niveau »⁵⁶.

Les hommes sont en général capables de prendre du recul par rapport à leurs besoins, leurs volitions et leurs désirs – leurs « préférences révélées – de se demander s'ils ont vraiment besoin de ces besoins, et s'ils préfèrent ces préférences : ils sont aptes à former – ou à découvrir en eux - des métapréférences. Il se peut en effet que la métapréférence soit simplement « découverte » : c'est vraiment cela que je voulais, me dis-je « après-coup », mais je ne le connaissais pas, ou ce désir était caché par d'autres, que je juge aujourd'hui parfaitement artificiels. Mais nous pouvons aussi, dans une certaine mesure, « choisir » une métapréférence, la faire « gagner » en importance, en nous-mêmes, vis à vis des préférences affichées – jusqu'à la faire s'imposer à elles.

Je vois là un enjeu essentiel de l'accès à un agir adapté au monde fragile, complexe et incertain : que les prennent conscience de cette capacité qu'ils ont de transformer leurs désirs à travers la formation ou la découverte de ces métapréférences. Encore faut-il qu'ils y soient aidés, et que tout, dans société, ne conspire pas pour les entrainer dans la direction exactement opposée. C'est le problème de la faiblesse de la volonté face aux sollicitations qui se trouve posée.

2.2.4. Intempérance et dérèglement

Il me reste à revenir sur la question importante de la faiblesse de la volonté (intempérance ou acrasie). Pourquoi cette importance ? Parce que notre société « pousse » ses membres vers l'intempérance. C'est par exemple cette forme d'intempérance, qu'Aristote soulignait déjà : l'intempérance en matière d'argent et de gain⁵⁷ : l'actualité en porte chaque jour témoignage. Je précise qu'il ne s'agit pas pour moi de tomber dans quelque « catastrophisme moral »; mais j'envisage ici l'obstacle que l'intempérance peut constituer pour un projet de réorientation de l'action dans notre société – en particulier une réorientation liée à la prise en compte des dégâts écologiques, et également soucieuse des intérêts des générations futures.

Je rappelle que l'explication que donne Aristote de l'intempérance est d'un type que l'on qualifierait aujourd'hui de cognitiviste⁵⁸: selon lui, le « mal agir » provient du fait, alors que l'on avait un désir, de ne pas l'avoir rapporté à la bonne « maxime universelle ». Il ne faut donc incriminer ni le désir parce qu'il serait mauvais, ni l'ignorance, mais une mauvaise liaison des deux. Or, me semble-t-il, cette « mauvaise liaison » est d'autant plus facile à établir que des « propositions universelles » iniques ou extrêmement biaisées circulent dans une société ; et elle sera d'autant plus facile à éviter que ces propositions seront circonscrites. La publicité n'est-elle pas aujourd'hui grande pourvoyeuse de ces propositions sous lesquelles

⁵⁵ Il s'oppose explicitement aux analyses de Strawson lorsque celui-ci définit la personne par la présence conjointe, en un individu, des deux prédicats physiques et psychiques, faisant justement remarquer que les animaux sont aussi compris dans cette définition.

⁵⁶ H.G Frankfurt, « La liberté de la volonté et la responsabilité morale », paru in *The Journal of Philosophy* 68, 1971, p. 5-20.

⁵⁷ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 6. Voir aussi les passages consacrés à la vertu de libéralité (IV, 1)

⁵⁸ Voir plus haut, CHI I.

venir subsumer nos désirs ? Nous pouvons ainsi subsumer notre désir, à supposer qu'il soit sincère, de préserver notre planète en achetant une voiture X dont la publicité nous garantit qu'elle est conçue dans ce but – alors que c'est peut-être de renoncer à cet achat que nous devrions faire – je considère ici particulièrement l'achat d'une deuxième ou d'une troisième voiture pour un couple ?

L'intempérant sait où est le bien, mais il fait le mal par manque d'empire sur lui-même ; sa volonté est faible à l'égard des passions ; et aussi, il peut s' « abriter » derrière une autre « raison » (maxime universelle), ce qui lui permet d'avoir relativement « bonne conscience ». Selon Aristote, il ne s'agit pas là à proprement parler d'un vice – mais c'est la porte ouverte à tous les vices. De même la tempérance, la force de caractère, n'est pas une vertu, mais la condition des vertus⁵⁹. La tempérance apparaît aujourd'hui plus que jamais nécessaire ; si nous voulons vraiment régler les graves problèmes que rencontre notre monde aujourd'hui, nous devons augmenter notre tempérance.

2.3. Quel caractère ?

2.3.1. La question du caractère

La question du caractère est décisive, tant le caractère importe pour la conduite de l'action⁶⁰. Avoir le caractère emporté, impatient, être velléitaire, négligent, sont des traits de caractère qui semblent peu compatibles avec l'action que demande notre époque. Au contraire être patient, attentif, persévérant favorisent cette dernière. Comptent aussi beaucoup les traits intellectuels du caractère : agir dans un monde fragile, complexe et incertain demande d'avoir un esprit réfléchi, ouvert, esprit de « finesse » autant qu' « esprit de géométrie » prêt à rentrer dans le jeu d'une délibération – à la recherche des « bonnes raisons ».

Il est aussi des traits de caractère comme la constance, alliée à la souplesse (j'y reviendrai lorsque je traiterai du courage), la capacité de procéder à des révisions, des ajustements, le goût pour l' « apprentissage », qu'il semble particulièrement important d'avoir acquis dans ses *habitus*. Mais je voudrais ici surtout insister sur certains traits et attitudes dont l'influence sur l'agir de précaution est prépondérante : le souci et la confiance, la peur et le courage, l'attitude face au risque.

2.3.2. La bonne disposition à l'égard du futur : le souci-confiance

Comment trouver la « bonne disposition » du caractère à l'égard du futur ? Souci ou confiance ? La solution me semble être dans une « tension » productive provoquée par la mise en rapport des deux. Il s'agit de corriger le souci par la confiance et la confiance par le souci : un jeu de sentiment « complexe » pour une pensée dont l'objet l'est également. Ce jeu de correction réciproque fait penser à celui qu'évoque Pascal lorsque, à propos de l'homme, il écrit : « S'il se vante, je l'abaisse, s'il s'abaisse, je le vante »⁶¹. A ceux qui ont trop de

⁵⁹ Aussi faut-il distinguer la tempérance d'une notion voisine, la modération. Est modéré dans les désirs celui qui a pris l'habitude du bien sans effort, et qui est naturellement bon, ne ressentant plus ou à peine la concupiscence (commentaire de Tricot).

⁶⁰ Un philosophe comme J.S. Mill (qui se rattache à la tradition utilitariste) en vient aussi à souligner l'importance décisive du caractère : « Le caractère lui-même devrait être, pour l'individu, une fin suprême, simplement parce que cette noblesse de caractère parfaite ou approchant de cet idéal chez un assez grand nombre de personnes contribuerait plus que toute autre chose à rendre la vie humaine heureuse... », voir article « J.S. Mill », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 1035.

⁶¹ Pascal, *Pensées*, fragment 420, ed L. Brunschvicg.

confiance, il faut apporter le souci, et vice versa : si nous ne pouvons plus faire à l'avenir une confiance « aveugle », il serait tout aussi déraisonnable de le lui retirer sans nuance. C'est cette disposition que j'appelle le « souci-confiance ».

➤ Refus de l'optimisme scientifique et technique.

Cette disposition s'oppose tout d'abord à l'utopisme scientifique et technique. Cet utopisme est encore très vivace : D. Lecourt et M. Onfray en sont deux bons exemples. D. Lecourt, par exemple, conclut son ouvrage *Contre la peur* en écrivant : « La pensée scientifique, par son propre développement, en repoussant passionnément à l'infini les limites du connu, fait inlassablement « bouger » ou même basculer les schémas abstraits selon lesquels nous pensons « notre » monde humain. Comment ne pas juger dérisoire à l'aune de l'aventure infinie du vivant et de la pensée le misérable jeu des récompenses et des châtements, la quête inquiète d'un hypothétique salut auxquels nous enrôlent religions et morales pour le plus grand tourment de notre « moi ». Délivrés de toutes les craintes (Epicure), nous conduirons notre vie de manière à réduire la part des « passions tristes » : voilà sans doute la seule éthique qui vaille »⁶².

Quant à M. Onfray, dans ses *Féeries anatomiques*, il se « laisse aller (?) » à écrire : « Bientôt nous rirons de la médecine que nous croyions en pointe au moment où nous nous en félicitons. Même chose avec celle dont je vais faire l'éloge elle-même appelée à être dépassée (...) La médecine transgénique tourne une page d'histoire considérable (...) Il me semble que les possibilités transgéniques permettent d'envisager la sortie du Moyen-âge médical dans lequel nous nous trouvions avant le séquençage du génome humain »⁶³ ; et il ajoute plus loin : « L'homme créé par ces potentialités nouvelles (celles de l'eugénisme) procède du registre faustien (...) il célèbre le dynamisme, la vitesse, la force, la durée magnifique enchâssée dans des temps vastes (...) il est passionné, chercheur d'infini, excité par la tension, l'effort et la projection de soi dans un espace où l'accélération procure la jubilation, il élit la matière vivante, la vitalité, la force et l'énergie comme supports privilégiés à sa démiurgie ; il se construit, se fabrique, se veut en confiance avec son temps, pas fâché contre lui, complice de ses errances comme de ses fulgurances ; il célèbre l'action et opte pour le choix d'Achille : plutôt une existence brève mais intense à une vie longue mais vide de toute substance ; il demande à la science le dépassement effectif des lieux communs de l'époque (...) il veut élargir la nature, l'augmenter en ayant recours à la culture la plus affûtée, à l'artifice le plus élaboré (...) il pense son corps à la manière d'un support à même d'accueillir tout ce qui peut le dépasser »⁶⁴.

Tout à la célébration des noces de la science et du bonheur exalté de l'homme faustien, Onfray en vient à voir dans son corps un objet à modeler infiniment. Nous avons déjà évoqué ce rêve « trans » ou « post-humaniste » que M. Onfray reprend ici : cette « utopie » soulève des problèmes éthiques considérables. C'est pourquoi, dans notre contexte de monde fragile, complexe et incertain, elle semble bien difficile à défendre ; pouvons-nous aussi aisément rompre avec une tradition humaniste, et avec tous les repères que celle-ci nous apporte ? Faire de notre corps un objet à reconstruire à partir de sa base imparfaite ? Plus encore, Onfray en vient à pardonner à l'« homme faustien » ses « errances » au nom de ses « fulgurances » : veut-il dire qu'on lui pardonnera de détruire par caprice les équilibres de la biosphère, et de

⁶² D. Lecourt, *Contre la peur*, PUF, 1999, p. 147 sq

⁶³ M. Onfray, *Féeries anatomiques*, Fayard, 2003, p. 161-162.

⁶⁴ Id, p. 178-179.

condamner ainsi les générations futures à un sort très peu enviable, au nom des « fulgurances » de l'eugénisme qu'il défend ? C'est là une attitude proprement irresponsable.

➤ Refus de la peur et de l'inaction

Mais cette « bonne disposition à l'égard du futur » s'oppose tout autant à la peur ordinaire, au refus de tout risque : elle demande du courage, du vrai courage. Il ne peut être question, dans ce monde fragile, complexe et incertain de « laisser faire » d'attendre de voir comment les choses vont se passer pour réagir ; de même serait-il parfaitement irresponsable de se contenter de poser des moratoires, comme si cela avait du sens de vouloir arrêter, figer le temps ! Avant d'expliquer ce qu'il faut entendre par « courage », je vais montrer en quoi, et jusqu'où, ma position peut être rapprochée de celle de Jonas.

➤ Le « souci-confiance » et Jonas.

Avec concept de « souci-confiance » je me rapproche de la position de Jonas, avec cependant une différence notable.

Pour l'essentiel, l'attitude de Jonas me semble ici exemplaire : il veut conjuguer l'espérance et la crainte (que je choisis d'appeler plutôt la confiance et le souci). Mais il cherche à établir cet équilibre en pensant surtout à corriger l'excès de confiance qu'apporte l'utopie technologique. Ce que je veux apporter avec le concept de « souci-confiance » est plus équilibré : je ne pars pas de l'hypothèse que l'excès de confiance soit plus menaçant que l'excès de souci, je veux rester neutre à cet égard. Voici comment s'exprime Jonas : « Au principe Espérance, nous opposons le principe Responsabilité, et non le principe Crainte » : Jonas est clair, s'il refuse de placer l'avenir sous le seul principe « Espérance », il ne veut pas non plus le faire sous le signe de la Crainte. Mais il veut le placer sous le principe Responsabilité qui comprend les deux premiers : « Mais sans doute la crainte fait-elle partie de la responsabilité tout autant que l'espérance ». La « dissymétrie » entre la crainte et l'espérance, et la priorité accordée par Jonas à la première vient de ce que celle-ci a « le visage moins attrayant » ; et aussi « nous devons nous en faire les avocats, car elle est aujourd'hui plus nécessaire qu'à un certain nombre d'autres époques, où faisant confiance à la bonne marche des affaires humaines, on pouvait la mépriser comme une faiblesse des pusillanimes et des craintifs ». Je présenterai plus complètement le Principe responsabilité de Jonas dans le chapitre suivant, en m'arrêtant notamment sur l'heuristique de la peur. Mais je voulais montrer ici l'importance, dans un contexte de monde fragile, complexe et incertain, d'une attitude équilibrée entre souci et crainte, la valeur du caractère qui la sous-tend.

Je voudrais juste souligner ici que la peur dont Jonas fait une pièce maîtresse de son dispositif de « bonne appréhension » des problèmes que posent les avancées technoscientifiques, est une peur « intellectuelle », produite, qu'elle n'est pas la peur « pathologique » qui, elle, est effectivement « paralysante ». Je dirais, avec mon propre lexique, que c'est une peur dont le principal but est de procurer le souci, seul apte à venir contrebalancer l'excès de la confiance⁶⁵.

⁶⁵ Voilà ce qu'écrit Jonas : « Il ne peut donc s'agir, comme chez Hobbes, d'une peur de type pathologique (pour parler comme Kant) qui s'empare de nous de sa propre force, à partir de son objet, mais d'une peur de type spirituel qui en tant qu'affaire d'attitude est notre propre œuvre ». L'adoption de cette attitude veut dire « l'apprêtement personnel à la disponibilité de se laisser affecter par le salut ou par le malheur des générations futures ». Si « la crainte est une obligation », cela « ne peut naturellement être qu'ensemble avec l'espérance » ; il ne s'agit « en aucun cas (de) la peur ou l'angoisse pour soi-même » ; et enfin « Pas plus que l'espérance, la

2.3.3. Le courage

➤ Une figure du courage : l'aventure ?

L'aventure (et l'aventurier) constitue une des figures habituelles du courage. D. Lecourt y a recours lorsqu'il veut « ouvrir la science » et l'obliger à sortir de son enfermement dans la méthode : « L'aventure contre la méthode », donne-t-il pour titre à un de ses chapitres de *Contre la peur*⁶⁶, et il précise ainsi sa pensée : « Pourtant, cette magnifique aptitude à la prévision n'apparaît pas comme le caractère premier de la recherche scientifique. Il est au contraire subordonné à une autre de ses capacités : son ouverture à l'imprévisibilité, sa capacité de réforme ou de refonte pour penser l'imprévu ». Dans un chapitre suivant du même ouvrage, intitulé « Querelle de la modernité »⁶⁷, Lecourt se situe résolument du côté des modernes, rejoignant Rimbaud (« Il faut absolument être moderne ») et Baudelaire : (« Nous voulons, tant ce feu nous brûle le cerveau, plonger au fond du gouffre, Enfer ou ciel, qu'importe ? Au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau »)⁶⁸. Il est vrai que l'esprit d'aventure est requis, en science comme ailleurs, pour faire « avancer » le monde, et que la vie en général constitue une belle aventure ; mais, justement, l'entrée dans ce monde fragile, complexe et incertain « change » la donne : non pas qu'il faille abandonner tout esprit d'aventure, mais il faut vivre l'aventure autrement, avec beaucoup plus de prudence – ce que Lecourt semble peu disposé à admettre.

➤ L'heuristique de l'audace

De cet esprit de prudence, M. Onfray semble encore beaucoup plus éloigné, lorsqu'il propose son « heuristique de l'audace » : « A l'heuristique protestante et germanique de Jonas, j'oppose une heuristique de l'audace (...) La peur inhibe l'action, l'audace la galvanise. Nous vivons dans une époque qui – droite et gauche confondues, et Europe oblige – bureaucratise, empêche, retient les libertés et castre ses vitalités »⁶⁹. M. Onfray, plus loin dans son ouvrage, évoque les travaux d'un biologiste, S. Veronoff, et il note : « Pas de posthumain sans transgression à l'évidence, car il n'y aurait pas eu même d'humain si déjà elle n'avait été le moteur du progrès (...) Dans le panthéon de ces inventeurs de nouvelles définitions de l'humain, S. Veronoff occupe une place particulière et, parce qu'il travaille sur la transgression majeure – le couplage de l'humain et de l'animal – il croupit dans un tel oubli qu'il semble n'avoir jamais existé »⁷⁰. Faut-il comprendre que S. Veronoff donne l'exemple du courage que nous devrions suivre ? Quand M. Onfray choisit d'adopter le « principe audace », fait-il preuve vraiment de courage ? C'est la question de la définition du courage qui se trouve posée.

➤ Le courage, entre la témérité et la lâcheté

peur ne doit inciter à remettre à plus tard la véritable fin – la prospérité de l'homme sans diminution de son humanité – et en attendant, à détruire cette même fin par les moyens » (pour les extraits de cette note, voir Jonas, *Principe responsabilité*, p. 301-302)

⁶⁶ *Contre la peur*, p. 67.

⁶⁷ Titre d'un autre chapitre, p. 111.

⁶⁸ Il fait cependant remarquer que ces deux auteurs n'ont pas été dans leur vie, à bien des égards, des partisans de « modernité ».

⁶⁹ M. Onfray, *Féeries anatomiques*, Grasset, 2003, p. 80.

⁷⁰ Id, p. 249-250.

Il s'agit de comprendre ce qu'est le courage comme vertu, et de distinguer le « vrai courage » des figures qui lui ressemblent extérieurement - sans en être. Je conduirai ma réflexion à partir d'Aristote, qui a fait du courage une des vertus les plus importantes de son édifice éthique. Le courage, nous dit le Stagirite, est, comme toutes les vertus morales, un juste milieu⁷¹. Il se trouve placé entre la témérité et la lâcheté. Le téméraire est celui qui pèche par excès de confiance en soi dans les choses redoutables, le lâche, celui qui pèche par excès de crainte. Il importe de distinguer ce qui fait le courage, et de bien le distinguer de ses « faux frères ».

On peut, par un jugement rapide et extérieur, confondre le courage et la témérité : les « soldats de métier » - qu'Aristote distingue des « soldats citoyens », les impulsifs, ceux qui ont confiance en eux pour de mauvaises raisons (et particulièrement parce qu'ils n'ont pas encore connu l'échec, « parce qu'ils pensent être les plus forts et n'avoir rien à subir en retour »), tous ceux-là ne sont pas de vrais courageux. Cela ressort nettement de leur comportement face au danger : « ils commencent à affronter le danger en pensant qu'ils sont les plus forts, mais la vérité une fois connue, ils prennent la fuite ». En vérité, pas de vrai courage sans une connaissance pleine et entière du danger⁷², sans également que son action ne soit rapportée à un but noble : « c'est en vue d'un but noble que l'homme courageux fait face aux dangers et accomplit les actions que lui dicte son courage »⁷³. Cela montre combien le courage comprend la réflexion⁷⁴ ; combien aussi il n'y a pas de courage sans prudence : nous avons vu que cette « vertu intellectuelle » était nécessaire pour conduire les vertus morales à leur « juste milieu ».

Car, contrairement à ce que voudraient nous laisser croire les thuriféraires du progrès à tout prix, passer de la diligence au train, de la bougie à l'électricité, n'est pas la même chose que de passer des pratiques médicales ordinaires (administration de médicaments, chirurgie) à l'utérus artificiel ou au clonage ! Dans son combat « contre la peur », Frankenstein est un adversaire parfait pour D. Lecourt : nous n'en sommes pas encore, aujourd'hui, à pouvoir créer un homme artificiel, et tous ceux qui brandissent trop vite ce fantasme pour condamner la science contemporaine se trompent - et affaiblissent la position des critiques plus nuancés. Aussi ne faut-il surtout pas se laisser « coincer » dans cette position ! On peut, on doit demander à la science d'être courageuse sans être téméraire, et demander cela n'est pas adopter le point de vue extrême des contempteurs de la science qui voient partout « Prométhée, Faust et Frankenstein »⁷⁵ !

⁷¹ Pour ce qui suit, Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre III, chapitres 9, 10, 11.

⁷² Malebranche se moquait de cette forme de courage – celle que donne l'ignorance du danger - , lorsque « un peu de vin suffit à en donner beaucoup »

⁷³ La définition complète de l'homme courageux que donne Aristote est la suivante : « Celui donc qui attend de pied ferme et redoute les choses qu'il faut, pour une fin droite, de la façon qui convient et au moment opportun, ou qui se montre confiant sous les mêmes conditions, celui-là est un homme courageux » (III, 10, 1115 b 17-19)

⁷⁴ Jonas le montre bien : « Et en ce domaine, assourdie par la bénédiction du succès à court terme la voix la prudence à long terme a beaucoup plus de mal à se faire entendre (...) L'appel à des buts « modestes », quel que soit le son grinçant qu'il rend aux oreilles de la grandiloquence du pouvoir, devient une obligation précisément pour elle. En tous cas, il faut renoncer à l'utopie, le but immodéré par excellence, plus encore parce que sa visée mène déjà à la catastrophe que parce qu'elle ne peut pas exister pour une durée qui de soi voudrait la peine » (*Principe responsabilité*, p. 258)

⁷⁵ E.E Baulieu écrit ainsi, dans *Le Monde* du 23 Octobre 2003: « S'agissant de cellules humaines, la crainte de Faust ou du Golem resurgit. On fantasme facilement sur des dérivés imaginaires. On a raison de tout anticiper et de prévoir un arsenal de limites et d'encadrement, mais il ne faut pas pour autant céder à l'aveuglement : il faut regarder la réalité et la connaissance en face (...) Le changement et la transgression sont consubstantiels à la science : chercher du nouveau est une activité permanente de tous les hommes ». « *Prométhée, Faust et Frankenstein* » est le titre d'un autre livre de D. Lecourt (Le livre de poche, 1996).

➤ Un deuxième sens pour le mot « courage »

Il est un deuxième sens de courage que je voudrais souligner, car il constitue un trait de caractère important dans notre monde fragile, complexe et incertain : c'est celui du courage comme constance à continuer ce que l'on a entrepris. Il faut en effet distinguer le courage comme capacité à surmonter la peur et le courage comme relais de la motivation par la volonté, comme refus du découragement (le courage comme opposé à la velléité). Cette deuxième forme de courage est en effet très importante aujourd'hui. Nous avons besoin d'engagements qui durent, alors que tout dans ce monde pousse, comme nous l'avons vu, à privilégier l'instant, et à se laisser porter par la vague des émotions successives. Comment, par exemple, lutter contre le réchauffement climatique, s'il n'y a pas une continuité de l'action – une action qui doit s'étendre sur plusieurs dizaines d'années –, si d'autres priorités viennent régulièrement faire oublier celle-ci et que nos volontés se détournent des plans que nous avons à peine eu le temps d'échafauder ?

Il faut souligner cependant que la « bonne persévérance » n'est pas l'obstination. Etre obstiné, c'est continuer « quoiqu'il en coûte », et précisément au moment où il est devenu patent que « cela coûte ». Or, dans ce monde où règne autant d'incertitude, il importe de garder la souplesse de caractère et d'esprit qui permet devenir « ajuster » l'action en fonction du résultat de son observation. L'obstination apparaît, dans ce contexte, comme un défaut très préjudiciable.

2.3.4. Le juste risque

Tout ceci permet de mettre en place l'idée de « juste risque ». Il n'y a pas d'action, donc pas de vie humaine, sans risque. Le problème n'est pas alors de fuir le risque à tout prix, mais ce chercher le « juste risque ». Que faut-il penser de ce rapport au risque, et de cette recherche du « juste » risque, c'est-à-dire d'un risque ajusté à une fin qui soit bonne pour les hommes lorsque G. Hottois écrit : « La philosophie écologiste se tient à l'intérieur de cette thématique de la finitude de l'humanité enracinée dans sa condition terrestre et passible seulement d'une apothéose symbolique (...) L'expression culminante de cette conception nous paraît être une sorte de néo-chardinisme opérant la synthèse de la biosphère et de la noosphère : l'écosphie de la « bionoosphère ». Gaïa accédant, à travers la conscience collective de l'humanité, à la jouissance réflexive (et narcissique) de sa merveilleuse et vivante diversité (...) Cette mythologie ou utopie écotechnique n'est pas dépourvue de charme : elle est une variante de la production technobiocosmique du jardin d'Eden. Parions cependant que parties s'en détacheront, à la suite d'évènements internes ou venus de l'extérieur de la bionoosphère, et poursuivront autrement l'aventure cosmique de l'esprit, refusant d'utiliser la technique à seule fin de réintégrer la Terre-Mère et cédant à l'appel du grand large »⁷⁶.

Je ne pense pas que son attitude soit juste dans son rapport au risque. Que vaut en effet son pari que des « parties » du monde se détacheront grâce à la technique et « céderont à l'appel du grand large » - en opposant cette utopie à cet autre visée, celle de la recherche, pour l'humanité, de la jouissance qu'elle pourrait atteindre dans l'aménagement de la terre et la contemplation de sa « merveilleuse et vivante diversité » - que Hottois semble regarder « de haut » ? Le risque d'aider à ce « détachement » mérite-t-il d'être couru ? Cela a-t-il seulement un sens éthique ? Ce n'est en tous cas pas la piste que je retiendrai dans la suite de mon travail.

⁷⁶ G. Hottois, article « Biodiversité et technocosme », in *La biodiversité*, ouvrage dirigé par M. H. Parizeau, DE Boeck University, 1996.

2.4. Conclusion : importance des vertus

Je voudrais terminer ce passage consacré à la recherche de la « figure de l'agent » dans le monde fragile, complexe et incertain par une réflexion sur les vertus.

Ce qui ressort des analyses qui précèdent, c'est l'importance des vertus. Ce n'est pas une surprise, car nous situant résolument dans un monde fragile, complexe et incertain, nous nous sommes rapprochés d'Aristote – pour l'importance qu'il accorde à l'incertitude, et les conséquences qu'il en tire. Se mouvoir et plus encore agir dans ce monde demande plus que d'être quelqu'un de « brillant » ou « supérieur » (un « QI » élevé, beaucoup de connaissances, etc.) ; cela demande d'abord une personnalité riche par ses habitus, capable de rester libre face aux multiples sollicitations de la société, de se construire une opinion éclairée dans la grande marée de l'information, d'être attentive, souple dans ses comportements, etc. Bref retrouver la plupart des grandes vertus d'Aristote. Le monde a beaucoup changé depuis Aristote, mais il est frappant de constater à quel point les vertus qu'il analyse restent « notre actualité morale » ! Ni « être vertueux », ni le contenu des vertus morales, n'ont vraiment changé depuis Aristote. Il a tant à apprendre à la société d'aujourd'hui ! Songeons par exemple à quel point nous aurions besoin de « libéralité », pour nous défaire de ce qui est devenu pour nous une drogue, une véritable addiction : la passion de l'argent, et trouver le « bon rapport » avec lui. Et enfin, cela demande de renouer avec la prudence, cette vertu intellectuelle qui gouverne toutes les vertus morales.

3. Qu'est devenue la prudence ? Retrouver la prudence ?

Au vu de tout ce qui précède – notre situation, nous qui sommes placés dans ce monde fragile, complexe et incertain, il semble bien que la prudence ne soit pas une vertu superflue ! Nous pouvons légitimement chercher à nous appuyer sur elle. Mais seulement voilà : la prudence, avec toute la richesse qu'a su lui donner Aristote, est-elle encore « à notre disposition » ? Suffit-il de l'évoquer pour renouer avec elle ? La réponse à cette question est négative : si le concept de prudence est toujours présent dans notre vocabulaire, il s'est, dans son contenu, considérablement déformé et appauvri : renouer avec la prudence ne peut se faire par la seule invocation de son nom, il nous faut retrouver le concept originel, le reconstruire, puis l'amender, le compléter pour l'adapter à un monde nouveau. C'est ce que je vais tenter et, tout d'abord, je vais suivre l'histoire de ce concept à travers l'histoire : ceci permettra de bien en mesurer, à nouveau, la portée et la richesse, et aussi de voir toutes les dérives et les récupérations qui le menacent.

Je procéderai en deux temps : je me livrerai d'abord à un rapide panorama historique ; puis je reviendrai sur deux étapes particulièrement importantes et instructives : les conceptions de la prudence des stoïciens et de Kant.

3.1. Rapide historique : l'oubli de la prudence⁷⁷

- 1^{ère} étape : la prudence selon les romains

En passant de la Grèce à Rome, la *phronésis* est devenue *prudentia*, et derrière le changement de mot se cache une inflexion de sens. La part de réflexion, de sagesse globale est moins

⁷⁷ Je m'appuie ici sur l'article de P. Pellegrin, dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, consacré à « la prudence » ; sur le livre de G. Delannoi, *Eloge de la prudence*, paru en 1993 à la maison d'édition Berg International ; et sur l'article « Sagesse, prudence, précaution », du même G. Delannoi, paru dans le numéro spécial (consacré au principe de précaution) de la *Revue juridique de l'environnement* de 2000.

importante que dans la notion grecque. Cicéron définit la prudence : « la science des choses à désirer et à éviter » (dans le *De Officiis*). La prudentia est plus stratégique que la phronésis. Une autre évolution aura lieu à l'occasion du passage de la Rome impériale à la Rome chrétienne : la prudence n'apparaîtra plus aussi centrale, l'homme n'étant plus la mesure des choses. Au-dessus de l'homme se trouve Dieu, et cela ouvre une porte à l'imprudence : l'imprudence peut être justifiée si elle résulte de la foi.

➤ 2^{ème} étape : la prudence selon St Thomas

On sait l'importance d'Aristote dans la construction de la philosophie thomiste. Et Saint Thomas a accordé une grande place dans son œuvre à l'étude des vertus, à la prudence en particulier. « La prudence thomiste évolue dans le domaine conceptuel aristotélicien et dans le vocabulaire cicéronien »⁷⁸ (...) Cette prudence, avec son luxe de précisions, perd un peu de souplesse ; elle est plus appliquée, mais donne moins l'occasion d'exercer le discernement personnel ; mais les analyses que propose St Thomas sont très fines et très riches⁷⁹.

➤ 3^{ème} étape : la prudence selon Machiavel

Machiavel utilise le mot « prudence » dans deux sens différents : « parfois, il met derrière le mot de prudence la sagesse pratique, comme les Anciens ; parfois il emploie le mot dans un sens plus restreint, comme précaution pratique, prévoyance stratégique ». On peut voir avec le philosophe florentin l'amorce d'un tournant (que Hobbes complétera en donnant au mot prudence sons sens moderne).

➤ 4^{ème} étape ; la prudence, la naissance de la science moderne et Hobbes.

Avec la naissance de la science moderne, au début du XVII^{ème} siècle, la contingence va être comprise comme un pur produit de l'ignorance humaine, l'approximation dans la mesure comme une déficience provisoire : on put espérer et attendre alors que la science finisse par combler ces manques et puisse apporter en toute chose un savoir complet, une prévision fiable sur laquelle appuyer l'action. Cela ne pouvait rester sans influence sur la conception que l'on se faisait de la prudence » ; ainsi Hobbes pouvait considérer : « (qu') il ressort avec évidence qu'on ne doit pas compter comme une partie de la philosophie cette connaissance originaire appelée expérience, sur laquelle est fondée la prudence, puisqu'elle n'est pas obtenue par la raison, et qu'au contraire on la rencontre chez les bêtes brutes aussi bien que chez l'homme »⁸⁰.

Avec Hobbes on est en présence d'une attaque directe contre la prudence ancienne. Hobbes détache de la prudence toute dimension intellectuelle pour la réduire à un simple « flair » : « Un paysan inculte est en général plus prudent dans ses affaires qu'un philosophe dans celles d'autrui », écrit-il⁸¹. C'est bien à l'ultime étape de l'« oubli » de la prudence qu'on assiste alors : celle-ci se trouve effacée, sinon par les réussites, du moins par les promesses que la science laissait entrevoir.

⁷⁸ Article de P. Pellegrin.

⁷⁹ St Thomas, *Somme théologique* (II a – II ae, q. 47 à 56).

⁸⁰ Hobbes, *Le Léviathan*, chap. 46.

⁸¹ Cité par P. Pellegrin.

Au XIX^{ème} siècle, E. Renan pourra écrire : « La science renferme l'avenir de l'humanité » et évoquera l'« organisation scientifique de l'humanité »⁸² : on est bien loin de l'esprit de la prudence d'Aristote.

3.2. Deux façons de se séparer de la prudence aristotélicienne

« Premier philosophe de la prudence, Aristote en laisse donc l'image d'une vertu en laquelle se rencontrent des réalités hétéronomes : l'intellect et le contingent, l'habileté et l'exigence éthique. Parmi ses successeurs, certains tenteront de maintenir cet équilibre, alors que d'autres le rompront. Parmi ceux-ci, les stoïciens et Kant. Les premiers, en refusant à la prudence tout domaine propre ; Kant, en lui déniait toute valeur morale » écrit P. Pellegrin.

Il me semble intéressant de réfléchir sur ces deux conceptions de la prudence, afin de mieux faire ressortir la richesse de son concept chez Aristote : c'est en effet avec celui-ci qu'il me semble souhaitable de renouer aujourd'hui.

➤ Les Stoïciens : la prudence privée de son domaine

La représentation de la vertu des stoïciens est extrême : la vertu y est conçue « tout d'un bloc », et elle est une « science ». L'idée d'un bien humain, différent du bien absolu, n'a plus lieu d'être. Elle n'admet, pour ceux qui se sont élevés à son niveau, ni hésitation ni « recherche tâtonnante », comme chez Aristote : « Pour les stoïciens brille cette force d'âme absolue qui introduit une prudence plus dogmatique dans la discussion. Le stoïcisme appelle à la prudence, mais l'exaltation de la liberté humaine dans ses formes extrêmes diminue tout de même son importance » écrit G. Delannoï⁸³.

Ce qui est perdu, avec les stoïciens, c'est cette idée que la prudence est un « humanisme », qu'elle se situe « à hauteur d'homme », avec la connaissance (et la reconnaissance) de ses limites.

➤ Kant : la prudence privée de dimension morale

Quant à Kant, c'est la seconde union constitutive de la prudence chez Aristote, celle de l'habileté et de l'exigence éthique, qu'il refuse. Dans l'introduction à la *Critique de la Faculté de juger*, la prudence est rejetée toute entière du côté de l'habileté, dont elle ne figure plus qu'un cas particulier : la prudence est réduite au rang d'un art. Cela étant, si Kant rejette la prudence hors de la moralité, il ne va pas jusqu'à tenir cette qualité pour négligeable : cette expulsion hors de la sphère éthique n'en diminue pas l'importance. Kant en effet, à côté de la sphère théorique – qui gouverne la science et les techniques – et de la sphère proprement pratique – qui gouverne notre volonté en lui donnant l'impératif catégorique – reconnaît une troisième sphère, celle qu'il appelle pragmatique. Cette sphère gouverne l'homme dans l'exercice de sa liberté concrète, l'homme « empirique » qui dispose de talents qu'il doit faire fructifier. Or, à ce niveau, la prudence retrouve toute son importance.

A condition donc de la restreindre à la sphère pragmatique, l'éthique aristotélicienne pourrait être acceptée par la morale de Kant. Ce que Kant refuse, c'est d'en faire un élément moral constitutif, mais non d'en faire une pièce maîtresse de la formation de la personne. Si elle a moins de valeur que la moralité, elle en a plus que l'habileté : « L'éducation pratique comprend : 1. L'habileté 2. La prudence 3. La moralité (...) Pour ce qui est de la prudence,

⁸² D. Lecourt, article « Progrès » du *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*.

⁸³ G. Delannoï, article « Prudence » du *Dictionnaire de philosophie politique*.

elle consiste dans l'art d'appliquer notre habileté à l'homme, c'est-à-dire à savoir user des hommes pour nos propres fins. A proprement parler la prudence est ce que l'homme acquiert en dernier ; toutefois, du point de vue de la valeur, elle occupe le second rang », écrit Kant⁸⁴. Quelle leçon retenir de cette « étape » kantienne dans mon parcours des différentes conceptions de la prudence ? Si on peut vouloir donner à la morale, à la manière de Kant, des « racines » qui transcendent le niveau de la pragmatique où se déploie la prudence, on ne peut pour autant couper cette dernière de toute dimension éthique sous peine de la perdre, réduite à la simple habileté. La prudence - et la précaution - dont je cherche à montrer l'importance qu'il y aurait à les replacer aujourd'hui au cœur de l'action, sont étroitement liées à une visée éthique - ou sinon, elles ne sont que des mots vides de sens.

3.3. Conclusion : retrouver le sens aristotélicien de la prudence

Ce parcours historique des conceptions de la prudence nous permet de mesurer la perte qu'a représentée l'oubli du sens originel qu'Aristote avait donné à ce terme.

La science ne peut en aucun cas se substituer à elle ! La promesse des Temps Modernes, l'entrée dans le champ scientifique de domaines autrefois jugés contingents - celui en particulier des « affaires humaines » - et l'espoir de régler au niveau théorique les problèmes rencontrés au niveau pratique - ne peut être tenue ! Et nous connaissons les horreurs qui ont résulté quand des hommes ont essayé de le faire.

Mais une morale « pure », selon le modèle de l'impératif kantien, ne peut non plus remplacer la prudence. En particulier, le refus de considérer les conséquences d'un acte pour ne s'intéresser qu'à sa forme ne peut être ni « moral », ni « éthique ». Or la prudence permet de replacer les conséquences dans le champ de l'éthique : pour cela, elle est à la fois nécessaire et infiniment précieuse, comme nous allons le voir maintenant.

4. La précaution, une nouvelle prudence

4.1. Pourquoi revenir à Aristote ?

Un « retour à Aristote » a été en effet amorcé dans la philosophie contemporaine. Ce retour a débuté avec Heidegger, qui consacra des cours à Aristote dans les années 1920-1930 ; ces cours traitaient de la philosophie pratique de ce dernier, en particulier à travers l'étude de *l'Ethique à Nicomaque*. La réflexion fut ensuite poursuivie par ses anciens élèves, particulièrement par Hans Georg Gadamer (*Vérité et méthode*, 1960) et Hannah Arendt (*La condition de l'homme moderne*, 1958). Ces livres firent redécouvrir la conception aristotélicienne du savoir pratique, qui présentait une alternative aux thèses dominantes de la philosophie politique moderne, inspirées par le positivisme et l'historicisme.

J'ai présenté, au début de mon analyse de l'action, les principaux résultats des travaux de H. Arendt, et j'ai longuement exposé ci-dessus la notion de prudence chez Aristote, telle que P. Aubenque l'a si brillamment analysée et commentée. N'avons nous pas, dans cet apport aristotélicien, la réponse aux questions qui se posent à nous aujourd'hui ? Je vais montrer maintenant l'importance, mais aussi les limites, qui le caractérisent.

Une question, bien sûr, se pose : pourquoi ne suffirait-il pas de « réactiver » le thème aristotélicien de la prudence ? Pourquoi évoquer un nouveau principe ?

⁸⁴ Kant, *Réflexions sur l'éducation*, p.132.

Le thème aristotélicien de la prudence, nous l'avons vu, met en valeur quelques idées fortes que je vais rappeler. C'est avec Aristote qu'apparaît la conception « moderne » du hasard : celui-ci n'est plus la marque du destin, mais un accident, dont la cause est indéterminée. Cette indétermination ouvre la porte à l'action raisonnable de l'homme, capable, et appelé, à transformer le monde, car le monde est inachevé. Cette action cependant ne peut s'appuyer sur un savoir certain, sur une science : car il n'y a de lois absolues que pour le monde « supralunaire », notre monde « ici-bas » est soumis à la contingence qui vient y limiter la connaissance, la prévision et la maîtrise. L'homme est l'être de la médiation et du détour, il doit ruser avec la contingence.

L'homme est aussi l'être qui doit délibérer avant d'agir, et dont la qualité essentielle est d'avoir un bon jugement : le jugement n'est jamais le résultat mécanique de quelque « syllogisme pratique » ; il est le fruit de l'expérience, il nécessite à la fois la capacité d'avoir des « vues d'ensemble » et celle de saisir la singularité de chaque situation. Il est un savoir « vécu » plus qu'appris, il est aussi un art de la maîtrise du temps : le bon jugement n'est pas précipité, mais il n'est pas non plus toujours différé ; il est capacité de saisir le moment opportun, le *kairos*.

Si l'on se place maintenant dans une perspective contemporaine, dans notre monde fragile, complexe et incertain, qu'est-ce que la prudence aristotélicienne nous donne, quel rapport entretient-elle avec ce que je tente de définir comme une nouvelle attitude : la précaution ?

Tout d'abord, Aristote nous montre la nécessité et la valeur de l'action, le rôle décisif de la délibération ; il nous donne aussi des fondements pour la prévoyance et la prévention⁸⁵.

- Quant à la nécessité de l'action, nous avons montré que l'éthique d'Aristote est fondamentalement une éthique du « faire ». La vertu est dans l'action, entendue tout à la fois comme *poiésis* et *praxis*. Il s'agit d'agir sur le monde, avec les autres et, en faisant de la politique, mais aussi en réalisant une œuvre, de « se faire » soi-même. En aucun cas, la prudence aristotélicienne n'est un appel à suspendre l'action, elle est tout au contraire un appel à l'action.

- Sur le rôle décisif de la délibération : Aristote nous apprend que, à propos des « affaires humaines », aucun homme ne sait absolument. Il est même impossible qu'un homme ne « sache » jamais : le savoir, comme savoir absolu, est hors de notre portée. Nous ne pouvons prétendre qu'à « l'opinion droite » ; et, pour former celle-ci, nous avons besoin de l'expérience de la vie, mais aussi du débat, de la critique réciproque, du pluralisme. Ce peut être avec les autres hommes, comme dans les institutions de la démocratie. Mais ce peut être aussi un dialogue de l'âme avec elle-même : il ne faut pas se laisser entraîner par la première impulsion, nous sommes alors les esclaves de nos passions. Si une intuition peut nous permettre de clore une délibération (car, rappelons-le, la délibération ne conduit pas à un point où la conclusion serait nécessaire), elle ne doit pas se substituer à elle !

- Aristote nous donne aussi une partie des fondements des attitudes de prévoyance et de prévention. Certes, ce ne sont pas là des thèmes explicitement traités par Aristote, à qui il manque de raisonner véritablement en termes de « risques », mais ils sont réellement contenus dans sa conception de la prudence. La prévoyance est cette anticipation des événements futurs qui peuvent m'atteindre, et la préparation que j'effectue en conséquence : quand ces événements surviendront, s'ils doivent survenir, j'ai prévu et organisé ce qu'il me fallait pour

faire face. La contingence du monde, les limites de notre maîtrise, mais aussi le refus du destin et du fatalisme qui lui est associé, sont donc ces soubassements, présents chez Aristote, qui permettent de penser la prévoyance. Cette attitude ne pouvait cependant avoir chez Aristote la même importance que celle qu'elle a prise au XIX^{ème} siècle : il manquait en effet au philosophe grec de penser tous ces aléas possibles de la vie sous la catégorie « généralisante » du risque ; ici encore, on peut remarquer, par contraste, la « puissance opératoire » d'un concept.

La prévention, si on peut penser que les cadres de la philosophie d'Aristote permettraient de l'établir, me semble cependant moins solidement fondée chez lui que ne l'est la prévoyance : car à côté de la catégorie du risque il lui manque aussi en partie une approche scientifique et technique des événements pour penser la seconde. En effet, la prévention nécessite, pour être envisagée, une connaissance et une mesure objective des risques (les statistiques jouent ici un rôle majeur), et un minimum de maîtrise technique. Quoiqu'il en soit, la conception du hasard à laquelle est parvenu Aristote est un pas nécessaire, et capital, de franchi vers la prévoyance et la prévention. En effet si ce qui peut arriver, comme malheur trop souvent, cela n'est pas voulu par le destin ou par Dieu (auquel cas il y a fatalité : quoique je fasse, je ne peux pas y échapper) ; si ce n'est pas non plus lié par une quelconque nécessité, quasi métaphysique (seuls les astres sont dans cette situation), alors il m'appartient de vraiment penser cette situation et d'en tirer les conséquences : je vais m' « avancer dans le temps » et, y découvrant un accident, tout faire pour me prémunir de ses conséquences les plus dévastatrices. Mais, également, je vais tout faire pour l'empêcher de se produire.

Plus généralement, ce que l'on trouve chez Aristote, c'est le sentiment très fort de la contingence qui touche tout ce qui existe dans notre monde « ici-bas », et donc en particulier l'existence de l'homme : pour nous, rien n'est certain, assuré. C'est là une sorte de « ligne d'horizon » métaphysique, et c'est sous cet horizon que nous devons conduire notre action. C'est probablement cela que nous avons eu tendance à oublier, fascinés que nous étions par le « triomphe » de la science et de la technique, tout au long de ces deux derniers siècles. Et c'est en nous rappelant cela qu'Aristote nous apporte le plus dans notre recherche d'un nouvel « esprit de précaution ». C'est ce qui apparaîtra quand j'aborderai l'analyse de la précaution.

D'une façon plus « ramassée », si l'on récapitule les acquis principaux du « néo-aristotélisme » tel qu'il s'est fortement développé ces dernières années, on peut trouver trois points principaux : le premier est la nécessité de maintenir l'autonomie de la praxis par rapport à la théorie ; le second est d'établir la distinction entre la praxis et la poésis ; le troisième de définir le savoir lié à l'agir comme un savoir particulier, le savoir phronétique ou prudent.

4.2. Au-delà d'Aristote.

4.2.1. La prudence ne suffit pas

Mais si ce « retour » à Aristote est si important et si salutaire, il n'est pas suffisant pour répondre à toutes les questions qui se posent à nous aujourd'hui. En effet le monde dans lequel nous vivons est très différent de celui dans lequel vivait Aristote, et c'est pour cela qu'introduire un nouveau concept, qui correspond à une nouvelle attitude est nécessaire : ce

concept, c'est la précaution⁸⁶. Les problèmes qui se posent à nous, par leur type, leur portée, leur importance, leur complexité (ces problèmes sont la plupart du temps multidimensionnels, si on les aborde dans une perspective unique, on laisse de côté des aspects essentiels, et on ne peut trouver de solution satisfaisante) font que le renvoi si fréquent, chez Aristote, à l'homme prudent, supposé avoir la clé de l'action sage, semble insuffisant dans ce nouveau contexte.

➤ Un nouvel objet

Quels sont en effet les risques auxquels pouvait penser Aristote quand il écrivait à propos de la prudence ? Les risques liés à la vie : la santé, par exemple ; les risques liés à nos relations avec d'autres hommes, et à notre insertion dans la société : le risque d'être abandonné, trahi, etc. ; les risques de « l'histoire » : une cité peut être conquise par un ennemi ; les risques de la nature : une tempête, la sécheresse, une inondation, peuvent causer bien des malheurs (et l'on voit bien que pour ces situations, la prévoyance et parfois même la prévention - réaliser une digue contre une inondation - sont recommandées et possibles). Ces risques sont des risques qui concernent une personne ou une cité (« Dans l'opinion commune, écrit Aristote, la prudence est surtout prise sous la forme où elle ne concerne que la personne privée, c'est-à-dire un individu » ; mais Aristote ne pense pas que la prudence s'arrête à la personne privée, car elle doit être appliquée à la famille et à la cité : « des autres espèces, l'une est appelée économie domestique, une autre législation, une autre enfin politique »⁸⁷). Les risques auxquels nous pensons aujourd'hui débordent largement ceux que je viens d'évoquer. Le risque climatique, les risques que font porter sur la santé et la biodiversité l'introduction des OGM, par exemple, sont d'une nature bien différente. Outre la gravité, la portée, la complexité des facteurs en jeu, une autre différence, essentielle, doit être soulignée : ce sont des risques qui ne nous concernent pas – mais qui concernent l'avenir de la terre, des équilibres naturels, et par là qui concernent nos enfants, plus sûrement les enfants de nos enfants, etc.

➤ De nouveaux acteurs

L'acteur principal de la prudence aristotélicienne, c'est l'« homme prudent » ; c'est à lui que nous sommes renvoyés pour « résoudre » l'incertitude. Le « prudent » aristotélicien est un homme qui délibère. Sa délibération est une délibération « intérieure » (de soi-même avec soi-même) qu'il étend pour les affaires importantes : « La délibération a lieu dans les choses qui, tout en se produisant avec fréquence, demeurent incertaines dans leur aboutissement, ainsi

⁸⁶ Dans leur ouvrage commun, leur Rapport au premier ministre, justement intitulé : *Le principe de précaution*, P.Kourilsky et G.Viney posent la question de l'utilité du concept de précaution : « Les convergences entre précaution, prévention et prudence pourraient justifier que l'on remplace le principe de précaution par un principe de prudence qui engloberait précaution et prévention. Cette option n'était pas conforme au mandat qui nous était assigné. Il pourrait être utile de la garder en mémoire, en cas de malentendu persistant sur le sens à donner au principe de précaution, par exemple si une fraction trop importante de l'opinion continuait à comprendre le principe de précaution comme une règle systématique d'abstention, ou encore si cette substitution permettait d'éviter des blocages et de promouvoir une meilleure entente dans les discussions internationales ». Dans ce passage, les auteurs ne remettent pas en cause la pertinence même du concept de précaution, mais ils semblent redouter ses effets « contre-productifs », et ils suggèrent de l'effacer au profit du concept de prudence, qui serait érigé en principe. Mais s'il faut, bien sûr, éviter absolument de comprendre le principe de précaution purement et simplement comme un principe d'abstention (il est en fait tout le contraire, ce que je m'attache à montrer), il me paraît qu'il ne faut surtout pas se priver de lui pour signaler que nous sommes entrés dans un monde nouveau, où se posent des questions nouvelles, qui requièrent de nouveaux principes pour l'action : la valeur du principe de précaution est ici irremplaçable. C'est ce que je vais montrer maintenant.

⁸⁷ *Ethique à Nicomaque*, VI, 8, 1141 b 29-33.

que là où l'issue est indéterminée. Et nous nous faisons assister d'autres personnes pour délibérer sur les questions importantes, nous défiant de notre propre insuffisance à discerner ce qu'il faut faire»⁸⁸. L'ouverture vers autrui qu'effectue l'homme prudent dans sa délibération (qu'il *doit* effectuer s'il est prudent), lorsque la situation le demande, est un des éléments les plus intéressants de l'analyse qu'Aristote consacre à cette vertu. Mais elle montre aussi l'écart qui sépare la prudence d'Aristote de la nouvelle attitude que je cherche à définir.

En effet l'« homme prudent », la personne sage, expérimentée, qui sait la finitude, qui connaît la faiblesse de la volonté et de l'entendement des hommes, les surprises que réserve le temps dans le devenir de toute situation, ne peut plus être la « personne référente » à laquelle renvoyer pour indiquer la voie à suivre : il y a trop de paramètres, trop d'incertitudes, trop de connaissances, trop d'implications pour qu'un seul homme puisse « faire l'affaire ». Ces situations demandent, exigent que la réflexion soit conduite d'emblée à un niveau collectif, au niveau de groupes, de comités interdisciplinaires, dans lesquels interviennent des scientifiques, des juristes, des responsables politiques, des représentants de la « société civile », etc.

4.2.2. Prudence et précaution

- La prudence : plutôt « pour soi » ; la précaution : « pour le monde »

Voilà, selon moi, la distinction essentielle : la prudence reste (même étendue à la « cité ») foncièrement « égocentrée » ; la précaution, elle, est centrée « sur le monde » - le monde signifiant ici la terre et l'humanité, comprises non dans leur seul « présent », mais avec leur extension dans le temps –« notre monde » étendu aux générations futures.

- Les lumières de la sémantique

Le mot « précaution » vient du latin *præcautio* (mesure de prudence) et est répertorié pour la première fois en 1471. *Præcautio* vient de *præcavare* qui signifie « se tenir sur ses gardes, se montrer prudent ». A l'origine, il y a donc bien peu d'écart entre « précaution » et « prudence ». Mais l'évolution de la langue a conduit aujourd'hui à distinguer deux sens de ce mot. Ainsi le *Petit Robert* distingue les sens A et B : « A. 1. Au pluriel : *Mesure de prudence, de prévoyance minutieuse, pour éviter ou atténuer un mal, un inconvénient, un désagrément ultérieur pressenti.* 2. Au singulier : *Disposition naturelle qui entraîne quelqu'un à être prudent et prévoyant en toutes circonstances.* B. Précédé de « avec » et « sans » : « *Attention minutieuse que l'on apporte dans ses gestes, ses paroles, ses actes* » (Synonyme de soin, mesure, ménagement) ». Et le *Petit Larousse* distingue les sens 1. « *Disposition prise par prévoyance pour éviter un mal ou pour en limiter les conséquences* » et 2. « *Circonspection, ménagement, prudence* ».

Le premier des deux sens est très proche de ce que l'on entend habituellement par « prudence » ; le second l'est moins. Dans le premier sens, ce sont visiblement des conséquences de l'action (ou des conséquences résultant d'une situation en général) pour soi qu'il s'agit. Dans le second, si cette première interprétation n'est pas exclue, une seconde semble privilégiée : ce serait plus les conséquences pour l'« autre que soit » qui seraient envisagées.

⁸⁸ *Ethique à Nicomaque*, III, 5, 1112 b 8-10.

Cette distinction est éclairée par les 2 sens distincts que peut prendre l'injonction : « fais attention ! ». « Fais attention » peut renvoyer en effet à 2 situations différentes : « Attention, une voiture ! » d'une part et : et « Attention, une fleur ! » d'autre part. Dans le premier cas, il y a adjonction d'une forme passive (être écrasé) ; dans le 2ème cas, d'une forme active (écraser). Dans le premier cas, l'« objet » à protéger est la personne à qui s'adresse l'injonction ; dans le second, c'est un objet qui est « sous la garde » de la personne.

Il est vrai cependant que la séparation entre les sens des mots « prudence » et « précaution » n'est pas parfaite : agir avec prudence n'exclut pas que l'on agisse avec le souci de l'« autre que soi », de même agir avec précaution n'exclut pas que l'on agisse en cherchant à se protéger soi-même (« prendre ses précautions »)⁸⁹. Mais les connotations les plus usuelles justifient selon moi que l'on puisse « spécialiser » l'usage que l'on en fait (c'est par exemple ce qui est arrivé pour les mots « morale » et « éthique », qui ont une origine commune).

Je propose aussi de fonder la distinction entre prudence et précaution à partir de ce critère simple : pour la prudence, le souci principal est « pour soi et pour ses proches » (une « extension de soi », qui peut s'étendre jusqu'à la cité, au sens grec) ; pour la précaution, le souci principal est un souci de l'« autre que soi ».

Il apparaît bien justifié maintenant de ne pas se rabattre simplement sur la prudence, comme le suggéraient Kourilski et Viney dans leur rapport⁹⁰. L'introduction du concept de précaution permet de prendre en compte le nouveau pouvoir de « l'agir humain » et le souci « pour le monde » qui lui est associé. Les principaux risques auxquels s'applique la précaution sont des risques introduits par notre *poiésis* – ils sont étroitement liés au développement techno-industriel. Ne pourrait-on pas considérer que, de même que la prudence est la vertu intellectuelle qui « ordonne » les autres vertus morales (dans le domaine de la « praxis »), la précaution pourrait-être une nouvelle vertu, intellectuelle, elle aussi, qui viendrait « régler » nos « vertus » dans le domaine de la production (la *poiésis*) ? Dans la suite de mon travail, je réserverai plus particulièrement le terme de « prudence » lorsqu'il s'agit de « faire attention à soi », et celui de précaution lorsqu'il s'agit de « faire attention au monde » (j'agis avec prudence lorsque j'ai peur d'avoir mal, avec précaution lorsque j'ai peur de faire mal).

4.2.3. Les quatre niveaux de la précaution

Maintenant que j'ai bien établi la distinction entre « prudence » et « précaution », je vais réfléchir pour voir, de façon appliquée et concrète, quel est l'intérêt de l'introduction de ce nouveau concept comme régulateur de l'action dans le monde fragile, complexe et incertain.

En me replaçant dans la suite de mon étude du chapitre II (« Un nouveau cadre pour l'action aujourd'hui ») je vois se dégager quatre niveaux auxquels l'introduction de la précaution, au-delà de la simple prudence aristotélicienne, apparaît nécessaire.

- Le premier niveau est celui qui correspond à l'apparition de nouveaux risques, et en particulier les risques technologiques majeurs et les risques environnementaux. Ce premier

⁸⁹ Comme la prudence, la précaution est un « art du temps » ; mais ce temps de la précaution s'étend fort en avant de nous (il couvre les « générations futures), contrairement à celui de la prudence, limité à la durée de notre vie.

⁹⁰ P. Kourilsky et G. Viney, ouvrage cité, p. 21.

niveau est le plus « objectif », dans le sens où il s'agit moins ici d'une perception, d'une l'impression, que d'un état de fait lui-même : il y a effectivement une possibilité, qui est nouvelle, pour l'homme, de produire des dégâts considérables contre son environnement et contre lui-même. On pourrait ajouter ici ce tournant majeur dans notre perception du monde : la fragilité du monde. La découverte que notre monde est fragile, que des dégâts irréversibles peuvent être commis par l'homme, dégâts susceptibles de compromettre la vie de l'homme sur la terre, bouleverse bien naturellement tous les repères que nous avons quand nous pensions que, quoique nous fassions, nous étions « adossés » à une nature capable de réparer toutes les blessures. Comme le dit si bien J.M Ferry : « je fais attention à une réalité qui compte, non pas à la manière d'un obstacle physique qu'il convient d'éviter pour mon confort, mais parce qu'en n'y prenant pas garde, je pourrais infliger une blessure »⁹¹.

- Le deuxième niveau est plus « subjectif », il s'agit de la manière dont les hommes perçoivent aujourd'hui le monde dans lequel ils vivent : il y a une signification sociale de la précaution. P.Kourilsky et G.Viney voient quatre composantes à cette « dimension sociale » : une réponse aux défaillances de la prévention, l'expression d'un désir de participation accrue de la part des citoyens, la réaction contre une dilution des responsabilités, et enfin une nouvelle perception de l'acceptabilité des risques. C'est l'ensemble de ces thèmes que j'avais en effet présenté dans la description de notre société comme d'une société du risque. Ce deuxième niveau correspond, pour l'essentiel, à un souci de sécurité.

- Le troisième niveau est celui de l'accompagnement, de la régulation et du contrôle des transformations technoscientifiques de la société. Il en sera beaucoup question dans la deuxième partie de mon travail, consacrée, au-delà du seul principe de précaution, à la « précaution » envisagée comme une attitude globale de régulation de la technique dans le monde fragile, complexe et incertain – comme une nouvelle culture, une nouvelle philosophie. Un exemple particulièrement intéressant sera alors celui du développement des nanotechnologies ; nous en sommes en effet « au début », ce nouveau « champ » technologique a potentiellement un pouvoir extraordinaire de bouleversement de l'organisation de la société et du rapport de l'homme à lui-même : les nanotechnologies constituent un domaine absolument privilégié pour réfléchir – et agir- dans le nouvel esprit de précaution.

- Le quatrième niveau est celui d'une aspiration morale. Dans un article consacré à la responsabilité, paru dans son livre *Le juste*, P. Ricoeur montre comment, en même temps que la responsabilité a tendu à s'effacer du champ pénal, elle a retrouvé de l'importance dans le champ moral : « tout se passe comme si le rétrécissement du champ juridique était compensé par une extension du champ moral de la responsabilité »⁹². C'est H. Jonas qui avait inauguré ce retour à la responsabilité, en écrivant *Le principe responsabilité*. Tout son livre est un appel à un renouveau de l'esprit de responsabilité qui englobe, par delà nos contemporains, les générations futures. Il s'agit de définir une nouvelle éthique, car : « nulle éthique antérieure n'avait à prendre en considération la condition globale de la vie humaine et l'avenir lointain de l'existence de l'espèce même »⁹³. Or c'est en ce point précis que le principe de précaution vient s'appuyer sur cette demande d'une responsabilité renouvelée et élargie.

A l'appui de cette approche, il me semble que l'on peut évoquer aussi l'incertitude de sens dans laquelle se trouvent plongés beaucoup de nos contemporains : la précaution peut être

⁹¹ J.M Ferry, *Les puissances de l'expérience*, t.2, p.145.

⁹² P.Ricoeur, *Le juste*, Seuil, 1995, p.61.

⁹³ H.Jonas, *Le principe responsabilité*, éditions du Cerf, 1990, p.26.

aussi « donneuse de sens » dans un monde qui en serait privé. Si le « sens » dont nous avons besoin pour vivre est d'abord un « objet » pensé, réfléchi, une représentation, qui oriente notre action et lui confère une légitimité, alors il n'y a nul doute que la précaution puisse en être un élément important. Alors que les rapports violents exercés sur la nature en général nous heurtent, non seulement dans notre sensibilité, mais aussi dans notre intelligence, l'approche de précaution, beaucoup plus soucieuse d'équilibre et d'harmonie en général, non seulement peut nous guider, mais aussi nous invite à l'action (c'est ainsi qu'une agriculture exclusivement orientée par la recherche de la maximisation de la productivité finira par dégouter de leur métier tous les agriculteurs ; par contre, s'appliquer à mettre en œuvre une agriculture « biologique », à la fois « moderne » et soucieuse d'environnement, peut susciter de véritables vocations : cela a du sens !).

Les risques « classiques » n'ont pas disparu, et la lecture d'Aristote, pour tous ces aléas de la vie, reste de la plus grande richesse. Mais des risques nouveaux sont donc apparus, et notre rapport au risque a changé. En même temps, c'est une nouvelle réflexion sur l'éthique qui se trouve engagée.

S'il fallait conclure, et donner l'argument le plus fort qui plaide en faveur de la précaution, c'est je crois la fragilité que je retiendrais : fragilité de la nature, bien entendu, mais aussi de l'homme, du tissu social, du sens : c'est parce que nous risquons de briser cela que nous devons adopter des attitudes de précaution.

Il semble donc parfaitement justifié de faire appel à un nouveau concept : la précaution, pour répondre aux problèmes que pose nouvelle situation, celle de notre monde aujourd'hui.

5. Les grandes lignes d'une analyse de la précaution

Je voudrais conclure ce chapitre, dans lequel j'ai introduit – en en justifiant l'introduction - le concept de précaution, par un bilan provisoire. Beaucoup des points pour que je vais citer ici seront repris dans la suite de mon travail. J'approcherai pour cela la précaution selon quatre perspectives pour « qualifier » l'agir de précaution : les modalités de l'action, son objet, sa finalité, ses agents.

5.1. Agir dans l'incertain

➤ Délibération et décision

Le moment de la décision est important. Si, dans un contexte de « quasi-certitude », la décision importe peu (dans le sens où elle est « automatique », dérivant du savoir), il n'en est pas de même ici, où décider se prend au sens fort du terme : il s'agit d'arrêter la délibération, de « couper » la réflexion, au moment « opportun ». Agir dans l'incertain, c'est donner à la délibération et à la décision la plus grande attention – et c'est donc aussi vouloir mettre en place les bonnes institutions, les bonnes procédures, pour y parvenir.

➤ L'aide à la décision et la décision

Parce que la décision demande à prendre en compte de nombreuses connaissances, de nombreux points, il est très important qu'elle soit éclairée par des études elles aussi nombreuses et variées. Mais, parce que la connaissance ne permet pas de trancher, il importe que la décision ne cherche pas à se mettre « à la remorque » de ces études, afin peut-être de s'y cacher. L'aide à la décision paraît aussi nécessaire que la décision. Décider implique ici de

passer du « rationnel » au « raisonnable »⁹⁴ : il ne faut ni laisser l'exigence de rationalité paralyser le processus de décision, ni laisser ce processus renoncer à toute rationalité.

- Décider dans l'incertain : des décisions mesurées et révisables

Parce que l'horizon de la décision reste celui de l'incertitude – et peut-être les choses vont-elles s'éclaircir, donnant un nouveau contexte, qui fera « voir » les choses très différemment – ils'agit, autant que faire se peut, de choisir des actions à la fois mesurées et révisables : je développerai ceci dans le chapitre suivant, consacré justement au principe de précaution.

- Conduire l'action dans l'incertain : éloge de la souplesse

D'une façon générale, l'agir de précaution insiste sur les idées de souplesse de l'action, sur l'importance de l'ajustement. Contre une approche scientifique, technocratique, volontariste au sens très « occidental » du terme – une volonté qui fait plier ce qui s'oppose à elle – il faudra privilégier une autre approche, plus réceptive au monde, plus intuitive – plus orientale peut-être. J'y reviendrai, au chapitre X, lorsque j'évoquerai la révolution « culturelle » qui se trouve ici impliquée.

5.2. Quel objet : le monde (la terre, l'humanité, les générations futures).

La précaution semble avoir un objet privilégié : l'apparition du mot, la formation du concept, sont liés à une préoccupation écologique globale. C'est la prise de conscience d'une menace portant, non sur un élément local, mais sur un élément global, notre terre, qui a déclenché une réflexion débordant le cadre de la simple prudence. Les photos de la terre prises du satellite Météosat II, en mars 1982, et largement diffusées par tous les médias, où celle-ci apparaît comme une planète bleue se détachant sur fond d'une immensité plongée dans la nuit, a été un choc émotionnel et esthétique pour beaucoup : voilà notre maison⁹⁵ ! Nous tous, les hommes, indifféremment, quelque soit la couleur de notre peau, notre langue, notre religion, nous habitons ensemble, là, nos destins sont irrémédiablement liés ; c'est ensemble que nous devons protéger notre habitation, cet îlot merveilleusement et, semble-t-il, miraculeusement « posé » au milieu d'un vide qui est presque un néant. Et il se trouve que notre terre-patrie, pour reprendre la belle expression d'E. Morin, est belle, merveilleusement belle, vue de « là-haut »...mais aussi vue d'ici.

Au-delà de la terre, le souci de précaution s'est progressivement trouvé attaché à l'homme lui-même : les progrès de la procréation médicalement assistée, avec l'inquiétude sur d'éventuelles dérives eugéniques, les fulgurantes avancées dans la connaissance du génome, les questions posées par les perspectives du clonage humain, ont suscité une réflexion inquiète : le principe de précaution, déjà introduit dans le champ de l'écologie, s'est trouvé étendu au domaine médical. Il faut noter par ailleurs que sa proximité avec le principe

⁹⁴ Voir plus bas, chapitre V.

⁹⁵ B.de Jouvenel, dans un texte publié en 1959, *La terre est petite*, reparu chez Gallimard, en 2002, dans un recueil intitulé *Arcadie. Essais sur le mieux vivre* écrivait déjà : « Nous n'habitons plus la même terre que nos aïeux : la leur était immense, la nôtre est petite. Pour la première fois dans l'histoire de notre espèce, il n'est plus vrai que les terres s'étendent « à perte de vue », puisque notre terre tout entière a pu être embrassée d'un coup d'œil, fixé par la photographie, ce qui nous permet de mettre en pendant à l'image de notre demeure individuelle, notre demeure collective ».

responsabilité de H. Jonas (il y a cependant d'importantes différences entre eux, j'y reviendrai) justifie de regrouper les sujets de préoccupation du principe de précaution autour du concept de « générations futures » ; la plupart des menaces contre lesquelles s'élève le principe de précaution concernent moins en effet nous-mêmes que nos enfants, l'échelle du temps est ici celles des générations successives et non celle du cours d'une seule vie.

5.3. Quelle fin : un développement durable ; développer, préserver, embellir, humaniser.

G. Steiner a donné cette très belle image : « invités de la vie, nous devons laisser la maison plus belle à la sortie que nous ne l'avons trouvée à l'entrée »⁹⁶ : l'idée que la terre est fragile, qu'elle est fragile et belle, cette seule idée est capable d'orienter notre action dans le sens de la précaution.

Parce qu'elle est fragile, je ne peux pas « faire n'importe quoi », je dois mesurer ma force, mon inconséquence ; il y a certaines actions que je dois peut-être interdire absolument, d'autres que je dois réglementer ; d'autres enfin, vers lesquelles je ne serais pas allé spontanément, que je dois entreprendre.

Parce qu'elle est belle, j'ai le devoir de conserver cette beauté, d'y ajouter peut-être. On retrouve ici l'esprit de la religion orthodoxe, tel que l'exprime O.Clement : le monde est notre jardin, nous sommes dans notre rapport à lui comme des jardiniers : le monde, la terre, la nature peuvent beaucoup nous donner, à condition que nous sachions « bien agir ».

La précaution doit être cependant soigneusement distinguée de cette écologie intégriste que l'on appelle la « deep ecology » ; il ne s'agit pas de faire de la terre un nouveau Dieu, dont les hommes ne seraient au mieux qu'une partie. L'homme est « au centre » de la précaution, la précaution est un nouvel humanisme, elle est pour l'homme : il s'agit simplement de bien comprendre que l'homme ne peut pas plus se permettre de détruire la nature que l'oiseau, pour reprendre l'image de Kant, ne pourrait se passer de l'air pour voler plus vite et avec moins d'effort. Vue ainsi, la précaution est bien un humanisme, un humanisme plus profond et mieux compris que celui que revendique le progrès, par exemple !

D'une façon générale, l'esprit de la précaution demande que, après un développement « quantitatif », on s'oriente de plus en plus vers un développement « qualitatif ». Il ne s'agit plus de faire toujours plus : en particulier, l'augmentation de la production, lorsqu'elle est due au fait que l'on produit des biens « jetables », dans le seul but de la favoriser, apparaît être un non sens, voire un pur scandale. Mais ne pas chercher à faire plus ne signifie pas en rester à un statu-quo, ce n'est pas une résignation ni une passivité !

C'est vouloir mettre ses forces et son intelligence au service d'un « mieux ». L'aménagement équilibré, harmonieux, d'un territoire, avec ses villes, sa campagne, ses espaces de nature restés « sauvages » et préservés des différentes activités de production, me semble être un exemple du « mieux » auquel le développement peut s'atteler : et le travail est immense !

5.4. Quels acteurs pour la précaution

Le plus souvent il s'agit de groupes (associations, Etats). Mais c'est, de façon « ultime » chacun qui est concerné (les groupes sont formés de « chacun »)

⁹⁶ Cité dans *La politique de précaution*, de C. Lepage et F. Guery, PUF, 2001, p.137.

Si l'acteur privilégié de la prudence, c'est l'homme, chacun d'entre nous affronté aux multiples incertitudes de sa vie, l'acteur privilégié de la précaution se dira le plus souvent « au pluriel ». C'est que la précaution n'est pas une affaire privée et que, le plus souvent, une mesure de précaution qui ne serait adoptée que par un seul acteur ne servirait à rien ni à personne. Cela ressort tout naturellement des problèmes auxquels se trouve confrontée la précaution. C'est ce que je vais illustrer ici avec l'affaire du sang contaminé.

La contamination du sang des collectes servant à la transfusion sanguine est un drame exemplaire de la modernité. Au départ il y a un virus (le VIH), présent de manière endémique dans la nature, mais qui n'avait jusque là que très peu touché l'homme ; il devient, à la suite d'un changement culturel des pratiques sexuelles et des habitudes de voyage, un virus très actif et répandu dans une population de plus en plus large. Il pénètre alors le système de la transfusion sanguine ; celui-ci, qui est bâti autour du système très technique du « poolage », se révèle être un redoutable multiplicateur du danger: un seul échantillon de sang contaminé va contaminer plusieurs milliers de lots sains (si on considère un processus de fabrication impliquant 10.000 donneurs, il suffit que la population des donneurs comprenne un donneur contaminé pour que tous les lots soient statistiquement contaminés⁹⁷).

On sait le drame que cette contamination a provoqué, particulièrement chez les hémophiles ; était-il possible de l'éviter, des mesures de précaution pouvaient-elles être prises ? Oui, mais de nombreux acteurs, à différents niveaux, étaient en cause, et il est difficile d'attribuer une responsabilité totale et exclusive à l'un de ces acteurs ; comme l'écrit M.A Hermitte dans l'article cité, à propos du choix de précaution à faire⁹⁸ : « A qui le choix incombait-il ? La première réponse consiste à dire qu'elle incombait aux intéressés. La réponse est évidemment trop courte. Le cercle des intéressés est en effet extensible. Ici, ce pouvaient être les hémophiles évidemment, mais aussi les caisses de sécurité sociale qui remboursent les produits, les associations de donneurs de sang, puisque ces produits sont de grands consommateurs de sang, matière première. De plus le droit de la responsabilité étend encore ce cercle : les centres de transfusion étant responsables des conséquences dommageables des vices de fabrication, ils sont intéressés, ainsi que leurs assureurs. Lorsqu'une catastrophe de cette dimension se produit, l'Etat est à son tour intéressé, via le fonds d'indemnisation des victimes ».

Si l'on considère les principaux problèmes de la précaution, on voit à chaque fois apparaître de multiples intervenants (producteurs, experts, pouvoirs publics, médias, citoyens...) : la portée de ces problèmes est le plus souvent à l'échelle d'un pays, d'un continent, voire du monde ; et la technicisation maximale aujourd'hui de la production de presque tous les objets fait que partout se créent des chaînes, des interdépendances, des croisements et des mélanges qu'il est bien difficile de suivre et de contrôler à chacune des étapes : pour cette raison également, il y a multiplication des acteurs concernés.

Sur un autre exemple, celui de la précaution face au risque de dérèglement climatique lié à l'accumulation dans l'atmosphère des gaz à effet de serre, il est encore plus évident que la précaution est une affaire collective : sera-t-il possible d'obtenir quelque succès que ce soit sans le concours des scientifiques, des industriels, des pouvoirs politiques, et de l'ensemble des citoyens ?

⁹⁷ Voir l'article de M.A Hermitte dans l'ouvrage collectif réalisé sous la direction d'O. Godard, p.179 sq.

⁹⁸ On lira avec profit l'ensemble de l'article pour bien comprendre la chronologie et l'enchaînement des événements, et situer les étapes où la précaution était possible, mais n'a pas été appliquée.

Mais c'est justement parce que c'est une affaire collective qui touche aux conditions mêmes de vie de tous les habitants, que deux acteurs doivent être privilégiés : les acteurs politiques et, bien entendu, les citoyens.

Un mouvement de « repolitisation » de la décision collective est en effet non seulement envisageable, mais aussi nécessaire. Comme le souligne F. Ewald : « La précaution réintroduit, au sens propre, la décision en politique, et dans les pratiques de responsabilité. La vraie décision, c'est à dire la décision souveraine. Le droit traditionnel de la responsabilité sanctionne moins une décision bien ou mal prise, que le non-respect d'un savoir disponible. Les logiques de la faute et de la prévention supposent que, dans les sphères qu'elles régissent, il soit toujours possible d'explicitier une norme de conduite que chacun doit observer. On engage sa responsabilité dès lors qu'on ne respecte pas les conséquences pratiques d'un savoir disponible, qui rend lui-même possible la définition de l'obligation sanctionnée. La précaution, qui nous resitue dans un contexte d'incertitude, réintroduit une logique de la décision pure⁹⁹ (...) La conséquence est que la décision appartient au politique, sans que celui-ci puisse se couvrir du savoir d'un expert. Cela ne veut pas dire que l'expertise scientifique soit inutile, mais qu'elle ne déchargera pas le politique de la souveraineté de sa décision »¹⁰⁰.

Ce retour de la politique, souhaité et hautement souhaitable, est une clé essentielle de la précaution. A travers lui, c'est à la réhabilitation de la praxis que l'on pourrait assister, cette réhabilitation que H. Arendt a placée au cœur de son engagement philosophique.

La fonction de la politique, en effet, est de « produire » la cité, de faire que les citoyens, actifs dans sa construction, puisse profiter de ses bienfaits. Aussi le point de vue politique est-il intégrateur de tout ce qui constitue la vie des hommes : réduire l'activité politique au simple « accompagnement » des progrès de la technique et à la gestion des problèmes économiques est un considérable appauvrissement de cette dernière ! Toutes les crises que nous avons vécues, et toutes les menaces qui pèsent sur nous, sont une invitation à ne plus nous soumettre à la seule logique économique, non plus qu'à accepter tout progrès technique comme un progrès humain et social. M.A Hermitte le souligne : « Trop souvent, toute distance par rapport à l'avis scientifique tombe sous la qualification d'irrationalité (...) Or l'hyperréactivité des marchés, le dégoût des consommateurs pour les farines sont des faits non moins réels que le repliement d'une protéine. L'autonomie du politique sert justement à intégrer les différents points de vue et à séparer la fonction d'identification et évaluation des risques de celle qui consiste à déterminer quel est le risque acceptable au regard des différentes contraintes qui s'exercent sur le secteur »¹⁰¹.

Ainsi que l'a montré U. Beck, un des problèmes majeurs de notre modernité est lié aux risques que nous produisons : quel est le niveau de risque que nous acceptons de courir, pour quel bénéfice ? Mais aussi, ce niveau de risque une fois défini, comment répartir ces risques de manière équitable (ou, puisqu'il ne faut tout de même pas rêver, d'une manière qui ne soit pas trop inéquitable) ? Ces tâches sont essentielles, et c'est vraiment de la pure compétence de la politique.

Ce n'est bien entendu pas de défiance envers la science qu'il est question ici : la recherche scientifique n'a jamais été aussi nécessaire qu'aujourd'hui. Ce dont il est question, c'est, dans la perspective d'une critique « kantienne », de bien redéfinir le champ de compétence de

⁹⁹ Revoir ici la distinction que j'ai faite, page 70, entre « décider » et « choisir ».

¹⁰⁰ *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, p.123.

¹⁰¹ *Rapport au Premier ministre*, p. 379.

chaque partenaire de la décision, et particulièrement de la science et de la politique. Le danger à éviter est l'empiètement de l'un des deux dans le « champ » de l'autre : empiètement de la politique dans le domaine de la science (voir le célèbre exemple du lyssenkisme) ; mais aussi de la science dans le domaine de la politique (ce qui serait le cas si, par exemple, les scientifiques décidaient eux-mêmes du niveau des risques que l'on peut faire courir à une population lors de l'introduction d'une nouvelle technologie).

5.5. Conclusion : le principe de précaution, une première étape vers la précaution

L'obligation morale d'instaurer la précaution me semble être clairement établie. La question qui doit être maintenant posée est celle de savoir comment l'inscrire « concrètement » dans le monde.

Il n'est pas question, face à un enjeu de cette ampleur, qui implique de tels changements dans la vie, mais aussi dans les modes du « gouvernement des hommes », de vouloir « brûler les étapes ». Je montrerai dans la deuxième partie de mon étude comment on peut aller vers la précaution, en agissant à différents niveaux : « philosophique », culturel, mais aussi politique, juridique, économique, technique et scientifique. C'est en « bougeant les pièces » à ces différents niveaux - même si c'est modestement pour commencer -, à condition que ce soit de manière coordonnée, et avec persévérance, que l'on peut espérer faire « changer de cap » le mouvement du navire sur lequel nous sommes embarqués. Il y a là, nous le verrons, indissociablement responsabilité individuelle et responsabilité politique.

Mais une première étape doit au préalable être réussie : c'est celle de la réussite de l'installation du principe de précaution dans nos sociétés. C'est ce que je vais étudier dans le dernier chapitre de cette première partie.

CHIV. Le principe de précaution

1.	Préliminaires.....	215
1.1.	Inutilité du principe de précaution ?.....	215
1.2.	Principe ou approche ?	216
1.3.	Une exigence de sécurité malade?	216
1.4.	La pluralité des versions.....	216
2.	La version prudentielle ou « standard »	217
2.1.	Cadrage, domaine d'application.....	217
2.2.	Objectif principal du principe de précaution.....	217
2.3.	Différence entre précaution et prévention.....	218
2.4.	Quels sont les acteurs concernés? Quel statut juridique pour le principe de précaution ?	219
2.5.	Contenu	221
2.5.1.	Prévention des risques	221
2.5.2.	La dimension sociale	221
2.5.3.	Une démarche procédurale.....	222
2.5.4.	Les dix commandements du principe de précaution	223
2.5.5.	Les points principaux à retenir	223
2.5.6.	La question de l'expertise.....	224
2.6.	Un principe d'action, un principe raisonnable	225
3.	L'interprétation radicale	226
4.	L'interprétation stratégique	227
5.	La version catastrophiste	227
5.1.	H. Jonas, la peur, la responsabilité	227
5.1.1.	Transformation de l'essence de l'agir humain	227
5.1.2.	Un nouvel impératif	228
5.1.3.	L'heuristique de la peur.....	228
5.2.	Le « catastrophisme éclairé » de J.P Dupuy.....	229
5.2.1.	Scénario du pire.....	230
5.2.2.	Le sens de l' « autonomie de la technique »	230
5.2.3.	La technique n'est pas autonome, mais elle s' « autonomise ».....	231
5.2.4.	Savoir et croire	231
5.2.5.	Le principe de précaution n'est pas à la hauteur	232
6.	La version dialogique	233
6.1.1.	Les forums hybrides, pièce centrale du principe de précaution	233
6.1.2.	Action mesurée.....	233
6.1.3.	Fécondité des controverses.....	234
6.1.4.	Méfiance envers l'expertise	234
6.1.5.	Elargir le débat	235
6.1.6.	A la recherche d'un mode commun inconnu	235
6.1.7.	Importance de la procédure	236
6.1.8.	Reconstruction de la démocratie	236
7.	Mes propositions	237
7.1.	Me situer par rapport aux versions précédentes	237
7.1.1.	Ce que je retiens de la version standard	237
7.1.2.	Ce que je retiens de la version catastrophiste.....	238
7.1.3.	Ce que je retiens des autres versions	238
7.2.	Bien comprendre dans quel cadre vient s'inscrire le principe de précaution.....	239
7.2.1.	Le progrès technoscientifique dans une société de marché.....	239

7.2.2.	Le rapport à la nature	239
7.2.3.	Notre rapport au temps	240
7.2.4.	Le risque incertain	240
7.2.5.	Univers controversé.....	241
7.3.	Afficher clairement la dimension sociale du principe de précaution	241
7.3.1.	Crise de confiance que notre société connaît aujourd'hui	242
7.3.2.	Aspiration morale : refus du « tout économique » et recherche de valeurs ...	242
7.4.	Quand et où appliquer le principe de précaution ?.....	242
7.5.	A qui l'appliquer?.....	244
7.6.	Les trois étapes de la mise en œuvre du principe de précaution	246
7.6.1.	L'évaluation	246
7.6.2.	Les mesures à prendre	246
7.6.3.	La communication	247
7.7.	Organiser la délibération	247
7.7.1.	Participation du public	247
7.7.2.	La construction des controverses	248
7.7.3.	Une version délibérative, procédurale plutôt que substantielle.....	249
7.8.	Quelques repères essentiels pour comprendre le principe de précaution.....	250
7.8.1.	Précocité de l'action	250
7.8.2.	Démarche séquentielle et valeur d'option	251
7.8.3.	La question de l'irréversibilité	252
7.8.4.	Caractérisation de l'incertitude	252
7.8.5.	Des mesures provisoires... ou révisables ?	254
7.8.6.	Proportionnalité des mesures	254
7.8.7.	La prise de décision.....	255
7.8.8.	La décision, l'aide à la décision et la délibération	256
7.9.	La question de l'expertise.....	258
7.9.1.	L'expertise impossible ?.....	258
7.9.2.	La nature conflictuelle de toute expertise.....	259
7.9.3.	Quel modèle pour l'expertise ?	260
8.	Conclusion : le double enjeu du principe de précaution	262
8.1.1.	Un outil pour traiter les nouveaux risques	263
8.1.2.	La réparation du lien brisé entre les décideurs et la société civile	263
9.	Au-delà du principe...la précaution !	263

J'ai maintenant montré en quoi l'introduction d'une attitude de précaution dans notre monde constituait un enjeu de première importance. Cette attitude doit définir notre manière d'« être au monde », et ceci dans tous les domaines de notre vie qui influent sur le cours de ce monde. Elle aura aussi besoin de s'appuyer sur un fondement solide, une philosophie de la précaution que je présenterai dans la suite de mon travail. Mais je vais tout d'abord me concentrer autour de la question du principe de précaution.

Le principe de précaution est la première « pièce » de ce vaste édifice à construire, la « pointe avancée » de la précaution dans notre monde. Il s'applique dans des situations particulières, que je préciserai, et ne peut en aucune façon prétendre recouvrir l'ensemble des questions ouvertes par les mutations de l'ère nouvelle dans laquelle nous sommes entrés.

Le principe de précaution ne prétend pas régler, en amont, notre développement afin de le rendre harmonieux et d'éradiquer (dans toute la mesure possible) les risques : c'est cependant une interprétation qui en est parfois faite. Le contenu du principe, en effet, n'est pas encore vraiment fixé. Comme l'écrit O. Godard : « Nous parlons facilement du principe de précaution, comme s'il s'agissait là d'une entité unique et bien fixée. Or, bien que ce principe soit d'ores et déjà inscrit dans notre paysage politique et juridique, nos sociétés sont encore dans une phase de tâtonnements pour déterminer les attributs qu'elles voudront lui donner »¹.

Dans la première partie de ce chapitre, je donnerai un aperçu des différentes interprétations qui sont faites du principe de précaution ; dans une seconde, je mesurerai l'apport de chacune des versions que j'aurai étudiées et je tenterai ma propre synthèse, proposant une version qui me semble tout à la fois forte et réaliste.²

Mais, avant d'entamer ce travail, je vais répondre à plusieurs questions récurrentes : et si le principe de précaution ne servait à rien ? Pourquoi parler de « principe » et pas seulement d'« approche » de précaution ? Le principe de précaution est-il « obnubilé » par la question de la sécurité ?

1. Préliminaires

1.1. Inutilité du principe de précaution ?

Pourquoi ne pas se satisfaire de l'analyse classique des risques, établir un bilan « coût/bénéfice » ou « risques/bénéfice » ?

La première réponse est qu'il y a des situations où on ne le peut pas, et cela parce qu'il y a trop d'incertitudes pour pouvoir conduire un calcul. C'est par exemple le cas avec les OGM : comment « calculer » à propos des risques sanitaires, environnementaux, que font courir la mise en culture des OGM ?

La seconde réponse, qui prolonge la première, est qu'il y a de nouveaux risques, pour lesquels un calcul est encore plus difficile, la nature exacte du risque et le contexte étant aussi très mal connus (on ne dispose pas d'étude pour des cas semblables, ou qui pourraient être rapprochés) Bien sûr, cela « change la donne », et c'est un argument très fort en faveur du principe de précaution !

Une troisième réponse est relative au contexte social : il est devenu indispensable de le prendre en compte, car les risques pour être correctement combattus demandent une implication très large, bien au-delà des seuls « décideurs », et que rien ne sera possible si la situation, aujourd'hui préoccupante, de perte de confiance envers les « responsables » n'est pas transformée. La question de « l'acceptabilité sociale des risques » est devenue un enjeu,

¹ O. Godard, *Traité des nouveaux risques*, Gallimard, 2002, p. 117.

² Je serai très redevable, pour cette proposition finale, aux travaux de D. Bourg et O. Godard.

au même titre que les risques eux-mêmes: le principe de précaution est un outil précieux sur ces deux fronts. L'approche par un simple calcul coût/bénéfice, dans l'hypothèse, très discutable, où elle serait possible, ne peut suffire dans ces situations.

1.2. Principe ou approche ?

Cette question n'est pas seulement rhétorique : autour d'elle se joue la « querelle » entre les européens et les américains autour de la précaution. Là où les américains privilégient l'« approche », les européens tiennent au « principe ».

Il est certain que « principe » comporte une dimension contraignante (principe : ce qui est premier, ce qui commande) qu'« approche » n'a pas. Une approche est une manière d'aborder un objet, une « invitation », une suggestion.

Mais un principe constitue-t-il une obligation entièrement définie, qui nous demande de nous plier à son injonction, et rien d'autre ? Non, ce n'est pas le cas, et il est très important de le comprendre si l'on ne veut pas faire de contresens sur le principe de précaution.

Je citerai ici P. Kourilsky et G. Viney : « Au total, c'est bien au cas par cas qu'il faut évaluer les risques et dégager les solutions les plus appropriées »³ ; P.H. Gouyon et M.A. Hermitte : « Nul besoin de préciser que le principe de précaution n'impose pas de modèle de gestion « clé en mains », même si l'on s'en tient à la version française du principe (considérée comme plus précise) telle que fixée par la loi Barnier en matière de droit de l'environnement »⁴ : cela est clair, ce « principe » n'implique aucune automaticité des mesures à prendre. Je reviendrai précisément sur ce point, et plus particulièrement sur la différence à établir entre « règle » et « principe » un peu plus loin.

1.3. Une exigence de sécurité malade?

Le principe de précaution demande-t-il toujours plus de sécurité ? Est-il le porteur d'une exigence de sécurité maximale ? Non, et il est capital, pour la réussite du principe de précaution, de le détacher de tout « maximalisme » sécuritaire.

Je le répète : le principe de précaution, et, au-delà, la précaution, ne sont pas « plus » de prudence, mais une « autre » prudence, une nouvelle prudence. Et nous verrons que le principe de précaution peut demander de prendre certains risques.

Il est vrai cependant, nous allons le voir, que certaines interprétations du principe de précaution prêtent le flanc à cette critique. Mais ces interprétations sont minoritaires, et elles ne correspondent pas aux orientations des principaux textes officiels qui instituent ce principe.

1.4. La pluralité des versions

Il est temps maintenant de s'orienter dans la « jungle des interprétations » du principe de précaution, pour reprendre l'expression de M. Hunyadi⁵. Je commencerai par présenter les versions « classiques », que ce même auteur range sous la dénomination de « prudentielles », avant de m'arrêter sur des interprétations plus éloignées des formulations actuellement

³ P.Kourilski et G.Viney, ouvrage cité, p. 41.

⁴ Id, p. 310.

⁵ M. Hunyadi, « Pourquoi avons-nous besoin du raisonnement de précaution ? », *Esprit*, juillet-août 2003. Pour ce qui suit, voir aussi la *Revue européenne des sciences sociales*, Librairie Droz Genève, Paris, Tome XVII, 2004.

retenues par le droit positif et les textes internationaux, mais très intéressantes pour situer les enjeux généraux de la précaution.

Il faut bien préciser qu'il s'agit ici d'idéal-types, qu'il faut bien distinguer du principe de précaution tel qu'il existe aujourd'hui dans les textes. Mais dégager les grands traits de ces « idéal-types » reste un exercice intéressant pour mieux comprendre les forces et les faiblesses du principe de précaution consacré par les textes, et également pour servir de repère afin de le faire évoluer.

2. La version prudentielle ou « standard »

C'est la version qui ressort des textes de doctrine les plus élaborés et à portée générale. O. Godard relève plus particulièrement trois textes où elle s'exprime: le rapport sur le principe de précaution du biologiste P. Kourilsky et de la juriste G. Viney⁶, publié en janvier 2000 ; la communication de la Commission européenne sur le principe de précaution de février 2000 (que je nommerai : CE 2000) ; et enfin la Résolution sur le principe de précaution adopté par le Conseil européen au Sommet de Nice en décembre de la même année (que je nommerai : Nice 2000).

2.1. Cadrage, domaine d'application

Le domaine où s'est tout d'abord appliqué le principe de précaution est l'environnement. Mais ce domaine s'est vite étendu dans la direction de l'alimentation et de la santé (c'est ce que nous avons vu plus haut dans l'historique). Le premier article de la Résolution du Conseil européen de Nice⁷ stipule que « Le principe de précaution est applicable au domaine de l'environnement et également de la santé humaine, ainsi que dans les domaines zoo et phytosanitaires ; il se place dans la perspective du développement durable ».

Dans leur rapport, P. Kourilsky et G. Viney pensent même que le principe de précaution déborde ces trois secteurs habituels « Le champ d'application de la précaution est donc extrêmement vaste et déborde même des trois secteurs (santé, alimentation, environnement) pour couvrir d'autres domaines, comme celui des libertés publiques » -et ils évoquent alors les activités de la CNIL, « majoritairement tournée vers la précaution »⁸.

On remarquera ici le glissement du « principe de précaution » à « la précaution » : si la CNIL s'occupe de « précaution », l'extension du principe de précaution aux libertés publiques n'est pour l'instant pas effectuée.

2.2. Objectif principal du principe de précaution

L'objectif principal est clairement affirmé : faire diminuer les risques. Selon P. Kourilsky et G. Viney, « il faut affirmer clairement que l'objectif principal du principe de précaution est bien de diminuer les risques » ; et, en même temps « on ne doit pas entretenir l'illusion que l'application même optimale, du principe de précaution pourra les éliminer entièrement »⁹.

Le principe de précaution concerne la « gestion des risques » et vise à les baisser jusqu'à atteindre le « niveau de protection recherché » - niveau qui résulte d'une appréciation

⁶ *Rapport au Premier Ministre*, O. Jacob, 2000.

⁷ Dans la suite, je citerai simplement *Nice*

⁸ P. Kourilsky et G. Viney, ouvrage cité, p. 39.

⁹ Id, p. 40.

politique¹⁰ (Nice, 2000). Il est nécessaire pour cela de se livrer à une analyse du risque précise et complète¹¹ (CE 2000).

Deux conditions conditionnent le lancement du principe de précaution : la gravité et l'incertitude. La gravité tout d'abord. Une des conditions sine qua non de « l'entrée en scène » du principe de précaution est le soupçon d'un risque « grave » : il n'est pas question d'évoquer le principe de précaution pour les risques ordinaires. Reste bien entendu à préciser ce que l'on entend par « gravité », et ce n'est pas chose facile.

On trouve en effet toute une variation de qualificatifs pour tenter de définir ce qu'est la « gravité » : « grave ou irréversible » (Rio 1992), « grave et irréversible » (Loi Barnier, 1995 ; Charte de l'environnement, 2005), « effets potentiellement dangereux » (CE 2000), « effets nocifs sur la santé » (Nice 2000)? Le règlement CE 2002 stipule d'abord que le principe de précaution s'applique lorsque : « un risque pour la vie ou la santé existe » (considérant n°20) puis évoque simplement plus loin la « possibilité d'effets nocifs pour la santé » (article 7). Le niveau de la gravité est donc assez « flottant » : c'est qu'il paraît en effet difficile de le fixer « dans l'absolu » : ce pourquoi les textes précisent que c'est aux autorités publiques qu'incombe le fait de « définir le niveau de risque acceptable ».

L'autre condition pour l'entrée en scène du principe de précaution est la présence d'incertitude. Le risque « grave » doit être aussi « incertain ». Nous avons vu plus haut ce qu'il faut entendre par incertitude. Il faut que « l'évaluation scientifique ne permette pas de déterminer avec suffisamment de certitude » (CE 2000), ou bien que « une évaluation scientifique préliminaire ne permette pas de conclure » (Nice 2000), ou encore que « il subsiste une incertitude scientifique » (CE 2002). Il y a sur l'incertitude une large convergence, qui n'existait pas pour l'estimation de la gravité : le principe de précaution voit son déclenchement suspendu à l'existence d'une incertitude. Encore faut-il préciser que ce n'est pas de n'importe quelle incertitude qu'il s'agit, mais d'une « incertitude scientifique » : j'insisterai sur ce point dans mon commentaire final.

2.3. Différence entre précaution et prévention

Face à l'éventualité d'un risque, la première étape d'une analyse rationnelle consiste à formuler des hypothèses sur ce risque. Ce qu'on appelle « l'analyse des risques » permet d'établir une distinction cruciale : la distinction entre risque potentiel et risque avéré.

Pour ce qui concerne les risques avérés : « Lorsque les phénomènes qui sous-tendent le danger sont scientifiquement bien compris et que leur probabilité est connue, on affaire à des risques avérés dont l'existence ne fait pas de doute et dont seule la réalisation est aléatoire »¹². Quant aux risques potentiels, ils correspondent à une « absence de certitude sur les phénomènes de base et sur l'existence du danger. Le risque y est hypothétique et soupçonné. Il est fait d'interrogations, de présomptions plus ou moins solidement étayées, de scénarios plus ou moins plausibles. Un risque hypothétique, non avéré, ne peut cependant pas être considéré comme un risque très peu probable, voire négligeable. C'est une possibilité identifiée de risque dont on ne connaît précisément pas la probabilité »¹³.

¹⁰ « Juger de ce qui est un niveau « acceptable » de risque pour la société est une responsabilité éminemment politique », article 4 de la communication de la Communauté européenne (2000).

¹¹ « Il faudrait commencer par une évaluation scientifique du risque aussi complète que possible, mentionnant à chaque stade le degré d'incertitude scientifique », article 3 de la communication de la Communauté européenne

¹² O. Godard, *Traité des nouveaux risques*, Gallimard, 2002, p. 125.

¹³ Id, p. 126.

Les risques potentiels eux-mêmes doivent être distingués : il y a d'une part les risques potentiels simplement plausibles, reconnus comme tels par l'analyse, alors même qu'aucun retour d'expérience ne vient l'appuyer ; et d'autre part les risques potentiels étayés dont la plausibilité est soutenue par des retours d'expérience qui indiquent qu'un seuil d'alerte est atteint¹⁴ : ils n'appellent pas alors les mêmes mesures.

La distinction entre risques avérés et risques potentiels fonde la distinction parallèle entre précaution et prévention : la précaution est relative à des risques potentiels et la prévention à des risques avérés. P. Kourilsky et G. Viney commentent ainsi : « On confond fréquemment précaution et prévention (...) Ceci est doublement inexact. D'abord, les probabilités ne sont pas de même nature (dans le cas de la précaution, il s'agit de la probabilité que l'hypothèse soit exacte ; dans le cas de la prévention, la dangerosité est établie, il s'agit de la probabilité de l'accident). En outre, et surtout, les risques potentiels, en dépit de leur caractère hypothétique, peuvent avoir une probabilité de réalisation élevée »¹⁵. C'est la principale nouveauté du principe de précaution qui se trouve ici en jeu : ce principe demande d'agir avant d'avoir acquis toute la connaissance sur un phénomène dont on suspecte qu'il est porteur de risques graves.

Mais le principe de précaution ne demande pas non plus de se livrer sans frein aux délices (ou maléfices !) de l'imagination et d'envisager toutes sortes de risques sans aucun appui raisonnable. C'est ainsi que tout produit nouveau comporte des possibilités, non identifiables a priori, d'une « mauvaise surprise » lors de son utilisation : ce qu'on appelle le « risque de développement » ; ce risque ne ressortit pas du principe de précaution.

Aussi O. Godard peut-il proposer cette classification : « (Le tableau dressé) permet d'établir une classification des risques et des principes qui leur sont applicables : les risques inconnus (risque de développement) auxquels s'applique le *principe d'exonération* ; les risques suspectés auxquels s'applique le *principe de précaution* ; les risques avérés auxquels s'applique le *principe de prévention* ; les risques réalisés auquel s'applique le *principe de réparation* »¹⁶.

2.4. Quels sont les acteurs concernés? Quel statut juridique pour le principe de précaution ?

Mais à qui donc doit s'appliquer le principe de précaution ? C'est une des questions les plus controversées du principe, et elle divise les tenants de la version « standard ». Je vois trois réponses principales à cette question.

La première est celle de F. **Ewald**. Cet auteur veut réserver de manière très stricte le principe de précaution aux seuls pouvoirs publics. Il voit dans ce principe une prérogative et une responsabilité de l'Etat d'user de pouvoirs de police. Et il lui paraît essentiel de laisser le principe de précaution « hors de portée » des décideurs privés, et plus encore du domaine judiciaire (du droit de la responsabilité en particulier).

La seconde reprend une partie des idées de F. Ewald, mais apporte des nuances importantes : elle est défendue par O. **Godard**. Cet auteur veut faire du principe de précaution un principe destiné prioritairement aux pouvoirs publics. Mais il estime aussi que cela n'aurait pas de sens

¹⁴ Voir P. Kourilsky et G. Viney, p. 42.

¹⁵ P. Kourilsky et G. Viney, ouvrage cité, p. 18.

¹⁶ O. Godard, ouvrage cité, p. 127.

de ne pas « mouiller » les décideurs privés – les entreprises en particulier. Comment le faire alors ? Le moyen que privilégie O. Godard est celui de la rédaction de textes précisant les mesures de précaution que doivent prendre les acteurs privés, et il donne l'exemple du Rapport du Conseil national de l'alimentation qui a donné la définition de nouvelles obligations pour les entreprises de ce secteur en cas de suspicion d'un risque¹⁷. Mais O. Godard refuse de laisser l'interprétation du contenu du principe de précaution aux juges : pour lui, il n'est pas question de sanctionner chez un décideur privé une « absence » ou une « insuffisance » de précaution indépendamment de stipulations précises contenues dans un texte officiel.

La troisième réponse est celle défendue par **P. Kourilsky et G. Viney**. Pour ces auteurs, il n'y a pas à hésiter : « Le principe de précaution doit s'imposer à tous les « décideurs », c'est-à-dire à toute personne qui a le pouvoir de déclencher ou d'arrêter une activité susceptible de présenter un risque pour autrui »¹⁸. C'est aussi la position de C. Lepage et de C. Noiville.

P. Kourilsky et G. Viney précisent bien cependant, à propos des autorités publiques : « il ne faut pas oublier que ces dernières assument un rôle spécifique, puisqu'elles sont responsables, vis-à-vis de l'ensemble de la population, de la santé publique, de la sécurité des citoyens et du bien-être en général (...) Il nous paraît donc normal et opportun de préciser, dans la définition même du principe de précaution, cette position particulière du décideur public et de préciser qu'ils peuvent, en vertu du principe de précaution, apporter des dérogations à d'autres règles, comme par exemple la liberté de commerce et de l'industrie, etc. »¹⁹.

Le choix des acteurs concernés est étroitement lié au statut juridique reconnu au principe de précaution : selon que ce statut est celui d'un principe pour des politiques publiques, ou au contraire d'une règle de droit destinée à une application directe, son impact sur la vie publique est bien entendu très différente. Selon F. Ewald, ce qui est en question dans le choix d'un statut juridique pour le principe de précaution est une question de pouvoir : « A qui veut-on donner le pouvoir ? », titre-t-il un article écrit dans le contexte du débat précédant la décision d'inscrire le principe de précaution dans le préambule de la Constitution : « Je ne peux imaginer que le Parlement soit conduit à voter un texte qui, finalement, lui fera perdre le pouvoir d'arbitrages souverains au profit des juges judiciaires et administratifs »²⁰.

Si on considère le principe de précaution exclusivement comme un principe de politique publique, seuls l'Etat et l'administration seront concernés, et seuls les tribunaux administratifs pourront être sollicités. Si on le considère au contraire comme une règle générale de droit, les tribunaux civils auront à s'en saisir.

On peut noter qu'aujourd'hui les principaux textes font très explicitement du principe de précaution un « principe de politique publique ». C'est ainsi que la Résolution du Conseil européen de Nice, dans son article 2, précise : « Le principe de précaution s'applique aux politiques et actions de la Communauté et des ses Etats membres ; il concerne l'action des autorités publiques, tant au niveau des autorités communautaires qu'à celui de ses Etats membres ». On retrouve cette même vision dans la Charte de l'environnement : celle-ci réserve l'application du principe de précaution aux seules « autorités publiques ».

¹⁷ O. Godard, *Traité des nouveaux risques*, p. 177.

¹⁸ P. Kourilsky et G. Viney, ouvrage cité, p.143.

¹⁹ Id, p. 143-144.

²⁰ F. Ewald, « A qui veut-on donner le pouvoir ? », revue *Risques*, mars 2004.

C'est bien entendu un enjeu considérable que de savoir à qui s'applique le principe. Entre la proposition de P. Kourilsky et G. Viney et celle retenue par les « grands textes », la marge est immense. Je reviendrai là-dessus lorsque je ferai mes propositions.

2.5. Contenu

2.5.1. Prévention des risques

Le premier objectif du principe de précaution est de s'attaquer de manière précoce aux risques incertains. Il s'agit d'une extension de la prévention qui, jusqu'alors, ne prenait en compte que les risques certains.

Les « nouveaux risques » que notre société hautement technologique produit sont, très souvent, des risques « différés », « invisibles », qui naissent à la rencontre de plusieurs phénomènes et donc avec beaucoup d'imprévisibilité (les risques, par exemple, liés à la production de très nombreux produits chimiques : même si nous pouvons évaluer l'impact sanitaire, ou sur l'environnement, de ces produits pris individuellement, l'un après l'autre, nous ne pouvons anticiper les effets conjugués de deux quelconque d'entre eux). Le passage de la prévention classique à la précaution est ici absolument nécessaire si l'on veut prévenir ces nouveaux risques.

2.5.2. La dimension sociale

Si l'objectif premier du principe de précaution est de diminuer les risques, sa dimension sociale est aussi très importante : il est au cœur d'une stratégie visant à améliorer l'« acceptabilité sociale des risques »²¹ : « La crise est suffisamment grave pour qu'on accepte l'idée que, sans une nouvelle prudence en matière scientifique, technologique et industrielle, le progrès sera refusé, comme on peut l'observer pour les OGM. Même si cela peut paraître coûteux, superfétatoire, inutile, irrationnel, il faut s'y plier. La dimension sociale du risque prend le pas sur la dimension technique. Le principe de précaution invite à distinguer entre les dimensions technique, sociale et politique du risque. C'est le coût social de l'innovation », écrit F. Ewald²².

Cet auteur souligne que le progrès est comme une pièce de monnaie à deux faces : après le côté « pile », qui représente les avantages, le « bon côté », on découvre le côté « face », les inconvénients, parfois sous forme de risques. Mais la découverte de ce côté « face » survient parfois bien plus tard : cela a été le cas avec l'amiante. Or, aujourd'hui, averti de cette possibilité bien fâcheuse de découvrir « à retardement » les risques, une fois qu'ils sont réalisés et qu'« il est trop tard », le public demande de voir le côté « face » tout de suite. C'est la nouvelle culture du risque ; comme le dit Ewald, « le public est agnostique par rapport à l'innovation : il demande à voir, peser ». Il voudrait pouvoir, comme c'est le cas avec les médicaments, retirer l'innovation du marché. Mais les mécanismes n'existent pas encore pour cela : le principe de précaution constitue un premier pas dans cette direction.

Le principe de précaution, avec ses procédures qui associent des représentants de la société civile aux débats prévus par la procédure, qui accorde aussi une grande importance à la communication, permet de réduire l'écart entre un « pouvoir » souvent perçu comme « technocratique » et manipulateur, et le public. Cette participation de simples citoyens à la réflexion qui précède la prise de décision est d'autant plus nécessaire qu'il faut, dans les

²¹ Voir plus haut p. 152 pour cette notion importante d'« acceptabilité sociale du risque »

²² F. Ewald, QS, p. 38.

domaines concernés par la précaution, prendre des décisions « dures », sur une science « molle ».

Et c'est bien en amont que cette association doit être recherchée : car la société n'aime pas qu'on lui pose des questions trop tard. On a pu le voir lors du débat à propos de la construction d'un troisième aéroport à Paris. On a alors créé une commission du débat public, afin de rechercher le meilleur pour cet aéroport : le débat a été détourné de son objet, pour se focaliser sur la décision qui avait été prise « en amont », et pour laquelle il n'y avait pas eu de débat : construire cet aéroport est-il vraiment nécessaire ?

P. Kourilsky et G. Viney insistent également sur la dimension sociale du principe de précaution et expliquent ainsi son succès dans l'opinion : la précaution est une « réponse aux défaillances de la prévention », elle est « l'expression d'un désir accru de participation », une « réaction contre la dilution des responsabilités », et enfin elle correspond à « une nouvelle perception de l'acceptabilité des risques »²³.

Cette dimension est reconnue dans les textes officiels : par exemple, dans les « considérants » du *Règlement sur la sécurité alimentaire* de la Commission européenne, on trouve souligné, juste après la référence au principe de précaution, l'importance de la question de la confiance : « La sécurité *et la confiance* (je souligne) des consommateurs de la Communauté et des pays tiers revêt une importance primordiale »²⁴.

2.5.3. Une démarche procédurale

Le principe de précaution définit un ensemble de procédures²⁵, invite à prendre un certain de mesures institutionnelles et juridiques, mais n'impose rien de substantiel. C'est ainsi que la Communication de la Communauté européenne fait remarquer qu' : « une vaste gamme d'initiatives est disponible en cas d'action, depuis une mesure légalement contraignante jusqu'à un projet de recherche ou une recommandation » (CE 2000, article 5). Quant à la résolution du Conseil européen de Nice, elle stipule que : « Tout l'éventail des mesures doit être envisagé ».

En effet, « principe », ici, ne doit pas être compris dans le sens d'un principe de la physique (le principe d'Archimède, par exemple) : il ne s'agit pas d'une norme qui doit être appliquée d'une manière rigoureuse et précise. Si le « principe » est impératif, il « n'est pas l'application mécanique d'une règle, puisque les intervenants disposent d'un pouvoir d'appréciation important »²⁶. C'est pourquoi « l'usage juridique qui peut être fait du principe de précaution porte donc à le regarder comme une règle ou un standard guidant l'action et, partant, le jugement sur l'action »²⁷.

²³ P. Kourilsky et G. Viney, ouvrage cité, p. 23-30.

²⁴ Règlement CE n° 178/2002 du Parlement européen et du Conseil du 22 janvier 2002 établissant les principes généraux et les prescriptions générales de la législation alimentaire, considérant n° 23. Le texte est disponible sur Internet.

²⁵ Rappelant les situations très diverses d'évocation du principe de précaution, P. Kourilsky et G. Viney observent : « C'est dans les procédures qu'il faut chercher les invariants. L'énonciation d'un certain nombre de règles, tirées du bon sens, de la logique et de l'expérience, permet de repérer des constantes et de dégager des groupes de procédure assez généralement applicables par delà la diversité des situations », cf ouvrage cité, p. 40.

²⁶ Id, p. 22.

²⁷ Id.

2.5.4. Les dix commandements du principe de précaution

P. Kourilsky et G. Viney, énoncent dix commandements qui récapitulent ce que nous devons demander au principe de précaution ; ces commandements définissent également sinon les procédures, du moins le cadre des procédures dans lesquelles va s'exprimer le principe de précaution. Voici ces dix commandements :

- « 1. Tout risque doit être défini, évalué et gradué.
2. L'analyse des risques doit comporter les différents scénarios d'action et d'inaction.
3. L'analyse des risques doit comporter une analyse économique qui doit déboucher sur une analyse coût/bénéfice (au sens large) préalable à la prise de décision.
4. Les structures d'évaluation des risques doivent être indépendantes mais coordonnées
5. Les décisions doivent, autant qu'il est possible, être révisables et les solutions adoptées réversibles et proportionnées.
6. Sortir de l'incertitude impose une obligation de recherche.
7. Les circuits de décision et les dispositifs sécuritaires doivent non seulement être appropriés mais cohérents et efficaces.
8. Les circuits de décision et les dispositifs sécuritaires doivent être fiables
9. Les évaluations, les décisions et leur suivi, ainsi que les dispositifs qui y contribuent, doivent être transparents, ce qui impose l'étiquetage et la traçabilité.
10. Le public doit être informé au mieux et son degré de participation ajusté par le pouvoir politique. »

2.5.5. Les points principaux à retenir

On peut regrouper ces « 10 commandements » autour de quelques points principaux :

Pour commencer, *l'importance accordée à l'analyse des risques* : elle concerne les quatre premiers « commandements ». On retrouve partout cette même priorité, en particulier dans le texte de la communication de la Communauté européenne (voir articles 1 à 3)

Ensuite, *l'approche modérée et réaliste du contenu de la décision* : des mesures « révisables », « réversibles », « proportionnées ». On retrouve ce même souci de « grande modération » dans les articles de la communication de la Communauté européenne : souci de modération économique (il faut prendre en compte la rentabilité économique ; cependant le même passage précise que l'examen de la situation doit prendre en compte les notions d' « acceptabilité par la population » ainsi que « la priorité donnée à la protection de la santé » ; souplesse des mesures : indication du caractère modulable et réversible de ces dernières (article 7)

On peut retenir encore *le souci de s'assurer la qualité du suivi des mesures décidées* : des circuits et dispositifs « appropriés, cohérents, efficaces, fiables ». Ceci est très important ; lorsqu'on se penche après coup sur des catastrophes passées (sang contaminé, ESB), on se rend compte de l'importance, pour expliquer l'ampleur de la catastrophe, des multiples dysfonctionnements des circuits de décision et des dispositifs sécuritaires. Pour ce qui concerne l'ESB, le remarquable rapport Phillips, enquête sur l'évolution de cette crise en

Grande Bretagne, est édifiant²⁸. L'analyse de la crise du sang contaminé montre les mêmes errements (en particulier : des décisions non suivies d'effets).

On retiendra aussi *l'accent porté sur la transparence et l'information du public*. On retrouve cet accent dans l'article 6 de la communication de la Communauté européenne : « La procédure de décision devrait être transparente et associer depuis le début la totalité des parties intéressées ».

On retiendra enfin *le rôle majeur attribué à l'expertise*. Elle est, selon P. Kourilsky et G. Viney la « clé de voûte » de tout le système : « L'expertise nous apparaît donc comme la clé de voûte qui donne toute la solidité à la prise de décision et qui permettra de trancher, de façon équitable, les litiges que celle-ci peut, à plus ou moins longue échéance, provoquer »²⁹.

2.5.6. La question de l'expertise

La réorganisation de l'expertise dans ce nouveau contexte de risques semble en effet un enjeu majeur de la précaution. Un problème important se pose, en France en particulier, celui du niveau insuffisant de l'expertise : « Dans la plupart des secteurs, l'expertise est, en France, largement sous-dimensionnée »³⁰. Aussi est-ce une priorité de mobiliser de nouveaux moyens en matière d'expertise et d'évaluation des risques³¹. Mais le problème n'est pas uniquement « quantitatif » : il faut mettre en place une expertise qui soit « pluridisciplinaire », « contradictoire », qui face une place aux opinions minoritaires et dissidentes³². De même faut-il veiller à l'indépendance des experts, veiller aux conflits d'intérêt³³ : tout cela demande une réorganisation profonde, pour laquelle P. Kourilsky et G. Viney font des propositions sur lesquelles je reviendrai. Ils proposent aussi, à cette fin, d'augmenter les moyens alloués à la recherche et la création d'une Agence d'expertise Scientifique et technique³⁴.

Ce problème n'est pas uniquement français. Dans l'analyse qu'a rendue en Grande Bretagne le rapport Phillips, à propos de la « crise de la vache folle », l'expertise est « montrée du doigt » pour ses nombreuses fautes et ses nombreux errements : les experts pratiquent l'« affirmation générale non motivée », se réfugient facilement dans une « tonalité vague », de peur de manifester une opinion trop tranchée qui pourrait être infirmée par les faits, explicitent insuffisamment les limites de la fiabilité de l'expertise ; enfin l'usage qui est fait de ces comités est souvent inapproprié : « il faut savoir poser des questions précises, réexaminer de façon critique l'avis reçu, ne pas oublier les limites de l'expertise, ne pas confondre l'expertise scientifique avec la décision politique »³⁵.

On retrouve cet intérêt porté à l'expertise dans les différents textes de référence (quoique les mots « expert » et « expertise » ne figurent pas). Il y est question d'« évaluation des risques » et des « bonnes pratiques requises » ; c'est ainsi que l'on peut lire dans la Résolution du Conseil européen de Nice : « Pour procéder à l'évaluation des risques, l'autorité publique

²⁸ On trouvera une présentation et une réflexion à partir de ce rapport dans *Traité des nouveaux risques*, p. 105 et suivantes (O. Godard) et 335 et suivantes (P. Lagadec).

²⁹ Id, p.213.

³⁰ P. Kourilsky et G. Viney, p. 216.

³¹ Id, p. 60.

³² Id, p. 61-62.

³³ Id, p. 67 et 220.

³⁴ Id, p. 217.

³⁵ Pour ceci et ce qui précède, voir *Traité des nouveaux risques*, P. Lagadec, p. 329.

doit se doter d'un cadre de recherche approprié, en s'appuyant notamment sur des comités scientifiques pertinents ; l'autorité publique est responsable de l'organisation de l'évaluation du risque, qui doit être conduite de façon pluridisciplinaire, contradictoire et transparente » (article 4) ; « l'évaluation du risque doit faire ressortir les avis minoritaires éventuels » (article 5) ; « la société civile doit être associée et une attention particulière doit être accordée à la consultation de toutes les parties intéressées à un stade aussi précoce que possible » (article 8) : tout ceci requiert une expertise, mais ne dit pas qu'elle doit en être la forme.

2.6. Un principe d'action, un principe raisonnable

Il faut y insister : le principe de précaution, dans sa version prudentielle, est un principe d'action, non d'inaction ! Selon P. Kourilsky et G. Viney, « la précaution n'est ni l'inaction, ni une délibération sans fin. C'est un mode d'action particulier, requis par le contexte d'incertitude dans lequel la décision doit être prise »³⁶.

La précaution constitue une incitation à l'action sur trois plans : elle exige un système d'alerte (attention-vigilance), un approfondissement des connaissances, et la prise de mesures temporaires. Le système d'alerte est un processus d' « action permanente » : il s'agit d'être constamment « à l'affût » pour ne pas détecter la source de danger « trop tard ». L'approfondissement des connaissances est particulièrement requis quand un soupçon s'élève à propos d'un risque potentiel (première étape de l'analyse des risques). Et enfin les mesures à prendre sont de l'action, non de l'inaction. Il s'agit rarement d'interdire, purement et simplement ; et même dans cette hypothèse, il ne s'agit pas d'une « interdiction-abstention » : il s'agit alors de se saisir de la situation, de mesurer aussi les risques de l'inaction, de chercher d'autres façons de faire, des substituts au produit éconduit, etc...

Le lien avec l'action est donc, non seulement, tout le temps maintenu, mais encore requis comme une condition essentielle. Il en est de même pour celui avec raison. Comme l'écrit O. Godard, commentant l'article de la Loi Barnier consacré au principe de précaution : « Avec cette définition, le législateur a manifesté sa prudence et son souci d'arrimer le principe de précaution à la raison. Il a introduit à cet effet les notions d'effectivité et de proportionnalité des mesures de précaution, et ajouté une clause de sauvegarde économique, usuelle dans les textes de droit de l'environnement industriel. Il a réservé l'application du principe aux présomptions de dommages graves et irréversibles. Il a aussi manifesté sa volonté d'en maîtriser les conditions d'application : comme les autres principes fondateurs (le pollueur-payeur, la prévention, la réduction à la source et la participation, le principe de précaution devait s'exercer « dans le cadre des lois qui en définissent la portée » »³⁷.

C'est la raison, comme je me suis efforcé de le montrer plus haut, qui réclame la mise en œuvre de la précaution ! Bien entendu, on peut imaginer que, parfois, un remède « de cheval » soit pire que le mal que l'on cherche à éviter ! On peut imaginer un usage déraisonnable de la raison (j'y reviendrai dans le chapitre suivant en me demandant ce que doit être une « rationalité de précaution »)! Mais on ne peut en aucun cas accuser de ces maux les différentes formes « officielles » que le principe de précaution a prises et que je viens de présenter³⁸.

³⁶ P. Kourilsky et G. Viney, p. 18.

³⁷ Godard, ouvrage cité, p. 74.

³⁸ On trouve dans les différentes formulations une réponse satisfaisante à la demande qu'ont formulée P. Kourilsky et G. Viney dans leur rapport : « Dans la forme, il doit se garder de deux écueils, l'excès de flou qui rendrait la définition inutile et l'excès de précision qui pourrait assez vite à constater un écart avec la demande sociale. Autrement dit, il ne s'agit pas de retirer au principe de précaution son caractère de « standard de

L'accusation porte-t-elle mieux lorsqu'elle vise les autres versions du principe de précaution ?

3. L'interprétation radicale

Cette variante de l'interprétation standard, dans son esprit, s'en éloigne beaucoup : là où la première veut apporter une vision « proportionnée », « progressive », « séquentielle » de l'action, elle a une vision « tranchée » de l'application du principe de précaution. Cette variante est qualifiée de « forte » ou d'« absolutiste » par Godard.

Son aspect « radical » se manifeste particulièrement dans son idéal du « risque zéro » : c'est ainsi que ses partisans demandent, pour toute innovation technologique, ou toute activité potentiellement productrice d'un risque, que l'on établisse la preuve de son innocuité avant de la mettre sur le marché ou de l'engager. C'est la version défendue par l'association écologiste Greenpeace : cette dernière exigeait par exemple, lors de son combat contre la pollution de la mer du Nord, qu'« aucun rejet ne soit déversé en mer tant que son innocuité n'a pas été prouvée »³⁹. C'est cette même requête qu'elle a portée devant le Conseil d'Etat dans son recours de 1998 contre la mise en culture d'un maïs OGM de la société Novartis⁴⁰.

Selon cette interprétation, l'idée de précaution est « un critère absolu, destiné à se substituer à toute autre exigence de signification »⁴¹. La précaution y institue une « règle de l'abstention » qui comporte elle-même trois composantes pour sa mise en œuvre : la norme du dommage zéro, l'évitement du scénario du pire, l'inversion de la charge de la preuve. O. Godard en montre très justement les aspects dangereux, inapplicables ou contradictoires. Dangereux : le dommage zéro peut-il véritablement constituer une norme ? Ne devons-nous pas, parfois, courir ou accepter certains risques ? Refuser tout risque ne revient-il pas à en courir d'autres ? Ne risque-t-on pas aussi, parfois, de se priver de très grands bénéfices ? Inapplicable : Eviter le scénario du pire, oui, bien sûr. Mais où se trouve le pire ? Dans une situation de précaution, il y a controverse – et cette controverse touche aussi la représentation que l'on se fait du « pire » : « Quoiqu'on en veuille, identifier un scénario du pire ne va pas sans l'intervention de conventions permettant de choisir, parmi des séquences causales fort nombreuses, celles qui seront vraiment explorées et de stopper à un certain rang l'exploration de l'arbre des effets. De telles conventions sont nécessairement extrascientifiques »⁴². Contradictoire enfin : demander l'inversion de la charge de la preuve, n'est-ce pas une attitude paradoxale ? Si l'on se base sur l'incertitude pour exiger la mise en œuvre du principe de précaution, comment pourrait-on demander une certitude à la science dans les mêmes circonstances ? En fait, cela revient à tout bloquer en attendant la levée de l'incertitude. Mais de fait cette demande traduit aussi une méprise sur ce qu'est la science : c'est le concept même de « preuve scientifique » qui doit être remis en cause. La science ne « prouve » pas, dans le sens où elle permettrait de parvenir à un savoir certain, définitif, indiscutable : « il ne serait pas plus raisonnable d'exiger des certitudes sur l'absence d'un dommage avant d'autoriser une activité ou une

jugement » mais seulement d'en baliser les contours afin d'orienter l'appréciation du juge dans la direction souhaitée. Il convient donc d'inclure dans la définition les repères essentiels nécessaires à une interprétation *raisonnable* (c'est moi qui souligne) du principe de précaution et destinés à en préciser tant le domaine d'application que la portée », ouvrage cité, p. 143.

³⁹ Voir O. Godard, *Traité des nouveaux risques*, p. 94.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ O. Godard, *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, p. 48 sq.

⁴² Id, p. 55.

technique qu'il ne l'est d'exiger des certitudes sur l'existence d'un dommage pour commencer à s'en préoccuper et à prendre des mesures de prévention »⁴³.

4. L'interprétation stratégique

O. Godard distingue également une autre interprétation, que l'on retrouve dans certains textes officiels, qu'il qualifie de « stratégique »⁴⁴.

Nous avons vu, dans l'historique que j'ai donné plus haut du principe de précaution, que son précurseur, le *Vorzorgeprinzip*, comportait deux versants : le premier (la prévention précoce des risques) qui a donné le principe de précaution ; le second (la bonne gestion des ressources naturelles) qui inclinait plutôt vers le développement durable. C'est dans la perspective de ce deuxième volet du *Vorzorgeprinzip* que se place la version « stratégique ».

Cette dernière demande en effet, autant que faire se peut, d'agir « en amont » pour éviter d'avoir à être confronté au risque ; elle ne se veut pas une « tactique » pour réagir une fois que le risque est là, mais une « stratégie », c'est-à-dire une vision bien plus globale, qui laisse espérer l'éradication de toutes les sources de danger ». Elle privilégie la conservation de la nature dans un état qui soit le plus proche possible de ce qu'il serait en l'absence de toute activité humaine.

C'est cette version par exemple qui a inspiré la conférence d'Elfsberg, en 1995, conférence réunie pour la protection de la mer du Nord. Que demande le texte adopté à cette occasion : « (Il faut) ramener les concentrations dans l'environnement à un niveau proche des valeurs naturelles pour les substances naturellement présentes dans le milieu, et du niveau zéro pour les substances de synthèse produites par l'homme ». Comme le commente O. Godard : « La principe de précaution n'est manifestement pas conçu ici comme un moyen de gérer l'attente de meilleures connaissances scientifiques. L'homme étant appréhendé comme une source de risques pour l'environnement, l'effacement de l'influence humaine et la restauration de l'état de nature préindustriel sont promus au rang de valeur supérieure comme seul "état sain, viable et soutenable" ».

5. La version catastrophiste

Cette version a été « initiée » par H. Jonas, et développée par J.P Dupuy : je vais présenter successivement leurs travaux sur ce sujet. Elle ne doit pas être confondue avec la version « radicale » que j'ai présentée plus haut. Cette version n'est pas « risquophobe », dans le sens où refuserait toute prise de risque. Mais elle se concentre sur les risques potentiellement « catastrophiques », les seuls risques mettant en jeu la survie de l'humanité ou les conditions de vie favorables à l'épanouissement d'une humanité

5.1. H. Jonas, la peur, la responsabilité

5.1.1. Transformation de l'essence de l'agir humain

Le point de départ de toute l'analyse de Jonas réside dans ce constat : il y a eu une « transformation de l'essence de l'agir humain »⁴⁵. C'est d'une véritable rupture dans l'histoire de l'humanité qu'il s'agit. A la reconnaissance de cette rupture se trouve suspendue

⁴³ Id, p. 59.

⁴⁴ *Traité des nouveaux risques*, p.143.

⁴⁵ C'est le titre de la première partie de son *Principe responsabilité*

l'éthique que Jonas nous propose ; il insiste sur ce point : « Répétons-le : *l'obligation dont nous parlons ici est apparue seulement avec la mise en danger de ce qui est en jeu ici* (je souligne).Auparavant, parler de choses semblables n'aurait pas eu de sens. Brusquement ce qui est tout bonnement donné (...) se trouve placé sous l'éclairage orageux de la menace émanant de l'agir humain. C'est dans cette même lueur d'orage qu'apparaît la nouvelle obligation. Née de la menace, elle insiste nécessairement avant tout sur une éthique de la conservation, de la préservation, de l'empêchement, et non sur une éthique du progrès et du perfectionnement »⁴⁶.

Le danger auquel nous devons faire face « a son origine dans les dimensions excessives de la civilisation scientifique-technique industrielle. C'est ce que nous pouvons appeler le programme baconien »⁴⁷. Il faut reconnaître la dynamique « quasi utopique » de la technologie⁴⁸. Et il s'agit donc de s'opposer à la « reconstruction de la planète terre » par la technologie déchaînée »⁴⁹, et de « reconnaître les limites de la tolérance de la nature »⁵⁰.

Il s'agit aussi de reconnaître que nous sommes dans une situation d'incertitude qui est probablement devenue pour nous, non un état transitoire dont la science pourrait nous sortir, mais un état permanent avec lequel nous devons apprendre à vivre : « Il se peut qu'ici l'incertitude soit notre destin permanent – *ce qui a des conséquences morales* »⁵¹.

5.1.2. Un nouvel impératif

Ce « nouvel agir », qui est le nôtre aujourd'hui, impose que nous adoptions un nouvel impératif : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre ». Et en particulier nous avons la responsabilité de faire que « par-delà son propre accomplissement subsiste encore la possibilité d'un agir responsabilité dans l'avenir »⁵².

Mais cet impératif n'est pas un manifeste technophobe ; en effet : « Rien dans ce qui précède ne devrait être mésinterprété comme si l'on déconseillait tel ou tel progrès technique (...) La fusion nucléaire, si jamais nous en sommes comblés, pourrait résoudre le problème de l'énergie à jamais. Seulement le cadeau doit être utilisé sagement et avec mesure, dans l'optique de la responsabilité globale et non dans celle de la grandiose espérance globale »⁵³.

5.1.3. L'heuristique de la peur

L'autre point important que nous avons abordé était relatif au processus de connaissance : Jonas nous demande d'adopter la méthode de l' « heuristique de la peur ».

« La technique moderne s'est inversée en menace ; et la terre nouvelle de la pratique collective, dans laquelle nous sommes entrés avec la technologie de pointe, est encore vierge de théorie éthique. Dans ce vide, qu'est-ce qui peut servir de boussole ? L'anticipation de la menace elle-même ! C'est seulement dans les premières lueurs de son orage que peuvent être découverts les principes éthiques. Cela, je l'appelle l'heuristique de la peur. Seule la prévision de la déformation de l'homme nous fournit le concept de l'homme qui nous permet de nous en prémunir. La fondation d'une telle éthique doit s'étendre jusqu'à la métaphysique, qui

⁴⁶ *Principe responsabilité*, p. 190.

⁴⁷ Id, p. 191.

⁴⁸ « Si la technologie, comme pouvoir efficient en soi, ne contenait pas de dynamique *quasi utopique* », p.298

⁴⁹ Id, p. 248. Le livre de Jonas est une réponse au *principe espérance* de E. Bloch.

⁵⁰ Id, p. 250.

⁵¹ Id, p. 257 ; c'est Jonas qui souligne.

⁵² Id, p. 165.

⁵³ Id, p. 257

seule permet de se demander pourquoi des hommes doivent exister au monde. L'aventure de la technologie, avec ses risques extrêmes, exige ce risque de la réflexion extrême. Une telle fondation est tentée ici, à l'encontre de la résignation positiviste-analytique de la philosophie contemporaine »⁵⁴. Faut-il voir ici une déclaration qui ouvre sur une « philosophie de la peur » ? Il est très important de ne pas se contenter d'un aperçu superficiel de l'œuvre de Jonas: il est vrai qu'elle est facile à caricaturer, et que certains points sont discutables, voire inacceptables tels quels ; c'est ce que je discuterai justement dans la partie de mon travail consacrée à la reconstruction d'une « politique de la précaution »⁵⁵.

Quoiqu'il en des réserves – que je partage- sur les idées politiques de Jonas, il faut placer parmi les idées erronées qu'on lui attribue parfois celle d'avoir édifié une « philosophie de la peur » qui serait une philosophie du manque de courage et une négation de ce qui est au cœur de l'aventure humaine : le désir de dépassement. C'est faux ! Il faut en effet distinguer, comme je l'ai fait plus haut, le « vrai » et le « faux » courage. Se représenter les risques que l'on doit affronter fait partie du courage ! Et identifier un risque extrême et refuser de se mettre en situation de devoir l'affronter, au lieu de s'abandonner sans réflexion à l'excitation de l'aventure, cela fait aussi partie du courage. On le sait, il peut être plus courageux de renoncer que de poursuivre à n'importe quel prix !

La responsabilité est supérieure à la forfanterie ; le vrai courage est lié à la première et non à la seconde. Jonas nous demande d'être courageux ; il n'est nullement question de reculer devant tout risque et toute incertitude : « Au principe Espérance, nous opposons donc le principe Responsabilité et non le principe Crainte. Mais sans doute la crainte fait-elle partie de la responsabilité *tout autant que l'espérance* (c'est moi qui souligne) et puisqu'elle a le visage le moins attrayant (...) nous devons ici encore une fois de plus nous en faire les avocats »⁵⁶. Il ne s'agit pas de renoncer à l'espérance : Jonas est le premier à le reconnaître : « l'espérance est une condition de tout agir »⁵⁷.

On le voit : les analyses de Jonas ont une portée philosophique qui les distingue nettement de la définition politico-juridique du principe de précaution ; il en dessine certes un « arrière-fond » possible, et c'est de ce point de vue qu'il peut être rattaché au principe de précaution. Mais c'est un projet bien plus large que ce que peut reprendre le seul principe de précaution qui est annoncé ici ; je retrouverai Jonas lorsque je me pencherai sur la philosophie de la précaution.

5.2. Le « catastrophisme éclairé » de J.P Dupuy

J.P Dupuy s'inscrit dans l'école « catastrophiste » (il en est le principal représentant) et partage un certains nombre des analyses de Jonas ; mais il apporte aussi des idées nouvelles et profondément originales.

Il peut sembler de prime abord erroné de l'inscrire dans un courant représentant le principe de précaution, alors qu'il ne cesse de s'en démarquer en en dénonçant la faiblesse et l'impuissance⁵⁸. Il lui semble important de le remettre à sa juste place « qui est loin d'être aussi grande que tout le bruit médiatique qui l'accompagne le donnerait à penser »⁵⁹.

⁵⁴ Id, p. 13.

⁵⁵ Voir plus bas p. 542 sq.

⁵⁶ Jonas, ouvrage cité, p. 13.

⁵⁷ Id, p. 300.

⁵⁸ Selon Dupuy, « les risques ne sont qu'un des effets parmi d'autres, et certainement ni les plus importants, ni les plus intéressants. Le calcul des risques, qui est la seule méthode d'évaluation envisagée, est complètement inadaptée à l'évaluation normative de la plupart des effets (...) La notion de risque porte déjà en elle

Mais J.P Dupuy partage les inquiétudes qui ont conduit à concevoir ce principe : il est pour cela le disciple de H. Jonas⁶⁰ ; et c'est non pas le fait de les négliger, mais au contraire le fait de les prendre très au sérieux, qui le conduit à récuser le principe de précaution : celui-ci n'est pas à la hauteur. Préfacier du numéro de la revue cité plus haut, qui porte pour sous-titre Les usages de la précaution, il apprécie les efforts des auteurs des articles d'avoir tenté de donner un contenu substantiel au principe. Mais il note : « Les auteurs de ce livre ont choisi d'appeler « précaution » cet objet de pensée qu'il faut construire de fond en comble à l'écart de ceux qui, malgré leurs efforts pour faire du neuf, continuent inexorablement de le rabattre sur le calcul des conséquences. Ils ont donc choisi de se battre sur le terrain de ceux-là même qu'ils critiquent. Je n'ai pas eu, quant à moi, ce courage ».

Dupuy a opté pour l'expression « catastrophisme éclairé », dont il a fait le titre de son livre-programme⁶¹. On peut y voir les points de convergence avec Jonas, et les apports spécifiques de Dupuy.

5.2.1. Scénario du pire

Le principal point d'accord entre Dupuy et Jonas se trouve dans leur conviction que la possibilité de la catastrophe future justifie que l'on retienne le « scénario du pire » et que ce scénario doit occuper une place essentielle dans nos décisions. C'est à partir de ce schéma initial que Dupuy apporte des nuances qui finissent par dessiner un paysage différent de celui que l'on trouve chez Jonas. La première nuance, de portée importante, concerne l'interprétation qu'ils font de l'« autonomie de la technique ». Cette nuance est importante car la technique, pour ces deux auteurs, contribue à déterminer notre destin : notre pouvoir (ou notre absence de pouvoir) d'agir sur elle constitue bien entendu une question importante.

5.2.2. Le sens de l'« autonomie de la technique »

Jonas et Dupuy adoptent l'hypothèse selon laquelle il y a une « autonomie de la technique ». Mais ils interprètent différemment cette autonomie. Jonas y voit une fatalité ; il écrit à propos de la technologie : « Sa création cumulative, à savoir l'environnement artificiel qui se propage, renforce par un perpétuel effet rétroactif les forces particulières qui l'ont engendrée : le déjà créé oblige à leur mise à l'œuvre »⁶² et, à propos de la science et de la technique : « Si jamais une histoire est l'histoire d'un succès, c'est la leur, en l'occurrence celle d'un succès constant, conditionnée par une logique interne »⁶³.

Dupuy, quant à lui, conteste que la technique soit par elle-même autonome⁶⁴ ; il évoque à ce propos la « conjecture de von Foerster », selon laquelle « plus les relations interindividuelles

l'économisme normatif dont je demande que l'on se déprenne (...) L'essentiel, c'est l'urgence de remettre en cause le monopole que la notion de risque et le calcul économique des risques exercent conjointement sur les esprits ». Je reprendrai cette discussion lorsque je réfléchirai sur les places réciproques que doivent tenir l'économie et la politique dans une société de la précaution (voir le chapitre VII).

⁵⁹ J.P Dupuy, *Les rêves de la raison*, Revue européennes des sciences sociales, Librairie Droze, XLII, 2004, n°130, p. V.

⁶⁰ Dont il prend une vigoureuse défense dans son ouvrage *Pour un catastrophisme éclairé*, paru au Seuil, 2002 (voir p. 92 à 97).

⁶¹ J.P Dupuy, ouvrage cité ci-dessus.

⁶² Ouvrage cité, p. 28

⁶³ Id, p. 224

⁶⁴ Il ne me semble d'ailleurs pas que ce que dit Dupuy soit contradictoire avec les passages cités de Jonas. Mais Dupuy montre comment penser une sortie de l'« autonomie de la technique », ce que Jonas ne fait pas, sinon par un appel à la responsabilité – ce qui me paraît effectivement nécessaire.

sont rigides, plus le comportement de la totalité apparaîtra aux éléments individuels qui le compose comme doté d'une dynamique propre qui échappe à leur maîtrise »⁶⁵.

5.2.3. La technique n'est pas autonome, mais elle s' « autonomise »

Là s'annonce l'idée principale propre à Dupuy : nous pouvons échapper aux catastrophes, à condition de parvenir à voir notre présent depuis un point de vue extérieur ; nous pourrons alors comprendre comment « de purs mécanismes peuvent produire des effets de destin »⁶⁶. L'autonomie de la technique est, tout à la fois, « vraie » vue de l'intérieur, et « fausse » vue de l'extérieur : d'où l'importance de savoir changer de point de vue (passer de l'intérieur à l'extérieur). Mais il faut tenir compte parallèlement de cette réalité : la transformation rapide des techniques : « l'intelligence artificielle, la robotique, les algorithmes génétiques, la bio-informatique, les nanotechnologies, brouilleront de plus en plus les frontières qui, séparant le monde vivant de celui des machines, le monde de l'esprit de celui des mécanismes, nous servent encore, aujourd'hui, à donner sens à la condition humaine. Tout se passe comme si la technique, en s'autonomisant toujours plus, accomplissait un projet consistant à se faire le destin inhumain qui décharge enfin l'humanité du fardeau de la liberté et de l'autonomie »⁶⁷. Il y a donc une véritable « autonomisation » des techniques ; c'est par exemple ce qu'illustre la perspective, si inquiétante, de la « convergence »⁶⁸ des technologies. Bref, si nous voulons agir pour empêcher que la technologie ne devienne vraiment un destin (un destin véritable, un avenir fatal auquel nous n'aurions plus de possibilités de nous opposer), il faut agir avant qu'il ne soit trop tard. Mais comment agir ?

5.2.4. Savoir et croire

C'est là qu'intervient la deuxième idée – après celle de l'autonomisation de la technique - que je retiens de J.P Dupuy ; je vais la présenter. Le principal problème que nous avons à dépasser, dit Dupuy, n'est pas que nous ne savons pas (ici, la perspective d'une catastrophe), mais que nous ne croyons pas ce que nous savons. Il cite ici Bergson qui écrit, à propos de la première guerre mondiale, qu'avant qu'elle n'éclate elle lui apparaissait : « tout à la fois comme probable et impossible : idée complexe et contradictoire qui dura jusqu'à la date fatale »⁶⁹. C'est cette idée que retrouve J.P Dupuy : « La catastrophe a ceci de terrible que non seulement on ne croit pas qu'elle va se produire alors même qu'on a toutes les raisons de savoir qu'elle va se produire, mais qu'une fois qu'elle s'est produite elle apparaît comme relevant de l'ordre normal des choses » ; cette « métaphysique spontanée du temps des catastrophes est l'obstacle majeur à la définition d'une prudence adaptée aux temps actuels »⁷⁰

⁶⁵ J.P Dupuy, ouvrage cité, p. 66.

⁶⁶ Id, p. 76.

⁶⁷ Id, p. 77.

⁶⁸ « J'emprunte l'expression de « technologies convergentes » au document officiel américain qui a lancé en juin 2002 un vaste programme interdisciplinaire, richement doté en fonds fédéraux, dénommé « Converging Technologies », mais plus connu sous l'acronyme NBIC : la convergence dont il s'agit est celle des Nanotechnologies, des Biotechnologies, des technologies de l'information et des Sciences cognitives » (citation extraite d'un article dans la revue *Le Débat*, mars 2004) ; et Dupuy de commenter : certains philosophes (disent) que le rêve de Descartes de « se rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » a mal tourné. Il serait urgent de revenir à la « maîtrise de la maîtrise ». Ils n'ont rien compris. Ils ne voient pas que la technologie qui se profile à l'horizon, par « convergence » de toutes les disciplines, vise précisément à la non-maîtrise. L'ingénieur de demain ne sera pas un apprenti sorcier par négligence ou incompétence, mais par finalité ».

⁶⁹ Cité par J.P Dupuy, ouvrage cité, p. 86.

⁷⁰ Id, p. 87.

Mais alors que faire ? Nous devons « bloquer » le futur sur cette hypothèse du pire si nous ne voulons pas que notre pensée s'échappe « ailleurs » : « Ma démarche consistera à raisonner comme si le fait d'envisager que la catastrophe est possible équivalait à penser qu'elle se produira, et qu'elle se produira nécessairement »⁷¹. Nous devons renverser la métaphysique traditionnelle du temps, le « temps de l'histoire » et la remplacer par cette nouvelle métaphysique à laquelle conduit le « temps du projet ». Dans la première version, nous tenons le passé pour fixe et le futur pour possible ; dans la seconde, nous devons tenir le futur pour fixe, et coordonner l'action du présent en tenant ce point fixe pour référent principal. La catastrophe doit être notre point fixe, elle doit être considérée comme notre destin – si nous ne savons trouver en nous-mêmes les ressources pour dévier le cours des choses : « Le catastrophisme éclairé consiste à penser la continuation de l'expérience humaine comme résultant de la négation d'une autodestruction – une autodestruction qui serait comme inscrite dans son avenir figé en destin. Avec l'espoir, comme l'écrit Borges, que cet avenir, bien qu'inéluctable, n'ait pas lieu »⁷².

5.2.5. Le principe de précaution n'est pas à la hauteur

Le principe de précaution « classique » n'est pas à la hauteur, donc, pour les raisons déjà vues. Mais J.P Dupuy précise ses critiques : le principe de précaution reste « bloqué » sur la seule question des « risques », alors que notre rapport à l'avenir, et toutes les inquiétudes qu'il soulève, sont bien plus larges ; il voit par exemple des effets de pouvoir (relations de domination), des effets ontologiques (sur le rapport à la nature), effets épistémiques (sur le rapport à la connaissance), effets éthiques (remise en cause de la possibilité même de l'éthique), et enfin effets métaphysiques (le naturel non vivant, le vivant et l'artefact sont en train de fusionner). C'est pourquoi : « si l'on est sensible à cette évidence que l'évaluation des risques, à laquelle se limite le principe de précaution, n'est que la partie émergée de l'iceberg, se pose la question de savoir, lorsqu'il s'agit d'évaluer normativement une technique nouvelle, s'il vaut mieux, pour attirer l'attention sur les autres effets de cette technique, les appeler « risques » ou choisir un terme différent. (...) Placé devant ce dilemme, j'ai choisi de me placer sur un autre terrain. (...) On a beau multiplier et raffiner les distinctions conceptuelles entre risques avérés, potentiels, hypothétiques ou conjoncturels, reconnus ou inconnus, personne à la fin n'y comprend goutte et, surtout, on conforte ainsi l'économisme ambiant qui ne sait qu'évaluer qu'en balançant des coûts (sous forme de risques) et des avantages »⁷³.

J'aurai à discuter précisément les thèses de Dupuy : elles me semblent souvent justes, et je retiendrai en particulier cette distinction si importante entre le « savoir » et le « croire ». Mais je pense aussi qu'il a tort de négliger le principe de précaution dans sa forme actuelle. Il est certes largement insuffisant à lui seul pour relever les défis que nous avons à affronter ; mais il a son utilité. Et je montrerai comment il faut, selon moi, tout à la fois garder ce principe et le compléter par une philosophie de la précaution qui tente de s'élever au niveau des problèmes graves que nous avons à affronter et que Dupuy a si bien dégagés.

⁷¹ Id, p. 86.

⁷² Id, p. 215.

⁷³ Revue européenne des sciences sociales, p. VII.

6. La version dialogique

Cette troisième version du principe de précaution est présentée par M. Callon, P. Lascoumes et Y. Barthe dans leur livre *Agir dans un monde incertain*⁷⁴. Les auteurs, à travers le principe de précaution, visent avant tout un projet politique : « démocratiser la démocratie ». Le principe de précaution apparaît comme un levier pour introduire la participation dans les structures aujourd'hui sclérosées de la démocratie. Il y a là une conception beaucoup plus politique de l'application du principe de précaution, qui ne s'appréhende pas seulement en termes de décisions procédurales, mais fait intervenir un pluralisme véritable. C'est dans les conflits et les pressions que les différentes parties concernées font peser les unes sur les autres que peuvent se dégager des solutions positives. On a là une conception plus conflictuelle, moins « raisonnable » de la démocratie. C'est en réalité un « autre ton » que renvoie l'approche dialogique du principe de précaution : il ne s'agit plus tant de se positionner par rapport à un avenir chargé de la menace d'une catastrophe que d'imaginer une nouvelle forme de démocratie, d'une démocratie adaptée au nouvel âge technique dans lequel nous sommes entrés.

6.1.1. Les forums hybrides, pièce centrale du principe de précaution

La définition que donnent les trois auteurs du principe de précaution commence de façon classique : « Résumons : le principe de précaution s'applique aux situations dans lesquels des dangers incertains mais graves sont plausibles ; il impose que des mesures efficaces et économiquement supportables soient prises pour éviter que ces dangers se concrétisent ». Mais l'innovation qu'ils apportent apparaît aussitôt : « Chacun de ces critères suppose un débat public. L'entrée en précaution et les mesures auxquelles elle conduit ont besoin de l'espace de forums hybrides », poursuivent-ils⁷⁵.

La nouveauté ici réside dans l'introduction de la notion de « forum hybride » : que faut-il entendre par là ? « *Forums*, parce qu'il s'agit d'espaces ouverts où des groupes peuvent se mobiliser pour débattre de choix techniques qui engagent la collectivité. *Hybrides*, parce que ces groupes engagés et les porte-parole qui prétendent les représenter sont hétérogènes : on y trouve à la fois des experts, des hommes politiques, des techniciens et des profanes qui s'estiment concernés. Hybrides, également, parce que les questions abordées et les questions soulevées s'inscrivent dans des registres variés qui vont de l'éthique à l'économie en passant par la physiologie, la physique élémentaire et l'électromagnétisme »⁷⁶. Afin de mieux comprendre ce que les auteurs placent derrière le concept « hybride », il faut se pencher plus précisément sur le contenu qu'ils donnent au principe de précaution.

6.1.2. Action mesurée

Au départ de leur réflexion, la conception que les auteurs proposent du type d'action requis par le principe de précaution rejoint ce qu'en dit la version standard, « La précaution désigne une démarche active et ouverte, contingente et révisable. Elle est exactement le contraire d'une décision tranchée une fois pour toutes ». Les auteurs précisent : « La démocratie dialogique imaginée par les forums hybrides repose sur des procédures de consultation qui ne font pas bon ménage avec l'idée de décisions tranchantes et tranchées. La recherche d'un monde commun suppose en effet que des retours en arrière soient ménagés, que les acteurs se

⁷⁴ M. Callon, P. Lascoumes, Y. Barthe, *Agir dans un monde incertain*, Seuil, 2001.

⁷⁵ Ouvrage cité, p. 289.

⁷⁶ Id, p. 26.

donnent les moyens de pouvoir revenir à tout moment à des options abandonnées et que les évaluations soient constamment révisées en fonction des connaissances et de points de vue nouveaux. Cette attention de tous les instants est loin d'être synonyme d'indécision et de temporisation ; elle définit ce que nous proposons d'appeler l' « action mesurée »⁷⁷. Cette approche reste encore « classique », proche de la version standard ; cependant on remarque une insistance très marquée sur la valeur accordée à la réversibilité des décisions.

6.1.3. Fécondité des controverses

Les auteurs insistent beaucoup sur la fécondité des controverses : loin d'y voir un échec de la connaissance, ils y trouvent la voie privilégiée pour la résolution des problèmes que le principe de précaution affronte. Mais il faut aussitôt souligner – c'est l'apport majeur de nos auteurs - que ces controverses, pour être fructueuses, doivent être largement ouvertes, dans le cadre de ces forums « hybrides » que j'évoquais plus haut.

Dans ces « forums hybrides », et c'est ce qui justifie leur nom, la place réservée aux experts et autres détenteurs des savoirs « officiels » dans le processus de recherche de décision de ces forums doit en effet être revue très largement « à la baisse ». Comme l'écrivent nos auteurs : « L'identification d'effets potentiellement négatifs est ainsi produite par des réseaux hybrides dans lesquels les professionnels théoriquement en charge du problème ne sont pas forcément en position centrale. Les profanes et leur « épidémiologie de plein air » y tiennent souvent une place décisive par leur capacité de mise en relation d'observations empiriques et d'informations générales⁷⁸. La mobilisation et l'activisme de certains d'entre eux parviennent, parfois, à casser les connivences d'intérêts économiques et professionnels les plus solides dans la dénégation de certains dangers »⁷⁹. Cet élargissement des cercles de discussion et de réflexion bien au-delà des « experts » officiels traduit en réalité une profonde méfiance envers le type de savoir que ceux-ci peuvent produire.

6.1.4. Méfiance envers l'expertise

La méfiance envers les experts est très forte : « L'entrée en précaution nécessite, avons-nous dit, une évaluation de la gravité des dangers encourus. Cette évaluation s'appuie sur la mesure des débordements, et cette mesure, pour être la plus robuste possible, n'est réalisable que dans le cadre de structures qui permettent d'associer, de manière ouverte, les différents acteurs concernés, qu'ils soient experts ou profanes. La précaution est en péril dès lors que cette ouverture est oubliée au profit de structures d'expertise qui, même si elles sont diversifiées, sont mal adaptées à la double exploration des mondes possibles et des identités »⁸⁰. Dans un passage surprenant, les auteurs écrivent même : « Une autre notion, également omniprésente dans la littérature, a disparu, celle de l'expert. Des bibliothèques entières ont été écrites sur ce que sont les experts et sur les mille et une manières d'organiser l'expertise et de la mobiliser. Mais il n'est qu'un des aspects, sans doute mineur, de la

⁷⁷ Id, p. 263.

⁷⁸ On peut voir deux points principaux d'enrichissement du débat par les profanes: ils permettent d'enrichir la collecte primitive des connaissances, par l'apport d'informations résultant de leurs observations sur le terrain ; et puis ils peuvent apporter leur « savoir pratique » obligeant à « compliquer » les modèles trop simples élaborés en laboratoire

Il s'agit de « déconfiner la science », pour reprendre l'expression de M. Hunyadi, dans son article *Pourquoi avons-nous besoin du raisonnement de précaution ?* paru dans la revue *Esprit* de juillet-août 2003.

⁷⁹ Id, p. 293.

⁸⁰ Id, p. 299.

question plus générale, de l'organisation des forums hybrides. Il correspond à un point sur la carte de la démocratie technique et non à la carte entière »⁸¹. Dans le même temps où cela justifie l'appellation de « dialogique » de cette école, par l'ouverture d'un dialogue « tous azimuts » et sans préséance des acteurs scientifiques, cette méfiance presque « viscérale » envers les experts l'éloigne beaucoup de la version « standard », beaucoup plus « sage » sous ce rapport.

Il s'agit, pour les tenants de cette école, de prendre ses distances vis-à-vis des morales « d'ingénieur et d'assureur », incapables de prendre en compte la vraie mesure des problèmes que le développement techno-scientifique nous oblige à affronter : « Que les ingénieurs, les économistes et les assureurs privilégient la notion de risque, il n'y a là rien d'étonnant (...) Mais il peut paraître étrange que des philosophes et des sociologues contribuent à maintenir dans l'obscurité les diverses tentatives d'élaboration et d'expérimentation de procédures dialogiques. (Il importe) de se prémunir contre cette morale d'ingénieur et d'assureur. Le risque est ce qui reste à discuter une fois que le travail d'exploration des incertitudes techniques et politiques a été conduit à son terme. En faire le premier et seul point à l'ordre du jour, c'est refuser, par une sorte de mépris aristocratique, les multiples tentatives faites par les acteurs pour inventer les formes d'organisation des forums hybrides qui leur permettent non pas de choisir entre des scénarios mais de les concevoir »⁸².

6.1.5. Elargir le débat

Il s'agit alors d'élargir le débat, en prenant en compte toutes les opinions, toutes les portes d'entrée possible, en faisant émerger de nouveaux « acteurs sociaux » ; or, en face de cette volonté d'ouverture, les experts apparaissent comme des « stérilisateurs de la pensée ». C'est pourquoi (car leur point de vue de scientifiques et de techniciens peut tout de même avoir quelque pertinence) si « le recours exclusif à l'expertise s'avère stérile lorsque les forums hybrides sont en pleine activité (...) il devient pertinent sur le chemin du retour, une fois que les procédures dialogiques ont permis de redessiner la carte des enjeux et que ceux-ci se trouvent exprimés dans une langue compréhensible par tous. Les divergences qui restent sont clairement identifiées. Il ne reste plus qu'à les recenser et à, permettre leur confrontation par porte-parole et experts interposés »⁸³

On retrouve ici un des éléments de la critique de Dupuy : la situation présente nous demande de réfléchir sur le futur sans nous limiter à la seule question des risques. Mais là où Dupuy construisait sa critique en soulignant que la menace produite par le « progrès » technoscientifique ne pouvait être réduite à la seule question des risques (son approche « catastrophiste »), Callon et ses collaborateurs ne portent pas cette même inquiétude. Ils sont surtout soucieux de promouvoir, à travers les forums hybrides, une nouvelle forme de démocratie : et bien entendu celle-ci ne peut se limiter à gérer les risques – il s'agit de produire un « monde commun ».

6.1.6. A la recherche d'un mode commun inconnu

On trouve ici exprimée la conviction que toutes ces démarches ont moins pour objectif de choisir entre des mondes connus que de partir à la recherche d'un monde commun inconnu.

⁸¹ Id, p. 313.

⁸² Id, p. 313.

⁸³ Id, p. 313.

C'est ainsi que les auteurs s'opposent à U. Beck, le théoricien de la « société du risque » que j'ai présenté plus haut : « En se privant du formidable outil des procédures dialogiques, inventées pour faire face aux incertitudes, Beck, pour éviter d'avoir à choisir entre la peste et le choléra, est contraint de réduire la politique à la négociation (sociale) des risques et de leur distribution. Dans une telle perspective, l'enjeu pour les acteurs n'est pas de partir à la recherche d'un monde inconnu, mais d'en choisir un parmi tous ceux qui sont connus ou anticipables »⁸⁴. Et c'est en fait en ce point que se trouve la raison la plus profonde de leur critique du recours à l'expertise : celle-ci « stérilise » le débat, le maintient dans un cercle très étroit et, en fin de compte, reconduit la structure politique ancienne : « La consultation large des experts, lorsqu'elle est décidée avant l'organisation des forums hybrides, n'a d'autre finalité que de sauver la démocratie délégative »⁸⁵.

6.1.7. Importance de la procédure

Les auteurs insistent beaucoup sur la procédure à suivre : le principe de précaution apparaît chez eux comme « un mode de décision, à la fois procédural et décisionnel : procédural, parce qu'il ne préjuge en rien de la décision substantielle à prendre, se contentant de garantir les conditions équitables d'un échange de points de vue et d'informations aussi complet que possible (c'est l'idée des forums hybrides) ; communicationnel, parce que la décision n'est plus la décision d'un seul qui décide souverainement après consultation, mais procède au contraire d'un processus de mise en commun par les acteurs sociaux concernés de réinterprétations successives de situations d'incertitude à la lumière de connaissances et d'informations évolutives »⁸⁶. L'insistance est forte sur le *fair effect process*⁸⁷ : la manière d'arriver à la décision est à la limite plus importante que la décision elle-même. Le *fair effect process* désigne le type de processus qui permet que les différents participants soient convaincus, au moment de la prise de décision, que celle-ci est équitable. Ce processus demande bien sûr que chaque participant ait le sentiment d'avoir pu s'exprimer (il ne suffit pas que des structures « formelles existent à cette fin ; il faut que le déroulement concret de la délibération facilite l'intervention de chacun) et, au-delà de la simple expression, d'avoir une certaine maîtrise sur le processus d'élaboration des mesures à décider (le seul fait d'être écouté ne suffit pas à avoir la garantie d'avoir été entendu).

Il faut remarquer que le type de procédure que soutiennent les partisans de la version dialogique est extrêmement ouvert : il s'agit de permettre au plus grand nombre de pouvoir s'exprimer en toute liberté et en bénéficiant d'une écoute égale. Les scientifiques, en particulier, ne bénéficient d'aucune préséance – si ce n'est à la fin de la procédure, après que les grandes orientations aient été prises, et que le problème revienne aux moyens de les appliquer.

6.1.8. Reconstruction de la démocratie

En réalité, l'objectif des partisans de la version dialogique du principe de précaution n'est pas tant de proposer une nouvelle manière de gérer une nouvelle catégorie de risques que de vouloir reconstruire la démocratie : je reviendrai à la discussion de cette thèse relative à la mise en place d'une « démocratie technique » dans le huitième chapitre de ce travail. Mais on peut s'interroger dès maintenant sur le risque de confusion à vouloir utiliser le principe de

⁸⁴ Id, p. 312.

⁸⁵ Id, p. 315.

⁸⁶ M. Hunyadi, article cité.

⁸⁷ Id, p. 331

précaution pour reconstruire la démocratie : que ce soit une pièce de cette reconstruction, sans doute ; mais ce n'est pas son objet principal, et on peut redouter qu'il soit nié dans ce qu'il a de plus profond lorsqu'on l'attelle à ce projet⁸⁸.

7. Mes propositions

Il est très important de donner du principe de précaution une version suffisamment ambitieuse (on peut envisager qu'il puisse rester un vœu pieux, vidé de tout contenu, s'il est trop « édulcoré »), mais qui soit aussi très précise, non dans le détail de ses « commandements », mais dans son champ d'application et dans ses destinataires. Je rejoins A.Gossement qui, à l'issue de son gros travail de thèse, conclut ainsi : « L'avenir du principe de précaution est conditionné par la définition qui sera donnée de son champ d'application bien plus que par son éventuelle constitutionnalisation (qui a été acquise depuis). Il concerne en effet une catégorie *très spécifique* de risques. Le succès « médiatique » actuel de ce principe tient en partie à ce qu'il est associé à tous les risques sanitaires et à ce qu'il est présumé bouleverser les règles de la responsabilité juridique. Restreindre le champ d'application du principe de précaution à son véritable objet nuira à son succès, mais évitera bien des malentendus. Cela assurera sa pérennité en évitant qu'il ne soit confondu avec le principe de prévention »⁸⁹

7.1. Me situer par rapport aux versions précédentes

Avant d'avancer mes propres propositions, je vais discuter de celles que j'ai précédemment exposées.

7.1.1. Ce que je retiens de la version standard

La *version standard* me semble une bonne base pour établir le principe de précaution ; cependant, par rapport à ce que j'ai présenté plus haut, des inflexions, des compléments, des précisions, me semblent pouvoir être proposés. Et en particulier je pense que l'on peut trouver dans les versions « concurrentes », que je ne retiendrai pas comme base de réflexion, des idées intéressantes. Il me semble important d'insister encore sur le fait que je conçois le principe de précaution comme une pièce d'un ensemble plus vaste, que j'introduirai plus tard, et que j'appelle « la précaution » : je refuse donc de faire reposer sur le seul principe de précaution tout le poids du changement espéré et nécessaire, ce qui ne pourrait manquer de le faire « sombrer ». C'est pourquoi je reconnais qu'il y a certains aspects très intéressants dans les versions « catastrophistes », « dialogiques » ou « radicales », sans pour autant vouloir les intégrer dans ma version du principe de précaution : par contre, ces points retiendront toute mon attention lorsque je construirai ma « philosophie de la précaution ». Mais certains compléments et inflexions peuvent être intégrés à la version « standard » du principe de précaution : je vais le préciser dans ce qui suit.

⁸⁸ Voir ici les justes remarques de M. Hunyadi dans l'article déjà cité, mais aussi dans sa contribution au numéro de la *Revue européenne des sciences sociales* – présenté plus haut - (p.20 et 21), numéro dont il est le coordinateur.

⁸⁹ A.Gossement, *Le principe de précaution, essai sur l'incidence de l'incertitude scientifique sur la décision et la responsabilité politique*, L'Harmattan, 2003, p. 473.

7.1.2. Ce que je retiens de la version catastrophiste

De la « *version catastrophiste* », je retiens surtout la dimension morale : nous devons accepter notre nouvelle responsabilité. Cette nouvelle responsabilité nous demande de penser « autrement » notre rapport à la nature et au temps: elle a donc une dimension métaphysique. Je reprendrai tout cela quand je présenterai la philosophie de la précaution ; pour ce qui concerne le principe de précaution, je ne retiendrai rien à appliquer directement ; par contre cette version nous aide à mesurer le sérieux de la situation à laquelle nous sommes confrontés. Il est essentiel, comme J.P Dupuy le montre si bien, que nous apprenions à « croire » ce que nous « savons ».

Si je ne retiens rien de cette version à appliquer directement, c'est que je rejoins la critique d'O. Godard lorsqu'il montre que, comme règle pratique, elle est inapplicable⁹⁰. Pourquoi cela ? L'esprit général de la démonstration est le suivant : de toute action, quelle qu'elle soit, il est possible, en prenant en compte l'effet que nous savons exister, dans la nature, de phénomènes « chaotiques », illustrés par le célèbre « effet papillon »⁹¹, il est possible donc, avec une probabilité infiniment faible certes, de générer un dommage « infini ». Or c'est cela que le catastrophisme refuse : nous n'avons pas le droit d'engager une action au risque « infini », même de probabilité « infime ». La conclusion suit : il devient impossible d'entreprendre quoique ce soit en appliquant ce principe ! O. Godard affine ce raisonnement, mais sa conclusion reste identique: « Même en déformant le cadre de la pensée que Jonas s'est donné, nous ne sauvons pas sa règle d'abstention comme norme générale. Ou bien sa pertinence est limitée, et ne touche pas l'essentiel des risques pour lesquels le principe de précaution a été inventé, ou bien les conditions présidant à son application ne sont pas crédibles »⁹². Mais on peut se demander si, entre fixer toute son attention sur l'hypothèse (ou les hypothèses) catastrophiste, et les laisser tout à fait à l'écart de la réflexion, il n'y a pas des possibilités intermédiaires. Je reviendrai sur ce point.

7.1.3. Ce que je retiens des autres versions

Je retiens de la « *version dialogique* » l'importance de la délibération, et surtout le fait que la manière de l'organiser est quelque chose d'essentiel. La place que l'on donne aux experts dans cette délibération, en particulier, est un choix de très grande importance. Mais j'aurai à rediscuter (dans mes « propositions, un peu plus bas), du « déclassement » que cette version fait subir à l'expertise, que je trouve exagéré. Par ailleurs je reviendrai (plus particulièrement dans mon chapitre IX) aux conditions de mise en place d'une « démocratie technique ». Je reprendrai alors certaines idées de M. Callon et de ses associés, mais j'en montrerai aussi les limites.

De la « *version stratégique* », je retiens cette idée qu'il serait certainement meilleur d'agir « en amont » et d'éviter de se retrouver « en aval » confronté à des situations qui requièrent le principe de précaution : un bon « stratège » est capable d'éviter les combats incertains ! Mais cette idée ne vaut justement pas pour le principe de précaution, qui est plutôt un recours quand les choses risquent de mal tourner, demandant plutôt alors les qualités d'un bon « tacticien ».

⁹⁰ Voir en particulier *Traité des nouveaux risques*, p. 87-93.

⁹¹ Voir plus haut, p. 110.

⁹² O. Godard, *Traité des nouveaux risques*, p. 93.

Enfin, je me sens éloigné de la « *version d'abstention* ». Je ne vois pas comment on pourrait n'entreprendre qu'après avoir prouvé qu'il n'y a aucun risque à le faire ; et je ne pense pas que la simple conservation du monde soit un idéal réaliste ni même d'ailleurs souhaitable. Cette version véhicule aussi de véritables « clichés », tel celui qui assimile le principe de précaution au choix du risque zéro », qui font tant de mal à la reconnaissance de la valeur du principe : aussi me semble-t-il important que les défenseurs du principe de précaution se démarquent nettement de cette version qui le dessert.

7.2. Bien comprendre dans quel cadre vient s'inscrire le principe de précaution.

Je voudrais maintenant proposer une synthèse (après ce que j'ai analysé dans le CH II) qui présente l'« horizon », ou le cadre dans lequel le principe de précaution vient s'insérer. Je considère cette étape comme très importante : en effet c'est ce nouveau cadre de l'agir qui tout à la fois en montre la nécessité et en dessine la forme. Il me semble très important de toujours garder ce cadre en mémoire : car c'est lui qui est la garantie du « sérieux » dans l'application du principe de précaution. C'est la « mémoire » de ce cadre qui peut permettre d'éviter que nous tombions dans ce travers que J.P Dupuy dénonce si justement: notre pusillanimité.

7.2.1. Le progrès technoscientifique dans une société de marché

L'« offre » technoscientifique s'étend à une vitesse exponentielle. De nouveaux produits, conçus à partir des progrès de cette technoscience, produits par l'industrie (des biens et des services) inondent la terre (le marché est aujourd'hui devenu mondial ; l'exemple le plus spectaculaire étant celui du téléphone portable : inconnu il y a 15 ans, plus de 2 milliards en service de nos jours). Nos sociétés sont douées d'un « dynamisme d'expansion » tout à fait extraordinaire, mais d'un dynamisme sans frein ni contrôle. Nous vivons aujourd'hui dans un marché « mondialisé » où s'exerce une concurrence féroce entre les Etats et les entreprises. La recherche du profit est exacerbée, et ce d'autant plus que le nouveau capitalisme est un capitalisme financier, pour lequel seul compte le « retour sur investissement ». On comprend que, dans ce cadre, la prudence ordinaire ne soit pas le souci principal ; alors, pour ce qui est de la précaution, lorsque le risque est lui-même incertain... L'incertitude va servir de prétexte pour attendre, différer... C'est la raison pour laquelle le principe de précaution, comme outil juridique, occupe une place absolument stratégique : il est le principal « outil de régulation » de nos comportements face aux risques incertains ou lointains. Il est aussi un de nos seuls « freins » à opposer à la toute puissance que le marché peut exercer, en particulier par le biais de la communication (particulièrement de la publicité qui sait faire miroiter biens des rêves : comment rajeunir, avoir une santé éclatante, etc. cela grâce à des produits qui ne sont pas toujours bien contrôlés, loin s'en faut...).

7.2.2. Le rapport à la nature

Le principe de précaution vient prendre sa place dans le cadre d'un rapport à la nature profondément modifié. Il y a une fragilité des grands équilibres de la biosphère : par rapport aux « temps anciens », cela change tout ! Plus personne ne peut défendre l'idée que nous pouvons continuer à considérer la nature comme une ressource infinie et indifférente à nos agressions. Notre rapport à la nature paraît le plus souvent « sauvage » ; étonnant paradoxe ! C'est de ceux que nous appelions « sauvages » que nous devons retirer quelques leçons de modestie, et c'est d'eux aussi que nous pouvons apprendre – sans vouloir les imiter – qu'il

existe un autre type de rapport à la nature que celui que nous entretenons depuis l'avènement de la « modernité »⁹³. Le principe de précaution nous force à changer notre regard sur la nature, à anticiper les risques que notre conduite provoque.

7.2.3. Notre rapport au temps

Le principe de précaution vient prendre place aussi dans le cadre d'un rapport au temps profondément modifié par tous les avancées de la modernité ; parmi les traits marquant de notre époque il y a l'« aplatissement du temps » au bénéfice du seul présent, et aussi son « accélération » : nous vivons presque exclusivement dans le présent et « sous pression ». Le principe de précaution est une des façons de « remettre en place » les dimensions du temps que nous avons négligées.

Il nous réoriente vers le futur. Ce futur, nous le redécouvrons par le biais des « générations futures », desquelles nous sommes devenus objectivement « solidaires » : le monde dans lequel elles vont vivre, c'est nous, pour une large part, qui l'aurons façonné. Il nous conduit à reconsidérer le passé. Ce passé, nous apprenons à le considérer à nouveau dans les « rappels d'expérience » que nous amènent à faire les démarches de gestion des risques : on trouve en effet dans le passé des leçons, des savoirs qui peuvent se révéler utiles, voire indispensables. Et enfin, il nous demande de nous libérer du rythme infernal qui aujourd'hui conduit toutes choses et de « donner du temps au temps ». Il y a toujours des raisons de céder à l'urgence : le principe de précaution nous fait découvrir que ce ne sont pas toutes de « bonnes raisons »

7.2.4. Le risque incertain

Le risque incertain est venu « habiter » notre horizon de vie quotidien. Ce risque, nous l'avons vu, est multiforme : environnemental, sanitaire, alimentaire, symbolique. A défaut de pouvoir prévenir ces risques, pouvons-nous au moins espérer les connaître ? Pouvons-nous réduire l'incertitude ? Dans une certaine mesure, oui, une part de l'incertitude est « soluble » dans la science : il faut développer les efforts de recherche ; mais, pour une autre part, non, l'incertitude est « essentielle », causée par la conjonction de l'« être » du « monde » et de notre « être » épistémique. L'incertitude, nous devons en être convaincus, n'est pas une invitée passagère dans notre monde : elle y est durablement installée, et la rapidité avec laquelle « tout se transforme » rend l'avenir, dans les formes qu'il prendra sinon dans son existence, de plus en plus incertain. Non seulement le principe de précaution reconnaît l'incertitude, mais il choisit de la placer « au centre » ; il reconnaît en elle une « structure du monde » avec laquelle nous devons vivre et dont nous devons toujours tenir compte. Comme l'écrit O. Godard : « Nous découvrirons que le principe de précaution n'est pas une solution à l'incertitude scientifique (...) Au lieu de liquider l'incertitude, il la porte haut comme une question toujours posée, il la démultiplie sur les différences scènes d'observation, d'expertise et de débat ».

Nous devons bien mesurer ce que signifie cette « entrée en incertitude ». Il est vrai que les décideurs sont en quête de solutions simples et sûres et qu'ils perçoivent très négativement l'incapacité des scientifiques à leur en fournir. Mais c'est là un état de fait qui se présente et qui risque de se présenter de plus en plus souvent. Dans le domaine environnemental en particulier, l'incertitude scientifique génère une incertitude dans les mesures à prendre,

⁹³ Notre savoir – et en particulier notre connaissance de la nature – n'est plus compréhension de l'être, mais construction de l'objet. L'expérience sur lequel repose ce savoir n'est plus de l'ordre d'une « familiarité » avec les choses, mais organisation d'un donné contraint de se plier à ses conditions (le « plan incliné » de Galilée).

incertitude qui doit être reconnue comme étant une propriété intrinsèque de l'action en ces domaines, et non pas comme une défaillance des chercheurs. Plutôt que se plaindre de ne pouvoir supprimer l'incertitude, nous devons apprendre à vivre avec elle. La complexité porte en elle-même des principes d'incertitude et il n'est plus possible d'affirmer que la science en viendra à bout. Il est donc nécessaire d'élaborer des méthodes de gestion dans l'incertitude aussi bien dans les approches scientifiques que dans les prises de décision. On peut même voir, à l'instar de M. Callon, dans cette situation qui constitue une remise en cause des anciens schémas de décision, « le point de départ d'une exploration destinée à transformer et à enrichir le monde dans lequel nous décidons de vivre »⁹⁴.

Cette volonté de prendre en compte l'incertitude, voilà qui justifie largement le recours au principe de précaution ! De quel autre moyen disposerions-nous pour régler notre « rapport à l'incertain » ?

7.2.5. Univers controversé

Le risque incertain « produit » de la controverse : il n'y a, le plus souvent, pas d'accord sur la réalité de ce risque, les causes qui le produiraient, la plausibilité des hypothèses que nous sommes amenés à poser.

Le concept d'« univers controversé » a été introduit par O. Godard. Ce dernier souligne la différence de situation engendrée par l'incertitude selon que l'on est un agent isolé ou un groupe. Dans le premier cas, la théorie de la décision peut, sinon nous donner une solution, du moins nous aider dans notre choix. Rien de tel dans le cas d'un univers controversé : « (Le cadre de la théorie formelle de la décision) est largement en décalage avec des processus interactifs de décision impliquant de nombreux acteurs aux croyances, attitudes et intérêts divers »⁹⁵. Cette conséquence est très importante : « Au cœur de cette différence, il y a l'importance que revêt ordinairement l'objectivité scientifique pour la décision collective, alors que la décision individuelle peut être rabattue sans inconvénient majeur sur des croyances subjectives » ; car : « ce qui est traditionnellement attendu de l'objectivité scientifique est la constitution d'un monde commun ». Face au risque incertain, ce monde commun n'existe plus : il reste à le reconstruire autrement, car nous ne pouvons nous en passer ; le principe de précaution peut apporter une contribution à la reconstruction de ce « monde commun », en permettant, en particulier, qu'une décision qui ne satisfait pas tout le monde soit acceptée parce que la procédure suivie (ici, celle prônée par le principe de précaution) est, elle, acceptée de tous.

7.3. Afficher clairement la dimension sociale du principe de précaution

Il me semble que l'on ne peut surestimer la dimension sociale du principe de précaution. Comme nous l'avons vu plus haut, celle-ci est soulignée dans les textes officiels et largement intégrée à la version « standard ». Je voudrais compléter cette première approche en soulignant les points qui me paraissent ici essentiels

⁹⁴ M. Callon, *Agir dans un monde incertain*, p. 347.

⁹⁵ O. Godard, *Traité des nouveaux risques*, p. 53.

7.3.1. Crise de confiance que notre société connaît aujourd'hui

La dimension sociale du principe de précaution, à côté de celle de prévention des risques, est essentielle : sans confiance dans l'avenir, sans confiance dans ses « responsables », une société ne peut se construire.

Or cette confiance est aujourd'hui sérieusement ébranlée. Des crises spectaculaires ont provoqué une « hypersensibilité » aux risques. Aussi avons-nous besoin d'institutions et de lieux d'échange, de dialogue, de délibération, où se construisent nos décisions ; ceci est particulièrement vrai lorsque des risques graves sont en jeu : c'est une condition *sine qua non* du rétablissement de la confiance. Le principe de précaution est un outil précieux à cette fin.

7.3.2. Aspiration morale : refus du « tout économique » et recherche de valeurs

Mais s'il vise à rétablir la confiance, le principe de précaution, dans sa dimension sociale, vise également un autre objectif : rattacher les actions humaines aux dimensions du sens et de la valeur. Nous avons vécu depuis les débuts de la révolution industrielle sous le signe de la rationalité instrumentale et économique : l'apparition du principe de précaution marque sans doute la limite de cette équation et de la logique qui la sous-tend.

Les grandes catastrophes écologiques ont servi de révélateurs. Les « marées noires », parce qu'elles touchent la mer et le symbole que cette dernière incarne, sont très révélatrices de ce fait : les atteintes qui lui sont portées, difficilement réversibles, sont perçues comme « irréparables » : tout n'est pas « économisable » ; tout n'est pas évaluable à prix d'argent. La question n'est plus alors de « compenser », elle est d'empêcher, d'interdire. Une côte polluée, même nettoyée, et même si l'entreprise responsable des dégâts couvre les frais de la remise en état, voilà quelque chose qui n'est plus accepté – du moins tant que l'accident est en partie provoqué par l'insouciance et, pire encore, la recherche du profit. Comme le souligne F. Ewald, « une logique de la responsabilité fait retour à côté de la problématique solidariste de l'indemnisation »⁹⁶.

Cette même prise en compte de la dimension sociale permet aussi de donner de la revendication du « risque zéro » une interprétation très intéressante : cette revendication pourrait recouvrir moins le refus de tout risque que le refus de tout risque pris de façon détachée de toute valeur (par exemple, avec le profit pour seul objectif). Comprendre le principe de précaution simplement comme une extension de la logique productiviste par la prise en compte de l'incertain, c'est se méprendre sur sa signification véritable.

7.4. Quand et où appliquer le principe de précaution ?

Le plus grand danger, pour le principe de précaution, n'est pas d'être oublié, mais au contraire d'être trop sollicité, à tout propos, souvent hors de propos. Si l'on veut lui donner une quelconque efficacité, la première chose à garantir est de l'utiliser à bon escient : pour cela, il importe d'en fixer le « domaine ».

La première chose à préciser est que le principe de précaution n'a de légitimité et de sens qu'appliqué aux risques ; il se situe dans le domaine de ce que l'on appelle aujourd'hui l'« analyse des risques », qui comprend principalement l'évaluation et la gestion des risques. Mais le principe de précaution a-t-il vocation à prendre en charge « tous les risques » ?

⁹⁶ F. Ewald, « Risques technologiques et responsabilité », Dictionnaire des sciences et des techniques.

C'est un point sur lequel la plus grande clarté s'impose : le principe de précaution s'intéresse à des risques collectifs, il est d'abord du domaine de la décision publique. Il s'applique dans des situations où des biens collectifs sont en jeu ; par là il se distingue nettement de la théorie individuelle du risque. Il est situé dans le cadre de la gestion collective des risques qui engagent des problèmes de décision collective.

Je propose, suivant en cela D. Bourg, de voir dans la nature des risques un des critères essentiels d'application du principe de précaution.

Il s'agit de risques graves ; mais aussi de risques incertains, pour lesquels l'incertitude tient à une ignorance scientifique des effets produits par un phénomène⁹⁷. Ces risques sont donc, pour l'essentiel, des risques graduels différés, qui se trouvent dans deux domaines : l'environnement et la santé.

Les problèmes environnementaux restent, me semble-t-il, le domaine privilégié de l'application du principe de précaution ; et en tous cas celui où il est le plus nécessaire. Car il s'agit d'un domaine pour lequel les risques sont différés, de telle façon que, pour la plupart d'entre eux, nous n'ayons pas à en redouter les effets : ils ne nous menacent en rien, du moins directement. Ainsi que l'écrit J.L. Fabiani, « l'abstraction grandissante du caractère que revêt la menace pesant sur les conditions de reproduction des écosystèmes est sans doute un facteur non négligeable d'indifférentisme civique »⁹⁸ : le principe de précaution est la seule « chance » de prise en charge de ces risques « invisibles » et indolores.

Pour ce qui est de la santé, le principe de précaution ne doit pas s'appliquer aux décisions et actions d'un praticien isolé, dans l'exercice habituel de son métier : s'il doit constamment faire un « arbitrage » entre les risques (intervenir, ne pas le faire), cela n'a rien à voir avec le principe de précaution. Mais par contre celui-ci s'applique aux politiques de santé publique, lorsque l'incertitude existe sur les conséquences de l'application de mesures faisant appel à des technologies innovantes, particulièrement lorsqu'elles ont un effet « sériel » : ainsi en est-il de la réalisation de xénogreffes, ou de nouvelles techniques de procréation (l'ICSI, par exemple).

C'est donc pour une version resserrée du principe de précaution que je plaiderai ; mais s'il faut éviter d'appliquer le principe de précaution, comme on le voit, à toutes sortes de situation et pour des événements d'importance « minuscule », il me semble qu'il ne faut pas tomber dans l'excès inverse et ne le réserver que pour quelques situations tout à fait exceptionnelles.

C'est ainsi que, si je suis d'accord, pour l'essentiel, avec J.Y Le Déaut lorsqu'il écrit : « Dans l'application du principe de précaution, il ne s'agit pas de se prémunir contre un risque connu et mesurable, mais de se déterminer en fonction des incertitudes de nos connaissances : que le débat porte sur les OGM ou l'éventuel effet du CO₂, ou des déchets nucléaires, ce qu'il va falloir gérer c'est l'absence d'informations scientifiques sur les conséquences réelles du phénomène (...) *La gestion de l'attente de l'information scientifique doit rester une exception limitée à quelques phénomènes qui pourraient revêtir, dans l'avenir, une exceptionnelle gravité* (je souligne) », je trouve trop stricte la limitation qu'il apporte aux conditions

⁹⁷ Pour une analyse précise du type d'incertitude requis, voir D. Bourg dans l'ouvrage collectif : D. Bourg, A. Granjean et T. Libaert, *Environnement et entreprises, en finir avec les discours*, Ed Village mondial, 2006, p. 115 sq. Il s'agit d'une incertitude liée au manque de connaissance quant aux effets d'artefacts sur un ou plusieurs mécanismes naturels, c'est-à-dire universels et spontanés, qui se répartit sur deux axes essentiels : la relation de cause à effet et la diversité des évolutions possibles d'une situation donnée. Cette incertitude comporte enfin des « degrés de fermeté des énoncés scientifiques annoncés ». Voir une analyse plus précise plus bas, p. 244.

⁹⁸ J.L. Fabiani, *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, p. 308.

d'application du principe de précaution, la réservant aux cas d'une « exceptionnelle gravité ». Si bien sûr le principe de précaution s'applique d'abord à des questions essentielles comme le changement climatique, les OGM, les nanotechnologies (problèmes incontestablement d'une « exceptionnelle gravité »), faut-il laisser les responsables d'un puissant groupe industriel ou financier en dehors du champ d'application du principe de précaution parce que l'objet de sa production ou l'effet de son action ne revêtent pas un caractère aussi « spectaculaire » que ceux qui précèdent?

Il me semble qu'il faut garder pour les risques la qualification de « graves et irréversibles » plutôt qu' « exceptionnels », qui vise certes bien le lieu privilégié d'application du principe de précaution, mais qui est trop restrictif.

7.5. A qui l'appliquer?

Les principaux textes en vigueur qui définissent le principe de précaution (textes nationaux et européens) en réservent actuellement l'application aux autorités publiques. L'article 2 de la Résolution du Conseil de Nice stipule par exemple que : « Le principe de précaution s'applique aux politiques et actions de la Communauté et de ses Etats membres ; il concerne l'action des autorités publiques, tant au niveau des institutions communautaires qu'à celui de ses Etats membres » ; de même l'article 5 de la Charte de l'environnement stipule que « ce sont les autorités publiques (qui) veillent, par application du principe de précaution (...) à la mise en œuvre, etc... ». Mais la discussion sur les « attributaires » du principe de précaution n'est certainement pas close. Pourquoi en écarter les acteurs « privés » ? Pourquoi ne pas l'appliquer à tous les « décideurs », quels qu'ils soient, pourvu qu'ils aient à gérer des situations génératrices de risques sous des situations d'incertitude ?

C'est ce que, dans leur rapport, P. Kourilsky et G. Viney proposent : « Pour assurer pleinement sa fonction de modérateur des intérêts purement économiques par des considérations tirées de la protection de la santé, de la sécurité humaine et de l'environnement, le principe de précaution doit s'imposer à tous les « décideurs », c'est-à-dire à toute personne qui a le pouvoir de déclencher ou d'arrêter une activité susceptible de présenter un risque pour autrui. Les décideurs privés, à savoir les entreprises, doivent donc y être soumises, comme les décideurs publics, c'est-à-dire les autorités politiques et administratives à tous les niveaux ». Ils insistent aussi sur la position particulière des pouvoirs publics : « Cependant, il ne faut pas oublier que ces dernières assument un rôle spécifique, puisqu'elles sont responsables, vis-à-vis de l'ensemble de la population, de la santé publique, de la sécurité des citoyens et du bien-être en général (...) Il nous paraît donc normal et opportun de préciser, dans la définition même du principe de précaution, cette position particulière du décideur public et de préciser qu'ils peuvent, en vertu du principe de précaution, apporter des dérogations à d'autres règles, comme par exemple la liberté de commerce et de l'industrie, etc. »⁹⁹. Cette position me semble raisonnable : tout en affirmant la position et la responsabilité particulière des pouvoirs publics par rapport au principe de précaution, elle n'écarte pas la responsabilité des décideurs privés : n'est-il pas vrai qu'un industriel qui va commercialiser et lancer sur le marché mondial un nouveau produit semble être au premier chef concerné par le principe ?

Si l'insistance sur la responsabilité particulière des pouvoirs publics est unanimement partagée, il n'en est pas de même de l'extension de la portée du principe de précaution aux

⁹⁹ Ouvrage cité, p. 143-144.

décideurs privés. F. Ewald y est farouchement opposé, O. Godard ne la conçoit que très précisément encadrée par des textes réglementaires, D. Bourg envisage la possibilité mais pas dans l'immédiat.

Je ne partage pas la vision de F. Ewald. Son souci de limiter l'engagement du principe de précaution aux seuls acteurs publics, et de garder les acteurs privés à l'écart, me paraît inacceptable. Une entreprise qui ne porte aucune attention aux risques parce qu'ils ne sont qu'« incertains » doit pouvoir, avant qu'un accident ne survienne, être contrainte de changer de comportement ou sinon, après qu'un accident soit survenu, être poursuivie et obligée de porter le poids de la réparation, par le simple jeu d'une responsabilité juridique, et cela sans que l'Etat n'ait à intervenir directement. C'est cela que rend possible le principe de précaution, et c'est cela qui me paraît tout à la fois juste et nécessaire si l'on veut « contenir » les dérives que la concurrence féroce du marché impose aux acteurs économiques.

La solution d'O. Godard me semble intéressante mais incomplète. Il s'agit de préserver une prééminence politique au principe de précaution, mais d'y associer le plus étroitement possible les entreprises et autres décideurs, à travers la production de textes de référence indiquant les bonnes conduites que ces dernières doivent tenir lorsqu'elles font face à des risques incertains (voir ci-dessus). J'ai peur en effet que, dans ce seul cadre, trop d'entreprises échappent à l'obligation de changer leur approche des risques incertains. Peut-on en effet faire confiance à l'Etat pour les y contraindre ? Jusqu'à un certain point, oui : et cette piste, effectivement essentielle, doit être poursuivie. Mais elle ne suffit pas : l'Etat peut être dans des situations de faiblesse face aux entreprises, et le « chantage » à l'emploi peut être très efficace pour le faire renoncer à une politique suffisamment exigeante en ces domaines.

Quant à la proposition de P. Kourilsky et G. Viney, elle me semble fondamentalement juste, mais d'application prématurée. Car elle conduirait en effet, si on l'appliquait telle quelle aujourd'hui, à donner un pouvoir d'interprétation considérable aux juges. Or, au vu de tous les contresens et mésusages qui sont fait actuellement du principe il n'est probablement pas prudent de placer le principe de précaution dans les débats contradictoires (entre magistrats et avocats) qui sont le quotidien de la justice.

La solution que je propose est donc une vision dynamique, évolutive, du principe de précaution. Cette vision s'inspire de la suggestion de D. Bourg, qui envisage la transformation possible du principe de précaution qui, dans un premier temps, serait seulement un principe politique (ce qui est la situation actuelle) qui deviendrait progressivement une règle générale de droit s'appliquant à tous les acteurs publics et privés. Je reviendrai sur ce point dans la division suivante de mon travail, consacrée au statut juridique du principe de précaution. Les deux questions sont en effet liées : selon qu'on fait du principe de précaution un principe de politique publique, qui ne concerne alors que le juge administratif, ou éventuellement constitutionnel en cas de saisine, ou bien une règle générale de droit, qui peut permettre d'incriminer n'importe quel décideur, sans s'en référer à un texte de loi particulier, les destinataires du principe ne sont pas les mêmes.

Il faut cependant ajouter une précision importante : les personnes privées qui sont ici concernées ne peuvent être que des entreprises (et leurs dirigeants) ayant une activité susceptible d'introduire des risques collectifs graves et irréversibles. En aucun cas une personne individuelle dans l'exercice normal de ses activités pourrait être concernée : les

risques pour autrui qu'il est alors susceptible de produire sont du ressort du droit de la responsabilité classique¹⁰⁰.

La question des « acteurs » concernés par le principe de précaution est, comme je le disais précédemment, très liée à celle de son statut juridique. J'aborderai cette question dans le chapitre X, lorsque je traiterai plus largement des rapports du droit et de la précaution, plus précisément lorsque je tenterai de montrer comment le droit pourrait aider à « instituer » la précaution¹⁰¹.

7.6. Les trois étapes de la mise en œuvre du principe de précaution

Le déclenchement du principe de précaution commande une action qui se déroule à trois niveaux : l'évaluation du risque soupçonné, les mesures proprement dites, la communication autour du risque.

7.6.1. L'évaluation

Face à un risque grave et incertain, la première démarche requise consiste à lancer un processus d'évaluation. Ce processus consistera à faire effectuer par des experts des études pour avoir le point le plus précis possible de la connaissance scientifique sur la question. Mais il y aura aussi, dès cette étape, une ouverture vers le public, au sens le plus large, afin de recueillir le plus grand nombre possible de témoignages, points de vue, retours d'expérience. Il est important que, dès la phase d'évaluation, on évite un « enfermement » de l'expertise dans sa « tour d'ivoire ».

La plus grande importance doit être accordée à la qualité de l'évaluation. C'est d'elle, en effet, que dépend le bon ajustement des mesures qui doivent être prises. Cette qualité de l'évaluation exige qu'il y ait une véritable transparence des chercheurs ; un examen de toutes les hypothèses ; une pluralité des disciplines : tout ceci doit être au service d'une expertise ouverte, dynamique et évolutive.

7.6.2. Les mesures à prendre

Lorsque les informations dont on dispose laissent penser que le risque, quoique encore hypothétique, est plausible, le principe de précaution demande, au-delà de l'évaluation, de prendre des mesures, de lancer d'autres actions, dont la panoplie est large : il s'agit à proprement parler, de « gérer » le risque.

Quelles mesures prendre ? Ces mesures doivent être provisoires et proportionnées ; elles doivent comprendre un examen comparatif des risques ; et enfin elles doivent dans toute la mesure du possible intégrer le principe d'efficacité économique.

Des mesures provisoires et proportionnées : ce point est essentiel, et je reprendrai cette idée un peu plus loin.

¹⁰⁰ M. Boutonnet ajoute cet intéressant commentaire : « S'il est vrai que le comportement du simple particulier, accumulé aux autres, participe parfois à la création de risques collectifs pour ses connaissances-citoyens ou les générations futures, les simples particuliers ne possèdent pas pour autant les moyens suffisants pour prévenir les dommages résultant. Ils sont alors à exclure du champ d'application du principe de précaution lorsqu'ils ne peuvent pas, à eux seuls, empêcher la réalisation d'un risque intéressant ce principe », in *Le principe de précaution en droit de la responsabilité civile*, L.G.D.J. p. 134.

¹⁰¹ Voir plus précisément p. 624.

Un examen comparatif des risques est nécessaire : il est vrai que le choix n'est jamais entre « prendre des risques » et « ne pas prendre de risques », mais c'est un arbitrage entre des risques. « Ne pas faire » comporte aussi, nécessairement, des risques, qu'il faut faire apparaître dans les démarches que demande le principe de précaution¹⁰².

Quant au principe d'efficacité économique, s'il ne doit pas être le seul critère de la décision, ni même le critère dominant d'un ensemble de critères, il ne doit pas être oublié. Les moyens dont nous disposons ne sont pas infinis ; leur évaluation économique permet d'en faire un meilleur usage que si l'on choisit dans l'ignorance. Entre la dictature par l'économie et le rejet de l'économie, il y a une juste place où le principe de précaution vient s'installer. J'y reviendrai dans le chapitre VIII, lorsque je donnerai mes propositions pour établir le bon rapport entre la politique et l'économie.

Il ne faut pas oublier que, contrairement à la vision caricaturale trop souvent donnée, qui limite le choix à deux possibilités seulement : laisser faire ou interdire, il existe une large gamme de mesures qui peuvent être prises. Les décideurs ont à exercer au cas par cas. Parmi ces mesures, on peut noter, du plus au moins sévère : une interdiction définitive, une suspension provisoire, des incitations et des restrictions, le passage par une « AMM » (une autorisation de mise sur le marché), une information publique, le lancement d'un programme de recherche, la mise en route d'une veille environnementale ou sanitaire¹⁰³.

7.6.3. La communication

Et enfin, troisième volet du principe de précaution, il s'agit d'accorder à la communication une place essentielle. Mais la communication ne s'improvise pas !

La communication ici doit être « multidirectionnelle » : elle doit aller depuis les scientifiques vers le « public », depuis le « public » vers les scientifiques, et être aussi « horizontale », entre les scientifiques des diverses disciplines. Il faut aussi ajouter la communication des responsables politiques, et s'intéresser à la manière dont toutes ces informations sont véhiculées et interprétées par les médias. Le problème posé par la mise en place de « réseaux » de circulation de l'information à la fois pratiques (car s'ils sont trop lourds, ils seront court-circuités) et fiables est un problème immense, et c'est un des enjeux de l'application du principe de précaution.

7.7. Organiser la délibération

7.7.1. Participation du public

Un point me donc paraît essentiel : il doit y avoir une participation du public, non seulement au stade final de la « communication », mais tout au long du processus : c'est-à-dire lors de l'évaluation, lors du choix des mesures, et enfin lors de la phase de communication.

Le modèle « standard » de l'analyse des risques conçoit les trois phases (évaluation, gestion, communication) comme trois phases successives ; la communication arrive alors en dernier, et ce n'est qu'à ce niveau que le public se trouve associé. Ce peut être alors comme simple « récepteur » de l'information ; ou encore selon un mode interactif, mais sans que les décideurs et les gestionnaires ne perdent quoique ce soit de la maîtrise de leur travail. B.

¹⁰² G. David propose l'argument suivant : on peut, par précaution, s'interdire une expérimentation qui pourrait montrer l'absence de risque ; le coût de cette perte d'information, qui condamne à vivre comme si le risque était réel, est exorbitant (voir G. David, « Le principe de précaution dans le domaine de la médecine », *Les cahiers Du Comité consultatif national d'éthique*, juillet 2000).

¹⁰³ O. Godard, *Traité des nouveaux risques*, p. 157.

Chevassus-au-Louis donne l'exemple de la Commission des principes généraux du Codex Alimentarius qui définit la communication sur le risque comme « un échange interactif d'informations et d'opinions sur les risques entre les responsables de leur évaluation et de leur gestion, les consommateurs et les autres parties intéressées ».

Il apparaît nettement que cette façon de procéder n'est plus adaptée, ni à la nature des problèmes rencontrés, ni à l'attente sociale aujourd'hui. Cela est devenu un enjeu majeur que d'imaginer d'autres manières de procéder qui associent le public en amont, dès la première phase, celle de l'évaluation. Je rejoins ici Callon, Lascoumes et Barthe lorsqu'ils écrivent : « (Cette démarche) repose sur un approfondissement de la connaissance ; mais pas seulement celle qui est fournie par les disciplines scientifiques de la recherche confinée : la proportionnalité des actions, l'acceptabilité sociale, le coût économique ont leur place dans la délibération »¹⁰⁴. Or, l'intégration de ces éléments demande d'élargir le cercle des intervenants au débat : c'est en particulier ce que je retrouverai plus loin lors de la réflexion sur la constitution de l'expertise.

7.7.2. La construction des controverses

L'association du public doit donc se faire à toutes les étapes de l'analyse des risques, et donc bien entendu aussi, à l'occasion des controverses qui ne manquent pas d'être soulevées.

Encore faut-il reconnaître la véritable nature et la véritable portée des controverses. Car plusieurs regards peuvent être portés sur elles. B. Chevassus en relève quatre¹⁰⁵. La première est l'attitude « négationniste », selon laquelle si les experts semblent en désaccord, c'est qu'ils examinent un même problème sous des angles différents : l'honneur de la science est sauf, la controverse ne « coupe » pas la science en son cœur, elle ne provient que d'un écart de perspective. La seconde attitude est « dénonciatrice » : s'il y a controverse, c'est à cause de l'incompétence ou de la partialité de certains experts ; une variante de cette position est d'opposer la « vraie » et la « fausse » science. La troisième est l'attitude qui renvoie le conflit devant un arbitre extérieur : c'est ce qui avait été fait en France lors de la « crise » à propos de l'introduction des OGM en France, en 1998 : une Conférence des citoyens avaient été mise en place. La dernière attitude enfin est de reconnaître l'intérêt des controverses, leur caractère positif et productif : c'est cette attitude qui me semble devoir être retenue pour l'application du principe de précaution.

Non seulement les controverses ne doivent pas être redoutées, et il ne faut pas tenter de les éviter lorsque cela est possible ; mais il faut au contraire les faire se développer lorsqu'elles existent à l'état latent ; ce qui ne veut pas dire qu'il faut s'efforcer artificiellement d'en faire naître là où existe une approche consensuelle. Mais il est bien meilleur, si les raisons d'un « dissensus » existent, de les prendre frontalement, c'est-à-dire d'abord les mettre en pleine lumière, plutôt que de faire comme si de rien n'était, et le voir « éclater » en plein jour à l'occasion d'une crise. L'intérêt est double : éviter de voir cette controverse venir alimenter une crise, mais aussi, plus fondamentalement, permettre à la société de progresser dans sa construction et son projet. Une controverse ne doit pas être comprise comme un affrontement entre le « bien » et le « mal », entre le « vrai » et le « faux », mais comme un stade dans la recherche d'un « mieux », ou d'un « mieux fondé » qui va dépasser l'approche unilatérale de chacune des branches de la controverse ; cette conception « dialectique » de la controverse ne revient pas à illustrer une philosophie idéaliste « à la Hegel », mais, plus simplement, à reconnaître que dans le travail d'échange d'arguments que suscite une controverse, et la

¹⁰⁴ Callon, Lascoumes, Barthes, p. 264.

¹⁰⁵ B. Chevassus, *Quatre attitudes face aux controverses*, La Recherche, février 2003.

pensée, et l' «être collectif » d'un groupe, se trouvent enrichis. Ce pourquoi je rejoins Callon, Lascoumes et Barthes lorsqu'ils écrivent : « La thèse que nous défendons est que, non seulement les controverses existantes doivent être accueillies, mais qu'elles doivent être encouragées, stimulées et organisées. Les débordements sont partout. Ils fabriquent la trame de nos existences individuelles et collectives. Ils sont partout mais généralement invisibles. Ils se répandent insidieusement et, quand ils deviennent perceptibles, il est généralement trop tard »¹⁰⁶.

La difficulté est ensuite de savoir comment organiser la délibération et les controverses ; vaut-il mieux une première étape durant laquelle les différentes parties sont séparées ? C'est par exemple la position d'O. Godard : « La délibération gagnerait à être d'abord engagée au sein de différents « collègues » : entre citoyens désintéressés, entre représentants d'intérêts économiques et sociaux constitués. Ce n'est qu'une fois que des positions socialement robustes ont pu être élaborées dans ces différents cadres que des confrontations plus larges peuvent être bénéfiques »¹⁰⁷. Ou bien vaut-il mieux, dès le départ, mélanger toutes les parties ? Je reviendrai sur cette réflexion à l'occasion d'une réflexion sur l'organisation de l'expertise, puis en abordant la question de la mise en place d'une « démocratie technique », dans la dernière partie de mon travail.

7.7.3. Une version délibérative, procédurale plutôt que substantielle

C'est donc une vision résolument délibérative du principe de précaution que je défends ici. Comme le fait remarquer D. Bourg : « Trois facteurs expliquent cette convergence entre délibération et précaution »¹⁰⁸. Le premier relève du statut de la science et de la politique : « Comment combler légitimement le fossé entre ce manque de connaissances décisives et la nécessité d'agir ? (...) Pour qu'une politique de précaution soit légitime, le public doit se l'approprier » ; d'où l'importance de la participation citoyenne. Le second facteur tient à l'apport très précieux que les profanes peuvent apporter à la connaissance du problème en repérant des éléments ignorés des experts. Quant au troisième, il est dans la contribution que des représentants de la société civile peuvent apporter au bon fonctionnement des instances d'expertise. L'apport de la société civile est nécessaire, car il est la condition d'accès à des informations qu'elle est la seule à pouvoir apporter ; mais il est nécessaire aussi car le principe de précaution ne peut réussir s'il n'est pas compris, accepté, et plus encore soutenu, porté par la société civile. « Toutes ces justifications résultent d'une même logique, conclut D. Bourg : il s'agit de multiplier, moyennant des procédures innovantes et de nouvelles liaisons entre les institutions, les occasions pour un public non expert de donner corps à la précaution en faisant intervenir des perspectives susceptibles de rendre la société plus attentive aux risques nouveaux »¹⁰⁹.

A ces trois facteurs de convergence entre délibération et précaution, je voudrais ajouter une autre raison, qui est fondamentale. Au cœur du principe de précaution se trouve le couple formé par l'incertitude et la délibération : l'incertitude est inscrite « dans les faits », elle est

¹⁰⁶ Callon, Lascoumes, Barthe, ouvrage cité, p. 348.

¹⁰⁷ O. Godard, *Le principe de précaution, une nouvelle logique de l'action entre science et démocratie*, laboratoire d'économétrie de l'école polytechnique, juin 2000.

¹⁰⁸ D. Bourg et K. Whiteside, « Le principe de précaution, un principe problématique mais nécessaire », *Le Débat*, mars-avril 2004, p. 168.

¹⁰⁹ Ibid

notre nouvelle condition ; le principe de précaution est une réponse à cette situation. Or, l'incertitude appelle la délibération. Elle appelle tout d'abord la « délibération » que chacun doit avoir « avec soi-même », dans son for intérieur : combien il est difficile de « se faire une opinion » ! Et cette difficulté doit « ouvrir » en chacun d'entre nous un espace du questionnement. Elle appelle aussi cette délibération à l'intérieur des différents « cercles » de la réflexion et de la décision : délibération chez les scientifiques, les politiques, les différents décideurs. Elle appelle enfin, et c'est ce que reprend de façon pressante le principe de précaution, une délibération « transversale » qui associe largement la société civile. Cette délibération qui peut se tenir dans les différents lieux où sont formés des « comités hybrides » est la seule à prendre la véritable mesure de la complexité des dossiers.

Cette vision « délibérative » du principe de précaution marque avec la plus grande netteté qu'il ne s'agit pas, lorsqu'on applique le principe de précaution, de prendre des mesures « substantielles », mais de suivre des procédures. Callon, Lascoumes et Barthe l'affirment avec force : « La précaution ne fixe pas des objectifs substantiels à atteindre. Elle cadre des procédures de gestion des débordements qui pourraient résulter de la mise en œuvre de certains projets »¹¹⁰. Il n'y a, dans l'application du principe de précaution, aucune automaticité : les liens précaution = abstention, ou précaution = risque zéro, ou précaution = environnement naturel inchangé, ne sont pas fondés. Nous avons vu avec la présentation de la version « standard » qu'il y a toute une gamme d'actions possibles qui peuvent être engagées. S'il n'y a rien de « substantiel » dans l'application du principe de précaution, il n'y a pas non plus de processus de décision du type « calculatoire », ou « déduction scientifique » en général. (Il ne s'agit pas, en particulier, de se livrer aux seules ressources des « théories de la décision, en appliquant des règles comme, par exemple, celles de la maximisation de l'utilité ou du regret minimax). Il y a une véritable prise en compte des singularités de la situation envisagée, et celle-ci passe par l'association d'un grand nombre d'acteurs ; seule la délibération permet de partir à la recherche d'une solution qui n' « oublie personne » et qui, par là, « n'oublie rien ».

7.8. Quelques repères essentiels pour comprendre le principe de précaution

7.8.1. Précocité de l'action

La nécessité, dans certaines situations, d'agir précocement, est l'argument le plus fort en faveur du principe de précaution. Nous avons multiplié, avec l'essor sans précédent des techniques, de l'industrie, du marché, les situations pour lesquelles les conséquences, à moyen et parfois à long terme, sont considérables. Mais ces conséquences ne peuvent être que soupçonnées, supputées, car la science ne peut nous offrir de connaissance assurée, ni de la probabilité de survenue de ces conséquences que nous redoutons, ni des mécanismes exacts qui les produisent. Dans ces situations, cependant, une chose est certaine : si l'on attend que la science réponde à ces questions avant que de commencer à agir – c'est-à-dire si nous nous confortons à l'ancien modèle de l'action « rationnelle » - alors il sera trop tard.

Le principe de précaution définit ainsi une nouvelle norme de pensée et d'action : il faut penser et agir dans un univers incertain, et pourtant ne pas rompre avec la rationalité. Toute la conception du principe de précaution porte la marque de ce projet : agir précocement, parce que nous n'avons pas le choix, mais le faire avec le plus de rationalité possible. Dans les

¹¹⁰ Ouvrage cité, p. 280.

situations dont il est question l'irrationalité consisterait à agir autrement –et, par exemple, d'attendre la certitude pour commencer à agir.

7.8.2. Démarche séquentielle et valeur d'option

Il ne s'agit pas, en situation de précaution, de prendre des mesures définitives : selon l'expression de Callon, Lascoumes et Barthe : il s'agit de « décider sans trancher »¹¹¹, c'est-à-dire que « à une décision tranchante sont substituées de « petites » décisions en série, dont chacune constitue une avancée mais dont aucune ne conduit à des engagements irrévocables »¹¹².

L'absence d'engagements irrévocables », pour autant qu'elle est possible, présente un évidemment un avantage : ne jamais être prisonnier d'une situation que nous regretterions et ne pourrions dénouer. Nous retrouvons ici la notion, qui me semble de très grande portée, de « valeur d'option », conçue par C. Henry¹¹³. L'idée générale en est que, lors d'un choix entre plusieurs branches, il y a une valeur attachée à (ou aux) alternatives qui ne créent pas d'irréversibilité : cette valeur est perdue, par contre, pour celles qui créent de l'irréversibilité. Plus précisément, elle est une « prime à la réversibilité » dans les situations d'incertitude avec amélioration exogène de l'information¹¹⁴ (c'est-à-dire si l'information est appelée à s'améliorer indépendamment de l'action : il est justifié alors d'attendre avant d'engager une action dont les effets sont irréversibles).

Cette approche prônée par Callon, Lascoumes et Barthe se rapproche de la conception de l'action séquentielle, bien décrite par J.C. Hourcade. Celui-ci fait une comparaison entre la conduite de l'action et la conduite automobile. D'un côté, on a le champion de Formule 1 : à l'entrée d'une série de virages, où il doit « maximiser sa vitesse dans un contexte d'incertitudes non négligeables », il s'appuie sur son expérience et compte sur son talent pour « optimiser d'un coup » et suivre la trajectoire correspondante. A l'opposé, le conducteur amateur et prudent, qui veut cependant aussi maximiser sa vitesse, va adopter une attitude toute différente ; pour lui, « le comportement raisonnable n'est alors pas de choisir une trajectoire optimisée une fois pour toutes, comme dans une décision à « un coup », mais d'opter pour un processus séquentiel où les premières décisions visent à augmenter le temps disponible pour acquérir de l'information et celui laissé pour adapter son comportement en fonction de l'information obtenue »¹¹⁵.

Nous ne pouvons plus avancer en situation de « pilote automatique », avec la manette réglée sur la position « progrès, réussite finale assurée, quelque soit la « casse » au passage », comme le fait un champion automobile qui se jette dans son virage et sait qu'il pourra le négocier finalement, quitte à froisser un peu de carrosserie. Il n'y a plus d'automaticité du

¹¹¹ Id, « L'action mesurée, ou comment décider sans trancher » est le titre de leur 6^{ème} chapitre, p. 263.

¹¹² Id, p. 282.

¹¹³ C. Henry, "Investment decisions under uncertainty : the irreversibility effect", *American Economic Review*, Vol 64, December, 1974.

¹¹⁴ Il est des situations où l'information, pour s'améliorer, a besoin de l'exécution de l'action (amélioration endogène de l'information). Il peut être alors justifié de « perdre en diversité de façon irréversible de manière à disposer de l'information qui permettra d'exploiter de façon plus efficace la diversité des actions restantes », voir O. Godard, *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, p. 61, note 46. Voir aussi *Traité des nouveaux risques*, p. 47-48, avec la présentation de l'exemple du choix de la construction d'un barrage pour produire de l'électricité : « combinant irréversibilité des effets et irréversibilité des actions, la construction d'un barrage impose de se décider à partir d'une information incertaine (quelles seront les valeurs sociale de l'électricité, de la biodiversité ?) et à renoncer par avance à la possibilité de faire à l'avenir un choix mieux informé et plus adapté à l'état des préférences collectives ».

¹¹⁵ J.C. Hourcade, *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, ouvrage cité, p. 268.

progrès. Le progrès, pour nous, n'est plus un pari à « un coup », mais une gestion fine des situations au « cas par cas ». Il nous faut apprendre la vigilance, l'engagement dans la durée, l'attention permanente, la capacité à régler, ajuster, modifier, compléter, amender, revenir en arrière : bref, il faut apprendre à agir « séquentiellement », la conduite de l'action requise aujourd'hui est une conduite responsable.

7.8.3. La question de l'irréversibilité

Toute irréversibilité ne doit pas être considérée comme une catastrophe : c'est le propre de la « flèche du temps » de créer de l'irréversible. La nature « livrée à elle-même » crée de l'irréversible : la terre a déjà connu quatre grandes phases d' « extinction des espèces », dont la dernière, la plus connue, a vu la disparition « irréversible » des dinosaures, il y a soixante millions d'années. Cependant l'irréversibilité, dans toutes les actions que l'homme entreprend, doit être évitée autant que faire se peut. Il y a en effet toujours avantage à rester dans des situations réversibles : car ces situations permettent de bénéficier d'une amélioration de la connaissance pour « corriger le tir », éventuellement « revenir en arrière » - c'est la problématique de la valeur d'option. Ce n'est pas parce que la nature « crée de l'irréversibilité », à une échelle de temps très longue, que les hommes doivent en rajouter, à une échelle de temps très courte. Par ailleurs, l'irréversibilité peut conduire à des situations où une génération va lier les générations qui suivent d'une manière forte et avec beaucoup de contraintes : ce problème se pose en particulier avec le sort que nous réservons aux déchets nucléaires. Les solutions qui prévoient un procédé de stockage réversible doivent être préférées à cet égard.

Dans la gestion de l'attente d'informations supplémentaires qui caractérise le principe de précaution, il faut être très attentif à cette question de l'irréversibilité. Il est souhaitable d'avoir une approche dynamique de l'irréversibilité : si un seuil doit être franchi qui conduise à une situation irréversible, il est important d'en tenir compte.

7.8.4. Caractérisation de l'incertitude

Une des critiques opposée au principe de précaution est d'ouvrir la porte à des décisions arbitraires. C'est, en particulier, une des raisons de l'opposition des Etats-Unis à l'introduction de ce principe dans leur droit interne et dans le droit international. La critique, s'il ne peut y être répondu de manière convaincante, est forte. Mais est-il sûr que le principe de précaution ouvre la porte à l'arbitraire ? Répondre à cette question revient, pour l'essentiel, à montrer qu'il y a un moyen de « proportionner » les mesures adoptées au nom du principe aux « risques potentiels ». Mais comment peut-il être possible de proportionner les actions choisies au nom du principe de précaution, puisque nous nous trouvons dans l' « incertain », en dehors des domaines où le calcul des probabilités est applicable ? En dehors aussi des domaines où l'on peut se livrer à des comparaisons « coût/avantage » ?

Penser qu'il est impossible de prendre des mesures proportionnées, c'est tout d'abord commettre l'erreur de considérer l'incertitude comme « un bloc », un « tout ou rien » ; je vais montrer au contraire qu'il y a la possibilité, dans une certaine mesure, de « quantifier », et de « qualifier », l'incertitude : bref, de la caractériser¹¹⁶.

¹¹⁶ Voir aussi plus haut, note n° 97 p. 241. (référence à l'ouvrage de D. Bourg, A.Granjean et T. Libaert, *Environnement et entreprises, en finir avec les discours*, Ed Village mondial, 2006).

La première étape dans la recherche d'une approche proportionnée consiste donc dans la recherche d'une méthode de caractérisation de l'incertitude. Dans son article publié dans *La Recherche*, B. Chevassus propose de construire une « échelle de l'incertitude ». Il s'appuie pour cela sur trois critères : la plausibilité, la réductibilité et l'observabilité. Je le cite : « la plausibilité¹¹⁷ peut elle-même s'introduire à partir de deux notions, la quantité d'informations disponibles sur un sujet d'une part, le degré de consensus entre les experts d'autre part. Ces deux notions (...) définissent un espace à deux dimensions permettant d'aller d'une situation de faible plausibilité (peu d'information et faible consensus) à des situations de plausibilité forte (informations nombreuses et consensus élevé). La réductibilité désigne la possibilité que des recherches ciblées permettent dans un délai relativement court de réduire l'incertitude et de modifier la plausibilité d'un phénomène, soit en l'augmentant, soit en la réduisant. L'observabilité fait référence à la possibilité qu'un phénomène hypothétique puisse éventuellement être détecté par des dispositifs d'observation existants ou pouvant être imaginés de façon réaliste »¹¹⁸.

O. Godard a lui aussi proposé un modèle dans le *Traité des nouveaux risques*. Il aborde cette question de l'incertitude en s'interrogeant sur la nature des hypothèses engagées dans les situations de risques incertains. Il retrouve les trois critères de B. Chevassus, la plausibilité des hypothèses, leur observabilité, leur réductibilité, et en ajoute trois autres : l'incertitude d'un paramètre ou d'une variable, la pertinence de cette incertitude pour le choix d'une mesure de précaution, enfin la sensibilité décisionnelle à la résolution de l'incertitude¹¹⁹. Si l'incertitude, la réductibilité de cette incertitude et l'observabilité sont l'« affaire » des experts, la pertinence, la sensibilité décisionnelle et la plausibilité, qui engagent « les conclusions normatives et pratiques du travail des experts (...) doivent faire l'objet d'une discussion et d'une codécision entre les experts et les instances qui convoquent

¹¹⁷ Il est très important de distinguer la « plausibilité » d'un événement de sa « probabilité ». La probabilité se rapporte à un événement, la plausibilité à une hypothèse ; la plausibilité d'une hypothèse, c'est sa vraisemblance. Cette distinction est nécessaire, car elle désigne deux aspects différents de l'incertitude : la probabilité se rapporte à ce nous avons défini comme le « risque », la plausibilité étant réservée à l'incertitude proprement dite. En situation d'incertitude, c'est donc à la plausibilité des hypothèses que nous avons affaire, et il est évidemment primordial de pouvoir « mesurer » cette plausibilité : on ne devra pas se comporter de la même manière selon que cette plausibilité est « forte » ou « faible ».

A l'occasion d'une conférence donnée à Nancy le 05/06/04, B. Chevassus-a-louis a proposé de distinguer trois niveaux de « plausibilité » : plausibilité faible, moyenne, forte. Croisant cette première donnée avec la quantité d'informations disponibles, il en a déduit quatre situations extrêmes : incertitude radicale (peu d'information et faible consensus), incertitude consensuelle (peu d'information, mais assez bonne convergence des experts), incertitude conflictuelle (information quantitativement importante, mais fort désaccord entre les experts), incertitude résiduelle (information importante et bon consensus des experts).

Apprendre à vivre « avec l'incertitude », c'est apprendre à faire des différences entre des hypothèses non prouvées, qui s'étagent des plus farfelues jusqu'à celles qui sont élaborées à l'issue de protocoles extrêmement rigoureux.

¹¹⁸ *La Recherche*, article cité, p. 85. B. Chevassus il a prolongé sa réflexion initiale, en ajoutant trois nouveaux critères, ce qui lui permet de définir un diagramme d'aide à la décision en situation d'incertitude. Ces trois nouveaux critères sont l'acceptabilité sociale, opposée à la demande de sévérité, et l'irréversibilité. Pour cette dernière, il s'agit moins du degré d'irréversibilité au moment présent qu'à son évolution probable : peut-on penser que l'irréversibilité restera au même niveau, ou au contraire augmentera-t-elle (a priori, il y a peu de chances pour qu'elle puisse spontanément régresser) ? Une augmentation prévisible du caractère irréversible des effets engendrés incitera à prendre des mesures plus fortes ; une stabilité laisserait au contraire plus de temps à une recherche visant à réduire l'incertitude avant de choisir les mesures les mieux adaptées.

¹¹⁹ *Traité des nouveaux risques*, p. 150.

l'expertise »¹²⁰. Quant à la plausibilité, elle peut être évaluée selon une grille : on peut être « face à une simple conjecture scientifique, à une hypothèse non étayée mais non réfutée, à une hypothèse non étayée mais résultant d'une méthode scientifiquement acceptée, à une hypothèse étayée et acceptée par une minorité de scientifiques, à une hypothèse étayée acceptée par une majorité de scientifiques, à une hypothèse validée de façon isolée et demandant à être reproduite, à un résultat majoritairement accepté mais encore soumis aux critiques d'une minorité de scientifiques, ou bien encore à un résultat avéré »¹²¹.

7.8.5. Des mesures provisoires... ou révisables ?

Nous l'avons vu : les mesures prises « sous incertitude » doivent être souples, évolutives, il ne s'agit pas de « bloquer » une décision pour une très longue période, durant laquelle il ne faudrait rien changer dans la conduite à tenir. C'est toute la force du principe de précaution de manier une « conduite fine » de l'action, là où les conduites habituelles ne savent écouter que des signaux brutaux et répétés. C'est pourquoi les textes évoquent des mesures « provisoires » - qui ne sont pas normalement sensées durer longtemps. Mais O. Godard a fait remarquer avec justesse qu'il serait bien meilleur de qualifier les mesures de « révisables »¹²². Cela présente le grand avantage de garder l'idée de « souplesse » de l'action, sa vocation a sans cesse évoluer. Mais cela évite de tomber dans l'illusion – bien confortable – qu'il n'y a là qu'un « mauvais moment à passer ». Or il se peut, comme je l'ai déjà noté, que l'incertitude ne puisse être levée, et que les mesures à prendre soient sauf provisoires... La question climatique entre bien dans cette remarque : s'il faudra faire évoluer les mesures que nous devons prendre, il n'est pas question, pour plusieurs dizaines d'années au moins, de suspendre l'action. Notre obligation de baisser notre consommation d'énergie est « révisable » dans ses formes, mais pas provisoire !

7.8.6. Proportionnalité des mesures

Ayant ainsi pu caractériser l'incertitude sous la forme d'un « espace d'incertitude » multifactoriel, nous avons une bonne base pour échapper à l'arbitraire de la décision. Mais la décision, pour être proportionnée, fait intervenir d'autres facteurs également. Car cette question de la proportionnalité est délicate : proportionnel, oui, mais proportionnel à quoi ? Et pourtant, il faut pouvoir répondre : la mise en pratique du principe de précaution est suspendue à la possibilité d'en faire un usage raisonnable.

Alors, comment établir la proportionnalité ? O. Godard a consacré à cette question une importante recherche, dont je vais donner ici les résultats essentiels¹²³.

¹²⁰ Id, p. 154.

¹²¹ Id, p. 153.

¹²² O. Godard, article « Charte de l'environnement, pour le principe de précaution », paru dans la revue *Futuribles* en septembre 2004. Voir aussi D. Bourg, dans l'ouvrage déjà cité *Environnement et entreprise*, p. 120.

¹²³ *Traité des nouveaux risques*, p. 146-155. Voir aussi D. Bourg dans l'ouvrage déjà cité *Environnement et entreprise*, p. 121-124. L'auteur y suggère de proportionner les mesures en tenant compte de 6 critères : 1. La « qualité générale du risque » ; 2. La qualité du dossier scientifique ; 3. Le principe de rationalité (obtenir le « maximum d'effets avec le minimum de moyens ») ; 4. Comparaison des conséquences attendues de l'application du principe de précaution avec celles de l'absence d'action ; 5. L'ajustement des mesures au « niveau de protection recherché » ; 6. La distinction très claire du principe de précaution de la recherche du risque zéro.

Selon O. Godard, la proportionnalité est liée à cinq critères : la gravité, le niveau de sûreté recherché, le coût (direct, et d'opportunité¹²⁴), la caractéristique des hypothèses, la capacité de dénouement rapide. La caractéristique des hypothèses est l'un des critères les plus délicats à spécifier: c'est elle qui définit la nature de l'incertitude. Mais nous venons de voir qu'il y a un traitement rationnel possible de cette question. S'il n'y a pas de réponse « automatique », nous ne sommes pas pour autant démunis ! C'est donc sur la prise en compte des autres facteurs, en vue du choix des mesures « proportionnées »¹²⁵, qu'il faut s'arrêter maintenant.

La proportionnalité doit bien entendu être en rapport avec la gravité attendue : la gravité des dommages liés au risque climatique fait incliner par exemple dans le sens de la prise de mesures « fortes ».

La proportionnalité doit être aussi en rapport avec le niveau de sûreté recherché : dans le domaine alimentaire et sanitaire, ce niveau est très élevé, du moins lorsque le risque est subi. Il semble que la société soit aujourd'hui prête à dépenser beaucoup pour éviter des dommages « statistiquement » mineurs (par exemple dans le domaine de la sûreté lors des transfusions sanguines). Mais il est vrai que les « dépenses » sont ici invisibles.

Elle doit être en rapport avec les coûts, direct et d'opportunité : on ne peut, bien sûr, se livrer à des calculs précis de coûts ; mais des estimations sont possibles, correspondant à différents « scénarios » : et cela montre également l'importance de développer les études de prospective. Pour les choix d'investissement énergétique, ce type de calcul est important et complexe. Privilégier le pétrole et le gaz, ou choisir de s'orienter vers l'énergie nucléaire, plutôt que vers les énergies renouvelables, implique une multiplicité de coûts difficiles à estimer. Mais il serait aussi peu dans l'esprit de la précaution de s'arrêter à ce calcul pour asseoir la décision, que de l'ignorer et de la traiter par le mépris.

Elle doit être en rapport enfin avec la capacité de dénouement rapide : pour revenir au risque climatique, cette capacité est très faible ; si l'on pouvait être assuré que le risque existe vraiment, et que l'on se décide à agir, même en consacrant à cette action des moyens considérables, il faudrait un temps très long avant de pouvoir commencer à infléchir l'évolution des choses.

La recherche de proportionnalité dans le choix des mesures est donc possible, tout en gardant une approche fondée en raison : et elle est justement la marque de cette volonté de ne pas rompre avec la raison. Cette recherche est nécessaire si l'on veut éviter de tomber dans l'arbitraire et l'incohérence. Le principe de précaution pouvant conduire à des mesures « pénalisantes » pour certains acteurs, économiques en particulier, il faut veiller à ne pas produire de « rupture d'égalité » entre les acteurs : c'est une raison supplémentaire de vouloir bien proportionner les mesures, seul moyen de traiter des cas « semblables » de manière « semblable ».

7.8.7. La prise de décision

Il faut insister sur ce point : la décision finale reste l'acte d'un décideur (responsable politique, administratif, chef d'entreprise). Dire cela constitue une prise de position nette contre l'idée que le principe de précaution et les procédures de délibération associées

¹²⁴ Le coût d'opportunité d'une action A par rapport à une action B désigne la perte de revenu subie en faisant A plutôt que B. Il désigne un manque à gagner par rapport à une situation qui aurait rapporté davantage. Si je garde 10.000 Francs pendant un an sous forme liquide au lieu de les placer à 8%, le coût d'opportunité de ce choix vaut 800 Francs. Voir : *Micro-économie*, François ETNER, Collection Premier cycle, PUF, 1992.

¹²⁵ Mesures proportionnées est presque pléonastique : le concept de « mesures » contient à la fois celui d'action et celui de proportion.

produiraient par elles-mêmes des décisions en court-circuitant les instances habituelles. Je rejoins ici O. Godard lorsqu'il écrit : « La délibération n'est pas la décision. En matière de risques collectifs comme dans d'autres domaines, il incombe à un responsable de décider in fine d'une politique ou d'une mesure au terme d'un processus de préparation de la décision. Il lui faudra souvent trancher dans une matière complexe, sans pouvoir s'appuyer sur le consensus ni des experts, ni des citoyens consultés, ni de ceux qui s'expriment de différents côtés par différents moyens »¹²⁶.

Bien entendu, on peut espérer que les nouvelles formes de « démocratie technique » puissent, par leur démarche constructive, permettre de rapprocher les points de vue par les déplacements que provoque le travail collectif, et par là de rendre moins « périlleux » la prise de décision: mais, dans tous les cas, le moment « politique » doit clore la recherche. Dans l'état actuel des textes, c'est aujourd'hui surtout dans les domaines de la politique des Etats et de l'administration que ces réflexions s'appliquent : je reviendrai largement sur ce processus de la décision dans la partie de mon travail consacré au « renouveau de la politique ».

7.8.8. La décision, l'aide à la décision et la délibération

Une bonne application du principe de précaution demande de bien articuler la décision, appuyée sur les différentes formes d'aide à la décision que des experts peuvent apporter, avec la délibération. J'ai évoqué plus haut l'importance de la délibération : une application d' « en haut », d' « autorité », ou « mécanique » du principe de précaution est une trahison de ce dernier¹²⁷. La délibération doit « produire » de la connaissance, enrichir la réflexion en abordant franchement la question des valeurs, et on peut espérer aussi aider à rapprocher des positions opposées. Tout ceci doit être, pour les instances de décision, une information essentielle. Mais ces instances peuvent aussi s'appuyer sur des informations qui leur viennent directement des experts sous forme de « tables de décision » - avec cependant une attention extrême portée sur le fait que ces tables sont un outil d'aide, et ne doivent pas venir se substituer aux enseignements de la délibération. C'est ce que préconise F. Ewald: « Le développement des politiques de précaution devrait conduire à la construction de tables de décision explicitant les critères de choix. On en trouve aujourd'hui quelques règles dispersées (et il évoque les travaux de l'Agence européenne de l'environnement) »¹²⁸

C'est ce qu'a réalisé B. Chevassus-au-louis, qui a établi un modèle de tables destinées à aider la « décision sous incertitude ». Ces tables permettent de construire des diagrammes qui caractèrent la situation d'incertitude en rapport avec six critères¹²⁹ : l'acceptabilité, l'observabilité, la plausibilité, la sévérité, l'irréversibilité, la réductibilité, comme on peut le voir ci-dessous¹³⁰.

¹²⁶ O. Godard, *Traité des nouveaux risques*, p. 195.

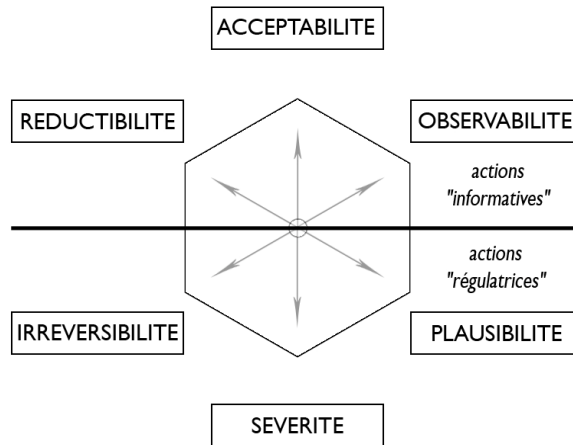
¹²⁷ C'est ce qui se produit quand l'autorité politique attendent l'avis des experts et se contentent de le suivre (on en a eu un dernier exemple avec la grippe aviaire, en février dernier (le 13 février 2006).

¹²⁸ F. Ewald, *Que sais-je*, p. 59.

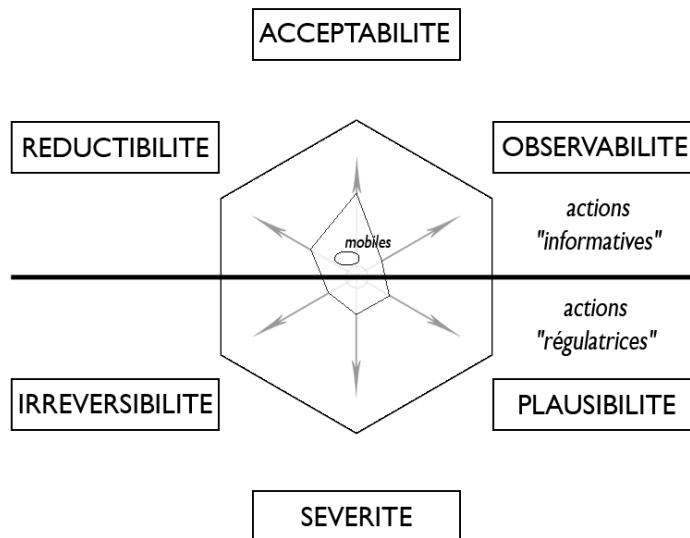
¹²⁹ Voir aussi plus haut, note 119 p. 245.

¹³⁰ Je remercie M. Chevassus-au-louis de m'avoir communiqué, à l'occasion d'une rencontre qu'il m'a accordée en décembre 2005, ces diagrammes qu'il a lui-même conçus.

LA DECISION EN SITUATION D'INCERTITUDE

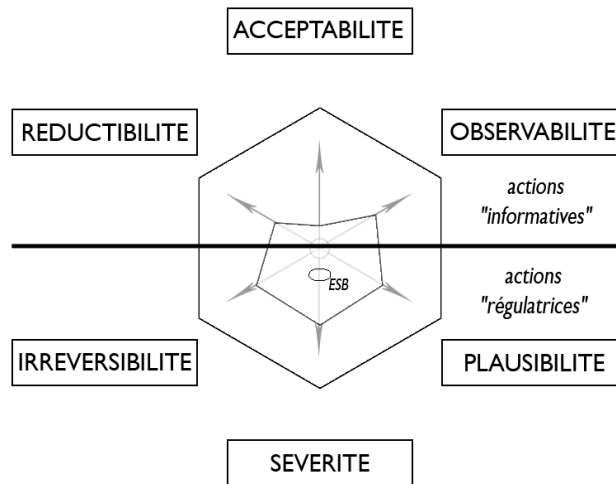


LA DECISION EN SITUATION D'INCERTITUDE



Les informations qu'un tel diagramme peut apporter sont importantes pour le décideur. Elles montrent, pour le téléphone mobile, une assez bonne acceptabilité des risques, et une relative réductibilité : on peut penser que ces informations peuvent faire pencher les autorités publiques vers une solution d'attente – ce qui est effectivement le cas.

LA DECISION EN SITUATION D'INCERTITUDE



Le diagramme ci-dessus montre que la situation de l'ESB est bien différente de celle du téléphone mobile. Les trois caractéristiques dominantes sont l'irréversibilité, la plausibilité et, ce qui peut être compris comme une conséquence logique, une demande de sévérité dans les mesures à prendre : ce qui a été le cas, en particulier en France avec la politique d'abattage systématique des troupeaux dès qu'une bête était détectée malade.

7.9. La question de l'expertise

7.9.1. L'expertise impossible ?

G. Pompidou avait, paraît-il, coutume de dire : « Si vous voulez enterrer une affaire, vous n'avez qu'à la confier à des experts : aussitôt, ils se disputent » ; et, plus près de nous, un membre de la Commission européenne faisait cette remarque « assassine » : « Les experts, il faut leur demander des rapports jusqu'à ce qu'il y en ait un qui écrive ce que l'on a envie d'apprendre »¹³¹. Comment comprendre cette flèche ? Les experts sont-ils incompetents ? Plutôt que de les charger « de l'extérieur », P. Roqueplo a mené une enquête précise sur les conditions de leur travail dans son ouvrage *Climats sous surveillance, limites et conditions de l'expertise scientifique*¹³². Il en a tiré la synthèse dans un petit ouvrage, repris d'une conférence, *Entre savoir et décision, l'expertise scientifique*¹³³. Je vais en dégager les idées principales.

➤ Les deux étapes de l'expertise

Tout d'abord P. Roqueplo observe que l'expertise recouvre deux étapes : la première, la constitution du « savoir expert », la seconde, l'expertise proprement dite. Il faut en effet commencer par rassembler la connaissance scientifique provenant de plusieurs sources (approche que Roqueplo appelle « pluridisciplinaire »), puis mener une réflexion collective

¹³¹ Rapporté par M. Tubiana, ouvrage cité, p. 208.

¹³² P. Roqueplo, *Climats sous surveillance, Limites et conditions de l'expertise scientifique*¹³². Economica, 1993

¹³³ P. Roqueplo, *Entre savoir et décision, l'expertise scientifique*, INRA éditions, 1997.

pour donner à cette collection d'informations une unité, un sens (ce que Roqueplo appelle l'étape « interdisciplinaire »). En effet : « *Se réunir et réfléchir. Ce moment réflexif va changer le statut de la connaissance* (je souligne). En effet, si indispensable que soit le regroupement de disciplines multiples pour faire le tour d'un problème complexe, cette pluridisciplinarité ne suffit pas (...) Il faut encore que par son rassemblement même, cet ensemble prenne sens, un peu comme prend sens dans une phrase le rassemblement de mots (...) De même en va-t-il de la connaissance interdisciplinaire élaborée par un processus de réflexion »¹³⁴. La mise en commun « interdisciplinaire » des savoirs a donc une vertu : celle d'ébranler chaque savoir en l'obligeant à s'ouvrir à d'autres. En effet, le seul fait de vouloir transmettre une connaissance oblige à un effort de « traduction » qui est aussi un effort de clarification. Ce travail va vite laisser apparaître le côté incomplet et unilatéral de tout système de connaissance « clos » sur lui-même : étudiant la vie d'une plante (ou d'une espèce de moustique susceptible de transmettre un virus grippal), le biologiste moléculaire devra s'ouvrir au savoir du naturaliste, à celui du géographe, à celui de l'historien, etc.

➤ Le poids des enjeux : les biais de toute expertise

Mais ces deux étapes, selon Roqueplo, ne suffisent pas : le rassemblement de toutes les informations disponibles, suivi de la réflexion commune pour essayer d'en faire ressortir une connaissance scientifique « interdisciplinaire » (Roqueplo donne ici comme exemple le travail de l'IPCC sur le problème du changement climatique), ne constituent pas « le tout » de l'expertise. C'est que, en effet, « il n'y a vraiment expertise que lorsque le processus de construction de connaissance est directement animé par la volonté de répondre à quelqu'un qui doit décider, que lorsque son résultat s'intègre dans un processus de décision ou du moins est conçu pour s'intégrer dans un tel processus. Or c'est là que les choses se compliquent »¹³⁵. Une expertise n'est jamais un exercice abstrait, un exercice « d'école » : elle est tout entière orientée, tendue, vers la décision qui sera prise – non que les experts prennent eux-mêmes la décision, mais ils savent le poids que leur avis aura sur elle, et l'importance, dans le texte qu'ils rendront, de la « place des virgules » ; ils n'ignorent rien du poids des enjeux, de l'attente fébrile de leur avis.

Roqueplo évoque pour illustrer ceci la réunion des experts européens à Bruxelles à propos de la crise de la vache folle et de l'interdiction d'exportation du bœuf britannique, durant laquelle les deux experts britanniques s'étaient opposés au reste de l'assemblée : « dans de tels cas, la subjectivité de l'expert intervient, tout scientifique qu'il soit, puisque précisément son rôle d'expert le contraint à transgresser les limites de la science (...) Je vois mal comment il pourrait en être autrement (...) Intervenant comme expert dans un domaine complexe, un scientifique fonctionne toujours, consciemment ou non, comme l'avocat d'une certaine cause » ; et il conclut : « La logique de l'expertise la prédispose donc à être spontanément biaisée »¹³⁶.

7.9.2. La nature conflictuelle de toute expertise

Ceci permet de comprendre la nature conflictuelle de toute expertise : « En matière d'expertise, le conflit vient des orientations subjectives qui sous-tendent les convictions des uns et des autres et cela d'autant plus qu'il s'agit de questions complexes liées à des choix

¹³⁴ P. Roqueplo, *Entre savoir et décision, l'expertise scientifique*, p. 38-39.

¹³⁵ Id, p. 44.

¹³⁶ Id, p. 45-46.

politiques lourds. Que l'on pense à l'énergie nucléaire, à l'affaire de la vache folle, ou aux manipulations génétiques : il est illusoire de croire que l'on puisse être neutre sur de telles questions ! »¹³⁷.

On comprend mieux maintenant les deux remarques à propos de l'expertise qui ouvraient ce passage : ce n'est pas la qualité, scientifique ou morale, des experts, qui est en cause, mais la difficulté même de leur fonction. Il faut bien entendu demander aux experts le plus de compétence intellectuelle possible, de la rigueur scientifique et morale : mais cela ne peut suffire à résoudre le « problème de l'expertise » : ce qui est en cause, c'est l'organisation de cette expertise. Il faut mettre en place une organisation qui soit un dispositif « auto correcteur » des biais que nous venons de découvrir.

7.9.3. Quel modèle pour l'expertise ?

Une bonne organisation de l'expertise est donc un enjeu considérable, et constitue à n'en pas douter une clé du principe de précaution : le type d'expertise choisie conditionnera la manière d'appliquer ce principe et probablement les décisions qui seront prises. C'est donc à la recherche d'un « modèle de l'expertise » qu'il faut partir. Selon B. Chevassus, on peut distinguer quatre modèles de l'expertise : le modèle du « *citoyen-témoin* » ; celui du « *citoyen-membre* », qui associe les représentants de la société civile comme membres à part entière des comités d'experts ; le modèle d'*expertise contradictoire* sur un mode judiciaire ; et enfin le modèle du *deuxième cercle*¹³⁸.

➤ Le modèle du citoyen-témoin

Le modèle du citoyen-témoin n'apporte pas d'innovation très importante ; on peut noter cependant que la présence de « témoins » durant les réunions peut conduire à plus de rigueur dans les débats, et améliore la communication vers l'extérieur, en la mettant dans des conditions de « temps réel ».

➤ Le modèle du « citoyen-membre »

Le modèle du « citoyen-membre » est plus novatrice : elle permet d'enrichir les débats d'une source d'information complémentaire et oblige aussi les membres « scientifiques », ou appartenant à des groupes très « techniques » dans leur expression (des juristes, par exemple), à adopter un langage plus simple et didactique. L'expérience montre que cet effort est « au bénéfice » de tous : la pensée est rarement perdante lorsque l'effort d'expliquer l'oblige à synthétiser pour aller à l'essentiel ; cet exercice fait parfois apparaître des présupposés, des implicites, qui gagnent à être « posés sur la table ». L'exemple des CCPPRB¹³⁹ prouve qu'il n'est pas illusoire de penser que de telles assemblées puissent fonctionner (et je m'inscris ici en faux contre P. Kourilsky et G. Viney lorsqu'ils écrivent : « Il a été maintes fois observé que leur réunion nuisait à la réalisation des objectifs poursuivis » en évoquant l'exemple de la Commission de biovigilance).

➤ Le modèle du « juge »

Le modèle du « juge » est proposé par Roqueplo, comme remède aux dysfonctionnements de l'expertise qu'il a pointés et que je viens de présenter. Il propose de reprendre l'exemple des

¹³⁷ Id, p. 47.

¹³⁸ Article de B. Chevassus-au-louis, *L'analyse du risque alimentaire. Vers de nouvelles pratiques*. ATALA (Cercle universitaire du lycée de Chateaubriand, n°5, pp. 153-178).

¹³⁹ Comités de Protection des Personnes dans la Recherche Biomédicale. Ces comités sont largement interdisciplinaires, et comprennent en particulier des représentants de consommateurs, d'usagers. Pour participer aux travaux d'un tel comité depuis plusieurs années, j'ai pu observer, sur cet exemple, l'intérêt et la richesse de tels échanges ; l'apport des « non scientifiques » en particulier est appréciée par ... les scientifiques qui apprécient d'être amenés à « sortir le nez du guidon » et découvrir les problèmes sous un autre jour.

procès mis en œuvre dans le système judiciaire : « les causes adverses y sont plaidées sous forme d'une confrontation directe et publique entre avocats, en présence du juge ou des jurés à qui revient de prendre la décision finale. Je crois que c'est un bon modèle, encore que, pour l'adapter à l'expertise scientifique, il faille probablement beaucoup l'adapter »¹⁴⁰. Ce qui est attendu de cette confrontation, c'est la mise à jour des présupposés des experts : par exemple, pour certains, une grande confiance dans les bienfaits « systématiques » du progrès ; pour un autre, une plus grande sensibilité aux approches de précaution. Selon Roqueplo, cette confrontation doit se révéler productive : « Ce qui restera au terme de ce processus, ce qui aura décanté, pourra être considéré comme solide, comme bâti sur le sol d'un savoir certifié. Certes, on verra ce sol encombré de marécages et de rochers branlants. Eh bien oui, notre savoir comporte maintes zones d'ignorance et d'incertitude, et c'est bien ce qui fait la difficulté de la décision. Il convient que le politique sache que ce qui est incertain est incertain : cela fait partie de la « connaissance de cause » qu'il demande aux experts »¹⁴¹.

➤ Le modèle de « l'expertise à deux cercles »

Le quatrième modèle, celui de « l'expertise à deux cercles » est proposé par P. Kourilsky et G. Viney: « La séparation en deux cercles correspond au fait qu'il y a deux catégories d'impératifs distincts mettant en jeu des acteurs différents. Il a été maintes fois que leur réunion nuisait à la réalisation des objectifs poursuivis »¹⁴². Le premier cercle sera alors constitué de scientifiques : il doit se livrer à une analyse et graduation des hypothèses du risque : retenir celles qui sont plausibles, décider d'un seuil d'alerte, comparer les risques d'action aux risques d'inaction. Le second cercle comprend « quelques experts représentant le premier cercle, des économistes, des acteurs sociaux et des représentants du public »¹⁴³ ; sa fonction est « de livrer aux décideurs des analyses économiques (scénarios d'action et d'inaction) et les positions arrêtées par les différents acteurs après confrontation » et d'« insérer le risque dans un contexte plus général, et donc de préparer, lorsque cela est utile, une globalisation de sa gestion »¹⁴⁴.

➤ Tester ces modèles

Quel modèle choisir entre ces quatre versions ? Si la première semble insuffisante, les trois autres présentent à la fois des avantages et des inconvénients. On peut imaginer qu'il puisse être souhaitable de les tester dans un nombre suffisant de cas et d'utiliser ensuite les « retours d'expérience » : peut-être une forme apparaîtra-t-elle *ex post* comme la mieux adaptée, la plus « productive » ; peut-être aussi apparaîtra-t-il que des situations différentes demandent des formes d'expertise différentes elles aussi. Nous manquons actuellement de cas concrets pour tirer de telles conclusions, aussi devons-nous nous contenter de remarques *ex ante* qui devront être corrigées au fur et à mesure que de nouvelles expériences seront faites. C'est là un problème pour lequel il me semble très important de ne pas vouloir conclure « dogmatiquement », mais d'avoir au contraire une démarche expérimentale et pragmatique. Choisir le bon modèle d'expertise peut d'ailleurs constituer par soi-même l'objet d'une délibération.

¹⁴⁰ *Entre savoir et décision, l'expertise scientifique*, p. 52.

¹⁴¹ Id, p. 56.

¹⁴² Id, p. 70.

¹⁴³ Id, p. 69.

¹⁴⁴ Id, p. 70.

➤ Des propositions pour réformer l'expertise

Certaines propositions semblent assez consensuelles : il est des points sur lesquels tous peuvent s'accorder, et qui sont indépendants de la forme de l'expertise proprement dite. Selon M. H Hermitte : « Il est désormais admis de manière consensuelle que l'expertise scientifique doit répondre à des règles précises », et elle évoque l'indépendance des experts, le pluralisme nécessaire (pas de comités unidisciplinaires), le principe du débat contradictoire, l'examen des thèses marginales, des avis minoritaires, et enfin la motivation de l'avis de la majorité au regard des arguments contraires soutenus par la minorité¹⁴⁵.

P. Kourilsky et G.Viney, quant à eux, demandent que l'expertise soit systématiquement contractualisée : « Le contrat explicitera le mandat de l'expert et précisera ses devoirs et ses droits. Il fera, en particulier, état de son devoir d'indépendance »¹⁴⁶, ce qui semble devoir aussi être facilement accepté. Par ailleurs, ils insistent sur le rôle que doivent jouer les agences (AFFSA, AFSSAPS), et proposent la création d'une nouvelle agence, l'Agence d'expertise scientifique et technique (AEST) qui serait prestataire de service ou « maître d'œuvre ». Je trouve que c'est une bonne idée, car une agence comme celle-ci permettrait de constituer un pôle indépendant et assez puissant pour apporter une certaine continuité et homogénéité dans les avis.

Quant à P. Roqueplo, il demande aussi une forme d'institutionnalisation de l'expertise au niveau des organismes de recherche publique, avec un type d'organisation qui ne cherche pas à converger vers un consensus artificiel bâti à partir d'une prise en charge très partielle du problème qui se pose, mais « au contraire, d'ouvrir autant qu'il est possible l'espace de la critique scientifique des options envisageables », car « c'est cet espace qui contient l'expertise nécessaire à la décision ». Ces expertises internes au monde scientifique « d'abord interdisciplinaires et consensuelles puis systématiquement contradictoires sous forme de plaidoiries » devraient donner lieu à des publications dans de grandes revues. Car c'est uniquement si le travail des experts « diffuse » et est largement partagé que pourra se mettre en place une véritable culture de l'expertise, et que l'on parviendra à « donner à l'expertise un caractère cumulatif »¹⁴⁷. Je trouve que ces propositions de P. Roqueplo pourraient être reprises. Plus généralement, l'expertise est devenue une affaire trop sérieuse pour ne pas être organisée et soutenue. Les solutions pour parvenir à une expertise de qualité ne sont pas simples (il suffit d'évoquer le problème que pose le fait que souvent les « meilleurs » experts sont embauchés ou ont des contrats avec des entreprises privées) ; il me semble que c'est là aussi un domaine où il faut progresser en essayant différentes formules et en faisant des retours d'expérience.

8. Conclusion : le double enjeu du principe de précaution

A l'issue de cette réflexion, je vois finalement deux grands enjeux pour le principe de précaution. Il importe de les traiter ensemble, sans privilégier l'un au détriment de l'autre : et cela d'autant plus que la prise en compte de chacun produit des effets croisés sur l'autre. Prendre vraiment au sérieux les risques potentiels permettra d'améliorer le niveau de l'acceptabilité sociale, et chercher à améliorer l'acceptabilité sociale permettra d'améliorer la prise en compte des risques.

¹⁴⁵ « Où nous emportent nos techniques ? » sous la direction de T. Ferenczy, éditions Complexes.

¹⁴⁶ P. Kourilsky et G.Viney, p. 219.

¹⁴⁷ P. Roqueplo, *Entre savoir et décision*, p. 68.

8.1.1. Un outil pour traiter les nouveaux risques

Le premier enjeu est de se donner un outil qui permette de traiter « à temps » les nouveaux risques ; et l'idée de précocité de l'action est ici essentielle. Dans cette seule perspective, on pourrait se ranger à côté de Jonas, et penser que la délibération ou la participation de la société civile ne sont pas ce qui importe. Ce qui importe, c'est que les bonnes décisions soient prises (par exemple, réduire drastiquement la consommation d'énergie), bien plus que la manière dont les décisions sont prises. Mais c'est justement ce manque d'attention aux procédures pour arriver à la décision qui me fait m'éloigner de Jonas ; et c'est là que réside le deuxième enjeu du principe de précaution.

8.1.2. La réparation du lien brisé entre les décideurs et la société civile

Le deuxième enjeu du principe de précaution est de permettre, par la mise en place de procédures, d'un système de participation et de communication, un rétablissement de la confiance (une confiance critique, non une confiance « aveugle ») envers les processus de décision dans la société. S'il faut éviter bien entendu que l'attention aux procédures fasse oublier les objectifs, qui eux sont « substantiels » (le climat n'est pas qu'une idée autour de laquelle débattre), les procédures comptent : car ce sont elles qui pourront donner à la société son élan pour rompre avec le « laisser aller le cours des choses ». Cette idée du « *fair making process* » est très importante, elle est décisive pour ce qui concerne la réussite de l'application des mesures qui ont été prises.

La société face aux nouveaux risques ne peut plus « déléguer » sa responsabilité à des dirigeants isolés: elle n'en accepte plus l'idée et, plus encore, cela serait inefficace. Nous avons à vivre collectivement dans une société dominée par l'incertitude et les risques potentiels attachés à cette dernière. Le principe de précaution n'est pas une solution à l'incertitude. Comme l'écrit O. Godard, « Au lieu de liquider l'incertitude, il la porte haut comme une question toujours posée, il la démultiplie sur les différences scènes d'observation, d'expertise et de débat »¹⁴⁸. Sans principe de précaution, la société et ses dirigeants resteront sans moyen pour faire face à cette situation si nouvelle, et il est probable que cela fasse le lit, avant même d'une crise environnementale (la crise climatique) ou économique (la baisse des ressources d'énergie), à des crises sociales sévères.

9. Au-delà du principe...la précaution !

Le principe de précaution est porteur de la question de plus en plus vive de l'incertitude et du risque à travers toute la société. Il oblige à ne pas l'écarter d'un revers de main. Mais il ne dit pas comment y répondre. Il n'a pas vocation à court-circuiter, au nom d'un impératif, les procédures habituelles de validation des décisions. Mais il empêche que l'incertitude scientifique ne soit utilisée pour paralyser la prise en charge d'un risque. Au contraire, il s'appuie sur l'incertitude pour déclencher une prise en compte précoce.

Il faut y insister encore : le principe de précaution n'est pas un critère de décision « automatique ». Il repose sur une conviction forte: il est bon de se soucier de façon précoce de risques hypothétiques de dommages graves dans le but de les prévenir ; et il donne une direction à l'action de prévention : il faut chercher des mesures effectives et proportionnées.

¹⁴⁸ O. Godard, *Traité des nouveaux risques*, p. 177.

Mais également, et c'est essentiel, il définit l'esprit qui doit gouverner sa mise en œuvre : l'esprit de délibération. Prendre le temps de vraiment « se réunir et réfléchir », demande aux experts P. Roqueplo, (« s'asseoir et réfléchir » écrit-il ailleurs¹⁴⁹) : je trouve ces deux formules remarquables, car elles marquent ce qui manque tant à la société aujourd'hui, le fait de prendre le temps d'une vraie réflexion, qui essaye d'aller « au fond » des choses, au lieu de s'en tenir à la surface et de ne s'intéresser qu'au « calculable ». Nous retrouvons ici l'esprit de la délibération que nous avons appris d'Aristote : « La délibération a lieu dans les choses qui (...) demeurent incertaines dans leur aboutissement ainsi que là où l'issue est indéterminée. Et nous nous faisons assister d'autres personnes pour délibérer sur les questions difficiles, nous défiant de notre propre insuffisance à discerner ce qu'il faut faire »¹⁵⁰. Cet esprit de délibération, que Roqueplo demande aux experts de mettre en œuvre, doit s'étendre à tous les acteurs et à tous les niveaux de la précaution.

Ce principe a une dimension sociale et morale importante. Il traduit une défiance envers la marche actuelle de la société, envers ses dirigeants et les principaux décideurs. Il cherche à réaffirmer des valeurs que cette société respecte mal ou ne respecte pas, lorsqu'elle fait de l'économie l'« alpha et l'oméga » de toutes décisions. Il montre qu'une logique de la responsabilité fait retour à côté de la problématique solidariste de l'indemnisation (je développerai largement ce point au chapitre X).

Il demande aux créateurs de risques de mettre la gestion de ces risques en partage et en délibération dans la société, et s'élève contre la tentation d'adopter des stratégies du secret (dont la gestion de l'affaire du « nuage de Tchernobyl » constitue la caricature archétypale).

J'en ai fini maintenant avec la présentation du principe de précaution. Je vois dans ce principe un outil précieux et irremplaçable pour la gestion des risques dans le monde aujourd'hui. Mais cet outil ne peut pas tout : ce n'est pas à lui de porter tout le poids des changements, dans notre façon de vivre, d'agir, qui sont devenus nécessaires. Ce n'est pas lui qui peut porter le choix de société que nous devons faire ; il faut pour cela une « révolution » plus conséquente, qui implique des choix politiques, culturels, éthiques. Il faut pour cela une nouvelle philosophie : c'est la précaution dont nous avons besoin, et c'est elle qui est l'objet de la suite de mon travail.

¹⁴⁹ P. Roqueplo, *Climats sous surveillance*, Economica, 1993, p. 324.

¹⁵⁰ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 5, 1112 b 8-11.

Bilan et transition : Du principe de précaution (1^{ère} partie) à la philosophie de la précaution (2^{ème} partie)

Il est temps de faire le point. Je pense que le principe de précaution, dans la définition et selon l'usage que j'ai proposé, est un principe non seulement raisonnable, « légitime », mais aussi absolument nécessaire si nous voulons faire face aux nouveaux risques et rétablir une cohésion sociale menacée par la succession des crises.

Mais tout montre que nous ne pouvons nous arrêter là ! Car il s'agit non seulement de prévenir les crises lorsqu'elles se présentent, mais bien plus encore de changer, « en amont des crises », notre manière d'agir - en particulier notre rapport à la nature et nos techniques de production. Ce n'est pas d'une révolution « brutale » dont il s'agit, car ce changement ne peut-être que graduel (il faut agir très « en profondeur » dans la société, mais aussi en nous-mêmes). Mais l'« évolution » tout à la fois nécessaire et souhaitable doit être menée de façon volontaire et continue – il faut donc « inventer » une politique qui soit à la hauteur du défi : à son terme, elle devra avoir accouché d'une « révolution douce ». Au-delà du principe de précaution, c'est donc bien la perspective d'une « autre société » qui s'ouvre. La philosophie de la précaution se veut être une contribution à son instauration.

Il serait donc « catastrophique », au vu des enjeux, que la « focalisation » sur le principe de précaution – encouragée par tous les mésusages dont il est l'objet – fasse perdre de vue cet enjeu plus général et plus « décisif » pour le moyen terme que constitue l'instauration d'une société de précaution.

La plupart des auteurs qui ont écrit sur le principe de précaution sont conscients de cette nécessaire « ouverture », bien au-delà de la polémique autour de ce principe, vers des enjeux de nature philosophique.

Selon D. Bourg et J.L. Schlegel: « La précaution est devenue une exigence fondamentale, car elle renvoie à un changement de civilisation profond et elle est au cœur des conflits de notre époque, notamment de la répartition des rôles entre le politique, l'économique et le juridique. Elle interfère avec la montée de procédures plus participatives au sein des démocraties représentatives ; elle se substitue à la déjà vieille tradition de l'idéologie du progrès, qui crédite d'emblée les techniques nouvelles de bienfaits sociaux »¹.

Pour O. Godard : « Même si on peut à bon droit avoir des réserves envers les approches catastrophistes situant les enjeux au niveau de la survie même de l'humanité, force est de reconnaître que le devenir du monde est désormais placé entre les mains des hommes de façon entièrement nouvelles. Penser cette nouveauté, élaborer sa signification morale, y trouver une inspiration effective pour la décision politique et économique d'aujourd'hui sont les exigences de l'époque. Elles manifestent que la précaution n'est pas une simple technique de prévention des risques »².

F. Ewald estime quant à lui que : « L'attitude de précaution procède de bien autre chose que de la seule volonté de réduire les risques. Elle ne témoigne pas seulement d'une attitude grincheuse vis-à-vis du progrès, de la science et de l'industrie. Elle est biface. Bien sûr, il s'agit de protéger les hommes et la nature des effets de leurs propres actions. Mais ce n'est là qu'un aspect dérivé, d'une philosophie qui propose une véritable conversion spirituelle. Elle

¹ D. Bourg et J.L. Schlegel, *Parer aux risques de demain, le principe de précaution*, p. 175.

² O. Godard, *Traité des nouveaux risques*, p. 80.

nous propose une éthique où chacun, à sa place, est mis dans une position d'être garant de l'avenir de l'humanité sur Terre »³.

P. Kourilsky et G. Viney, enfin, pour qui : « Il faut (alors) espérer que la réflexion philosophique, qui accompagne le développement du principe de précaution, modère la revendication sécuritaire. Elle révèle en effet une aspiration morale du principe de précaution »⁴.

Toutes ces opinions convergent et annoncent ce que je vais développer dans la deuxième partie de mon travail : l'enjeu du principe de précaution est plus que la simple application de ce principe : il est un enjeu de civilisation. Mais avant d'en venir à l'étude proprement dite de la précaution, je voudrais bien « cadrer » ce passage du principe de précaution à la précaution.

Le principe de précaution, tout à la fois omniprésent et mal défini, se trouve au centre des questions soulevées par les derniers développements de notre société. Les controverses qu'il soulève sont liées à une différence de perception de la gravité de ces questions. Pour les uns, la civilisation du progrès, en dépit de quelques accrocs, n'a pas à se réorienter « au fond » ; le principe de précaution, principalement compris comme un principe juridique, est là pour compléter l'encadrement de l'action face à des risques nouveaux et très incertains. Pour d'autres, le changement de siècle coïncide plus ou moins avec la sortie d'une culture du progrès articulée sur le développement autonome des techno-sciences et le triomphe d'une conception économiste et utilitariste de la société ; le principe de précaution est alors compris comme un levier d'une nouvelle culture, d'un nouveau paradigme du devenir historique. Le devenir n'est plus conçu comme la prolongation indéfinie d'un même mouvement, l'exercice sans limite de notre pouvoir sur la nature, l'accroissement sans retenue de notre production et de notre consommation : le devenir doit être réfléchi avant d'être agi ; et les risques bien réels que nous encourons, mais aussi l'impossibilité d'anticiper l'évolution de bien des phénomènes, nous obligent à cette réflexion. Je me suis attaché, dans la 1ère partie de *mathèse*, à bien faire le départ entre le principe de précaution et la « Précaution ». Il me semble important d'avoir clarifié ce que l'on entend par ces deux termes, afin éviter ces glissements de sens qui sont en définitive préjudiciables à l'un et à l'autre : soit que l'on « noie » le principe de précaution dans une vision trop générale quand on le rapproche de la Précaution, soit que l'on perde la dimension la plus neuve de la Précaution en la rapprochant d'un simple principe qui viendrait s'ajouter à l'édifice actuel sans en atteindre les fondations. Cette clarification conceptuelle ayant été réalisée, je puis maintenant « quitter » le principe de précaution et réfléchir sur la Précaution.

Ce qui est en jeu est donc plus qu'un principe, venant s'ajouter sans changer rien d'essentiel à notre mode actuel de développement, et qui se limiterait à la réécriture de textes juridiques et à l'établissement d'un nouveau statut de l'expertise. Si le principe de précaution, tel que je l'ai défini, est déjà très exigeant et difficile à mettre en œuvre, la précaution représente un défi encore plus important : la précaution, au-delà du principe du « principe de précaution » (dont elle constitue la base), c'est un vaste chantier pour la réalisation d'un mode de développement alternatif à celui que nous connaissons aujourd'hui. Cette alternative n'est pas ennemie de la science, et elle veut aussi transformer le monde en s'appuyant sur la technique ! Mais elle pense que cette transformation doit être réfléchie, débattue, afin d'être orientée, elle est opposée à l'abandon sans régulation aux forces du marché, en particulier dans le domaine des techniques et de leurs applications industrielles. La précaution doit être un nouvel état

³ F. Ewald, ouvrage collectif, *Le principe de précaution*, PUF Que sais-je, 2001, p. 43.

⁴ P. Kourilsky et G. Viney, *Le principe de précaution, rapport au premier ministre*, p. 271.

d'esprit, grâce auquel, on peut l'espérer, non seulement nous saurons mieux nous prévenir des risques que nous produisons nous-mêmes par nos activités, mais aussi nous saurons redonner à nos actions un peu du sens qu'elles avaient perdu, en s'inscrivant dans la seule perspective d'une recherche de maximisation de son profit personnel. Comme Alain disait pour la morale qu'elle tient tout entière dans le simple fait de « penser que l'on pense », ne pourrait-on dire de la précaution qu'elle peut se résumer dans l'exigence de « penser nos actions », de « penser que nous agissons » ? Ce serait à une pensée « globale » de nos actions, une pensée incluant toutes les conséquences qui nous sont accessibles, que la précaution nous convierait.

C'est en fait à un renouvellement de l'action que nous appelle le principe de précaution. La précaution nous demande de replacer l'« intention de » au cœur de nos activités. Il faut que nous nous réappropriions l'action. La montée en puissance de la technique, l'emprise de plus en plus large du marché en économie, ont contribué à mettre en place un système de production des richesses à la fois très efficace et très peu dirigé : la tendance de ce type de « développement » à s'autonomiser est réelle. La domination des dimensions technique et économique de l'action a pour conséquence que les problèmes qui se posent à nous ne sont plus vus que comme des problèmes de recherche des moyens les plus efficaces pour atteindre une fin donnée ; la question de la valeur et du sens de nos actions est passé à l'arrière plan, quand elle n'a pas été entièrement oubliée. L'agent réel de la décision devient alors la technique elle-même, ou l'économie : ce qu'il reste de décisions à prendre découle d'une logique purement instrumentale. Cet appel à agir que représente le principe de précaution porte en lui la redécouverte de dimensions oubliées de l'action pour lesquelles H. Arendt a tant plaidé : l'action politique, en tant que les hommes doivent se rassembler pour décider ensemble de leur avenir commun ; l'action « sur soi », car la véritable action inclut ce nécessaire et difficile travail de soi sur soi.

Mais comment établir solidement cette nouvelle attitude la précaution ? Je vais tenter d'apporter une réponse, et ma réflexion se construira en trois étapes. La première étape sera consacrée à la recherche de bases philosophiques pour la précaution. Je m'inspirerai ici des philosophes stoïciens, qui se représentaient la philosophie sous la forme d'un champ comprenant une clôture, le champ proprement dit, et enfin l'arbre qui pousse au milieu de ce champ, avec ses fruits. La clôture, c'est la logique, qui permet de « bien penser ». La physique donne la connaissance de la nature, indispensable pour définir la plupart des objets de la connaissance. L'éthique enfin, le plus précieux : car ce qui compte avant tout, c'est l'action. Mais l'éthique est la troisième étape, elle ne peut être atteinte qu'après qu'aient été franchies les deux étapes qui la précèdent : la logique et la physique ; il faut franchir la clôture et traverser le champ avant de cueillir le fruit – qui correspond à la faculté de « bien agir ». Il me semble, en prenant quelque liberté avec ce schéma, pouvoir suivre cette démarche pour la mise en place de la philosophie de la précaution. Celle-ci demande en effet une certaine manière de penser qui est en rupture avec la rationalité instrumentale dominante aujourd'hui, une certaine conception de la nature elle aussi en rupture avec celle de la modernité, et enfin une éthique ressourcée et étendue au « champ » très large de l'action aujourd'hui, qui nous demande une vision globale dans l'espace (la terre) et le temps (les générations futures).

Je montrerai, dans une deuxième étape, comment la précaution peut venir « rééquilibrer » l'action, en particulier en redéfinissant le rôle de la science et des techniques, et en redonnant à la politique une place centrale dans l'orientation de la société : il faudra pour cela faire descendre l'économie de son piédestal. Plus précisément, la Précaution doit se traduire par une manière de développer les techniques. Cette nouvelle manière demande tout à la fois l'appui de la science et le débat dans la société. J'insisterai sur

le fait que la technique n'est pas un « moyen » neutre d'atteindre nos objectifs : elle n'est pas neutre dans son rapport à la nature (bien entendu, et c'est là le sens de la critique principale qui lui est adressée) ; mais elle ne l'est pas non plus dans son rapport à l'homme: les techniques atteignent, et cela est de plus en plus vrai, notre identité même. D'où la place tout à fait centrale qu'occupe la technique dans le « dispositif » de la précaution. Quant à l'économie, j'expliquerai pourquoi nous devons la considérer comme un outil précieux – mais un outil seulement – de notre nouveau développement. La considérer comme un outil permettra de libérer l'espace dans lequel la politique va pouvoir « renaître ». Car un renouveau de la politique sera nécessaire si l'on veut vraiment faire progresser la précaution dans nos sociétés. Il reste à « inventer » cette nouvelle politique « participative », à la base d'une « démocratie technique », qui organise la délibération et en fait le passage nécessaire préalable à toute décision.

La troisième étape sera consacrée à la question de l'« institution » d'une société de précaution. Car cette société ne viendra pas « toute seule » : il faudra du temps pour la construire, et il faudra lui donner des points d'appui solides. Le point d'appui le plus « fondamental » est celui de la culture : cette nouvelle culture devra venir par le biais de l'éducation (au sens large), son contenu sera ambitieux, avec un mélange de conservation et d'innovation. Un autre point d'appui sera le droit : dans une société démocratique, rien d'important ne peut se produire au niveau de la société s'il n'est introduit ou accompagné par le droit. Je conclurai alors sur l'esprit de responsabilité qui doit être le nôtre : sans prise de responsabilité par les citoyens que nous sommes, il est illusoire d'espérer que les changements nécessaires puissent aboutir.

C'est parce que l'avenir s'est littéralement « bouché » que nous nous trouvons comme acculés à réinventer l'action. Le souci est revenu, là où nous ne l'attendions pas : au cœur même du progrès, porté par cette science et cette technique dont nous espérons qu'elles nous délivrent de toutes nos infirmités. Il est urgent que nous nous convertissions à ce nouvel esprit de précaution.

CH. V : Quelle rationalité pour la précaution ?

Introduction	270
1. Définir la raison et la rationalité ?	271
2. La raison en crise ?	273
3. Approche historique	276
3.1. La raison chez les grecs	276
3.2. La raison pour St Thomas	278
3.3. La raison selon Descartes	279
3.4. Les limites du pouvoir de la raison : Pascal	280
3.5. La destruction du rationalisme par l'empirisme	280
3.6. Kant et la restauration de la raison : forces et limites	283
3.7. Le positivisme	284
4. La raison et l'espace des raisons	286
4.1. La suite de l'histoire	286
4.2. Repenser l'activité de la raison	287
4.3. Reconstruire la raison pratique	289
4.4. Vers l'espace des raisons	294
5. Le modèle de Boudon : l'axiomatisation des différentes formes de rationalité	296
6. Le rationnel et le raisonnable	300
7. La rationalité procédurale	303
8. Emotions et rationalité morale	308
8.1. La place centrale des émotions	308
8.2. Emotions et rationalité morale	311
9. Conclusion	314

Introduction

Certains de ses adversaires reprochent au principe de précaution d'être opposé à la rationalité (d'être un principe irrationnel). J'ai montré dans la première partie de mon travail à quel point cela était lié à des présupposés, pour peu que l'on comprenne le principe de précaution dans son sens véritable : il est un principe d'action dans un contexte d'incertitude, et ce principe, loin d'être opposé à la raison, en utilise toutes les ressources. La raison, avais-je montré alors, non seulement ne s'oppose pas au principe de précaution, mais le demande. Mais peut-être serait-il plus juste et plus éclairant de considérer que l'opposition au principe de précaution est en relation avec un conflit des rationalités. C'est par exemple ce que suggère B. Chevassus au-Louis¹, qui voit l'affrontement de deux types de rationalité : une rationalité qualitative et une rationalité quantitative. Il me semble, en tous les cas, profondément juste de considérer que la rationalité est en crise : c'est le constat de B. Saint Serin, et ce constat avait déjà été fait par Husserl, j'y reviendrai plus tard.

Je voudrais aller maintenant plus loin dans ma réflexion, et essayer de voir en quel sens la « raison » et la « rationalité » doivent être compris lorsqu'ils sont appliqués, au-delà du seul principe de précaution, à la philosophie de la précaution.

Je commencerai tout d'abord par cette première difficulté : quelle définition, s'il est possible, donner à ces deux concepts de « raison » et de « rationalité » ? Comment situer l'un par rapport à l'autre les deux concepts de « rationnel » et de « raisonnable » ? Car on sent bien qu'ils se recouvrent imparfaitement, et ce décalage à lui seul est instructif. Je serai par ailleurs conduit à distinguer les deux domaines où s'applique la raison : la connaissance et la pratique. J'aborderai ensuite le problème, si prégnant aujourd'hui, du conflit des rationalités (nous en verrons différentes formes : rationalité quantitative/qualitative ; instrumentale/axiologique ; scientifico-technique/morale); et, afin de l'éclairer, je reviendrai à l'histoire : cela nous permettra de comprendre qu'il y a plusieurs façons de concevoir la raison et ses « pouvoirs ».

Je proposerai alors une approche de la raison qui permette d'ouvrir une approche plus souple de la question : je me servirai des travaux de R. Boudon, et je suivrai et développerai la proposition de C. Larmore d'envisager l'existence de ce qu'il appelle un « espace des raisons » auquel a immédiatement accès notre esprit (car il est son « lieu naturel »).

Cela nous mettra sur le chemin d'une compréhension élargie de la raison, qui la protège définitivement de toute capture « scientiste », et lui évite ces déchirements évoqués plus haut. Je tâcherai ensuite de voir plus précisément quels place et rôle peuvent être tenus par les émotions et les sentiments en général : il apparaîtra qu'ils sont essentiels au bon « fonctionnement » de notre raison.

J'insisterai aussi sur un aspect essentiel de la compréhension de la rationalité contemporaine : sa dimension « procédurale » : mais les procédures peuvent-elles suffirent à établir le « règne de la raison » ?

C'est sur une vision largement unifiée de la raison et de ses puissances que je terminerai ; il me restera à montrer en quoi c'est de ce « raisonnable » que nous avons besoin lorsque nous réfléchissons dans une perspective de précaution.

¹ B. Chevassus-au-Louis a évoqué ce « conflit des rationalités » lors d'une conférence donnée à Nancy en juin 2004.

Cette question de la rationalité n'est pas secondaire. Je rejoins dans son diagnostic et dans sa recherche G.G. Granger² : « Que signifie, et à quoi engage, aujourd'hui, l'adoption d'une attitude rationaliste ? Les questions auxquelles il faut indirectement répondre sont dès lors : qu'appellera-t-on raison ? Assignerons-nous des limites à la raison, et lesquelles ? Bien entendu, la réponse à ces questions constitue sinon une doctrine avec ses dogmes, du moins une prise de position philosophique, c'est-à-dire le choix d'une interprétation qui donne sens à notre expérience globale d'être humain ».

La réflexion qui suit est une tentative de réponse à ces questions : il n'y est pas question d'abandonner le rationalisme (comment pourrions-nous orienter alors notre vie ?), mais de chercher à établir une conception renouvelée de ce dernier. En adossant le rationalisme à la précaution, nous avons une « pierre de touche » qui permet de commencer à reconstruire ce concept.

1. Définir la raison et la rationalité ?

Et tout d'abord, qu'est-ce que la raison, et qu'est-ce que la rationalité ? La raison, qui peut être définie comme la « faculté propre à l'homme par laquelle il peut connaître, juger et se conduire selon des principes », ou l'« ensemble des principes, des manières de penser permettant de bien agir et de bien juger », se traduit-elle prioritairement dans ce qui est rationnel (« ce qui est conforme à la raison, repose sur une méthode, un calcul et n'est pas laissé au hasard et à l'empirisme ») ou dans ce qui est raisonnable (« ce qui manifeste le bon sens, le sens de la mesure »)?

Trois concepts apparaissent à ce premier stade de la réflexion : raison, rationnel, raisonnable ; et si le premier est « général », les deux suivants ont des connotations assez différentes. Mais l'affaire se « corse » encore : s'il est possible de former un substantif, rationalité, à partir de rationnel, il n'en est pas de même à partir de « raisonnable » : d'où l'extension possible de rationalité pour recouvrir à la fois le domaine du « rationnel » et celui du « raisonnable »³. L'impression de flottement qui résulte de la difficulté à donner une définition précise et complète de la raison pourrait laisser croire que le concept est un concept « flou » et, du coup, on peut être tenté de le « rabattre » sur le domaine qui semble le plus rigoureux : celui de la « rationalité scientifique ».

Je voudrais montrer ici que la difficulté de la définition n'implique pas le flou de la notion ; et du coup suggérer, ce que je développerai après, que l'on peut faire un usage parfaitement rigoureux de la raison en dehors même des chemins apparemment mieux balisés de la raison scientifique. N'est-ce pas ce que redoutent ceux qui refusent que l'on puisse baser une décision sur autre chose que la « certitude scientifique », craignant que l'on plonge aussitôt dans l'« irrationnel » ?

Kant n'a-t-il pas parfaitement vu cela, lorsqu'il dit que certains mots sont indispensables, ont un sens parfaitement clair, et sont pourtant indéfinissables ? Voilà ce qu'il dit à propos de la définition de la vérité : « Qu'est-ce que la vérité ? C'est avec cette vieille et fameuse question que l'on pensait pousser à bout les logiciens » ; car il ne suffit pas d'en donner une définition « nominale » : « La définition nominale de la vérité suivant laquelle elle est l'accord de la connaissance avec son objet, est ici admise et supposée ; mais on veut savoir quel est le critère

² Article « Rationalité », dans *l'Encyclopédie Universalis*

³ On remarquera qu'il n'en est pas de même en allemand : cette langue possède en effet les deux substantifs *Verstand* et *Vernunft*. Le second terme n'est pas traduisible en français.

général et certain de la vérité de toute connaissance ». Et Kant conclut : « C'est déjà une grande et infaillible preuve de sagesse que de savoir ce que l'on doit raisonnablement demander. En effet, si la question est absurde en soi et appelle des raisons oiseuses, non seulement elle couvre de honte celui qui l'a faite, mais elle a aussi cet inconvénient de porter à des réponses absurdes l'auditeur qui n'y prend pas garde, et de donner ainsi le ridicule du spectacle de deux personnes, dont l'une trait le bouc (comme disaient les anciens), tandis que l'autre tient une passoire »⁴.

Il me semble que l'on peut reprendre à propos de la raison ces remarques. La définition nominale de la raison, celle donnée par Descartes par exemple, « La raison ou le bon sens, c'est à dire la faculté de distinguer le vrai d'avec le faux, le bien d'avec le mal », ne nous donne pas de critère permettant d'effectuer ce partage. Mais est-ce pour autant que nous devons exiger un tel critère, ou, à défaut, abandonner la raison ? Je rejoins ici R. Boudon qui, rapproche la réflexion de Kant de celle de Wittgenstein à propos des mots dont l'usage est à la fois très précis, mais qui ne peuvent être rapprochés dans leurs différents usages par rien d'autre qu'un « air de famille » (le mot « jeu »⁵, par exemple) ; Boudon conclut : « Bref la clarté et la précision d'un mot, la sûreté avec laquelle nous le manipulons n'ont rien à faire avec sa capacité à être définie »⁶. Dans un autre ouvrage⁷, il tentait de définir la rationalité : « Trois types de définition de la rationalité : étroite (s'appuie sur des raisons objectivement fondées) ; large (s'appuie sur des raisons, quelle que soit la nature de ces raisons) ; intermédiaire (s'appuie sur de « bonnes raisons ») » ; et il ajoutait : « Il peut paraître inconfortable d'admettre qu'un concept ne puisse faire l'objet d'une définition en bonne et due forme (...) En fait, plusieurs philosophes et non des moindres, de Kant à Wittgenstein en passant par Ryle, nous ont appris que c'était bien souvent une naïveté de vouloir associer à certains concepts une pareille définition. Peut-être en va-t-il de la rationalité comme de la vérité et est-il impossible d'associer à ces concepts pourtant indispensables une définition en forme (...) Il s'agit de termes polythétiques⁸ ».

Il est donc tout à fait possible de faire appel à la « raison », d'évoquer une forme de « rationalité » au-delà de l'usage simplement « démonstratif » qui peut en être fait (dans les sciences par exemple) sans pour autant être accusé d'irrationalisme ! Car le sens des concepts « raison » et « rationalité » est riche et couvre un large domaine, comme nous le verrons. Mais le prestige attaché à la science a fait que la « rationalité scientifique » s'est trouvée, à partir du XIX^{ème} siècle surtout, investie de la charge de porter à elle seule tout le pouvoir de la raison. Et cela a conduit à la vision « déchirée » et tragique de M. Weber : il y aurait plusieurs rationalités (scientifique, axiologique, traditionnelle), qui ne pourraient communiquer entre elles, qui seraient en conflit, et dont une seule (la scientifique) pourrait prétendre à une forme d'universalité.

Je vais maintenant successivement expliquer ce que M. Weber entend par ce conflit interne à la rationalité, puis essayer d'éclairer comment on en est à arriver là. Cela devrait me permettre d'ouvrir des pistes pour sortir de ce piège, et redonner à la raison l'ensemble de ses pouvoirs.

⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, Flammarion, 1976, p. 113.

⁵ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Francfort, Suhrkamp, cité par R. Boudon, *L'art de se persuader*, Fayard, 1990, p.325.

⁶ R. Boudon, *Le juste et le vrai*, Fayard, 1995, p. 527-542.

⁷ R. Boudon, *L'art de se persuader*, Fayard, 1990, p.405

⁸ Selon la dénomination du philosophe Needham.

2. La raison en crise ?

Il semble que nous connaissions une « crise de la raison », ou encore une « crise de la rationalité », si l'on prend rationalité dans son sens large. J'en vois un symptôme très actuel dans le diagnostic de B. Chevassus-au-Louis, évoqué plus haut, qui me semble porter au-delà du domaine de l'alimentation auquel il l'applique principalement. Je pense que cette déchirure entre deux formes de rationalité qui ne parviennent plus à communiquer a été clairement révélée par Husserl : « Le scepticisme à l'égard de la possibilité de la métaphysique, l'effondrement de la foi en une philosophie universelle qui servirait de guide à l'homme nouveau, cela signifie très exactement l'effondrement de la foi en la « raison », comprise dans l'opposition établie par les Anciens entre *epistème* et *doxa*⁹ ». Il ajoute : « Nous sommes aujourd'hui conscients de ce que la rationalité du XVIIIème siècle, sa façon de vouloir assurer la solidité et la tenue requise pour l'humanité européenne, était une naïveté. Mais faut-il abandonner en même temps que ce rationalisme naïf, et même, si on le pense jusqu'au bout, contradictoire, également, le sens authentique du rationalisme ? » ; et Husserl évoque ensuite la conception de la rationalité qui règne aujourd'hui : « une rationalité, mais celle, mauvaise, de l'étroitesse du cœur, bien pire que celle de l'ancien rationalisme », et il commente : « N'est-ce pas exactement celle de la « raison paresseuse », qui se dérobe au combat que demande l'éclaircissement des ultimes données primitives, ainsi que des buts et des moyens que celles-ci tracent d'avance par elles-mêmes avec une rationalité ultime et véritable ?¹⁰ »

M. Weber s'est aussi livré à une analyse détaillée de cette crise de la rationalité. Il part tout d'abord d'un constat : celui d'une « rationalisation » de plus en plus poussée des sociétés « occidentales », des sociétés issues de la révolution scientifique du XVIIème siècle dont Descartes et Galilée sont les emblèmes.

Je vais suivre le raisonnement de M. Weber : « Le régime économique en vigueur est, du fait notamment de l'omniprésence de la comptabilité, au plus haut point rationalisé ; aussi, dans un certain sens et dans certaines limites, l'histoire globale de l'économie est-elle l'histoire du rationalisme aujourd'hui triomphant, à savoir celle d'un rationalisme économique fondé sur le calcul »¹¹ ; et il ajoute : « Si ce développement ne se produit qu'en Occident, il faut en chercher la raison dans certains traits de son évolution culturelle générale, qui ne sont propres qu'à lui. Il n'y a que l'Occident qui connaisse un Etat au sens moderne du terme (...) Il n'y a que l'Occident qui connaisse un droit rationnel, mis à jour par des juristes qui l'interprètent et l'appliquent rationnellement (...) Il n'y a que l'Occident qui détienne une science au sens où nous l'entendons aujourd'hui ; certes la Chine et l'Inde connurent aussi une théologie, une philosophie et une méditation sur les questions ultimes de la vie, peut-être même d'une profondeur inconnue à l'Européen mais, la science rationnelle et, partant la technique rationnelle restèrent inconnues à ces cultures. Enfin la culture occidentale se distingue encore de toutes les autres par des hommes qui ont un ethos rationnel de leur conduite de vie. Partout nous rencontrons magie et religion. Mais qu'un fond religieux quant à la conduite de la vie conduise, dans son développement conséquentialisme, à un rationalisme spécifique, cela n'est encore une fois un trait spécifique que de l'Occident »¹². Et enfin, ajoute M. Weber : « En dernière analyse, ce furent l'entreprise permanente rationnelle, la technique rationnelle, le

⁹ Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Gallimard, 1976, p.18.

¹⁰ Id, p.21-22.

¹¹ M. Weber, *Histoire économique*, Gallimard, 1991, p.26.

¹² Id, p.333.

droit rationnel, qui engendrèrent le capitalisme. Mais encore ne furent-ils pas les seuls ; il fallait que s'y adjoignent en complément un mode de pensée rationnel, une rationalisation de la manière de vivre, un éthos économique rationnel »¹³.

La conséquence de tout cela, pour le grand sociologue allemand, est un éclatement de la rationalité. C'est ainsi qu'il en distingue plusieurs formes : « Comme toute autre activité, l'activité sociale peut être déterminée **a.** de façon rationnelle en finalité (*Zweckrational*), par des expectations comme « conditions » ou comme « moyens » pour parvenir aux fins propres, mûrement réfléchies, qu'on veut atteindre ; **b.** de façon rationnelle en valeur (*Wertrational*), par la croyance en la valeur intrinsèque inconditionnelle – d'ordre éthique, esthétique, religieux ou autre – d'un comportement déterminé qui vaut pour lui-même indépendamment de son résultat ; **c.** de façon affectuelle, et particulièrement émotionnelle, par des passions et des sentiments actuels ; **d.** de façon traditionnelle, par coutume invétérée »¹⁴. Weber distingue donc quatre formes possibles de « rationalité » : les rationalités « instrumentale », « axiologique », « affectuelle » et enfin « traditionnelle » ; mais c'est surtout sur les deux premières que le débat porte aujourd'hui.

Mais distinguer plusieurs formes de rationalité n'implique pas forcément que ces formes soient en conflit. Sur ce point, la pensée de Weber peut paraître hésitante. Il affirme d'une part que ces différentes formes, dans les situations concrètes où nous avons à agir, sont appelées à se compléter : « Il arrive très rarement que l'activité, tout particulièrement dans l'activité sociale, s'oriente uniquement d'après l'une ou l'autre de ces sortes d'activité. Ces diverses orientations (...) c'est leur fécondité qui, à notre avis, impose de les construire. »¹⁵ ; ou encore, tout à la fin de sa conférence sur Le métier de savant : « On le voit maintenant : l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité ne sont pas contradictoires, mais elles se complètent l'une l'autre et constituent ensemble l'homme authentique, c'est à dire l'homme qui peut prétendre à la « vocation politique »¹⁶. Cependant cette « bonne complémentarité » ne semble pas aller toujours de soi : « L'orientation rationnelle en valeur peut donc avoir avec l'orientation rationnelle en finalité des rapports très divers. Du point de vue de la rationalité en finalité cependant, la rationalité en valeur reste toujours affectée d'une irrationalité, et cela d'autant plus que l'on donne une signification plus absolue à la valeur d'après laquelle on oriente l'activité »¹⁷. Je vois dans cette tendance à hypostasier les différences, pour en faire des essences qui ne parviennent plus à communiquer, une marque de l'esprit de M. Weber, que l'on retrouve partout dans son œuvre, et qui contribue fortement à peindre de couleurs tragiques toutes les analyses qu'il fait. Mais, et je reviendrai sur ce point, si les conséquences qu'il tire sont probablement excessives, les constats qu'il établit sont très argumentés, et un siècle plus tard me paraissent toujours pertinents.

La science elle-même, nous dit Weber, se trouve divisée en compartiments hermétiques les uns aux autres : « De nos jours, l'œuvre vraiment définitive et importante est toujours une œuvre de spécialiste. Par conséquent, tout être qui est incapable de se mettre pour ainsi dire des œillères et de se borner à l'idée que le destin de son âme dépend de la nécessité de faire telle conjecture, et précisément celle-là, à tel endroit dans tel manuscrit, ferait mieux tout

¹³ Id, p.372.

¹⁴ M. Weber, *Economie et société*, p.55.

¹⁵ Id, p.57

¹⁶ M. Weber, *Le savant et le politique*, Plon 10-18, 1959, p. 183.

¹⁷ Id, p.57.

bonnement de s'abstenir du travail scientifique. Jamais il ne ressentira en lui-même ce que l'on peut appeler l' « expérience » vécue de la science».

Tout ceci culmine alors dans une vision tragique du destin de l'homme : « Suivant les convictions profondes de chaque être, l'une de ces éthiques prendra le visage du diable, l'autre celle du dieu et chaque individu aura à décider, de son propre point de vue, qui est dieu et qui est diable »¹⁸ ; privés d'une raison unificatrice, les hommes sont condamnés à l'arbitraire : comment mieux l'exprimer qu'en mettant ainsi sur un même pied « dieu et diable » ? Et en effet : « Quel dieu devons nous servir parmi tous ceux qui se combattent ? (...) Je vous dirai : (...) le prophète, que tant de membres de la jeune génération appellent de tous leurs vœux, n'existe pas. Au surplus vous les empêcherez de saisir toute la signification de cette absence. Je suis certain que l'on ne rend aucun service à un individu qui « vibre » à la religion quand on lui cache, ainsi qu'aux autres hommes d'ailleurs, que son destin est de vivre en une époque indifférente à Dieu et aux prophètes »¹⁹.

Comme le dit R. Aron : « Les implications nihilistes de quelques textes de M. Weber sont incontestables »²⁰. Mais dans quelle mesure cette description correspond-elle à notre situation, aujourd'hui ? On sait que M. Weber prolongeait sa réflexion sur les « deux rationalités » d'une vision de la morale également déchirée entre deux morales : les « morale de conviction », et « morale de responsabilité » ; et il voyait dans cette antinomie la marque de ce qui constitue la condition de l'homme. Il est indéniable que notre monde, aujourd'hui, est partagé, déchiré, par cette opposition. C'est ainsi que les discours des principaux partis politiques sont presque entièrement dominés par une « morale de la responsabilité » qui est en fait, le plus souvent, un discours de soumission à un ordre économique que presque plus personne ne se sent la force de contester de façon convaincante, et qui évacue presque totalement les perspectives que réclamerait une authentique « morale de conviction ». C'est ainsi que les avancées de la science et des techniques sont souvent vécues comme un destin, et que la « morale de conviction » doit s'incliner devant une « morale de responsabilité » - dont on se demande si elle porte alors bien son nom – qui argumente par exemple sur l'intérêt économique d'une avancée techno-scientifique contre les réticences éthiques qui pourraient lui être opposées. M. Weber avait une conscience aigüe de ces problèmes, mais en tirait des conclusions probablement trop pessimistes. R. Aron lui reproche par exemple de poser une alternative entre la science et la décision arbitraire : « Entre la proposition rationnelle, valable pour tous parce que démontrée selon des méthodes qui s'imposent à tous, et le choix que chacun fait seul et qui n'oblige personne, il y a la place pour la décision raisonnable, la décision fondée en raison, bien que contraire à l'intérêt de quelques-uns »²¹. Et il ajoute : « Pourquoi Max Weber est-il à ce point assuré que les conflits de l'Olympe sont inexpiables ? A la fois parce que les conflits étaient en lui, et parce que ces conflits sont l'objet privilégié de l'étude sociologique »²².

¹⁸ Id, p.85.

¹⁹ Id, p.92.

²⁰ Id, p.35.

²¹ R. Aron, Préface de *Le savant et le politique*, Plon, 1959, p. 45.

²² Id, p. 51.

Le pari que je me propose, avec cette ébauche d'une « philosophie de la précaution », c'est de montrer qu'une conception de l'action impulsée, guidée, orientée par la précaution, est justement capable de réconcilier les « dieux sur l'Olympe »²³.

3. Approche historique

Mais comment en est-on arrivé là ? Cette vision finalement tragique d'une raison qui, pour l'essentiel, est désarmée, n'a pas toujours été dominante. Cette vision est liée à un formidable « déclassement » dont fut victime la raison. C'est ce que je vais tenter de montrer en donnant une courte approche historique de l'image de la raison chez quelques grands philosophes. Mon approche sera inévitablement sélective : une étude exhaustive de cette question dépasse la portée de mon travail. Le principe qui m'a guidé dans le choix des auteurs est de retenir les grands moments et les grandes articulations qui ont marqué l'histoire de la philosophie occidentale depuis ses origines : notre conception de la raison aujourd'hui en est encore tributaire.

3.1. La raison chez les grecs

Je commencerai par Platon qui a cherché, contre les sophistes, à établir le véritable pouvoir de la pensée, et qui a été l'initiateur d'un « rationalisme métaphysique ». Il faut en effet replacer Platon dans l'histoire de la Grèce et situer sa conception de la raison (du *Logos*) par rapport à celle de ses prédécesseurs. Alors que les présocratiques voyaient dans le *Logos* le Verbe divin parlant à l'homme qui n'en constituait que le truchement, les sophistes ont apporté une rupture radicale avec cette conception, en refusant de voir dans le *Logos* ce qui inspire, pour ne plus lui réserver qu'un rôle d'outil dont se sert l'orateur pour manier les hommes au gré de leurs passions. Platon redonnera au *Logos* une place plus éminente, en y voyant ce par quoi l'homme peut trouver le chemin qui pourra conduire vers les Idées et la lumière du Bien qui les éclaire. C'est dans le livre VI de *La République* que Platon donne la présentation la plus complète de sa théorie de la connaissance.

Celle-ci repose sur une méthode, la « marche dialectique », que Platon présente ainsi, au cours du dialogue entre Socrate et Glaucon : « Lorsque, par la pratique du dialogue, sans recourir à aucun des sens, on s'efforce, au moyen de la pensée, de prendre son élan jusqu'à ce qu'est chaque chose dans son essence propre ; lorsqu'on ne se départit point de cet effort, que l'on n'ait auparavant saisi par la seule intellection le Bien, dans la propriété de son essence ; alors on est rendu au terme de l'intelligible (...) - Mais quoi, n'est-ce pas à cette marche que tu donnes la dénomination de « marche dialectique » ? – Sans conteste. »²⁴. Par ailleurs Platon

²³ Je rejoins donc, dans mon projet, J.J. Wunenburger dans son projet lorsqu'il écrit : « Faut-il alors se résigner à cette scission épistémologique et philosophique, à ce conflit entre deux intelligences, voire cautionner ce mépris hautain dans lequel la science dominante tient souvent ce savoir de la complexité globalisante du réel ? Ne convient-il pas au contraire de réévaluer cette rationalité de l'ombre, pour mettre en valeur la richesse de ses intuitions, les promesses heuristiques de sa logique ? N'est-ce pas d'autant plus le moment que les sciences canoniques se voient, plus que jamais, rappelées, en dépit de leur triomphe social, à une humilité épistémologique, du fait de la disproportion croissante entre la rationalité classique et les configurations nouvelles découvertes dans le réel ? (...) C'est pourquoi le problème n'est plus seulement de connaître juridiquement les limites de la raison, comme dans le criticisme kantien, mais d'effectuer un saut, ou plutôt un retournement afin de prendre pied dans une autre approche du monde de la réalité », *La raison contradictoire*, Albin Michel, 1990, p. 15-18.

²⁴ Platon, *République*, VII, 531, a-b.

sépare bien les étapes de cette « ascension » que représente la connaissance. On peut spécifier quatre étapes, distinguées par les objets qu'elles visent. Les deux premières étapes visent des « objets d'opinion » : objets d'imagination (images) et objets de croyance (objets réels) ; ce stade de l'opinion doit être dépassé pour pouvoir accéder à la science. Les deux étapes suivantes ont pour objet donc les « objets de science » : objets mathématiques et idées ; c'est à ce niveau seulement que l'on accède véritablement à la connaissance. Ce qui confère à la démarche mathématique sa rectitude et sa vérité, c'est son caractère purement intellectuel, détaché des sens. La grande différence entre objets mathématiques et idées réside dans leur rapport aux hypothèses. Le raisonnement mathématique reste dépendant de l'hypothèse choisie au départ ; la dialectique s'appuie aussi sur des hypothèses, mais c'est pour ne les considérer que comme provisoires, et travailler à les faire évoluer, jusqu'à s'en libérer dans la saisie finale de l'essence. L'impuissance des mathématiques à atteindre le réel est patente selon Platon : « La géométrie avec les disciplines qui en sont la suite, nous voyons quelle image de rêve ils se font du réel, et qu'il leur est impossible d'en avoir une vision de veille, aussi longtemps que les hypothèses dont ils se servent, ils les laisseront sans y toucher, faute d'être capables de les justifier ; quand en effet le commencement est une proposition dont on n'a pas le savoir, quand la fin et les propositions intermédiaires se sont liées ensemble à partir de ce dont on n'a point le savoir, quel moyen y a-t-il de faire une vraie science, avec un pareil système de propositions qui s'accordent ? »²⁵.

Le dialecticien est « celui qui atteint à la connaissance de l'essence de chaque chose »²⁶ : la raison, avec Platon, nous apparaît comme une puissance capable de nous élever jusqu'à la connaissance des Idées. Ces Idées sont un guide très sûr pour conduire nos vies ; et en particulier l'Idée de justice occupe une place capitale pour ce qui concerne la « raison pratique » et la manière de conduire notre vie. Tout ceci justifie le qualificatif de « métaphysique » que l'on attribue au rationalisme de Platon.

La conception que se fait Aristote de la raison peut paraître moins ambitieuse, mais elle lui laisse encore un large champ où s'exercer. On sait qu'Aristote commit le « parricide » en refusant la séparation des Idées. S'il rejoint Socrate dans sa volonté de rechercher les essences (« Socrate recherchait ce que les choses sont en elles-mêmes essentiellement ; et il faisait bien en cela puisqu'il voulait se rendre un compte rationnel des réalités, et que tout raisonnement doit s'appuyer sur la nature de la chose en soi »²⁷), il reproche à Platon et aux platoniciens d'avoir séparé les idées des réalités sensibles et d'admettre l'existence d'Idées (« Il est clair qu'il n'y a pas, pour les choses que nos sens perçoivent, une Idée, à la façon que supposent certains philosophes »²⁸). Avec Aristote, la raison ne peut plus élever l'homme jusqu'à un monde d'essences séparées ; mais elle n'en ne s'en trouve pas pour autant entièrement démunie. Sur le plan de la connaissance, tout d'abord, elle est capable de dégager du monde sensible des concepts de portée générale. Aristote distingue en effet deux sortes d'intellect : un « intellect patient » et un « intellect agent »²⁹. L'intellect patient est une sorte

²⁵ Id, VII, 533, b-c.

²⁶ Platon, *République*, VII, 534 b.

²⁷ Aristote, *Métaphysique*, M 4 1078 b 23.

²⁸ Aristote, *Métaphysique*, Z 14 1039 b. La critique de la séparation des idées occupe une grande place dans la *Métaphysique*. Voir en particulier le livre Z, chapitres 13-15 et livre M, chapitres 4-10. Un des principaux arguments du Stagirite est qu'« il est impossible qu'aucun universel puisse jamais être une substance » (Z 13 1038 b).

²⁹ Aristote, *De l'âme*, 430 a 10 : « Mais c'est un fait que, partout dans la nature, une chose fait office de matière pour chaque genre et représente ce à quoi s'identifie l'ensemble des objets potentiels du genre en question, alors

de réceptacle qui prend les intelligibles dans la sensation en s'assimilant à elle et en demeurant passif : il ne peut rien penser sans l'intellect agent qui actualise les intelligibles.

La connaissance universelle est donc en puissance dans la perception individuelle, la raison consiste en cet exercice conjoint des deux intellects ; le rationalisme d'Aristote est particulièrement équilibré, faisant place à l'observation fine du réel, condition indispensable de toute connaissance, mais demandant aussi l'intervention d'une faculté « transcendante » seul capable de rendre compte de l'universalité propre à la connaissance. Mais la raison joue aussi chez Aristote un rôle au moins aussi important dans le domaine de la pratique : c'est ce qu'il nous propose dans ses traités d'éthique. Je retrouve là ce que j'ai étudié plus haut, sa philosophie de la praxis, la place majeure qu'il accorde à la délibération, au processus qui conduit au choix préférentiel (*proairesis*). Et je rejoins pleinement M. Canto lorsqu'elle écrit : « Aristote défend une conception forte de la rationalité pratique. La rationalité pratique intervient dans l'exercice de la moralité et elle contribue à la définition des fins de l'activité humaine. Ce dernier point a parfois été contesté par certains commentateurs, mais le fait que, pour Aristote, le lien interne entre le bien et la raison peut aller jusqu'à faire de l'analyse et de la compréhension des fins humaines l'activité essentielle de la rationalité pratique n'est pas douteux ». La raison, chez Aristote aussi bien que chez Platon, même si c'est différemment, est pour les hommes l'outil qui leur permet de « se construire » et de se diriger dans leur vie.

3.2. La raison pour St Thomas

On retrouve chez St Thomas cette confiance en la capacité accordée à la raison de diriger notre vie : à côté de la foi, il lui accorde le plus grand crédit pour amener l'homme à discerner quel est son bien. St Thomas reprend et précise les analyses qu'Aristote a menées à propos de l'exercice de notre « raison pratique » : « C'est cette vertu que l'on nomme prudence ; elle réside dans la raison pratique, et parfait toutes les vertus morales de la partie appétitive, dont chacune engendre une inclination de l'appétit vers un genre déterminé de bien humain³⁰ ». Parmi les développements qu'il propose des thèmes de la philosophie d'Aristote, celui qu'il consacre à la perspicacité me semble particulièrement intéressante, et ceci dans la perspective de la précaution qui nous intéresse : Voici le commentaire qu'en fait E. Gilson : « La 3^{ème} vertu est la perspicacité, qui porte sur le jugement, comme le bon sens, mais sur le jugement qui doit s'exercer dans des conditions exceptionnelles et où, par conséquent, le simple bon sens ne suffit plus. La nature agit par des règles fixes, et celui qui prédit le développement d'un germe, a raison de prédire que ce développement se fera normalement ; cependant parfois il se trompe, et c'est un monstre imprévisible qui naît. L'homme de bon sens est cet homme qui sait juger des situations ordinaires de la vie morale en invoquant les règles normales de la conduite ; mais il existe des situations anormales où des dérogations aux règles habituelles de la conduite sont requises pour satisfaire à des lois supérieures et plus

qu'une autre chose tient le rôle de responsable et de producteur, du fait qu'il produit tous ces objets, à la manière de l'art par rapport à sa matière. Il faut donc nécessairement que dans l'âme également se retrouvent ces différences. Et c'est ainsi qu'il y a d'un côté, l'intelligence caractérisée par le fait qu'elle devient toutes choses, et, de l'autre, celle qui se caractérise par le fait qu'elle produit toutes choses ». L'intellect patient est une sorte de réceptacle qui prend les intelligibles dans la sensation en s'assimilant à eux, il ne peut rien sans l'intellect agent qui actualise les intelligibles.

³⁰ Saint Thomas d'Aquin, *Qu. Disput. de Virtutibus, qu.unica, art 6, Concl*, cité par E. Gilson, *Saint Thomas d'Aquin*, J. Gabalda éditeur, 1925, p.183.

universelles, et c'est la vertu de perspicacité qui permet au jugement de discerner ces lois. Le vice qui s'oppose à la fois au bon sens et à la perspicacité est l'inconsidération, c'est à dire la négligence à considérer ce qu'il était en notre devoir de prendre en considération pour porter un jugement droit³¹ ».

Nous pouvons voir, à travers cette vertu de perspicacité, l'importance du rôle accordé à la « raison pratique » par St Thomas : si elle nous donne les « règles normales de conduite », elle est capable aussi de nous faire découvrir les situations dans lesquelles nous devons déroger à ces règles pour agir conformément à des « lois supérieures et universelles ». C'est justement sur cet aspect de la raison, capable aussi bien de souplesse que de finesse, que je veux insister : c'est cette dimension de la raison qu'il faut « ressusciter » aujourd'hui ; et il n'est pas inutile pour cela de retrouver les grands textes de ceux qui y ont cru ! Grâce à l'usage de cette raison, nous pouvons espérer pouvoir, en toutes circonstances conduire notre vie de la « meilleure manière » - ce qui ne veut pas dire être infailibles : mais la fréquentation des textes d'Aristote est la meilleure introduction à cela, comme nous l'avons vu plus haut en mettant nos pas dans ceux du philosophe de la *phronésis*.

3.3. La raison selon Descartes

La raison, comme nous l'avons vu avec Platon, comprend deux dimensions : le raisonnement proprement dit, la dialectique, l'activité discursive ou la déduction, ce que pourra régler la logique ; et puis, venant couronner ce raisonnement, l'intuition, la saisie des essences. C'est cette saisie des essences qui est l'acte suprême de la raison. Après la longue domination de la pensée scolastique, marquée par la place très importante faite à la logique, Descartes a une approche de la raison pour laquelle c'est l'intuition qui prend la première place. Voilà d'abord le constat fait par Descartes : « Mais d'aucuns s'étonneront peut-être que, cherchant ici les moyens de nous rendre plus aptes à déduire des vérités les unes des autres, nous omettions tous les préceptes par lesquels les dialecticiens pensent gouverner la raison humaine, en lui prescrivant certaines formes de raisonnement si nécessairement concluantes que la raison qui s'y confie, bien qu'elle aille en quelque sorte jusqu'à bannir l'évidence et l'attention de l'inférence elle-même, peut néanmoins, en vertu de la forme, conclure parfois à quelque chose de certain (...) D'où il ressort qu'eux-mêmes n'apprennent rien de nouveau d'une telle forme. Que, par suite, la dialectique ordinaire est tout à fait inutile pour ceux qui veulent chercher la vérité (...)»³² ; et voilà maintenant la solution qu'il nous propose, la méthode appuyée sur l'intuition et la déduction (« Voilà les deux voies les plus certaines pour conduire à la science : pour ce qui est de l'intelligence, on n'en doit pas admettre d'avantage, et toutes les autres doivent être rejetées comme suspectes et exposées à l'erreur »). Quant à l'intuition : « Par intuition, j'entends, non pas le témoignage changeant des sens ou le jugement trompeur d'une imagination qui compose mal son objet, mais la conception d'un esprit pur et attentif, conception si facile et si distincte qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons (...) conception ferme d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule lumière de la raison et qui, étant plus simple, est par suite plus sûre que la déduction même (...)»³³.

Ce qui est très nouveau, chez Descartes, c'est la place éminente qu'il accorde à cette raison, qui est vraiment la « pierre angulaire » de ce qui constitue l'humanité de l'homme,

³¹ Id, p. 275.

³² Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle 10, Gallimard, La pléiade, 1953, p. 71-72.

³³ Id, Règles 3, p.43-44.

indépendamment de tout rattachement au plan divin (et ceci même si le recours à Dieu est central dans la construction de la vérité chez Descartes). Comme l'écrit B. Barsotti, Descartes est au point de départ d'un grand mouvement d'autonomisation de la pensée : « Kant est l'aboutissement d'un grand mouvement intérieur au rationalisme, d'un retournement sur soi commencé avec Descartes, qui a consisté à dégager l'autonomie de la raison humaine comme pouvoir authentique d'universalité, indépendamment de la raison divine supérieure, dont l'idée chrétienne, de St Augustin à Thomas d'Aquin, avait nourri toute la philosophie médiévale »³⁴. On connaît la célèbre « entame » du *Discours de la Méthode*, qui traduit mieux que tout commentaire cette confiance que Descartes accorde à la raison pour diriger la vie des hommes : « La raison, ou le bon sens, est la chose la mieux partagée du monde »

3.4. Les limites du pouvoir de la raison : Pascal

Sans remettre en cause la portée ontologique de la raison, Pascal a insisté avec force sur les limites qu'elle rencontre dans l'exercice concret de son pouvoir. C'est ainsi qu'il souligne le pouvoir redoutable de l'imagination « Cette partie dominante dans l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours ; car elle serait règle infaillible de la vérité, si elle était l'était infaillible du mensonge. Mais étant le plus souvent fausse, elle ne donne aucune marque de sa qualité, marquant du même caractère le vrai et le faux. Je ne parle pas des fous, je parle des plus sages ; et c'est parmi eux que l'imagination a le grand don de persuader les hommes. La raison a beau à crier, elle ne peut mettre le prix aux choses. Cette superbe puissance, ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer, pour montrer combien elle peut en toutes choses, a établi dans l'homme une seconde nature³⁵ ».

Il faut cependant noter qu'affirmer l'immense pouvoir qu'exerce sur nous les sentiments, en particulier sous la forme des passions, n'exclut pas que la raison ait un pouvoir elle aussi et puisse nous guider dans notre vie sur la voie du bien : mais cela montre la difficulté pour elle de s'affirmer face à une force naturellement dominante. Car si l'homme a deux natures (« Instinct et raison, marque de deux natures »), c'est la « Pensée (qui) fait la grandeur de l'homme ». Loin donc d'abdiquer et de rendre l'homme au pouvoir de l'imagination et de ses passions, Pascal nous invite à bien penser : « Toute notre dignité consiste donc dans notre pensée³⁶ ».

Quoique s'appuyant sur des métaphysiques distinctes, Platon, Aristote, St Thomas, Descartes et Pascal encore croient en le pouvoir de la raison de nous faire connaître le réel et de nous guider, durant notre vie, vers ce qui est notre bien. Je vais me tourner maintenant vers les philosophes empiristes : le ton y est tout autre.

3.5. La destruction du rationalisme par l'empirisme

Avec l'école empiriste, c'est la portée ontologique de la raison qui se trouve radicalement modifiée : l'empirisme, s'il peut reconnaître l'existence de la raison et de la rationalité, se distingue dans le fait de dénier à cette dernière toute portée ontologique. Ce n'est donc pas

³⁴ B. Barsotti, *La raison*, Ellipses, 2002, p. 10.

³⁵ Pascal, *Pensées*, pensée 82 (Brunschvicg), *Imagination*.

³⁶ Pascal, pensées 344, 346, 347.

nier tout rôle à la raison, mais s'opposer au rationalisme, c'est à dire à la capacité de la raison d'atteindre le réel.

Locke s'oppose à la doctrine des idées innées : l'innéisme est la doctrine du préjugé, une dogmatique du jugement individuel qui affirme sans motif. Selon lui, il n'est rien dans l'esprit qui ne vienne de l'expérience³⁷. Ainsi, l'expérience devient la source de toutes nos connaissances. En fait, Locke reconnaît deux types de connaissances : celle des sciences mathématiques et des sciences morales, notamment les sciences juridiques, qui sont des sciences certaines, puisque tout s'y ramène à des relations posées par l'esprit. Et toutes les autres connaissances, qui doivent s'appuyer sur l'expérience, et où l'expérience seule peut décider de la vérité de nos jugements. Mais là où l'empirisme de Locke s'affirme avec le plus de force, c'est lorsqu'il affirme la particularité de toutes les idées, y compris des idées générales, dont chacune n'est qu'une existence particulière. Ainsi que l'écrit B. Barsotti : « Locke évacue de sa théorie de la raison tout besoin d'une généralité authentique, d'une nécessité pure, indépendante, ou, comme dira Kant, a priori : la nécessité du raisonnement n'est que le reflet de la force, toujours relative, de l'association intrinsèque des idées »³⁸. C'est l'universalité de la pensée qui est refusée : Locke l'affirme avec force : « Whereas, in truth, the Matter rightly considered, the immediate Object of all our Reasoning and Knowledge, is nothing but Particulars » ; et il ajoute : « Universality is but accidental to it, and consists only in this, That the particulars Ideas, about which it is, are such, as more than one particular Thing can correspond with, and be represented by »³⁹. L'universalité n'est qu'un accident...

Rejet des idées innées et de toute forme d'universalisme ; rejet aussi de l'idée de substance. C'est ce que montre P. Manent dans son ouvrage passionnant, *La cité de l'homme*. Selon lui, Locke achève ce que Hobbes avait commencé : libérer le monde des idées de toute attache naturelle, de tout lien ontologique. Hobbes l'avait fait en « concentrant » la nature de l'homme dans le seul désir de pouvoir. Avec Locke, c'est l'ensemble du monde des idées qui se trouve privé de toute « consistance ». Ainsi, les idées morales ne correspondent plus à rien de ce qui est dans la nature ; elles sont le produit du travail de l'homme, de simples archétypes créés par lui : « On pressent comme un descèlement du monde des idées ; elles reçoivent, ou on leur impose, une légèreté nouvelle (...) Locke conclut au caractère artificiel et arbitraire de l'idée de meurtre parce que, après l'avoir décomposée en ses divers éléments, il constate que les idées de ces éléments n'entretiennent pas entre elles de rapport naturel et nécessaire » ; et Manent ajoute : « Locke manipule les idées comme des jetons, de couleurs et de formes variées peut-être, mais de titre ou de poids identique, comme des jetons interchangeables. Il semble ne pas voir que l'homme a par nature un rapport différent à des idées différentes »⁴⁰.

Condillac va radicaliser encore les positions de Locke ; selon lui, c'est l'esprit même qui est produit par les sensations : « Locke distinguait deux sources de nos idées, les sens et la réflexion. Il serait plus exact de n'en reconnaître qu'une, soit parce que la réflexion n'est dans son principe que la sensation même, soit parce qu'elle est moins la source des idées que le canal par lequel elles découlent des sens »⁴¹. Barsotti commente : « Dés lors, un pas de plus

³⁷ « These two, I say, viz External, Material things, as the Objects of Sensation ; and the Operations of our Minds within , as the Objects of Reflection, are, to me, the only Originals, from whence all our Ideas take their beginnings », Locke, *An essay concerning Human Understanding*, Clarendon Press Oxford, 1975, Livre II, chapitre I, p. 105.

³⁸ B. Barsotti, *La raison*, Ellipses, 2002, p.20.

³⁹ Locke, *An essay concerning Human Understanding*, p. 680-681.

⁴⁰ P. Manent, *La Cité de l'homme*, Fayard, 1994, p.168-169.

⁴¹ Condillac, *Traité des sensations*, cité par B. Barsotti, p. 21.

est franchi dans l'empirisme, et nous assistons à l'annulation radicale de l'idée de raison, car ce n'est plus seulement l'activité de la raison (...) mais la faculté même qui est dérivée de la sensation. La raison n'est rien de plus que « sensation transformée », elle n'est plus rien d'originale »⁴²

Mais c'est à travers Hume que l'empirisme exercera la plus grande influence sur l'histoire de la philosophie et la pensée de son temps. C'est Hume qui illustre mieux que tout autre le recul de la raison et la place finalement subalterne qu'elle est amenée à occuper dans l'économie du psychisme des hommes : les sensations, les sentiments occupent la première place « Ainsi tout raisonnement probable n'est rien qu'une espèce de sensation. Ce n'est pas seulement en poésie ou en musique que nous devons suivre notre goût ou notre sentiment ; il en est de même en philosophie. Quand je suis convaincu d'un principe, c'est seulement une idée qui me frappe plus fort. Quand je donne la préférence sur une autre à une suite d'arguments, je ne fais rien de plus que de décider d'après la manière dont je ressens la supériorité de son influence »⁴³.

Hume par là sape la notion même de raison pratique. Selon lui en effet, le raisonnement relatif à l'action n'a aucune spécificité : la raison est incapable de donner des fins, elle est aussi incapable de motiver notre volonté. Les idées morales ne peuvent avoir une efficacité que dans la mesure où elles sont déterminées par un sentiment. C'est ainsi qu'il s'oppose à Locke, professant un scepticisme beaucoup plus radical. P. Manent commente : « Chez Locke, chez le réformateur, ou le révolutionnaire moderne, le scepticisme des idées se combine avec le dogmatisme des droits. Chez Hume, nous dirons : chez le conservateur moderne, un scepticisme plus radical encore, puisqu'il n'épargne même pas la notion des droits, conduit à un dogmatisme de la vie ordinaire, ou des *common occurrences of life*, dont le nom usuel, et pourtant abstrait, est « pragmatisme » ou « utilitarisme »⁴⁴ ».

La raison n'est cependant pas dépourvue de tout pouvoir : si elle n'a rien à dire sur les fins, Hume admet qu'elle puisse nous renseigner sur le contexte cognitif des fins proposées par nos sentiments et par là indirectement les modifier (comme c'est le cas par exemple si la connaissance de la situation nous fait réaliser l'impossibilité de notre projet). Cependant, pour l'essentiel, la raison est totalement désarmée et ne peut en aucun cas prétendre à conduire notre vie : « Puisque la raison à elle seule ne peut jamais produire une action, ni engendrer une volition, je conclus que la même faculté est aussi incapable d'empêcher une volition ou de disputer la préférence à une passion ou à une émotion. C'est une conséquence nécessaire »⁴⁵. P. Demeulenaere, dans une perspective que je reprendrai plus tard, celle d'une réflexion sur l'économie et la limite de ses modèles, commente ainsi ce rapport entre passions et raison : « Chaque fois qu'une action humaine est effectuée, on peut reconnaître à son origine un intérêt qui la motive et la provoque (...) Ce qui est important, c'est la dimension que l'on pourrait qualifier de stratégique de l'action, qui peut intervenir quelque soit la nature de sa finalité, laquelle relève toujours d'un avantage poursuivi. Autrement dit la rationalité d'une action n'a rien à voir chez Hume avec la rationalité des finalités poursuivies : celles-ci se situent en dehors du domaine de la rationalité, elles ne sont ni rationnelles, ni irrationnelles »⁴⁶.

⁴² Barsotti, ouvrage cité, p.21.

⁴³ Hume, *Traité de la nature humaine*, Aubier Montaigne, 1973, tome 1, p.181.

⁴⁴ Manent, ouvrage cité, 206.

⁴⁵ Id, tome 2, P. 523.

⁴⁶ P. Demeulenaere, *Homo oeconomicus, enquête sur la formation d'un paradigme*, Quadrige, PUF, 2003, p.33.

C'est donc à une conception très étroite de la rationalité qu'aboutit Hume ; et, du coup, certains aspects des comportements humains lui deviennent difficilement compréhensibles : ainsi de l'existence de partis politiques fondés sur des principes, et non sur la défense d'intérêts catégoriels : « Qu'un parti puisse séduire par les principes qu'il défend lui paraît hautement bizarre et il n'y a pas lieu de s'étonner que Hume propose de ce phénomène une explication de type résolument irrationnel , de forme « les électeurs de ce type de parti n'ont pas de raison de s'y reconnaître, mais une sorte d'instinct les y pousse »⁴⁷ : la rationalité axiologique apparaît à Hume comme une bizarrerie inexplicable.

3.6. Kant et la restauration de la raison : forces et limites

Kant, on le sait, réveillé de son « sommeil dogmatique » par Hume, ne voulut cependant pas se ranger sous la bannière sceptique de ce dernier : attaché à la raison par la plus solide des convictions, tout son effort philosophique consista à sauver cette dernière et à l'établir dans son vrai pouvoir : non pas sur des bases dogmatiques, mais sur des bases critiques. Et, de ce point de vue, s'il montra qu'il n'y a pas de raison pure théorique, mais seulement un entendement, il établit la raison pure dans son pouvoir pratique. Kant ne veut être ni sceptique, ni dogmatique : toute sa philosophie tend à dépasser la nécessité d'une telle option : c'est ainsi que, si la première Préface de la *Critique de la Raison pure* a affaire au dogmatisme, la seconde se tourne contre le scepticisme.

Pour ce qui est de la raison théorique, tout d'abord, le plus haut auquel elle puisse atteindre, ce sont les « Idées de la raison » ; mais, et cela est essentiel, celles-ci n'ont aucune portée ontologique. Et pourtant, elles tiennent une place décisive dans la construction du rationalisme kantien. Car « si les catégories schématisées nous procurent la connaissance des objets, et elles sont les seules à le faire ; dans les catégories pures, la raison pense des objets et ne les connaît pas⁴⁸ ». Chez Kant, c'est l'action qui est l'essentiel ; et, dans l'action, l'homme a affaire non aux phénomènes, mais aux choses-en-soi. Or les idées de la raison, si elles ne nous permettent pas de connaître le réel, nous permettent de le penser, et ainsi d'orienter notre action dans le monde. Car quelles sont les « choses-en-soi » ? L'une, bien entendu, et c'est essentiel, est constituée par l'homme lui-même. Or, comme nous le dit E. Weil, si « la chose-en-soi qu'est l'homme en tant qu'âme ne se connaît pas – et pour cela, elle devrait posséder une intuition intellectuelle- cela ne l'empêche pas de se penser ; au contraire, cela l'y oblige »⁴⁹. C'est la distinction essentielle qu'introduit E. Weil entre « connaître » et « penser » : la raison, dans son usage pratique, est conduite à ne pas respecter la stricte règle qui voudrait ne réserver l'usage des catégories qu'à la connaissance, en leur imposant alors d'être schématisées. Citant la *Critique de la raison pure*, lorsque Kant écrit : « cependant, en vue de l'usage pratique, lequel est pourtant toujours dirigé sur des objets d'expérience, je serais en droit d'appliquer, avec une signification analogue à celle de l'usage théorique, ces concepts (les catégories) à la liberté et au sujet de celle-ci », E. Weil nous montre comment Kant en vient à « affirmer clairement la possibilité, voire la nécessité, d'un usage analogue il est vrai, mais néanmoins réel, des catégories là où le sensible n'intervient pas au début, mais est seulement visé à la fin »⁵⁰.

⁴⁷ R. Boudon, *L'art de se persuader*, Fayard, 1990, p.382.

⁴⁸ E. Weil, *Problèmes kantien*s, Vrin, 1982, p.29.

⁴⁹ Id, p.45.

⁵⁰ Id, p.28.

Car la raison pratique reste la partie la plus importante de la philosophie de Kant. Elle correspond au deuxième « intérêt » de la raison : si l'intérêt de la raison théorique est la connaissance, la systématisation des phénomènes qui constituent une nature sensible, l'intérêt de la raison pratique est suprasensible : il porte sur les êtres raisonnables comme choses en soi. Mais ces deux intérêts ne sont pas sur le même plan : ce que l'on appelle le primat de la raison pratique exprime seulement la subordination de l'intérêt spéculatif à l'intérêt pratique, du savoir objectif à l'action morale. Kant ramenait tout l'« intérêt » de la philosophie à ces questions : Que puis-je savoir ? Que puis-je espérer ? Que dois-je faire ? Qu'est-ce que l'homme ? Et il est certain que, pour lui, les questions « que puis-je savoir ? » et « que puis-je espérer ? » étaient des questions préparatoires à « que dois-je faire ? », la question vraiment décisive. La raison pratique est vraiment essentielle ; sous son idée viennent se placer tous les concepts moraux ; elle exprime « le droit réclamé par la raison de n'être pas absorbée par la science, d'être au contraire la mesure de la science qui par tout le système de ses conditions formelles provient d'elle, le droit, par conséquent, d'être une source directe de règles et de maximes pour l'action, d'anticiper efficacement par ses concepts sur la future moralité des hommes⁵¹ ».

Pour conclure, on ne peut que noter à quel point le rationalisme kantien est extrêmement bien fondé, forme un « bloc » très impressionnant pour structurer les champs de la connaissance et de l'action. Son affirmation tellement résolue et si fortement argumentée de l'existence d'une raison pratique reste un point incontournable de toute discussion sur la rationalité morale. Mais sa structure apparaîtra vite trop rigide pour éclairer les différentes facettes de l'expérience humaine : que ce soit du côté des sciences ou du côté de la vie morale ; et ses présupposés métaphysiques (l'existence d'un monde « nouménal », en particulier) ne seront pas repris.

3.7. Le positivisme

L'abandon de tout référent « nouménal » pour le monde des phénomènes caractérise justement le positivisme de Comte. Celui-ci, constatant « l'inanité radicale des explications vagues et arbitraires propres à la philosophie initiale, soit théologique, soit métaphysique », demande que « l'esprit humain renonce désormais aux recherches absolues qui ne convenaient qu'à son enfance, et circonscrive ses efforts dans le domaine, dès lors rapidement progressif, de la véritable observation, seule base possible des connaissances vraiment accessibles, sagement adaptées à nos besoins réels (...) » ; et il demande à la philosophie de « reconnaître désormais, comme règle fondamentale, que toute proposition qui n'est pas strictement réductible à la simple énonciation d'un fait, ou particulier ou général, ne peut offrir aucun sens réel et intelligible⁵² ».

En s'appuyant sur la « théorie positive de l'humanité », il lui semble possible de déduire, comme d'inévitables corollaires, « les règles de conduite, soit générales, soit spéciales, les plus conformes à l'ordre de l'univers, et qui, par suite, devront se trouver ordinairement les plus favorables au bonheur individuel » Et il estime que « malgré l'extrême difficulté de ce

⁵¹ V. Delbos, préface des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave, 1982, p. 69.

⁵² A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Vrin, 1974, p.18.

grand sujet, j'ose assurer que, convenablement traité, il comporte des conclusions tout aussi certaines que celles de la géométrie elle-même⁵³ ».

On voit comment ce positivisme comtien est une pensée terriblement « mutilée » (par le refus de toutes les « grands questions ») et étouffante (par la mise en place de ce « directoire » de la science à coloration religieuse). La raison y tient un rôle de gendarme de la pensée et de serviteur exclusif de ce qui est « réel, utile, certain, précis » : elle est toute entière assujettie à la démarche scientifique. L'accent placé sur l'« utile » doit être soulignée : on y trouvera la justification de bien des dévoiements de la raison.

Je reviendrai plus loin sur la question de l'empirisme et son devenir au XXème siècle. Il est alors devenu « empirisme logique » ou « positivisme logique », avec en particulier les travaux du Cercle de Vienne⁵⁴. On y retrouve les grands traits de la philosophie de Comte, transformée et enrichie par les travaux sur la logique de Frege, Russel, Whitehead. H. Reichenbach a présenté le positivisme logique comme né de la « déségrégation de l'a priori ». Et le *Manifeste de la conception scientifique du monde* se donne pour premier objectif d'opérer la « transmutation scientifique de la philosophie⁵⁵ ». Il invite en cela à en revenir en deçà de Kant à une conception empiriste de la connaissance ; d'où l'appellation d'« empirisme logique » comme équivalent de « positivisme logique ».

Au terme de cet historique, on a pu voir comment une conception très riche de la raison et de la rationalité s'est trouvée, en dépit de la forte résistance kantienne⁵⁶, écartée. Ce que l'on constate au long des XIXème et XXème siècles, c'est une avancée du « rationalisme scientifique » qui vient peu à peu absorber le « rationalisme philosophique ». Les succès incontestables de la raison dans le domaine des sciences, ses échecs à s'établir sur des bases solides en métaphysique ou en éthique, expliquent cette barrière qui s'est progressivement élevée entre la science d'un côté, tout le reste d'un autre⁵⁷. Mais faut-il s'en féliciter ? Cela est-il vivable ? Je rejoins largement sur ce point le diagnostic angoissé de Husserl par lequel j'avais débuté ma réflexion ; il me semble urgent de retrouver un sens beaucoup plus riche de la raison, ce que je vais m'employer maintenant à faire.

⁵³ Id, p.111.

⁵⁴ Le Cercle de Vienne désigne un groupe de scientifiques et de philosophes, réunis autour de M. Schlick, à partir de 1924, et qui devint célèbre par la rédaction de son *Manifeste* de 1929.

⁵⁵ D. Lecourt, *La philosophie des sciences*, PUF, 2001, p.34.

⁵⁶ Mon aperçu historique est évidemment très incomplet : j'ai retenu les étapes qui me semblent avoir eu le plus marqué une évolution générale des idées. Il est évident, par exemple, que le rationalisme hegelien a constitué un moment très important de l'histoire de la pensée philosophique ; mais il me semble que cette pensée est restée plus éloignée des aspects de « philosophie sociale » que je traite actuellement, aussi l'ai-je écarté.

⁵⁷ JP Dupuy, dans son Introduction aux *Actes du Colloque de Cerisy*, cite Russell : « Ce que nous appelons la Raison a un sens parfaitement clair et précis. Cela signifie le choix des moyens adéquats à une fin que l'on désire atteindre. Cela n'a rien à voir avec le choix des fins », et Simon : « La raison est pleinement instrumentale. Elle est incapable de nous dire où nous devons aller ; le mieux qu'elle puisse faire, c'est de dire comment y aller. C'est un outil commode que l'on peut mettre au service de nos buts, et ce quels qu'ils soient, bons ou mauvais ».

4. La raison et l'espace des raisons

J'en suis donc resté à l'éclatement de la raison constaté par M. Weber. Comment revenir à une certaine unité de la raison sans retomber dans une forme de dogmatisme ? Comment éclairer les différentes facettes de la « rationalité » de notre pensée, en appréhender l'unité et les différences ? J'aborderai cette question en deux temps. Le premier temps consistera à réaffirmer l'existence et la portée d'une « raison pratique » qu'Aristote avait déjà clairement établie. Le second me conduira à réfléchir avec C. Larmore : celui-ci, considérant notre esprit et toutes les formes sous lesquelles il se manifeste directement ou auxquelles il participe (du raisonnement logique jusqu'au désir), fait de la normativité son trait principal et général. Il traduit cette intuition sous le thème de l'« espace des raisons », que je présenterai plus loin. Mais avant d'en arriver à cette réflexion en « prise directe » avec la raison considérée dans le cadre de son exercice, il est intéressant d'évoquer la « suite de l'histoire » de son concept au cours du XX^{ème} siècle.

4.1. La suite de l'histoire...

Celle-ci est marquée par deux événements: l'affaiblissement de la coupure entre faits et valeurs, et le renouveau de la raison pratique. Pour le premier point, c'est la critique de Quine, exprimée dans l'article « *Epistemology Naturalized* » qui s'avère décisive : « Our very epistemological enterprise, therefore, and the psychology wherein it is a component chapter, and the whole of natural science wherein psychology is a component book – all this is our own construction or projection from stimulations like those we were meting out our epistemological subject. There is thus reciprocal containment, though containment in different senses : epistemology in natural science and naturel science in epistemology »⁵⁸, écrit-il. C'en est alors fini de la position de surplomb de la science, position qui lui garantissait sa revendication de neutralité. Quine fait en effet ce constat qu'un langage purement observationnel n'est pas possible. Cela conduira certains philosophes à récuser l'empirisme, ébranlé sur l'un de ses fondements les plus solides. Quine en tirera la conséquence qu'il faut « naturaliser » l'empirisme. Selon P. Jacob, « Cette naturalisation consiste à soumettre l'analyse du comportement linguistique ou cognitif en général aux exigences courantes dans les sciences expérimentales. Le langage et les croyances exprimées par les théories auxquelles adhère le locuteur forment un tissu inextricable, élaboré en réaction aux sensations sensorielles émises par l'environnement. La tâche de l'empirisme n'est plus de préserver le double succès de la logique et des sciences empiriques de toute contamination métaphysique. Il s'agit d'étudier, en naturaliste, la formation d'un schème conceptuel en perpétuel remaniement, fait de phrases qui ne sont, individuellement, jamais vraies ou fausses seulement en fonction de conventions logiques ou linguistiques, soit de données empiriques brutes »⁵⁹.

En 1951 déjà, Quine avait publié un article qui a joué un rôle décisif : *Les Deux Dogmes de l'empirisme*. Dans cet article, Quine contestait la dichotomie entre vérités analytiques et vérités synthétiques, montrant que la notion de vérité analytique n'était pas fiable (ce qu'il

⁵⁸ W.V.Quine, « Epistemology Naturalized », in *Ontological Relativity and other Essays*, Columbia University Press, New York and London, 1969, p. 83.

⁵⁹ P. Jacob, *L'empirisme logique*, Ed de Minuit, 1980, p. 192.

établit par l'analyse de la notion de synonymie); il critiquait également le dogme du réductionnisme. C'est sur cette piste que s'engagèrent des philosophes comme E. Anscombe ou P. Foot qui contestèrent la thèse d'une distinction logique entre les descriptions factuelles et les évaluations morales, levant ainsi l'interdit de rendre compte de jugements normatifs à l'aide d'éléments descriptifs. P. Foot donna de nombreux exemples de termes qui ont un sens indissolublement descriptif et normatif : peut-on correctement décrire ce que recouvrent les mots « courageux », « père », capitaine », etc... sans joindre une évaluation : le capitaine, c'est aussi celui qui « quitte » (qui doit quitter) le dernier son navire en cas de naufrage.

Quant au renouveau de la raison pratique, appelé encore « néo-aristotélisme », il est particulièrement affirmé depuis les débats qui se sont produits en Allemagne à partir du début des années 60. Ce sont en fait des cours sur Aristote donnés par Heidegger dans les années 20 qui ont préparé ce retour : Heidegger y « redécouvrait » la praxis. Gadamer et Arendt ont assisté à ces cours. Le premier y a trouvé un point d'appui pour éclaircir la démarche herméneutique (qu'il rapproche de la *phronésis* : tous deux sont des types de savoir, synthèse d'universel et de particulier qui n'existent « qu'en acte ») (*Vérité et méthode*, 1960). Quant à la seconde, elle va redonner à la praxis aristotélicienne toute sa richesse : « Là où Heidegger l'avait close dans l'horizon d'un solipsisme rigide de la décision où l'existence se tient nue en face de son destin nu, H. Arendt reprend cette intuition, mais la renverse dans l'exaltation du caractère intersubjectif, pluriel, public, c'est à dire politique, de l'agir »⁶⁰. Ce retour à Aristote et cette refondation de la raison pratique s'est exprimée « dans la nécessité de différencier les paradigmes de la rationalité selon les domaines considérés et donc aussi de redéfinir un paradigme de rationalité pratique homogène et adéquat eu égard au domaine de l'agir et à ses particularités »⁶¹.

C'est donc sous plusieurs angles que l'ancien partage qu'incarne Hume s'est trouvé remis en cause : la raison a commencé à regagner une partie du terrain perdu.

4.2. Repenser l'activité de la raison

Je voudrais lancer maintenant une piste de travail afin de tenter de décrire comment la raison n'est pas condamnée à être limitée à la science, ou bien à être déchirée entre science et morale : pour cela, il faut prendre du recul par rapport à la science et repenser à nouveaux frais l'activité de la raison dans les différents champs où elle opère.

Si l'on prend comme point de départ la philosophie de Kant, on peut établir pour la raison plusieurs « points d'application ». En tant qu'instrument de connaissance, la raison intervient au niveau de la forme (c'est celui de la logique), et du contenu (avec les catégories qui viennent s'appliquer au divers sensible). En tant qu'instrument d'action, la raison permet de déterminer les fins (la raison pure pratique) et les moyens (raison instrumentale).

Il y a donc deux « champs » où se déploie la raison :

- le premier champ est celui de la connaissance ; Kant a fait la critique de notre pouvoir de connaître dans sa *Critique de la raison pure*.
- le deuxième est celui de l'action, lorsque la raison se fait « raison pratique » : Kant en a fait la critique dans sa *Critique de la raison pratique*.

⁶⁰ F. Volpi, *Dictionnaire de philosophie politique et morale*, article « Pratique ».

⁶¹ Ibidem.

Pour ce qui est de la puissance pratique de la raison, Kant montre qu'elle se traduit par le fait que nous pouvons agir d'après des impératifs. Ces impératifs sont de deux grandes espèces : ceux qui expriment la nécessité pratique d'une action comme moyen d'obtenir autre chose ; ce sont les impératifs hypothétiques. Celui qui exprime la nécessité pratique d'une action comme bonne en elle-même ; c'est l'impératif catégorique. Alors que les premiers sont des règles de l'habileté ou des conseils de prudence, seuls le second est constitutif de la moralité. Cela permet de mieux découvrir les puissances de la raison – et de montrer par là qu'elles couvrent aussi bien le domaine de la science que celui de la pratique, les approches « quantitatives » que « qualitatives », « instrumentales » qu'« axiologiques », et cela sans rupture qui isolerait, séparerait chacun de ces domaines : chez Kant, c'est bien une seule et même raison qui est à l'œuvre dans chacun de ces cas.

L'erreur de Kant est cependant d'avoir défini un cadre trop strict pour l'exercice de la raison. Dans le domaine (qui nous intéresse moins ici) de la théorie, sa conception de l'espace et du temps, formes a priori de la sensibilité, ainsi que celle des catégories de l'entendement paraît trop rigide : la science, lorsqu'elle s'approchera du réel de façon plus fine, obligera à assouplir, sinon à abandonner, ces déterminations de notre faculté de connaître. Dans le domaine de la pratique, la raison pratique de Kant paraît elle aussi trop schématique et « appauvrissante » en comparaison de la richesse du « vécu » de l'action et de la morale.

P. Ricoeur a donné de ces analyses kantienne une critique précise et détaillée. Il relève trois points de désaccord⁶². Tout d'abord, il reproche à Kant d'avoir moralisé de part en part le concept de raison pratique : l'idée de soumission absolue au devoir est bien plus pauvre que la notion aristotélicienne d'*arété*, souligne-t-il. Poursuivant cette idée, Ricoeur déplore que la raison pratique de Kant soit sans égard aucun pour le désir : face à cela, la notion aristotélicienne de désir délibératif (*boulèsis*) apparaît infiniment plus précieuse. Et enfin, Ricoeur remarque que Kant est conduit à adopter une surestimation de l'a priori, qui le conduit sur la voie très dangereuse d'un ordre pratique qui serait justiciable d'un savoir. A cela Ricoeur oppose de nouveau la grande finesse des analyses d'Aristote et, s'appuyant sur ce dernier, conclut : « Peu d'idées sont aujourd'hui plus salubres et plus libérantes que l'idée qu'il y a une raison pratique, mais non une science de la pratique. Le domaine de l'agir est au point de vue ontologique celui des choses changeantes, et au point de vue épistémologique celui du vraisemblable, au sens de plausible et de probable »⁶³.

Mais si Kant est prisonnier d'une certaine rigidité de sa pensée, c'est aussi son mérite d'avoir indiqué avec force qu'il n'y a ni science ni morale sans cadre pour la pensée – et ces cadres viennent de la raison.

Afin de retrouver la plénitude de la raison, il me paraît capital de pouvoir « fonder », face à la raison scientifique, la raison pratique. Mais cette raison pratique ne peut être réduite à celle de Kant : celle-ci, nous le disions, est trop rigide, et largement incapable de nous diriger dans les nombreux dilemmes moraux que la vie présente (et aujourd'hui plus que jamais). Rien ne me semble plus précieux, pour donner une légitimité à ce projet, que de suivre la construction qu'en a proposé P. Ricoeur. Je m'appuierai pour cela sur son article sur *La raison pratique* cité plus haut ; et je complèterai cette première approche des très riches analyses qu'il a ajoutées dans *Soi-même comme un autre*.

⁶² P. Ricoeur, article « La raison pratique », *Du texte à l'action, essais d'herméneutique, II*, Seuil, 1986, p. 249 sq.

⁶³ Id, p.250.

4.3. Reconstruire la raison pratique

Ricoeur a donc tenté de construire un concept de raison pratique qui satisfasse à deux exigences : « qu'il mérite d'être appelé raison, mais qu'il garde des caractères irréductibles à la rationalité scientifico-technique » : c'est justement cela que je cherche à établir – un usage de la raison qui ne soit pas assujettie à la rationalité techno-scientifique.

De son article, *La raison pratique*, je retirerai deux importantes contributions pour la construction du concept de la raison pratique. La première se rapporte au concept de « raison d'agir ». Ce concept est évidemment capital pour établir la rationalité de l'action : une action « sans raison » ne mérite plus d'être appelée action. Selon Ricoeur, trois traits le caractérisent.

Tout d'abord, « ce concept s'étend aussi loin que le champ de la motivation » : en effet, « je dois pouvoir dire en tant que quoi je désire quelque chose. C'est là la condition minimale de l'action sensée ». Il n'y a donc pas lieu de voir dans le désir une force aveugle qui nous pousse sans que nous puissions nous expliquer sur nos choix et nos actions.

Le deuxième trait établit un passage entre la singularité d'une situation et la généralité de l'explication : « ces caractères de désirabilité (...) sont susceptibles d'être explicités en termes de motif présentant une généralité d'une certaine sorte » : une raison d'agir permet d'expliquer une action singulière en la plaçant sous la lumière d'une classe de disposition possédant un caractère de généralité. Les hommes sont donc capables de s'expliquer et de se comprendre ; la raison permet d'éclairer leur comportement, à leurs propres yeux (par la réflexion cognitive), ou aux yeux de ceux qui les regardent agir : agir, c'est être placé sous une certaine disposition, qui a un caractère de généralité.

Le troisième trait souligne le lien entre une disposition et le type d'explication de l'action qu'elle produit : avoir une disposition à l'action, c'est ouvrir pour cette action une explication causale (si je suis disposé à prendre des vacances, et que je me rends dans une agence de voyage, l'explication de mon comportement trouve dans ma disposition sa cause). Mais il faut aussitôt préciser le type de causalité dont il est alors question : il s'agit d'une causalité « téléologique ». Que faut-il entendre par là ? Ricoeur fait référence à l'ouvrage de C. Taylor, *The Explanation of Behavior*⁶⁴. Dans ce livre, Taylor présente l'idée que l'explication téléologique est celle dans laquelle « la condition d'apparition de l'événement est que se réalise un état de choses tel qu'il amènera la fin en question, ou tel que cet événement est requis pour amener cette fin ». On ne postule aucune entité antérieure ou intérieure ; on dit seulement que le fait pour un événement d'être requis pour une fin donnée est une condition de l'apparition de cet événement. Par exemple, si quelqu'un est dans la disposition « réduire sa consommation d'énergie », voir cette personne renoncer à sa voiture et acheter un vélo est l'« événement requis pour cette sorte de fin ». Cette sorte d'action est « dans le répertoire des comportements disponibles », celle qui est adéquate. Autrement dit, commente Ricoeur, l'« explication téléologique est la logique implicite à tout emploi de la notion de motif au sens de disposition à ... ». Quel est l'intérêt de toute cette réflexion ? C'est de montrer que les comportements humains ne peuvent être réduits aux effets d'une causalité purement mécanique. C'est d'ailleurs, comme l'indique le même C. Taylor dans un article⁶⁵, ce que montre l'analyse du langage ordinaire : « Le discours commun possède deux traits que

⁶⁴ C. Taylor, *The explanation of Behaviour*, Londres, Routledge and Kegan, 1964.

⁶⁵ C. Taylor, « Comment concevoir le mécanisme ? », dans *Théorie de l'action, textes majeurs de la philosophie analytique*, sous la direction de M. Neuberg, Ed. Mardaga, 1991.

l'explication mécanique, pour sa part, élimine. En premier lieu, il est téléologique, c'est à dire il décrit le comportement en termes de fin, de propensions, de désirs et de notions analogues. En second lieu il est « intentionnel », c'est à dire il tient constamment compte des significations qu'ont pour les agents les choses, son milieu et lui-même ». A ce niveau, disposer d'une raison pratique, pour l'homme, signifie ne pas être le jouet de forces exerçant une influence exclusive sur son comportement, mais être capable d'orienter ce dernier à partir de raisons qu'il se donne ou qu'il reconnaît – et dont il peut rendre compte - ; c'est donc aussi, si on l'interroge (ou lorsque lui-même « s'interroge sur lui-même », dans une « réflexion cognitive »), pouvoir « donner des raisons », et rentrer par là dans un espace de délibération, d'examen critique des raisons, de construction de nouvelles raisons, d'abandon de certaines, etc... Voilà donc le premier étage d'une « raison pratique ».

La seconde contribution qu'apporte cet article concerne le raisonnement pratique. Le raisonnement pratique vient se placer logiquement « après » l'étude des raisons d'agir : en effet, la désirabilité d'une situation creuse un espace entre la situation présente et celle qui est souhaitée. Or les « raisons d'agir » ne suffisent pas pour venir « combler » cet espace: il y faut pour cela le raisonnement pratique qui va tenter d'organiser l'action. Ce raisonnement, rappelle Ricoeur, est l'héritier du syllogisme pratique d'Aristote⁶⁶. Mais il refuse d'y voir un modèle pertinent : Aristote aurait été prisonnier d'un parallèle très défectueux avec le syllogisme théorique. « La combinaison entre une majeure prétendument universelle et une mineure assertant des singularités, cette combinaison est trop insolite et proprement « monstrueuse » du point de vue formel pour que le parallélisme avec le syllogisme spéculatif puisse être maintenu ». Un point est particulièrement frappant : l'action, conclusion du syllogisme pratique, s'accomplit sur le champ, sans aucun délai, aussitôt que l'objet du désir est identifié. Du point de vue formel, le syllogisme pratique est aussi indifférent au temps que le syllogisme théorique, ce qui est tout à l'opposé de la « réflexion pratique » basée sur la délibération, qu'Aristote développe plus loin dans *l'Ethique à Nicomaque* (dans le livre VI, comme nous l'avons déjà vu à propos de la prudence). Ceci explique peut-être pourquoi Aristote s'est bien gardé de développer cette formalisation. Selon Kenny, « la tâche eut été infiniment plus ardue que pour le syllogisme théorique, et nous ne devons pas être surpris par le fait qu'Aristote ne s'y est pas attaqué et qu'aucun philosophe postérieur n'a réussi dans cette entreprise⁶⁷ ».

Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de raisonnement pratique ! En fait, le bon modèle pour expliquer ce dernier, selon Ricoeur, est justement à trouver en partant du concept de « raison d'agir ». Nos raisons d'agir, lorsqu'elles concernent l'intention dans laquelle nous faisons quelque chose, nous conduisent à une « mise en ordre de raisons » en vue de réaliser

⁶⁶ Le syllogisme pratique est évoqué à plusieurs endroits dans les écrits d'Aristote : dans *De l'âme*, *Ethique à Eudème*, et particulièrement dans *Ethique à Nicomaque*, 1147 a 25-30 : « La prémisses universelle est une opinion et l'autre a rapport aux faits particuliers où la perception des lors est maîtresse. Or quand deux prémisses engendrent une seule proposition, il faut nécessairement que, dans certains cas, l'âme affirme la conclusion et que, dans le cas de prémisses relatives à la production, l'action suive immédiatement. Soit, par exemple, les prémisses : il faut goûter à tout ce qui est doux, et ceci est doux (au sens d'une chose particulière), il faut nécessairement que l'homme capable d'agir et qui ne rencontre aucun empêchement, dans le même temps, accomplisse l'acte ».

⁶⁷ Cité par R. Ogien, dans l'article *Comment l'action échappe au principe de contradiction*, publié dans le livre *La théorie de l'action*, CNRS Editions, 1993. R. Ogien ne croit pas, lui non plus, à la pertinence du parallèle entre les deux syllogismes : « Il est difficile, hélas, d'accepter la séduisante théorie du syllogisme pratique ».

l'intention terminale. Voici un exemple : une personne, convaincue de l'urgence de diminuer la consommation d'énergie de la société actuelle, se trouve par là « disposée à agir » en vue d'une fin : « économiser l'énergie ». Cette « raison d'agir », relative à cette finalité, n'offre pas de « moyens » immédiats pour atteindre son objectif : d'où la place du « raisonnement pratique », dont on voit immédiatement que le syllogisme pratique n'offre pas un modèle adéquat. En effet, il faudra que cette personne agisse sur plusieurs secteurs (emplacement du logement, équipement du logement, moyen de transport, type de loisirs, etc...) ; par ailleurs ses choix interfèrent avec ceux d'autres que lui-même (sa famille, ses amis), ils présentent un volet financier, obligent à des remises en cause, etc... Il faudra qu'il prenne le temps et se donne les moyens de s'informer (Qu'est-ce qui est techniquement possible ? De quelles aides peut-il bénéficier ? Qu'en pensent ceux qui vivent avec lui (qui probablement attendent, pour dire « ce qu'ils en pensent » d'avoir des informations plus concrètes) : on voit ici les difficultés du raisonnement pratique, qui va obliger, sous la « raison principale », à coordonner de multiples « raisons dérivées ». Mais tout ceci ne se fait pas dans l'arbitraire : tout au contraire, et, là comme dans le « raisonnement théorique », le raisonnement bien conduit se trouve très « fléché » par des normes, des valeurs, des principes de l'action que chacun est bien conduit à reconnaître).

Ce faisant, si ce raisonnement a peu à voir avec le syllogisme pratique, il est par contre très proche de la démarche présentée par Aristote dans le livre III de *l'Ethique à Nicomaque* lorsqu'il présente le concept de *proairésis*. Un point essentiel est à souligner ici : dans cette « mise en ordre » des raisons il n'y a pas coupure entre désir et raison. Le raisonnement ne vient pas « de l'extérieur » plaquer ses impératifs sur l'action à suivre ; il est une élaboration qui s'appuie sur le désir (la disposition) et qui vient « mettre en ordre », clarifier et orienter les comportements qui auront pour effet de réaliser l'intention terminale (ou : qui sont constitutifs de l'action). Et je conclurai avec P. Ricoeur : « Il y a beaucoup de vérité dans cette assignation de la logique de la praxis à un niveau anthropologique qui n'est ni celui de la pensée spéculative, ni pour autant celui de la passion aveugle à la raison ».

Des « raisons d'agir » au « raisonnement pratique », nous avons parcouru les premières étapes constitutives d'une raison pratique : mais ce concept est beaucoup plus riche encore que ce que nous avons jusqu'à maintenant découvert. Pour montrer toute l'étendue du concept, je vais retrouver P. Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*. Dans cette « somme », Ricoeur adopte un ordre de pensée qui le conduit d'un concept élémentaire de la raison pratique jusqu'à un concept enrichi des ressources de l'action envisagée dans sa plus grande extension⁶⁸ (la vie comme une unité d'action qui englobe toutes les autres). Il introduit son livre, une suite d'études, en précisant que « l'ensemble des études qui le constituent a pour unité thématique l'agir humain, et que la notion d'action acquiert, au fil des études, une extension et une concrétion sans cesse croissantes »⁶⁹ : s'il commence son ouvrage par un dialogue avec la « philosophie de l'action », au sens que lui a donné la philosophie analytique (et il recroise là ce qu'il avait dit dans l'article étudié juste précédemment) , il élargit progressivement sa réflexion jusqu'à donner au concept d'action l'amplitude du sens que pouvait avoir le concept aristotélicien de praxis (ce qu'il n'avait qu'indirectement évoqué dans son article).

⁶⁸ Pour une partie de ce trajet, Ricoeur est redevable à A. MacIntyre, particulièrement à son livre *Après la vertu*, qu'il cite souvent.

⁶⁹ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 31.

A un premier niveau donc, les « actions de base » et les « segments d'action que la grammaire logique inscrit le plus facilement dans des phrases d'action » et même au-delà « les chaînes d'action dont le seul intérêt réside dans le mode de connexion logique relevant d'une praxéologie » : par exemple, préparer un gâteau en suivant une recette (il faut réunir les ingrédients, puis les assembler selon un certain ordre en suivant certaines consignes particulières).

Mais l'action, c'est aussi tout autre chose (je renvoie à ce que j'ai expliqué dans le chapitre consacré à l'action), et nous passons là à un deuxième niveau. Ce nouveau sens de l'action, c'est celui que nous fait découvrir Aristote dans *La Poétique* : il nous invite à voir l'action comme un assemblage d'incidents, de faits aptes à se plier à la « configuration narrative ». Cela, nous dit Ricoeur, exige une révision du concept d'action, bien au-delà d'un simple allongement de la chaîne d'action mise en forme par la grammaire des phrases d'action : « Il faut faire paraître une hiérarchie d'unités praxiques qui, chacune à son niveau, comporte un principe d'organisation spécifique intégrant une diversité de connexions logiques⁷⁰ ». Comme exemple de l'action, on pourrait donner ici : changer de métier, ou retrouver un emploi : c'est toute la vie qui se trouve alors impliquée, tout le réseau des relations, toutes les institutions et les relations sociales, toute la symbolique attachée au « métier », tous les codes par lesquels nous nous « interprétons les uns les autres » (par exemple, face à un recruteur ou à un banquier, ces signes presque « invisibles » et pourtant décisifs en ce qu'ils sont interprétés comme la marque d'un « caractère », d'une « capacité », ou au contraire d'un « déficit », ou d'un manque de confiance).

C'est en fait à l'idée d'un véritable « champ de la pratique » que nous introduit Ricoeur ; et ce champ est structuré en trois niveaux. Le premier niveau est celui des pratiques (métiers, arts, jeux) : « L'introduction de la notion de règle constitutive à ce stade de l'analyse (...) a la vertu de souligner le caractère d'interaction qui s'attache à la plupart des pratiques. Ce caractère n'est pas souligné dans la philosophie analytique de l'action parce que les phrases d'action sont extraites de leur contexte social (...) Les pratiques reposent sur des actions dans lesquelles un agent tient compte par principe de l'action d'autrui⁷¹ » : l'exemple donné ci-dessus convient, mais bien sûr toute profession offre ses propres pratiques : le médecin, le professeur, l'ingénieur, le banquier, etc... Être médecin, par exemple, c'est se placer sous des « règles constitutives » associées à la pratique de cette activité : être à l'écoute, être informé des derniers progrès thérapeutiques, savoir expliquer, etc...).

Le deuxième niveau correspond à ce que Ricoeur appelle les plans de vie : « Le même rapport entre praxis et récit se répète à un degré plus élevé d'organisation (...) Avant de considérer ce que MacIntyre appelle l'« unité narrative d'une vie », donnant ainsi une coloration narrative à l'expression dilthéyenne de « connexion de vie », il vaut la peine de s'arrêter à un niveau entre les pratiques – jeux, arts, métiers – et le projet global d'une existence : on appellera plan de vie ces vastes unités pratiques que nous désignons comme vie professionnelle, vie de famille, vie de loisir, etc. ; ces plans de vie prennent forme – forme mobile et révocable du reste – à la faveur d'un mouvement de va et vient entre les idéaux plus ou moins lointains, qu'il faut maintenant spécifier, et la pesée des avantages et inconvénients du choix de tel plan de vie au niveau des pratiques ». Le plan de vie, ce peut être celui qui guide l'orientation de sa vie professionnelle (et qu'on ne peut réduire à une décision singulière, comme par exemple celle que doit faire un étudiant qui s'oriente dans ses études :

⁷⁰ Id, p.181.

⁷¹ Id, p. 181.

un plan de vie professionnel, ou familial, est un « arrière fond » qui nous accompagne toute la vie, et qui se modifie aussi tout au long de la vie).

Quant au troisième niveau, c'est celui que Ricoeur appelle, à la suite de MacIntyre, l'« unité narrative d'une vie ». C'est le niveau le plus englobant, celui auquel nous nous référons lorsque visons la « vie bonne ». Voici ce qu'en dit Ricoeur : « C'est le moment⁷² de dire un mot de la notion d'« unité narrative d'une vie » que MacIntyre place au-dessus de celles de pratiques et de plans de vie. Il fait dire que cette notion ne désigne pas chez lui le dernier degré sur l'échelle de la praxis. Dans une perspective délibérément éthique (...) l'idée de rassemblement de la vie en forme de récit est destinée à servir de point d'appui à la visée de la « vie bonne », clé de voûte de son éthique (...). Comment en effet un sujet d'action pourrait-il donner à sa propre vie, prise en son entier, une qualification éthique, si cette vie n'était pas rassemblée, et comment ne le serait-elle si ce n'est précisément en forme de récit ? »⁷³.

Voilà donc le niveau le plus général auquel une action puisse atteindre ; et ce niveau est nécessaire pour achever la description du « champ de la pratique » : les « pratiques », le « plan de vie » viennent prendre place et prennent leur sens véritable à la lumière de cette « grande action » en quoi consiste la conduite d'une vie. Ce qui permet à Ricoeur de décrire l'articulation du « champ pratique » : « Ce que l'on veut mettre ici en lumière, c'est le simple fait que le champ pratique ne se constitue pas de bas en haut, mais selon un double mouvement de complexification ascendante à partir des actions de base et des pratiques, et de spécification descendante à partir de l'horizon vague et mobile des idéaux et des projets à la lumière desquels la vie humaine s'appréhende dans son unité⁷⁴ ». D'une certaine manière, dans ce « champ pratique », « tout est dans tout » : l'acceptation d'une promotion dans sa carrière professionnelle s'envisage aussi bien à partir du mouvement « logique » d'une carrière qui suit son cours, que du point de vue de cet autre « plan de vie » qui est celui de la vie familiale, que du point de vue de sa propre conception (souvent vague et indéterminée en certains points, tout en étant plus précise sur d'autres – par exemple, concernant ce que l'on « n'acceptera jamais ») de la « vie bonne ».

A chacun de ces niveaux du « champ pratique » correspondent des « raisons », des normes ou des valeurs ; la raison qui y opère est une « raison pratique ». Cette raison pratique, une approche « fine » de la pratique humaine (une approche beaucoup plus circonstanciée que celle de Kant) permet de s'en faire une image elle aussi beaucoup plus fine. En effet, la raison pratique n'est pas une raison qui vient, comme de l'extérieur, se plaquer avec son exigence impérieuse sur les actions humaines. Elle est une raison qui demande de prendre le temps, d'examiner une situation ou une action, de découvrir ce qui en elle est déjà normatif, les valeurs qu'elle contient (Ricoeur évoque les « biens immanents à la pratique⁷⁵), puis d'intégrer cette action, ou cette situation, dans un « plan de vie », et de la référer à une « unité narrative de toute une vie » orientée par la recherche de la « vie bonne ». Sur ce chemin, d'autres valeurs, d'autres normes se découvrent, qui éclairent rétrospectivement celles de la pratique : et on se trouve alors pris dans ce « va et vient » entre les différents niveaux, à construire une argumentation, à chercher ses raisons, à délibérer avec soi-même, à délibérer avec les autres, amis, proches, à la recherche de ce qui sera son propre choix.

⁷² Après avoir évoqué les « pratiques » et les « plans de vie »

⁷³ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p.187.

⁷⁴ Id, p.184.

⁷⁵ Id, p.207.

4.4. Vers l'espace des raisons

M. Canto s'est attachée à développer cette idée d'une normativité inscrite dans les faits: « On peut à présent aborder la question de la normativité dans les faits. La compréhension du réel a une portée normative dans la mesure où les valeurs ne sont pas arbitrairement répandues sur la réalité, mais en sont étroitement dépendantes⁷⁶ ». Elle évoque à ce propos la notion de survenance, sur laquelle je reviendrai en abordant plus loin les questions éthiques. Mais ce qui nous intéresse particulièrement est que cette normativité est présente en général dans l'agir humain. Et c'est même, comme l'écrit M. Canto, dans cet agir humain que la normativité apparaît avec le plus de netteté: « Une telle normativité se manifeste, de façon plus particulière, dans les actes humains qui ont une finalité définie, qui visent à des états de choses, des réalités, des biens, qui ont une raison d'être, qui requièrent des moyens⁷⁷ ». Lorsque nous agissons, nous ne sommes pas plus plongés « dans le vide » que lorsque nous réfléchissons, par exemple à la résolution d'un problème mathématique: dans un cas comme dans l'autre, notre esprit se retrouve dans un « espace de pensée » constitué de normes (au sens large: normes et valeurs).

« Les notions de rectitude interne de l'acte, d'appropriation, de convenance sont décisifs pour penser et définir la normativité inhérente en toute action. Elles permettent de concevoir un agir juste, une décision qui convient, des sentiments ou perceptions appropriés ou qui sont requis par la situation⁷⁸ » ajoute M. Canto. Et ceci signifie que, si par exemple j'agis de telle manière, et que l'on me demande pourquoi je le fais, je saurai répondre en donnant mes raisons; et si l'on conteste mes raisons, c'est au nom d'autres raisons qui paraissent plus justes, mieux fondées. Bref, aussi bien là que pour une controverse théorique, il y a possibilité d'argumenter, et toutes les argumentations ne se valent pas: mon agir peut être inapproprié, et cela, on peut me le montrer. Tout ceci tend à établir que dans les deux domaines, théorique et pratique, la rationalité recouvre les mêmes processus de pensée, et qu'il n'y a aucune raison de supposer qu'on y trouve des principes de réflexion différents: ce qui les distingue est le domaine auxquels on les applique, ce qu'avait parfaitement compris Aristote.

Dans le champ théorique comme dans le champ pratique, ce qui est décisif, c'est que toute proposition et toute décision doivent pouvoir se prêter à un travail de justification: « Le fait que toute action (...) doive pouvoir exhiber ses raisons ou sa justification est le dernier point où une exigence intellectuelle est constitutive de la morale. Sans la pratique de la justification (laquelle consiste à donner des raisons), on ne pourrait parler de rationalité et a fortiori d'objectivité dans le domaine de l'action humaine⁷⁹ ».

Cet exercice de justification peut prendre deux formes principales: il peut s'agir d'une discussion (j'examine ceci plus loin dans ce même chapitre) ou d'une réflexion. Pour ce qui est donc de la réflexion, C. Larmore en distingue deux principaux types: les réflexions cognitive et pratique. Tout d'abord, la réflexion « cognitive », celle par laquelle nous examinons nos croyances et nos connaissances: « La notion essentielle, pour comprendre cette sorte de réflexion, est celle d'une raison: nous sommes à la recherche de raisons nous autorisant à développer ou modifier notre conception du monde. En fait, c'est par

⁷⁶ M. Canto, *L'inquiétude morale*, PUF 2001, p.109.

⁷⁷ Id, p.113.

⁷⁸ Id, p. 114.

⁷⁹ Id, p.121.

rapport à cette notion de raisons qu'une multiplicité de concepts normatifs impliqués dans la réflexion (justification, validité, ...) se laisse élucider. Dire qu'une croyance est justifiée ou qu'un raisonnement est valable revient à dire qu'il y a des raisons suffisantes pour les approuver. Ainsi a-t-on pris l'habitude de parler de l' « espace des raisons » pour désigner la nature du normatif en général⁸⁰ ».

Pour ce qui est maintenant de la réflexion pratique, Larmore la définit comme celle par laquelle « on se décide à souscrire formellement, en pleine conscience de ce que l'on fait, à une croyance ou à une ligne de conduite où l'on se trouve déjà impliqué ou qu'on fait sienne pour la première fois⁸¹ ». Et là aussi la notion d' « une raison » est essentielle à la compréhension de ce qui guide cette réflexion pratique, et au-delà les diverses formes de l'action : « Bien entendu, l'action se prête également à la régulation normative, ainsi les remarques précédentes valent-elles, *mutis mutandis*, pour le raisonnement pratique, ne serait-ce qu'en vertu des croyances que nous formons au sujet de la façon dont il faut agir » (...); et il ajoute à propos du jugement pratique, qu'il est celui où « nous nous concentrons sur des raisons de conclure que certaines actions sont obligatoires, permises ou prudentes⁸² ».

La réflexion, qu'elle soit cognitive ou pratique, est donc recherche de raisons ; elle est une interrogation sur les raisons, une construction de raisons, une mise à l'épreuve de raisons : elle est un « investissement », à la fois et indissolublement pour y chercher et y construire des repères, de cet « espace des raisons ».

Mais plus précisément qu'en est-il, selon Larmore, de ces « raisons » et de cet « espace des raisons » ? Tout d'abord, ces raisons ont un statut ontologique : « De ces remarques il s'ensuit que les raisons, n'étant ni physiques ni psychologiques dans leur être, constituent un troisième ordre ontologique. Elles sont, je l'ai déjà souligné, de caractère essentiellement normatif. Dire qu'il y a une raison pour Jean d'aller au marché revient à dire que Jean devrait y aller. A ce titre, les raisons s'apparentent à l'une de ces choses que Platon entendait sous le nom de « Formes » (...) A prendre au sérieux l'idée que la réflexion peut fonctionner comme un mode de connaissance, nous nous voyons obligés d'admettre la vérité d'un certain platonisme. Appelons-le un « platonisme des raisons »⁸³. Mais cependant ces raisons se distinguent des formes platoniciennes : « Tout en formant un troisième ordre ontologique, l'espace des raisons ne jouit pas d'une autonomie complète. Il ne constitue pas un domaine éthéré sans aucun rapport avec le monde d'ici-bas. Même si les raisons ne se laissent pas réduire à la réalité physique et psychologique, elles en dépendent »⁸⁴. Ce thème de « l'espace des raisons » me semble prometteur. Mais C. Larmore reste très discret sur ce que cet espace représente concrètement⁸⁵. Allant au-delà des quelques indications qu'il donne, je voudrais tenter d'en donner les principaux traits.

⁸⁰ C. Larmore, *Les pratiques du moi*, PUF, 2004, p. 102.

⁸¹ Id, p. 94.

⁸² Id, p.103.

⁸³ Id, p.108.

⁸⁴ Id, p.110.

⁸⁵ C.Larmore a repris cette idée d'un « espace des raisons » dans un petit ouvrage où il dialogue avec C. Larmore, *Débat sur l'éthique* (Grasset, 2004). Dans cet ouvrage il s'oppose au kantisme, et en particulier à l'éthique de l'autonomie. Voilà la conclusion à laquelle il parvient : « Il faut voir dans les traditions morales et le caractère toujours situé de la pensée morale des particularités de notre moyen d'accès à des vérités qui sont elles-mêmes supra-traditionnelles. Les vérités morales que nous découvrons en étant ancrés dans l'histoire appartiennent à un ordre normatif irréductible aux vicissitudes de notre psychologie. Le propre de la raison est de répondre à des raisons – cet axiome de mon « platonisme assoupli » va de pair avec la mise en valeur

Je le comprends de la manière suivante : il n'y a pas, d'un côté, la pensée (qui pourrait, livrée à elle seule, se déployer de manière « anarchique ») et, de l'autre, la raison, qui viendrait « de l'extérieur » régler la première. Non, la pensée, le produit de notre esprit, est étroitement et immédiatement liée à la raison, car elle est de part en part normative, et tout ce qui est normatif est du domaine de la raison.

Dire que l'esprit est normatif, c'est dire que nous nous mouvons, intellectuellement et psychiquement parlant, dans cet « espace des raisons ». Mais qu'est-ce que l'espace des raisons ? On y rencontre des normes (par exemple l'impératif catégorique kantien), des règles (par exemple la règle d'universalisation) et des valeurs (par exemple autrui comme fin en soi), la connaissance théorique, mais aussi la raison pratique. L'espace des raisons, notre esprit s'y appuie naturellement, mais nous pouvons aussi y avoir un accès « réflexif ».

L'espace des raisons est un espace dynamique (évaluation, justification, confrontation) où l'on ne cesse de créer des valeurs et des normes en se soumettant à des valeurs et des normes

L'espace des raisons est un espace singulier (personnel) et universel ; c'est un espace ouvert (à la communication, échange, argumentation).

Je pense qu'il est alors possible de donner une nouvelle définition de la raison, cette définition « large » à la recherche de laquelle je suis parti : la raison, dans son exercice, c'est le plein usage, le plein investissement de l'espace des raisons. Une personne « simplement rationnelle » est une personne qui n'utilise qu'une partie des ressources de cet espace ; de même une personne que l'on qualifierait de « raisonnable », dans le sens où elle choisit des objectifs « appropriés » à la situation, au contexte, mais qui choisirait des moyens désastreux, complètement inappropriés, pour essayer d'atteindre ses objectifs, ferait également un usage incomplet des ressources que contient l'« espace des raisons ». Vivre selon la raison, c'est réaliser un investissement complet de l'espace des raisons ; vouloir une rationalité accomplie, c'est ne vouloir renoncer à rien des ressources si vastes et souvent si mal exploitées de cet espace.

La rationalité, c'est s'appuyer sur des raisons et les soumettre à un travail de vérification et de justification. De ce point de vue, évidemment, la science est exemplaire ; mais elle n'est pas la seule à pouvoir revendiquer d'être « rationnelle » dans son approche.

Il y a donc des raisons d'agir, comme il y a des raisons de croire ; et il y a un raisonnement pratique, comme il y a un raisonnement théorique : la raison pratique n'est pas moins consistante que la théorique. Cependant, il ne faut pas oublier non plus leur différence : la raison pratique s'applique à un domaine particulier, celui de l'action : il y faut « une rationalité propre aux *prakta*, aux choses à faire, et qui ne soit pas de ce fait le simple décalque de la rationalité théorique »⁸⁶.

5. Le modèle de Boudon : l'axiomatisation des différentes formes de rationalité

Les travaux de R. Boudon aident à « structurer » cet espace unifié de la raison. La clé de sa réflexion tient dans le concept de « rationalité cognitive », qui lui permet d'unifier le champ

pragmatiste de l'enracinement essentiel de la réflexion. C'est leur combinaison qui rend justice au fait constitutif de notre expérience que la notion d'autonomie a oublié : nous ne pouvons penser qu'à l'intérieur d'un espace normatif déjà en place » (p. 90).

⁸⁶ M. Canto et R. Owen, *La philosophie morale*, PUF, 2004 p. 101.

de la raison. La rationalité cognitive se traduit dans ce « mécanisme » qui gouverne notre pensée selon lequel « on adhère à une théorie quand on a l'impression qu'elle se compose d'un ensemble de propositions qu'on peut toutes accepter, et qu'on ne dispose pas d'une théorie alternative, différente et aussi acceptable ». Or, affirme Boudon, cette démarche est aussi bien celle de la connaissance ordinaire que celle de la connaissance scientifique⁸⁷, et elle est aussi celle de nos convictions morales (« J'interprète pour ma part la notion de rationalité axiologique comme indiquant que les convictions axiologiques se forment dans l'esprit de l'individu sur la base de raisons perçues par lui comme fortes, exactement comme ses convictions non axiologiques. On peut avoir des raisons fortes de juger approprié l'objectif qu'on poursuit, tout comme on a des raisons fortes d'utiliser les moyens adéquats pour l'atteindre⁸⁸ »). Ce qui distingue la rationalité axiologique de la rationalité cognitive en général est que pour la première on trouve, dans le système des raisons, au moins une proposition normative, alors que dans l'autre cas, il n'y en a aucune.

Un autre point important de l'analyse de Boudon consiste dans le repérage de ce qu'il appelle les paramètres contextuels qui caractérisent le sujet de la connaissance ou de l'action : « Il faut insister sur le sujet essentiel de la contextualité des croyances, car toute croyance est contextuelle ». Ceci vaut aussi bien pour la connaissance ordinaire que pour la connaissance scientifique : « Etant donné l'état de la connaissance de leur temps, les physiciens avaient de fortes raisons de croire que la nature a horreur du vide et Priestley de croire au phlogistique. Mais la contextualité des croyances ne conduit pas au relativisme : Lavoisier avait raison contre Priestley⁸⁹ ». Une fois cette « armature » conceptuelle mise en place, on comprend mieux pourquoi prendre parti pour l'existence de cet « espace des raisons » que je présentais plus haut : prendre ce parti, c'est insister sur l'importance des causes cognitives des croyances : non que l'on méconnaisse les causes affectives ; mais c'est faire le choix de ne pas en exagérer l'importance. Une action implique toujours la mise en œuvre de théories, conjectures, principes ou a priori : aussi faut-il développer une théorie de l'action qui prenne en compte ces aspects cognitifs.

C'est ce que fait R. Boudon lorsqu'il construit ces deux modèles d'explication « cognitifs » de nos ADACC⁹⁰ : la *Théorie du choix rationnel* et le *Modèle rationnel général*. Il existe encore d'autres modèles d'explication des ADACC ; et Boudon tente de construire une axiomatique générale qui permettrait de retrouver tous ces modèles. A cette fin, il définit un système d'axiomes de base, qu'il nomme :

P1 : postulat de l'individualisme, selon lequel tout phénomène social est le produit d'ADACC individuels

P2 : postulat de la compréhension, selon lequel tout ADACC individuel peut être compris

P3 : postulat de rationalité, selon lequel les ADACC sont principalement le produit de raisons qui peuvent être plus ou moins clairement perçues par l'individu.

P4 : postulat du conséquentialisme, selon lequel les raisons considérées par l'individu concernent les conséquences dudit ADACC.

P5 : postulat de l'égoïsme, selon lequel l'individu s'intéresse exclusivement ou en priorité aux conséquences d'un ADACC qui le concernent personnellement dans ses intérêts.

⁸⁷ R. Boudon, *Raisons, bonnes raisons*, PUF, 2003, p.57.

⁸⁸ Id, p.100.

⁸⁹ Id, p.89.

⁹⁰ ADACC : Attitude, Décision, Action, Croyance, Comportement.

P6 : postulat de la maximisation, selon lequel l'individu choisit à l'issue d'un bilan avantages/inconvénients

Il faut par ailleurs bien noter que le postulat de rationalité admet que le sens pour l'acteur de ses actes ou de ses croyances réside dans les raisons qu'il a de les adopter ; il n'implique d'aucune façon que l'acteur soit un être purement rationnel, dépourvu d'affectivité.

En regroupant P1, P2, P3, on obtient la *Théorie du choix rationnel*. Cette théorie est largement utilisée par les économistes et les philosophes analytiques. Les succès qu'elle a rencontrés dans les années 50-60, aux Etats-Unis surtout, ont sans doute beaucoup contribué à renforcer l'idée qu'elle avait vocation à s'appliquer à l'ensemble des sciences sociales : cela permet de mesurer l'importance d'une approche – celle de Boudon ici - qui en fasse un cas particulier, même s'il est particulièrement important, et non pas l'unique mode d'exercice de la rationalité. Mais d'où vient son pouvoir de séduction ? Selon Boudon de ce que « en dénonçant le pharisaïsme de la vie sociale, en décrivant systématiquement comme intéressées des actions qui se donnent pour désintéressées, elle passe aisément pour profonde et puissante (...) pour scientifique (...) pour libératrice (...) ; et, en même temps, la simplicité de ses principes rend l'utilitarisme accessible à tous⁹¹ » ; en effet : « Parmi les attraits de la *Théorie du choix rationnel*, il faut mentionner la réduction de toutes les formes de la rationalité à la rationalité instrumentale, ce qui élimine le sentiment d'inconfort intellectuel⁹² ». La *Théorie du choix rationnel* rencontre cependant des limites dans son pouvoir explicatif, et ce sont ces limites qui militent pour la reconnaissance d'autres modèles de rationalité. Boudon relève trois limites principales.

La première, lorsque l'acteur s'appuie sur des croyances non triviales : comment expliquer l'adhésion à ce système de croyances ? La *Théorie du choix rationnel* n'a rien à nous dire à propos des croyances : elle se contente d'évoquer des « cadres mentaux » qui expliqueraient ces croyances ; mais ces cadres mentaux sont-ils sans raison ?

La deuxième concerne les croyances normatives de l'acteur qui ne s'expliquent pas sur le mode conséquentialiste : si la *Théorie du choix rationnel* explique bien pourquoi la plupart des gens croient que les feux rouges sont une bonne chose (les conséquences sont positives, pour tous), comment expliquer que l'électeur vote, alors qu'il est évident pour lui que son seul vote n'influencera en rien l'issue du scrutin ?

La troisième limite concerne les comportements individuels dont il est « contraire au bon sens de supposer qu'ils puissent être dictés par une attitude égoïste »

Ainsi que le note R. Boudon, la *Théorie du choix rationnel* est trop réductrice car elle ignore, en chacun de nous, la dimension du « spectateur impartial » ainsi que la « rationalité axiologique ».

D'autres modèles ont été proposés qui visent une approche moins réductrice. C'est ainsi que Simon a proposé sa conception de « rationalité limitée ». Il lui suffit pour cela d'assouplir l'axiome P6 (de maximisation) et de le remplacer par l'axiome P6' (de satisfaction) : selon cet axiome, l'acteur ne cherche pas à maximiser son avantage, mais s'arrête lorsqu'il est arrivé à une solution satisfaisante. Mais Boudon s'intéresse surtout à ce modèle alternatif qu'il appelle le *Modèle rationnel général*, que l'on l'obtient en se limitant aux trois premiers axiomes P1 à P3. Voilà comment il le présente et en illustre l'intérêt : « Tout en conservant la qualité principale de la *Théorie du choix rationnel* (autosuffisance de l'explication), le *Modèle*

⁹¹ Id, p.55.

⁹² Id, p. 133.

rationnel général permet d'échapper à ses difficultés. Selon ce modèle, l'acteur doit être considéré en principe comme ayant des raisons fortes de faire ce qu'il fait et de croire ce qu'il croit : tout ADACC est le fruit des raisons. Mais c'est dans certains cas seulement que ces raisons concernent les conséquences de l'action, que l'acteur considère particulièrement celles qui concernent ses intérêts, ou, plus restrictivement encore, qu'il peut tenter de soumettre ces conséquences au calcul coût/avantage. Dans d'autres cas, les raisons de l'acteur sont de caractère cognitif (comme lorsqu'il admet une théorie qui ne le concerne pas dans ses intérêts mais qui lui paraît juste) ou axiologique (comme lorsqu'il approuve une action qui ne le concerne pas dans ses intérêts, mais qui obéit à des principes qu'il approuve⁹³ ».

Ce modèle est particulièrement intéressant : il permet de donner une consistance supplémentaire à l'espace des raisons de Larmore. Il se trouve en effet clairement réaffirmé ici que notre esprit est normatif, et que cette normativité n'est pas « cantonnée » au domaine de la connaissance et de la science, mais qu'elle « traverse » toutes les dimensions de notre psychisme. Nous ne sommes pas des « marionnettes » manipulées par des forces obscures, mais des sujets « adossés » à l'espace des raisons, capables de justifier, d'argumenter, et donc aussi de réviser nos croyances, nos désirs, nos actions. La rationalité est d'abord cela : la capacité assumée à inscrire notre vie dans un « espace des raisons » ou, comme le dit N. Rescher, cité par Boudon, à conjuguer ces trois manifestations d'une unique raison : « la rationalité cognitive (qui) vise à produire des croyances vraies, la rationalité évaluative (qui) vise à faire une évaluation correcte, la rationalité pratique (qui) vise à poursuivre de façon effective des objectifs appropriés »⁹⁴ : la rationalité cognitive et la rationalité évaluative sont associées dans l'exercice de la rationalité pratique.

Je voudrais pour terminer insister sur quelques points, repris des analyses de Boudon, très importants pour la suite de ma réflexion, à la recherche d'une « philosophie de la précaution ». Tout d'abord, contre une idée reçue, les idées fausses peuvent être fondées sur des raisons fortes : dans le contexte dans lequel la décision de Priestley et Lavoisier est prise, l'une est aussi rationnelle que l'autre.

Il faut distinguer « bonnes raisons » et « raisons fortes ». La notion de « bonnes raisons » caractérise les situations où le sujet accepte une solution parce qu'il ne parvient pas à trouver un système de raisons supérieur ; mais il peut éprouver en même temps un sentiment intuitif de doute sur la validité de ce système. Une raison forte est une raison qui conduit au-delà de ce doute. Il ne s'agit pas d'affirmer que des facteurs irrationnels (exemple : affectifs) ne puissent jouer un rôle. Mais une croyance fautive est rarement un effet brut de facteurs émotionnels de ce type. Il faut insister encore une fois sur le fait que la rationalité ne saurait être conçue comme de type exclusivement instrumental : la notion de rationalité axiologique indique que les convictions axiologiques se forment dans l'esprit de l'individu sur la base de raisons perçues par lui comme fortes, exactement comme ses convictions non axiologiques.

Le *Modèle rationnel général* conduit ainsi à une vision continuiste, non seulement entre rationalité scientifique et rationalité ordinaire, mais aussi des relations entre convictions descriptives et convictions prescriptives, rationalité instrumentale et rationalité axiologique.

⁹³ Id, p.50.

⁹⁴ Id, p.51.

Boudon illustre cette dernière continuité à partir d'un exemple qu'il reprend à C.W Mills⁹⁵. Celui-ci compare les réactions, d'une part de voyageurs dans un train, d'autre part d'employés travaillant dans un même atelier. Il s'intéresse aux réactions résultant d'une inévitable différence dans le placement « géographique » de ces personnes. Soit les « bonnes places », disons près de la fenêtre : ces places sont l'objet d'un « conflit léger » dans le cas du train, où les personnes concernées ne se connaissent pas ; par contre, le conflit est beaucoup plus âpre dans le cas des employés. Pourquoi ? Est-ce l'effet d'une « susceptibilité » plus forte ? Non, selon Boudon, ce serait une observation bien superficielle que de conclure ainsi. La « bonne » explication, selon lui, réside dans la différence des « rationalités » mises en jeu : alors que les voyageurs réagissent du seul point de vue « utilitaire » (Tant pis ! ce n'est qu'un voyage), les employés ont une réaction qui met en jeu la rationalité axiologique (cette différence est injuste ; je contribue de la même façon à la production que mes collègues, il n'y a aucune raison que je sois moins bien traité !). Alors que la réaction du voyageur repose sur le registre utilitariste, celle de l'employée est inspiré par des raisons axiologiques : sa réaction exprime une indignation morale contre une injustice. Dans les deux cas, les réactions s'expliquent par des « raisons » : aussi il n'y a aucune « raison » de blâmer les employés pour leur irrationalité ! Et le raisonnement du patron de l'entreprise, qui voudrait justifier de cette différence en se situant sur un plan purement utilitaire, n'aurait que peu de chances d'être entendu. Je crois que l'analyse de la situation politique qui prévaut aujourd'hui, en particulier en France, montre à quel point ce type de compréhension des comportements est juste et mérite d'être méditée par les responsables politiques et économiques.

Pour conclure sur ce rapprochement entre la perspective de Larmore (l'espace des raisons) et celle de Boudon (le système des axiomes), je voudrais citer une dernière fois le second : « Finalement la perspective cognitiviste permet de souligner que les idées et valeurs s'installent sous l'effet d'une dynamique complexe mais rationnelle. Cette dynamique ne peut être que complexe, en raison du caractère contextuel des idées et des valeurs. En raison aussi du fait que, contrairement à ce qu'avance spontanément la pensée naïve, les certitudes sont normalement fondées sur des principes conjecturaux⁹⁶ ». Cette dynamique « complexe mais rationnelle », voilà précisément ce que je cherche à comprendre : car comment proposer des perspectives de changement des ADACC (et c'est, comme je le montrerai dans les chapitres terminaux où j'aurai à traiter les questions de culture), si l'on ne comprend pas comment notre esprit « raisonne » ?

6. Le rationnel et le raisonnable

Le moment est arrivé de faire le point, dans ma recherche d'une détermination de la rationalité qui soit en adéquation avec une philosophie de la précaution. Faire le point et aussi revenir à cette distinction conceptuelle entre le raisonnable et le rationnel.

J'en suis donc arrivé, à la suite de C. Larmore, à concevoir un « espace des raisons », l'espace du « normatif » en général. Dans cet espace notre esprit se meut, et tous nos ADACC trouvent un point d'appui. Les différents domaines qui constituent cet espace recouvrent aussi bien la rationalité cognitive en général (nos croyances), la rationalité instrumentale (la rationalité cognitive mise au service de nos fins afin de définir les moyens « optimaux »), la

⁹⁵ Un sociologue américain, auteur en 1951 d'un ouvrage *White Collar ?*

⁹⁶ Id, p.165.

rationalité axiologique. De plus, cet espace n'est pas un espace fermé sur lui-même et déterminé une fois pour toutes : on y trouve certes un donné « inné », sous la forme de catégories de la pensée, de normes de l'action, de valeurs de la morale ou aussi de valeurs esthétiques. Mais cela n'est qu'un noyau (dont nous n'actualisons pas toutes les potentialités) autour duquel, à partir duquel, nous construisons l'ensemble de nos raisons (bonnes raisons, fortes raisons, raisons justifiées et raisons erronées). Nous sommes là au cœur de la rationalité.

Peut-on rattacher ceci à la distinction conceptuelle faite plus haut entre le « rationnel » et le « raisonnable » ? A première vue, il semble bien que l'on puisse rattacher le « rationnel » à la *Théorie du choix rationnel* et le « raisonnable » au *Modèle rationnel général* : dire qu'un comportement est parfaitement « rationnel » correspond bien à un comportement qui serait « instrumental » (P4), « égoïste » (P5), choisi à l'issue d'un calcul coût/avantage (P6) ; et dire qu'il est raisonnable laisse bien entendre qu'il inclut une réflexion sur les valeurs, la volonté de prendre en compte le « juste » et le bien commun (ce qui reste ouvert comme possibilité par le choix de l'axiomatique P1, P2, P3)

Il me semble intéressant ici d'introduire les idées de J. Rawls à propos de la distinction qu'il établit pour distinguer le « rationnel » du « raisonnable ». Pour ce qui est du rationnel, tout d'abord, Rawls propose une vision plus large que celle que je donnais ci-dessus : « Les agents rationnels ne sont pas limités au raisonnement moyens-fins, car ils peuvent pondérer leurs fins ultimes en fonction de leur importance pour leur plan de vie conçu comme un tout, de leur cohésion et de leur complémentarité les unes par rapport aux autres. Les agents rationnels ne sont pas non plus motivés seulement par leur intérêt personnel en ce sens que leurs intérêts ne sont pas toujours des intérêts au service de leur propre avantage (...) En fait, les agents rationnels peuvent éprouver toute sorte d'affections pour des personnes et d'attachement pour des communautés et des lieux (...) »⁹⁷. Mais que manque-t-il alors aux personnes simplement « rationnelles » ? : « Ce qui manque aux agents rationnels, c'est la forme particulière de sensibilité morale qui sous-tend le désir de s'engager dans une coopération équitable comme telle, et de le faire dans des termes que d'autres en tant qu'égaux puissent approuver. Je ne suppose pas que le raisonnable constitue la totalité de la sensibilité morale, mais il inclut la partie qui est liée à l'idée de coopération sociale équitable. Les agents rationnels deviennent presque des psychopathes quand leurs intérêts ont pour seul objet leur avantage personnel⁹⁸ ». Autrement dit, continue Rawls, « les êtres rationnels sont privés de ce que Kant appelle dans *La religion dans les limites de la simple raison* « la disposition à la personnalité morale » ou, dans le cas présent, la forme particulière de sensibilité morale qui sous-tend la capacité à être raisonnable. « L'agent purement rationnel, selon Kant, ne possède que les dispositions à l'humanité et à l'animalité ; cet agent comprend la signification de la loi morale, son contenu conceptuel, mais il demeure insensible à elle ; pour un tel agent, c'est simplement une idée curieuse⁹⁹ »

Rawls refuse donc de rabattre le rationnel sur l'égoïsme pur et simple. De même n'élève-t-il pas l'« homme raisonnable » pour en faire un paragon de la vertu ; en réalité, deux choses caractérisent fondamentalement le « raisonnable ». La première est la volonté très forte du « raisonnable » d'établir un lien de coopération et de réciprocité avec les autres hommes –

⁹⁷ J. Rawls, *Libéralisme politique*, PUF, 1995, p. 79.

⁹⁸ Id, p.79.

⁹⁹ Id, p.79, note 1.

tous les autres hommes : « Des personnes raisonnables, selon nous, ne sont pas motivées par le bien général en tant que tel, mais désirent comme fin en soi un monde social dans lequel elles-mêmes, en tant qu'êtres libres et égaux, peuvent coopérer avec les autres dans des termes que tous peuvent accepter. Elles insistent sur le fait que la réciprocité puissent être respectée dans ce monde ». La seconde est un sens aigu de la difficulté du jugement : le « raisonnable » est fondamentalement disposé à reconnaître les difficultés du jugement et à en accepter les conséquences - en particulier celles à en tirer « lorsque nous faisons appel à la raison publique pour diriger l'exercice légitime du pouvoir public dans un régime constitutionnel¹⁰⁰ » : toutes les décisions ne nous paraîtront pas nécessairement « bonnes », mais peut-il y avoir des décisions qui soient absolument « bonnes » et qui apparaissent telles aux yeux de toutes les personnes concernées ?

C'est ce que souligne Rawls: « il existe souvent différentes espèces de considérations normatives, assorties de forces différentes, des deux côtés d'un débat, et il est difficile de produire une évaluation d'ensemble » ; en effet, « la plupart de nos jugements les plus importants sont émis dans des conditions telles que l'on ne peut pas s'attendre que des personnes consciencieuses, ayant plein usage de leur raison, même après des discussions libres, arrivent toutes à la même conclusion (...) Tenir compte de ces difficultés du jugement est de la plus haute importance pour une conception démocratique de la tolérance¹⁰¹ » : des personnes raisonnables reconnaissent que les difficultés du jugement imposent des limites à ce qui peut être raisonnablement justifié auprès des autres : ceci les incline à respecter la liberté de conscience et de pensée.

Le rationnel et le raisonnable constituent deux modalités de fonctionnement de la raison aussi nécessaires l'une que l'autre. Si le rationnel déborde du domaine du « pur instrumental », il ne constitue par lui-même qu'un « espace des raisons » mutilé ; et une raison simplement « raisonnable » serait privée d'« accroche » au niveau de l'individu : « Conçues comme deux idées complémentaires, ni le raisonnable ni le rationnel ne peuvent exister l'un sans l'autre : « Des agents purement raisonnables n'auraient pas de fins qui leur seraient propres et qu'ils voudraient réaliser grâce à une coopération équitable ; des agents purement rationnels seraient dépourvus d'un sens de la justice et incapables de reconnaître la validité indépendante que possèdent les revendications des autres¹⁰² ». Cependant la symétrie entre le raisonnable et le rationnel n'est pas complète : le problème que rencontre nos sociétés est plutôt « du côté » d'un manque de « raisonnable » que d'un manque de « rationnel » (encore qu'il faudrait que nous apprenions à mieux réfléchir à ce qui est vraiment notre intérêt – ce qui est du côté du « rationnel », et non du « raisonnable »). Aussi Rawls plaide-t-il pour la réalisation d'une société « raisonnable » : « Dans une société raisonnable, (...) tous les individus ont leur propre fin rationnelle qu'ils espèrent promouvoir et tous sont prêts à proposer des termes équitables de coopération (...) Cette société raisonnable n'est ni une société de saints ni une société d'égoïstes (...)¹⁰³ ».

Quiconque réfléchit de façon approfondie à la situation de l'homme dans le monde, aux limitations qu'il rencontre aussi bien dans le champ de sa connaissance que dans celui de son action, n'est-il pas amené peu ou prou à reconduire cette distinction entre le raisonnable et le

¹⁰⁰ Id, p.83.

¹⁰¹ Id, p.87.

¹⁰² Id, p.80.

¹⁰³ Id, p.83.

rationnel? C'est ce que fait G.G Granger, un philosophe qui a consacré la plus grande part de ses recherches à défendre et approfondir le concept de rationalité – et qui ne peut être accusé de « tiédeur » dans ses convictions « rationalistes » - Voilà ce qu'il écrit : « Agir rationnellement pour l'homme contemporain, c'est accepter l'indétermination des affaires humaines comme un fait, tenter d'en déduire les conséquences en usant des connaissances provisoires et partielles, mais contrôlées, que la science nous procure, sans obligatoirement postuler et accepter la contrainte d'une universelle et implacable nécessité... C'est surtout aussi s'efforcer d'exercer un jugement que nous dirions « topique », c'est-à-dire orienté vers la discrimination des domaines d'application opportune des différentes connaissances, de leurs degrés de validité, de leurs niveaux d'exactitude. Éviter ainsi la poursuite aveugle de la mise en œuvre de principes et la réalisation forcenée de leurs conséquences, se défendre donc du fanatisme rationnel, non en agissant sans principes, mais en faisant porter son jugement sur la considération des circonstances de leur application. C'est ainsi que le mot « raisonnable » doit être intégré comme l'un des vocables déterminants du vocabulaire pratique du rationaliste¹⁰⁴ ».

Il me semble capital d'insister sur les valeurs qui sous-tendent cet esprit du raisonnable : dans un monde, comme nous l'avons vu, largement privé de ses certitudes, et confronté à des risques mal identifiés nous avons besoin d'une rationalité qui, contrairement à celle des positivistes classiques, des néopositivistes, et des rationalistes purs, soit prête à faire des compromis. Nous devons apprendre à reconnaître « non seulement la rationalité de ce qui est strictement rationnel, mais aussi la rationalité de ce qui est simplement raisonnable¹⁰⁵ ». Cette conception d'un bon usage de la raison implique, on le comprend bien, une grande place pour la discussion, la recherche collective et l'échange des arguments ; elle accorde une grande place aux procédures, ce que je vais développer maintenant.

7. La rationalité procédurale

Dans la construction de l' « espace des raisons » que j'évoquais plus haut, de même que dans cette dimension du « raisonnable » qu'introduit Rawls, la part de la discussion est très importante. Ceci nous conduit à croiser cet autre aspect très important de la rationalité contemporaine, sa dimension procédurale. Mais que faut-il entendre précisément par là ? Qu'en penser ? Qu'est-ce que cela peut apporter, et quelles sont, s'il y en a, les limites de cette méthode ?

Je vais commencer par présenter cette forme de rationalité, que le philosophe allemand Habermas a particulièrement développée ; puis j'en discuterai les points forts et les limites : P. Ricoeur me sera alors, de nouveau, un point d'appui important.

Dans *De l'éthique de la discussion*, Habermas définit ainsi les deux principes qui servent de base à son éthique : ce sont les principes qu'il appelle « D » et « U » : le principe D, selon lequel « Seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion effective », et le principe U,

¹⁰⁴ G.G Granger, article « rationalité » de l'Encyclopédie Universalis.

¹⁰⁵ G. Lane, ouvrage collectif *Gestion de l'environnement, éthique et société*, article La rationalité procédurale, Fides, 1992, p.176.

selon lequel : « Dans le cas de normes valides, les conséquences et les effets secondaires qui d'une manière prévisible découlent d'une observation universelle de la norme dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun doivent pouvoir être acceptées sans contrainte par tous¹⁰⁶ ». Habermas vise par là une éthique « universaliste », une éthique qui affirme que « ce principe moral n'exprime pas seulement les intuitions morales d'une culture ou d'une époque déterminée, mais vaut de façon universelle ». Comment cela est-il possible ; c'est que, montre Habermas, « Quiconque entreprend sérieusement la tentative de participer à une argumentation s'engage implicitement dans des présuppositions universelles pragmatiques qui ont un contenu moral¹⁰⁷ »

Dans *Morale et communication*, il justifiait ainsi l'introduction du principe U : « J'ai introduit U comme une règle d'argumentation qui permet l'entente mutuelle dans des discussions pratiques (...) j'ai donné à U une forme qui exclut tout emploi monologique de ce principe ; il ne règle, en effet, que des argumentations réellement conduites entre différents participants, et contient même la perspective d'argumentation qu'il s'agit de conduire réellement ». Et il me semble utile ici de le citer longuement : « On perçoit, toutefois, si l'on a à l'esprit le fait que les exigences normatives ont pour fonction de coordonner l'action (...) pourquoi il est impossible, par voie monologique, de venir à bout des problèmes qui doivent être résolus dans les argumentations morales, et pourquoi ceux-ci exigent un effort de coopération (...) Il ne suffit même pas que tous les individus procèdent, chacun dans son coin, à cette délibération, pour qu'ensuite on enregistre leur suffrage. Ce qui est exigé, c'est une argumentation « réelle » à laquelle participent, en coopération, les personnes concernées¹⁰⁸ ». Et Habermas de conclure : « Dans un tel processus, chacun fournit à l'autre des raisons par lesquelles il peut souhaiter qu'une manière d'agir soit rendue socialement obligatoire. Chaque personne concernée doit donc pouvoir se convaincre que la norme proposée est « également bonne » pour tous. Or, ce processus, nous l'appelons discussion pratique¹⁰⁹ ».

Cette approche « dialogique » de la rationalité morale me semble exemplaire, et plus que jamais nécessaire dans le contexte d'incertitude et de forte déstabilisation sociale dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui.

Je voudrais donner une autre justification de la nécessité de « mettre la raison en délibération » à partir de la réflexion que conduit P. Livet à propos de la forme du raisonnement: « La forme efficace de raisonnement dans le débat moral, écrit-il, n'est pas celle d'une « longue chaîne de raisons », mais plutôt d'une figure en « marguerite », où chaque départ du contexte de la question amène à y revenir pour en élaborer un nouvel aspect. De plus, c'est l'imagination d'émotions partageables qui donne leur force à chacun de ces arguments en boucle. Le raisonnement ne procède pas par subsumption des cas sous une règle universelle, mais par élaboration des règles par évocation à partir des cas, et replongement dans le contexte d'autres cas. Dans les conflits entre arguments, il est exceptionnel qu'un argument puisse en éliminer un autre, il peut tout au plus le dominer et, la plupart du temps, il ne donne à la position défendue qu'un avantage révisable¹¹⁰ ». Et il précise : « On voit donc que les arguments du débat moral ne peuvent espérer avoir la force décisive des arguments de la logique classique, ni même des chaînes d'argument et contre-

¹⁰⁶ J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Cerf, 1992, p. 17.

¹⁰⁷ Id, p.18.

¹⁰⁸ J. Habermas, *Morale et communication*, Flammarion, 1999, p.88.

¹⁰⁹ Id, p.92.

¹¹⁰ P. Livet, *Emotions et rationalité morale*, PUF, 2002, p.224.

arguments. Mais on voit aussi que ces limites imposent d'autres procédures et que le débat suit une méthode. On doit s'en tenir à des formes « en marguerite ». (...) Ainsi, la prise en compte des rapports entre normalités et exceptions exige une variété de raisonnements et une finesse de discrimination supplémentaire¹¹¹ ».

Cette forme de raisonnement, « en marguerite », que P. Livet oppose aux « longues chaînes de raison » marque aussi la différence entre un raisonnement que l'on peut tenir seul (voir Descartes, qui recherchait à être tout seul « dans son poêle », pour exercer son esprit) lorsque l'on tire « à l'intérieur de son esprit », de longues chaînes de déduction, et un raisonnement qui se « boucle » régulièrement par un retour à son origine, mais enrichi du détour qu'impose la prise en compte de la « différence » que le réel oppose au « même » de la pensée immédiate. Or, cette différence que la réalité oppose est bien souvent celle de la prise en compte du point de vue de l'autre que moi, celle aussi du partage des émotions : c'est donc par la rencontre d'autrui que mon approche d'une question sera enrichie. D'où l'intérêt de développer les situations « dialogiques » en lieu et place des situations « monologiques ».

Mais il faut aussi souligner certaines limites de la rationalité procédurale lorsqu'elle est conçue de manière trop « formelle »: et, avant d'entreprendre un « bilan » final, je vais m'appuyer sur quelques auteurs pour développer des critiques opposables à cette forme de rationalité.

C'est ainsi que, dans un article consacré à la rationalité procédurale, le philosophe canadien G. Lane concentre ses critiques sur la manière dont la rationalité procédurale conçoit les rapports entre la connaissance et l'universalité. Il souligne la manière dont cette rationalité, afin de soustraire nos convictions cognitives aux différentes formes de déterminations sociales (religieuses ou culturelles) exige que seules soient considérées valables les convictions universelles. Or, remarque-t-il, « en matière de morale, une telle universalité des convictions n'est possible que lorsque leur contenu est assez général, et non pas lorsqu'il s'agit de l'application d'un contenu général à des situations concrètes » ; et il ajoute : « c'est un fait, en tous cas, que même après de fréquents échanges d'arguments ou de « bonnes raisons », il arrive souvent que des gens apparemment sincères, lucides et de « bonne volonté » ne parviennent tout simplement pas à s'entendre sur ce qui serait juste ou injuste dans tel ou tel cas concret. En matière de morale, surtout, il serait plutôt naïf de présumer que chacun pourrait toujours douter de ses convictions concrètes, et serait donc capable de vouloir les changer pour les rendre universelles, et, plus encore, qu'il pourrait vraiment croire que c'est seulement à ce moment là qu'il aurait une conviction valable »¹¹². Redoutant que l'on ne soit en train de négliger l'individualité des personnes au profit d'une fausse universalité, il nous invite à la fin de son article à « tenir compte de cette non- universalité (mais aussi de cette validité malgré cela possible) de nombreuses convictions concrètes, et repenser, par conséquent, le lien entre une certaine universalité des convictions et la stricte individualité de certaines de leurs composantes les plus concrètes »¹¹³

¹¹¹ Id, p. 242.

¹¹² G. Lane, Université Mac Gill, dans *Gestion de l'environnement, éthique et société*, Editions Fides, 1992, p.188.

¹¹³ Id, p.189.

Boudon, lui, est encore plus sévère avec la rationalité procédurale. Discutant l'opposition entre les modèles analogique et dialogique, il remarque que Habermas a suggéré que l'interaction et la communication entre sujets sociaux créaient une situation *sui generis* qu'il considère nécessaire pour l'apparition d'une vérité normative. Cela lui semble faux. Pour R. Boudon, la communication peut faciliter la détermination de la vérité, mais elle n'en est pas une condition nécessaire. Et, à s'en tenir à une démarche uniquement procédurale, il ne voit pas comment Habermas peut échapper au conventionnalisme, même s'il s'en défend. A cette approche, Boudon oppose celle de Durkheim, selon lequel c'est la véracité objective qui fonde sur le long terme le consensus, même si sur le court terme le consensus peut être à l'origine d'un sentiment de véracité. Bref, conclut Boudon, « la communication n'a aucune fonction transcendantale (...) Le fait que l'on impute aussi facilement les croyances normatives à des effets de communication est dû en bonne part au fait que l'on admet que les croyances normatives et les croyances positives forment deux univers distincts ». J'avoue trouver la radicalité de la critique exagérée : ne peut-on pas accepter l'idée que des « vérités » ne peuvent être découvertes que grâce à une procédure de dialogue, qu'elles resteraient cachées, enfouies sinon ? En tous cas, si cela ne se justifie pas nécessairement pour les vérités les plus générales, il semble difficile de le refuser pour les vérités qui tiennent à un contexte – un contexte que seule la communication permettra de faire apparaître.

Je voudrais terminer cet éclairage sur les forces et faiblesse de la rationalité procédurale en m'appuyant sur l'étude qu'a consacré à cette question P. Ricoeur dans son ouvrage *Soi-même comme un autre*, où il souligne l'importance de la transformation que subit l'exigence de cohérence du fait de son rattachement à une théorie de l'argumentation lorsqu'elle n'est réduite ni au raisonnement déductif, ni à la preuve empirique¹¹⁴.

Ricoeur distingue, dans l'exercice de notre raison, deux orientations très différentes : ce qu'il appelle les trajets « ascendant » (celui de subsumption de la maxime sous la règle) et « descendant » (celui de l'application à la situation concrète, où l'altérité des personnes demande à être reconnue) : le trajet de la justification, et celui de l'effectuation. Or, souligne-t-il, « L'éthique de la discussion ne doit pas être seulement l'enjeu d'une tentative de fondation par voie régressive et l'exigence d'universalisation, mais aussi celui d'une mise à l'épreuve par voie progressive au plan de la pratique effective ». Car, en effet, « les conflits qui donnent crédit aux thèses contextualistes se rencontrent sur le trajet de l'effectuation plutôt que sur celui de la justification¹¹⁵ ». Aussi ajoute-t-il : « Ce que je critique dans l'éthique de l'argumentation, ce n'est pas l'invitation à rechercher en toutes circonstances et

¹¹⁴ On retrouve chez M. Canto une critique d'une approche qui serait exclusivement procédurale : « Une part de la philosophie contemporaine est animée par l'espoir qu'une forme d'universalité et d'objectivité sera obtenue en soumettant les opinions des personnes à la critique mutuelle dans un espace public que définit la rationalité (...) Concevoir que nos ressources de normativité doivent être issues de pareilles procédures rationnelles de discussion, n'est-ce pas nous mettre d'emblée dans la condition où il est exclu de pouvoir penser tout ce qu'il est essentiel de comprendre dans le monde moderne, à savoir les conflits, les subordinations, l'inertie des traditions, la force des archaïsmes ? Qualifier tout cela d'hétéronomie et décider, par contraste, que l'autonomie a pour seule source l'argumentation, c'est faire disparaître l'objet même de la réflexion (...) La philosophie morale peut elle se contenter de ne présenter qu'une condition d'explication et de réflexivité (...) En s'arrachant à sa particularité, à son histoire, à sa communauté, on devrait parvenir, selon les défenseurs d'un tel universalisme moral, à une éthique rationnelle et universelle, l'argumentation étant à la base de toute rationalité éthique (...) Il me semble souhaitable de développer un ensemble de réflexions critiques à l'égard d'une distinction aussi tranchée entre raisons et convictions¹¹⁴ » (M. Canto, *L'inquiétude morale*, PUF, 2002, p. 81.)

¹¹⁵ Id, p.329.

en toutes discussions le meilleur argument, mais la reconstruction sous ce titre d'une stratégie d'épuration, reprise de Kant, qui rend impensable la médiation contextuelle sans laquelle l'éthique de la communication reste sans prise réelle sur la réalité ».

Car l'éthique de la discussion lui semble être infidèle à ce qui fait la richesse du réel ; elle aussi, comme l'éthique de Kant, commencerait par faire violence au réel, en refusant de le reconnaître dans sa riche complexité. En particulier, l'éthique de la discussion demande d'écarter résolument, en y voyant un obstacle majeur à, l'avancée de la discussion, les conventions : « Là où Kant dirigeait sa stratégie d'épuration contre l'inclination, la recherche du plaisir ou du bonheur ; Habermas dirige la sienne contre tout ce qui peut être placé sous le signe de la convention ». Mais comment expliquer ce « rigorisme de l'argumentation » ? Ricoeur l'attribue « à l'interprétation de la modernité en termes presque exclusifs de rupture avec un passé supposé figé dans des traditions soumises au principe d'autorité et donc soustraites par principe à la discussion publique ». Tout ceci nous conduit à une impasse ; l'impasse « d'une opposition stérile entre un universalisme au moins aussi procédural que celui de Rawls et un relativisme « culturel » qui se met de lui-même hors du champ de la discussion ».

Cette analyse me semble pour l'essentiel pertinente ; mais ce que je trouve encore plus intéressant, c'est que Ricoeur termine en suggérant une reformulation de l'éthique de la discussion. Pour l'essentiel, il propose de mettre en question l'antagonisme entre argumentation et convention, et de lui substituer une « dialectique fine entre argumentation et conviction, laquelle n'a pas d'issue théorique, mais seulement l'issue pratique de l'arbitrage du jugement moral en situation ». C'est qu'en effet, l'argumentation ne se pose pas seulement comme antagoniste de la tradition et de la convention, mais qu'elle est « une instance critique opérant au sein de convictions qu'elle a pour tâche non d'éliminer, mais de porter au rang de « convictions bien pesées », dans ce que Rawls appelle un équilibre réfléchi ». Et Ricoeur peut conclure : « Seule une discussion réelle, où les convictions sont invitées à s'élever au-dessus des conventions, pourra dire, au terme d'une longue histoire encore à venir, quels universels prétendus deviendront des universels reconnus par « toutes les personnes concernées » (Habermas), c'est à dire par les « personnes représentatives » (Rawls) de toutes les cultures. A cet égard, un des visages de la sagesse pratique que nous traquons tout au long de cette étude est cet art de la conversation où l'éthique de l'argumentation s'éprouve dans le conflit des convictions¹¹⁶ ».

J'ai largement développé cette ... discussion de l'éthique de la discussion. C'est qu'elle propose une forme de rationalité qui est tout à fait centrale dans la dynamique du principe de précaution et de la précaution. Aussi faut-il avoir bien et finement réfléchi afin de bien circonscrire ce que l'on peut – et ce que l'on ne peut pas – attendre d'elle. Et puis également, et le bénéfice n'est pas mince, cette longue réflexion critique a permis d'enrichir le modèle initial. Probablement faut-il donc reformuler l'éthique de la discussion dans le sens des propositions de P. Ricoeur. Une rationalité pratique qui assume la totalité de la « condition humaine » ne peut se réduire au schéma initial de Habermas : il y a trop de « pertes », la figure de l'homme qui y est prise en charge est trop réductrice. Il n'y a pas d'accès aussi rapide à l'universel ; et l'universel des hommes ne peut non plus être aussi uniforme. S'il y a un universel, il doit être capable de prendre en charge les différences sans les « aplatir ».

¹¹⁶ Id, p.336.

Mais pour autant, il ne faut pas élever de barrière entre les cultures et les traditions : l'intuition de Habermas qu'une rationalité complètement assumée ne peut être atteinte qu'à partir de « discussions réelles » me semble devoir être défendue sans réserve : le monde est un, la terre est une, et, à tous les niveaux (régions, pays, continents), l'interdépendance ne cesse de progresser. Nous ne pouvons plus vivre les uns à côté des autres en nous ignorant, ou en réglant nos rapports selon des codes ou des traditions désuets. Le monde n'arrête pas de changer et de nous bousculer. Indépendamment même de la question des risques en général, des menaces écologiques plus particulièrement, et plus encore bien sûr en les prenant en compte (comme il est si nécessaire !), nous avons à inventer les règles dont nous avons besoin pour construire ce « nouveau monde » qui naît sous nos yeux. Nous avons besoin pour cela de faire appel à toute notre raison, au meilleur de notre raison : et, pour cela, la discipline « dialogique » paraît bien incontournable.

8. Emotions et rationalité morale

8.1. La place centrale des émotions

L'attention qu'il faut accorder aux émotions est un point capital pour la compréhension de la rationalité. Alors que l'on a trop souvent vu en elles des « ennemies » du « bon raisonnement », des travaux récents ont largement contribué à réévaluer leur importance. Mais cela est-il tellement surprenant ? N'est-il pas patent que l'approche exclusivement scientifique et positiviste du traitement d'un problème est incomplète, pauvre de contenu, et souvent « violente » dans sa mise en œuvre ; et, a contrario, combien ceux qui acceptent les émotions peuvent avoir de biens meilleures intuitions et finalement un mode de pensée plus profond et plus juste : ils n'ignorent pas la complexité des choses.

A. Damasio a écrit un ouvrage très éclairant à cet égard, *L'erreur de Descartes*. « Quelle a été l'erreur de Descartes ? D'avoir poussé les biologistes à adopter – ceci est encore vrai - les mécanismes d'horlogerie comme modèles explicatifs¹¹⁷ » nous répond-il¹¹⁸. Mais il vaut la peine de rentrer plus avant dans la réflexion de cet auteur qui s'est attaché à réfléchir sur la question du rapport du corps et de l'esprit.

« La faculté de raisonnement n'est pas aussi pure que la plupart d'entre nous le croit ; il est probable que la capacité d'exprimer et ressentir des émotions fasse partie des rouages de la raison pour le pire et pour le meilleur¹¹⁹ » : voilà la thèse qui est au cœur de la réflexion de Damasio. Il ne s'agit certes pas de nier que les émotions puissent venir, non enrichir, mais perturber cette faculté de raisonner : il y a trop d'exemples pour l'illustrer, dont beaucoup sont tragiques. Il ne s'agit pas non plus de dire que les émotions décident pour nous : Damasio ne nie pas la capacité de l'homme à agir par volonté. Mais il s'agit d'affirmer que, privé des émotions, l'homme perdrait son humanité, tout autant que s'il était privé de raison. Entrant plus précisément dans l'étude du mécanisme à la source de nos émotions, Damasio note que leur perception ne porte pas principalement sur des « entités psychologiques » mais qu'elle

¹¹⁷ A. Damasio, *L'erreur de Descartes*, O. Jacob, 1995, p. 310.

¹¹⁸ Il faut cependant souligner que Damasio n'est pas le premier à souligner l'importance des émotions pour la pensée. Déjà à l'époque des Lumières un courant de pensée important, le sensualisme, avait donné une large place aux émotions. Un colloque international organisé à Nancy, *Philosophies de la chair 1680-1750, Le théâtre du libertinage entre art et science*, l'a clairement établi.

¹¹⁹ Id, p. 8.

correspond à une perception directe d'un « paysage particulier » : celui du corps. Et Damasio la prolonge en expliquant que « c'est notre organisme lui-même, et non pas quelque réalité externe, qui est pris comme base pour la représentation que nous nous formons en permanence du monde et de notre « moi » ; que nos pensées les plus élevées et nos actes les meilleurs, non plus que nos grandes joies et nos plus profondes peines, ont notre corps pour aune¹²⁰ ».

Il semble bien qu'il existe un fil conducteur reliant la faculté de raisonnement à la perception des émotions et au corps. C'est comme s'il existait une passion fondant la raison ; Damasio a une formule forte pour résumer tout cela : « l'esprit respire par le biais du corps » ; et il l'illustre ainsi : « Les philosophes ont imaginé une expérience de pensée, appelée le « cerveau dans un bac ». Supposez que l'on puisse extraire un cerveau de notre corps, qu'on le maintienne vivant dans un bain de liquide nutritif, et qu'on le stimule par le biais de ses nerfs, à présent flottant en liberté, exactement de la même façon que s'il était encore dans la boîte crânienne. Certains auteurs estiment qu'un tel cerveau continuerait à présenter le même état mental normal. Or, en laissant de côté la question de la naïveté requise pour imaginer une expérience de cette sorte, j'estime que ce cerveau ne présenterait pas un état mental normal¹²¹ ». La conclusion de Damasio est claire : « C'est là qu'est l'erreur de Descartes : il a instauré une coupure catégorique entre l'âme et le corps ; il a suggéré que la raison et le jugement moral pouvaient exister indépendamment du corps ; il a posé que les opérations les plus délicates n'avaient rien à voir avec l'organisation et le fonctionnement d'un organisme biologique¹²² », et : « Lune des variantes de l'erreur de Descartes est de ne pas avoir vu que l'esprit humain est incorporé dans un organisme biologiquement complexe, mais unique en son genre, fini et fragile ; elle empêche de voir la tragédie que représente la prise de conscience de cette fragilité, cette finitude et cette unicité. Et lorsque les êtres humains sont incapables d'apercevoir la tragédie fondamentale de l'existence consciente, ils sont moins enclins à l'adoucir et peuvent, de ce fait, avoir moins de respect pour la valeur de la vie¹²³ ».

Combien me paraissent importants les résultats des travaux de Damasio ! Il en arrive, lui aussi, à souligner la fragilité et la complexité, cette fois de l'homme, dans sa faculté essentielle : la pensée. Montrant cet enracinement de notre pensée dans le corps, il nous amène à reconsidérer tout ce qui a trait à la vie du corps et à ses « puissances », pour revenir au langage aristotélicien. Les sensations, les sentiments, les émotions, nous aident à « bien penser », tout autant que la logique. Bachelard n'avait-il pas découvert cela lorsque, tard dans sa vie (et il le regrettait : trop tard...) notait : « Ainsi, images et concepts se forment à ces deux pôles opposés de l'activité psychique que sont l'imagination et la raison (...) Il faut aimer les puissances psychiques de deux amours différentes si l'on aime les concepts et les images, les pôles masculin et féminin de la psyché. Je l'ai compris trop tard. Trop tard, j'ai connu la bonne conscience dans le travail alterné des images et des concepts, deux bonnes consciences qui seraient celle du plein jour, et celle qui accepte le côté nocturne de l'âme¹²⁴ » Il me semble capital de souligner avec force cette « nouvelle fragilité », qui nous touche dans ce qui nous est le plus essentiel : notre faculté de penser, de faire un bon usage de notre

¹²⁰ Id, p. 13.

¹²¹ Id, p. 286.

¹²² Id, précaution p. 312

¹²³ Id, p. 314.

¹²⁴ Bachelard, *La poétique de la rêverie*, PUF, 1960, p. 47.

raison. Voilà ce qu'en dit Damasio : « La chose la plus indispensable, en tant qu'êtres humains, que nous puissions faire, chaque jour de notre vie, est de nous rappeler et de rappeler aux autres notre complexité, notre fragilité, notre finitude et notre unicité. Et la difficulté est bien celle là : faire passer l'esprit de sa position élevée dans l' « éther » à celle d'une localisation matérielle, tout en lui conservant une grande considération ; reconnaître son origine et sa vulnérabilité, et cependant continuer à lui attribuer un rôle de direction. Une tâche difficile et indispensable, mais en dehors de laquelle il vaudrait mieux laisser l'erreur de Descartes non corrigée¹²⁵ ».

Or, nous pouvons constater aujourd'hui des évolutions inquiétantes : « Ce qui me soucie, c'est que l'on accepte d'accorder de l'importance à la perception de l'émotion, sans faire d'effort pour comprendre ses mécanismes socio-culturels et biologiques complexes » ; et Damasio évoque « les tentatives d'expliquer certaines attitudes désespérées ou certains comportements irrationnels par des causes sociales superficielles ou par l'action de neurotransmetteurs ainsi que des tentatives de remédier aux problèmes sociaux et personnels par des médicaments ou des drogues¹²⁶ ». Or, affirme-t-il, « c'est précisément ce manque de compréhension de la nature de la perception des émotions et de la raison qui est un sujet d'alarme ». Alors que le débat fait rage en France entre deux écoles psychiatriques (l'école « psychanalytique » et l'école « comportementaliste »), ne faut-il pas s'inquiéter des progrès très (trop ?) rapides de la seconde qui apporte comme réponse souvent exclusive aux souffrances des patients qu'elle traite des solutions médicamenteuses ou des thérapies superficielles ? Nous savions, après les expériences tragiques du XX^{ème} siècle, combien la déraison demeure une terrible menace au cœur même de nos sociétés « civilisées » ; n'est-ce pas précaution que de prendre au sérieux cet avertissement de Damasio : en son essence, notre raison est fragile. Elle résulte de déliquats équilibres, qui demandent à être préservés et nécessitent une attention particulière : là aussi, le passage à une philosophie de la précaution est indispensable !

Je voudrais souligner enfin deux idées importantes que Damasio développe comme des conséquences de sa thèse. La première a trait à la question de l'incertitude. Voilà ce qu'il écrit à ce propos : « Dans un certain nombre de circonstances de la vie, nous devons agir dans des domaines où règne l'incertitude (...) Dans ces circonstances, la capacité d'exprimer et de ressentir des émotions, de concert avec les mécanismes physiologiques cachés qui les sous-tendent, nous aide à accomplir cette tâche redoutable consistant à prévoir un avenir incertain et à programmer nos actions en conséquence¹²⁷ ». Pour nous, qui voulons être ces « hommes de la précaution », capables d'appréhender et de « conduire » les situations d'incertitude, nous ne devons pas nous certainement pas nous priver du secours des émotions – encore une fois, et c'est capital, non pour nous y livrer, mais pour en faire un des éléments – et un élément central – de la délibération.

La seconde a trait à la question de l'éducation et de la culture. Face à cette fragilité de l'homme, il faut de la précaution pour éduquer. En effet, « pour accroître la faculté de raisonnement, il est nécessaire d'accorder plus d'attention à la vulnérabilité du monde intérieur » ; et là aussi, Damasio s'inquiète : « La surexposition des enfants à la violence conduit à donner moins de valeur à l'expression et à la perception des émotions dans

¹²⁵ Id, p. 315.

¹²⁶ Id, p. 309.

¹²⁷ Id, p. 9.

l'acquisition et la mise en œuvre d'un comportement social adéquat. Le fait que toute cette violence soit présentée en dehors de tout cadre moral ne fait qu'augmenter son cadre désensibilisant¹²⁸ ». Comment, en effet, pourrait-on « banaliser » cette question de la violence, beaucoup trop présente dans les différents médias : est-ce vraiment un exutoire, avons-nous réellement besoin de cette « catharsis » ? La vérité me semble plutôt être que nous sommes là très loin de l'esprit du théâtre grec et de ses capacités « cathartiques », et beaucoup plus proches d'un mercantilisme sinistre. Or, nous avons besoin de faire l'éloge, non de la violence, mais de l'attention, de la douceur, de la retenue...

Je reviendrai sur cette question de l'éducation, sur l'importance de proposer aux enfants une culture riche, qui développe leur sensibilité et leur sens de la responsabilité face à ce qui est « fragile » : car une civilisation de la précaution est illusoire si elle n'est pas portée par les jeunes générations.

8.2. Emotions et rationalité morale

Après que nous ayons découvert le rôle décisif tenu par les émotions dans l'exercice de notre faculté de raisonner, et de penser en général, je voudrais aller plus loin dans une direction particulière : celle du rapport entre les émotions et cette dimension particulière de notre rationalité : la rationalité morale. Je vais pour cela suivre les travaux de P. Livet, dans son ouvrage : *Emotions et Rationalité morale*¹²⁹. « Les émotions nous mettent-elles sur la voie d'une espèce particulière de rationalité, la rationalité axiologique ? Une théorie de la décision rationnelle qui ne tient pas compte des émotions, peut-elle prétendre imposer sa normativité ? Peut-on avoir une expérience de valeur sans utiliser les émotions¹³⁰ ? » : Voilà la « base » du questionnement de P. Livet dans son ouvrage.

Afin d'y répondre, il pose son hypothèse de base: nos émotions naissent de la perception d'un différentiel par rapport à des attentes et des préférences; et sa thèse centrale est : « les émotions sont liées aux révisions, et les valeurs sont celles de nos préférences qui peuvent rester justifiées après être passées par un processus de révision ». Les émotions, en effet, sont comme un « système d'alarme » qui nous incite à réviser nos attentes ou nos préférences ; elles nous avertissent que certaines révisions n'ont pas été réellement accomplies. Quant aux valeurs, elles sont des qualités ou des propriétés que nous n'atteignons pas seulement par une perception directe, mais par des « coups de sonde ». Ces « coups de sonde » sont nos essais de jugement de valeur, ils déclenchent ces « échos radar » que sont les émotions. Trois cas¹³¹ seraient alors à envisager : le premier, l'absence d'émotion face à une situation signale l'absence de valeur en jeu dans cette situation ; deuxième cas, une émotion mais qui s'atténue lorsque la situation et se répète, et finit par s'éteindre : il n'y a pas de « vraie » valeur non

¹²⁸ Id, p. 309.

¹²⁹ P. Livet, *Emotions et rationalité morale*, PUF, 2002.

¹³⁰ P. Livet, ouvrage cité, p. 102.

¹³¹ Livet donne une description plus fine de ce procédé de révision de nos valeurs, que je vais résumer: « Il faut distinguer quatre scénarios : 1/ La situation se produit pour la 1^{ère} fois : aucune révision. 2/ Elle se répète « en rafale » : habitude. 3/ Elle se répète de façon espacée : il est possible que se déclenche un mécanisme de révision de nos attentes. Cette révision de nos attentes et de nos croyances se manifeste par une accoutumance. 4/ Malgré la répétition, et malgré la révision des croyances aucune accoutumance n'a lieu. Cette résistance montre que ces préférences sont des préférences réelles, très enracinées en nous. C'est parmi ces préférences que nous découvrirons nos valeurs ». « Cependant, certaines émotions ne nous amènent pas à changer nos préférences, elles nous donnent au contraire une partie de l'énergie nécessaire pour résister à un tel changement (colère, révolte, indignation) », cf p. 74.

plus en jeu; et enfin, troisième cas, une émotion à qui se renouvelle, à l'identique, à chaque répétition de la situation : elle signale alors que nous sommes face à une « vraie » valeur. Selon la belle formule de P. Livet : « Ce que nous finissons par nous représenter comme valeurs, ce sont simplement des chréodes d'interaction au creux desquelles nos réactions émotionnelles restent stables, et deviennent des sentiments¹³² ». J'illustrerai cela, dans le prochain chapitre, lors de ma réflexion sur les rapports que nous entretenons avec la nature.

P. Livet souligne aussi l'importance des émotions comme source de motivation : car c'est une chose de voir que des croyances ou des attentes sont « inadaptées », et c'en est une autre que d'avoir la force ou l'énergie nécessaire pour changer (c'est la problématique de la faiblesse de la volonté, l'« acrasie » des philosophes grecs) : les émotions peuvent donc servir de motivation, aussi bien pour une révision des actions que pour une révision des croyances, et finalement des préférences : « Sans émotion, nous n'aurions pas de motivation pour ce changement. Le simple constat (en termes de croyance) des inconvénients de nos préférences actuelles ne peut nous donner une telle motivation. L'émotion nous sert à résoudre ce problème de choix de ce qu'il faut changer pour ajuster nos préférences à la réalité¹³³ », écrit P. Livet. « Parce que les émotions mettent en jeu nos désirs, et nous les révèlent, elles comportent une motivation : (...) la motivation de réduire ce différentiel. Elle nous donne donc soit une motivation de changer le monde, soit une motivation de changer nos désirs¹³⁴ ». J'aurai à reprendre ce thème : il me semble que le « passage à la précaution » ne peut réussir s'il ne s'appuie sur une « base émotionnelle » adéquate : là encore, les émotions et les sentiments que nous pouvons éprouver face à l'homme ou à la nature fragiles me paraissent indispensables.

Un autre aspect des analyses de P. Livet me semble particulièrement intéressant dans la perspective qui est la nôtre, celle d'une tentative de « bien orienter » nos actions en prenant en compte en particulier les générations futures. Je cite : « Notre rationalité pratique ne dispose pas d'un guide assuré dans ses révisions, et ce qui nous semble la bonne voie du changement pourrait ne pas paraître tel aux générations futures. Or, si les émotions nous incitent à des révisions de nos préférences, elles le font en nous indiquant des tendances plus enracinées en nous que ne le sont nos théories de la rationalité pratique, donc plus stables que des doctrines passagères, mais aussi moins assurées de leur justification(...) Une époque qui commence à apprendre à accepter ses incertitudes, voire à en tirer parti, est alors plus réceptive à cette relation entre émotions, valeurs et révisions¹³⁵ ».

Comment agir aujourd'hui en ayant le souci des générations futures ? P. Livet montre que l'on peut « avoir tout faux », lorsque l'on se fie à sa « rationalité pratique immédiate » (il évoque l'échec du marxisme : « réviser une organisation collective au nom d'une rationalité pratique ne conduit pas toujours à un mieux »). Mais n'est-ce pas justement parce que cette rationalité a été défaillante ? Livet plaide lui aussi pour une conception très enrichie de la rationalité : une « grande leçon », certainement, à retirer de l'approche d'une rationalité enrichie est de ne pas vouloir planifier pour les générations futures, mais de placer comme valeur principale le principe de les laisser le plus possible choisir pour elles-mêmes : les laisser faire leurs propres

¹³² Id, p. 10.

¹³³ Id, p. 78.

¹³⁴ Id, p. 78.

¹³⁵ Id, p. 12.

révisions, les laisser s'orienter par elles-mêmes vers les valeurs qu'elles auront reconnues. Je reviendrai sur cette question en abordant la question de l' « éthique des générations futures ».

Cette « mise à l'écoute » de nos émotions n'est-elle pas aussi, dans certaines circonstances, la condition de l'accès au sens le plus profond d'une situation¹³⁶ ? Soit par exemple ce que dit H. Arendt à propos de la naissance d'un enfant ? « Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine « normale », « naturelle », c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. En d'autres termes : c'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau, l'action dont ils sont capables par droit de naissance (...) C'est cette espérance et cette foi dans le monde qui ont trouvé sans doute leur expression la plus succincte, la plus glorieuse, dans la petite phrase des évangiles annonçant leur « bonne nouvelle » : « un enfant nous est né »¹³⁷. L'émotion devant la naissance d'un enfant est l'une des plus fortes qui soit ; elle signale une valeur éminente et cette valeur, pour Arendt, est liée à une promesse : avec une naissance, quelque chose de radicalement « nouveau » est entré dans le monde. Mais sans l'émotion, pourrions-nous le reconnaître ?

La rationalité morale, conclut P. Livet, entretient avec les émotions une relation très étroite : « Une morale qui ne tient pas compte des émotions est une morale qui ne mérite même pas d'évoquer l'idée de raison pratique. Une morale qui y réduirait ses valeurs ne pourrait prétendre à une quelconque rationalité axiologique, et serait d'ailleurs injuste envers les émotions parce qu'elle méconnaîtrait le lien profond entre les révisions, cœur de toute rationalité pratique aussi bien que théorique, et les émotions dans leur rôle d'alarmes et de révélateurs¹³⁸ ».

Nous disposons ainsi de critères pour définir la spécificité d'une rationalité axiologique, proposée par Boudon : « Les bonnes raisons sont, dans ce débat sur les valeurs, qui fait intervenir comme argument des émotions partageables, des règles reconnues ; les raisons fortes sont des règles qui dépassent et dominent les autres, ou qui ont l'avantage sur elles¹³⁹ ». Et P. Livet en déduit une méthode de recherche applicable au domaine des valeurs : « La spécificité du débat sur les valeurs tient d'une part à ce qu'il procède de façon rayonnante à partir de cas (en « marguerite »), au lieu de pouvoir compter sur de longues transitivités, d'autre part à ce que nos valeurs nous sont révélées par la résistance à l'accoutumance des émotions qui leur sont associées¹⁴⁰ ». Le domaine de la morale ou s'applique la rationalité pratique n'est pas le lieu des grandes déductions linéaires : nous retrouvons ce que nous disions de la rationalité pratique plus haut. La complexité des situations rencontrées exige

¹³⁶ N'est-ce pas ce que veut dire H. Lipps lorsqu'il cherche à définir une logique herméneutique ? H. Lipps, en effet, fustige la prétention de la logique formelle à atteindre la vérité d'une situation. La parole véritable, la parole incarnée dans une relation interpersonnelle, porte un sens qui ne peut pas être traduit « objectivement », qui ne peut pas être montré comme une chose, mais qui peut uniquement être recueilli dans la singularité de cette situation précise, qui ne peut être accueilli que dans la mesure où l'on entre en « résonance » avec son interlocuteur – je dirais aussi seulement dans la mesure où il y a un partage d'émotions. Le langage véritable est « immergé » dans l'existence. Lipps se livre à une « psychologisation » du langage. Voir H. Lipps, *Logique et herméneutique*, Vrin, 2004.

¹³⁷ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann Levy, 1994, p.314.

¹³⁸ Id, p. 265.

¹³⁹ Id, p. 267.

¹⁴⁰ Id, p. 267.

une approche pluraliste avec des regards « croisés » ; elle demande de s'appuyer sur de grands principes mais aussi d'avoir le sens de la singularité des cas : et, en particulier, elle requiert la juste prise en compte des émotions, car tout un pan du réel ne se dévoile à nous que sous ce jour. Cette recherche est elle-même en devenir permanent : de nouvelles raisons, mais aussi de nouvelles émotions, que nous ne pouvions pas anticiper avant de les avoir éprouvées (quel sens par exemple pouvait avoir une destruction devant l'idée d'une « destruction de la nature » dans les siècles où celle-ci n'était tout simplement pas pensable ?), ne cessent de venir interférer, nous obligeant de parcourir le tour d'un nouveau pétale de la « marguerite ».

Un point doit être souligné dans ce débat où des émotions sont données comme des arguments. Car il est toujours possible de répondre à celui qui argue d'un sentiment comme d'un argument : « je ne ressens là aucune espèce d'émotion ! ». Que lui répondre ? Il est « hors de question » d'exiger que tout un chacun ressente les mêmes émotions que soi ! Mais une chose peut être exigée, et elle fait partie de cette conception de la rationalité bien comprise que P. Livet cherche à construire : on peut exiger d'une personne « raisonnable » - et particulièrement, selon l'acception que Rawls donne à ce terme) qu'elle se mette en situation d'éprouver cette émotion et donc peut-être de réviser ses préférences ou ses valeurs. Ce pourquoi Livet peut écrire : « En liant émotions et révisions jusqu'à faire d'émotions, typiques et donc partageables, des arguments pour une révision des préférences (après être passés par une révision des croyances), nous introduisons une forme d'universalisation. Cette universalisation est en un sens limitée à l'espèce humaine (...) C'est une universalisation tempérée, puisqu'il est difficile de faire des capacités émotionnelles une nécessité pour tout être moral. Mais c'est aussi une universalisation ouverte sur toutes les émotions qu'il serait possible de partager. Le nazi cohérent s'est lui-même exclu de ce partage des émotions¹⁴¹ » Et finalement, si nous ne pouvons jamais être absolument garanti de « la valeur de nos valeurs », une seule chose ne laisse pas d'être certaine : « Seule l'obligation de révision est assurée d'une stabilité inébranlable¹⁴² ». Etre raisonnable, c'est aussi avoir cette disposition d'ouverture, d'acceptation d'une éventuelle remise en cause de ses croyances et préférences, non seulement du seul point de vue d'une argumentation « logique », mais aussi en prenant en compte la valeur de ce que les émotions peuvent apporter à notre pensée. Etre raisonnable, ce sera donc accepter tout ce qui enrichit notre sensibilité, notre vie émotionnelle et nos sentiments, et donc particulièrement accepter d'expérimenter ce que d'autres hommes voudraient nous faire partager pour nous faire connaître ou reconnaître une valeur.

9. Conclusion

En conclusion, je crois avoir établi qu'il n'y a pas un cercle magique qui séparerait ce qui est rationnel de ce qui ne l'est pas. Contrairement à ce que croyaient les partisans de l'empirisme logique, il n'y a pas d'un côté la science, de l'autre « tout le reste ». De la connaissance ordinaire à la connaissance scientifique, de la connaissance des faits à la connaissance des valeurs, il y a continuité plutôt que rupture.

Mais attention, cela ne veut pas non plus signifier qu'il ne faut pas établir de différence : l'assurance de la connaissance scientifique est supérieure à celle de la connaissance ordinaire ; et la connaissance morale ne peut prétendre au type d'objectivité de la connaissance

¹⁴¹ Id, p. 192.

¹⁴² Id, p. 268.

scientifique. Cependant ces différences ne justifient pas de réserver le « label » de la raison à la seule science et le refuser à toutes les autres démarches de la pensée et, pire encore, estimer « irrationnelles » toutes les formes de pensée qui ne sont pas celles de la science !

Je voudrais enfin revenir sur tout le chemin parcouru afin de passer d'une conception étroite, pauvre, de la rationalité, qui est celle prévalant dans le scientisme ordinaire, à la conception plus large et infiniment plus riche dont j'ai montré la pertinence. Cette vision élargie et enrichie est celle dont nous avons besoin pour construire notre pensée et éclairer notre action dans une perspective de précaution.

La rationalité que j'ai appelée scientifique est donc une rationalité instrumentale et calculatoire. Elle est un outil permettant de mettre en œuvre les moyens les plus efficaces pour atteindre un but, quel qu'il soit ; et, ce faisant, elle renonce – car elle estime en être incapable – à fixer des buts, ou à justifier des buts. Un ingénieur dans son travail, mais aussi tout un chacun qui effectue des choix et accomplit une action dans sa vie, applique cette rationalité, dont il serait bien imprudent de vouloir se passer !

Mais cette rationalité n'épuise pas les ressources de la raison ! Elle n'en est qu'un aspect. Car la raison, nous l'avons vu, est largement partie prenante dans la fixation de nos buts et dans la justification que nous pouvons en donner : ceux-ci ne sont ni livrés à l'arbitraire ni entièrement déterminés par nos sentiments.

La raison nous demande de prendre en compte les valeurs lorsque nous agissons ; et si ces valeurs n'ont pas la même « objectivité » que les objets ordinaires de la science, nous avons vu qu'elles n'en sont pas moins soustraites à l'absolue subjectivité et à la relativité qui en résulterait. L'« espace des raisons », auquel les valeurs, tout aussi bien que les normes et les principes de la connaissance scientifique appartiennent, n'est pas le lieu des caprices individuels.

Il est apparu extrêmement intéressant, à cet égard, de jouer de la « complémentarité » entre les sens des mots « rationnel » et « raisonnable » : ceux-ci ont, dans le langage ordinaire, des connotations bien différentes, et il est possible de construire, comme J. Rawls par exemple l'a fait, une distinction conceptuelle rigoureuse qui permette de récapituler (en réunissant les deux) la plus grande part du champ de signification de la raison.

Le raisonnable nous fait prendre en compte certaines valeurs : la reconnaissance et la justification de ces valeurs, leur « universalisation », de droit sinon de fait, pose cependant des problèmes spécifiques : la reconnaissance du rôle des émotions à ces fins est un réquisit indispensable pour un élargissement de la rationalité à sa dimension axiologique. Il y a là certainement un des points majeurs d'élargissement et d'enrichissement du concept de la raison.

Il est apparu enfin que la conception moderne de la raison lui accordait une indispensable composante procédurale : nous ne pouvons plus, comme Descartes l'espérait, reconstruire solitairement l'édifice de la raison. Il n'a jamais autant qu'aujourd'hui été nécessaire de « frotter » les unes aux autres les opinions, de se livrer aux objections argumentées dans un « espace public de discussion ».

Nous devons apprendre à être raisonnables et pas seulement rationnels¹⁴³, à nous appuyer sur nos émotions sans nous laisser aveugler par elles, à rentrer dans le débat argumentatif et à construire ensemble un « espace public des raisons ». Il y faut de la rigueur mais aussi un

¹⁴³ JP Dupuy cite R. Auman, toujours dans son introduction aux *Actes du Colloque de Cerisy* sur la rationalité : « La rationalité pure ne peut se suffire à elle-même ; elle ne peut prendre sens que dans un domaine plus vaste, qui comprend de l'irrationalité ».

esprit d'ouverture, de l'esprit de géométrie mais aussi de l'esprit de finesse ; de l'humilité mais aussi de la confiance dans les « puissances de la raison » : la précaution ne nous demande certainement pas d'abandonner les démarches rationnelles ; tout au contraire, c'est d'un approfondissement de la raison que nous avons besoin. Et, comme tout approfondissement, c'est à plus de complexité que nous devons nous affronter, c'est de plus de raison que nous avons besoin !

CHVI. Quel rapport à la nature ?

Introduction : poser le « problème de la nature »	319
1. L'héritage grec	320
1.1. Les physiiciens	320
1.2. Le « <i>nomos</i> » contre la <i>phusis</i> : les sophistes	321
1.3. Le naturalisme grec	322
1.3.1. Le naturalisme immoraliste	322
1.3.2. Le naturalisme de Platon	322
1.3.3. Le naturalisme d'Aristote	323
1.3.4. Les stoïciens	324
1.4. Finalisme ou nécessité ?	325
1.5. Naturalisme et humanisme chez Epicure	325
2. L'héritage chrétien	327
3. La rupture moderne	328
3.1. La révolution cartésienne ; l'artifice, paradigme d'un monde nouveau	328
3.1.1. La méthode et le réductionnisme	329
3.1.2. La nature privée d'épaisseur et de mystère	329
3.1.3. Un nouvel imaginaire	330
3.1.4. <i>Natura naturata</i> et <i>natura naturans</i>	331
3.1.5. Les dégâts du réductionnisme. Qu'est devenu le monde ?	331
3.2. La nature appropriée	332
3.2.1. Possesseur ou propriétaire ?	332
3.2.2. L'irrésistible ascension de la propriété privée	332
3.2.3. L'irrésistible ascension du brevet	333
3.2.4. Être « moderne »	334
3.3. Les foyers de résistance : les naturalistes, Buffon, Darwin	335
4. Un regard nouveau : l'écologie	336
4.1. Progrès des connaissances en écologie	336
4.1.1. Des origines à la synthèse odumienne	336
4.1.2. La remise en cause de la synthèse odumienne	338
4.2. La biosphère, ou la redécouverte des limites	339
4.3. Étapes de la prise de conscience écologique	340
5. Les sentiments de la nature	341
5.1. L'apport des spiritualités	341
5.2. Culture et sentiments de la nature	343
5.2.1. Pour conclure	346
6. Où en sommes-nous aujourd'hui ?	347
6.1. Nous sommes orphelins d'une philosophie de la nature	347
6.2. L'homme coupé de la nature	349
6.2.1. Appauvrissement de l'expérience	349
6.2.2. Puissance de l'émotion, pauvreté des sentiments	350
6.2.3. Vivre « hors-sol » ?	351
6.3. Edification d'une « techno-nature »	351
6.3.1. Le retrait de la nature	351
6.3.2. L'artificialisation du monde	352
6.4. Vers une réinscription de l'homme dans la nature ?	352
6.4.1. Une réinscription théorique	352
6.4.2. Une solidarité de destin	353

6.4.3.	Une réinscription pratique ?	353
6.5.	Bilan : sommes nous encore modernes ?	354
7.	Par delà l'anthropocentrisme de conquête et la <i>deep ecology</i>	354
7.1.	Introduction : domination ? fusion ? ou bien association ?.....	354
7.2.	Sortir de l'opposition stérile ?	356
7.2.1.	Rompre avec l'anthropocentrisme conquête	356
7.2.2.	L'impasse de la « <i>deep ecology</i> »	357
7.2.3.	L'affaiblissement du combat et l'hypothèse de la convergence.....	359
7.2.4.	La solution par les générations futures.....	360
7.3.	Pour un anthropocentrisme « anthropo-éco-centré »	362
7.3.1.	La question de la valeur de la nature	362
7.3.2.	Retour sur l'écocentrisme.....	364
7.3.3.	Écocentrisme spéculatif, anthropocentrisme pratique.....	366
7.3.4.	Immanence et transcendance.....	367
7.3.5.	Un anthropocentrisme « anthropo-éco-centré »	368
7.4.	Conclusion : s'associer à la nature	369
8.	Réapprendre à nous lier à la nature, à habiter la nature	369
8.1.	L'idée d'un « bon usage de la nature »	370
8.2.	Prendre soin des animaux.....	373
8.2.1.	Ce qui se passe dans nos élevages et dans nos laboratoires	373
8.2.2.	Les mouvements de défense des animaux.....	374
8.2.3.	Considérer les animaux et prendre soin d'eux	375
8.2.4.	Connaître le monde animal	377
8.3.	Préserver la richesse de la biodiversité	378
8.3.1.	Une richesse mal connue	378
8.3.2.	Une richesse menacée	378
8.3.3.	Ce que nous devons faire	379
8.3.4.	Le local et le global	380
8.4.	Avoir le souci des paysages	381
8.4.1.	La peinture de paysage	381
8.4.2.	Le paysage, « unité » écologique englobante.....	382
9.	Faire de la nature notre tiers reliant.....	383
10.	Conclusion : pour un bon usage de la nature, ou la nature-projet.....	385

Introduction : poser le « problème de la nature »

Il me semble que notre société « occidentale » connaît un « problème » dans sa relation à la nature. Quel est ce problème ? Quelles en sont les principales formes ? La forme du problème auquel on pense bien entendu tout d'abord est celle de la « crise environnementale » ; mais notre « problème » revêt aussi d'autres formes, dont on peut penser qu'elles ont un rôle dans la production des méfaits que je viens de souligner : je vois une crise de notre représentation de la nature, et une crise de notre « sentiment » de la nature – ce qui conduit à une crise de notre lien à la nature.

Le problème auquel nous sommes confrontés est double : nous devons changer notre agir, non seulement pour épargner la nature, mais aussi pour renouer avec elle, ne plus nous situer contre elle, mais en association avec elle. Si nous voulons aller vers la précaution, il faut donc commencer par nous interroger sur les deux dimensions qui conditionnent notre agir. La dimension cognitive, d'abord : comment nous représentons-nous la nature, comment voyons-nous notre place vis à vis d'elle, comment voyons-nous notre possibilité d'agir sur elle. La dimension affective, ensuite : comment rencontrons-nous la nature ? Peut-on imaginer l'homme privé de l'essentiel de ses contacts avec elle, et donc privé des sentiments qu'elle nous procure (les « sentiments de la nature »)? Cette réflexion doit nous permettre, en en modifiant les conditions cognitives et affectives, de transformer notre manière de nous situer par rapport à la nature et d'agir sur elle.

Mais avant de commencer cette étude, un premier éclaircissement est nécessaire : quel sens donner au mot nature ? Ce mot à une richesse de sens extrême, et il n'est pas facile de savoir à quoi on fait précisément référence quand on l'emploie.

Je propose de donner quatre sens principaux. Il ne s'agit pas de vouloir donner des définitions exclusives les unes des autres : il y a des recouvrements entre eux ; nous retrouvons ici ce que je disais plus haut, à la suite de Wittgenstein, à propos de la définition du mot « raison » : il s'agit d'un terme « polythétique », et les différents sens ont entre eux un « air de famille ».

Le premier sens est celui de la nature au sens du « tout de l'univers », de l'« ensemble des choses et des êtres » soumis aux lois physiques: en ce sens, et quoiqu'il fasse, l'homme « appartient » à la nature. Selon G. Hottois, « La vraie nature, la grande nature, c'est le cosmos. S'il est vrai que nous sommes généalogiquement et encore actuellement solidaires de la biosphère terrestre, nous sommes encore plus profondément et anciennement solidaires du cosmos, na fut-ce que par les molécules complexes, briques constitutives du vivant, ont été synthétisées à l'occasion d'évènements stellaires »¹.

Le second sens est celui de « biosphère », c'est-à-dire un « sous-ensemble » du tout de l'univers : celui qui correspond au seul « lieu » connu de nous de cet univers dans lequel la vie s'est développée : je définirai précisément la biosphère un peu plus loin.

Le troisième sens correspond à une appréhension plus « sensible », correspondant à une expérience de vie « quotidienne », liée à une sensibilité à la fois « esthétique » et « écologique » : celle de paysage ; je définirai également cette notion de « paysage ».

Le dernier sens est « oppositionnel », il correspond à la différence qu'avait établie Aristote entre la « *phusis* » et la « *techné* » : la nature est alors ce qui advient spontanément à l'existence, ce qui possède en soi, et à titre essentiel, son propre principe de repos et de

¹ G. Hottois, « Biodiversité et technocosme », In: Parizeau MH (ed) « *La biodiversité. Tout conserver ou tout supprimer?* ». De Boeck Université, Bruxelles, 1997.

mouvement² ; elle s'oppose à la technique qui tend à rivaliser avec elle en produisant des artefacts. La nature, c'est alors aussi le « donné », par opposition au « fabriqué »³.

Je propose, pour ma réflexion, le parcours suivant. Je vais commencer par une étude de « notre héritage » : cela me semble nécessaire dans une perspective de précaution. Il faut en effet renouer le fil du temps ; contre une certaine brutalité de l'approche moderne, retrouver le sens d'un « bon usage de la nature » et, pour cela, l'histoire peut nous aider. Je m'intéresserai aussi, d'une façon générale, aux différents sentiments de la nature, montrant la richesse qu'ils apportent à la vie des hommes – bien que, ou grâce à leur grande variété. Constatant combien la « modernité », à côté de ses acquis, est en manque d'un « savoir-vivre » avec la nature, je partirai alors en recherche d'une « nouvelle alliance » (en reprenant l'expression de Prigogine et Stengers) : comment, en général, nous situer envers la nature (de manière « anthropocentrée », ou au contraire « cosmocentrée » ?) ; comment, d'un point de vue « pratique », renouer avec elle ? Ceci me conduira à conclure en montrant à quel point nous avons besoin, pour établir ce « nouveau rapport à la nature, d'une action véritable : non pas l'action « aveugle » de l'activisme, mais l'action réfléchie, délibérée, raisonnable, une action inscrite dans un « projet d'alliance avec la nature ».

1. L'héritage grec

Il est passionnant de parcourir l'histoire des représentations de la nature en Grèce : parce que nous sommes à bien des égards les héritiers des grecs, mais aussi car on y trouve une étonnante variété de conceptions. Les débats qui nous agitent tant aujourd'hui ont déjà alimentés les controverses qui ont opposés les plus grands philosophes de l'Antiquité : celui, en particulier, entre les tenants du finalisme et ceux de la nécessité.

Et pour commencer, nous allons nous pencher sur les premiers philosophes, qui furent aussi « physiciens ».

1.1. Les physiciens

On a vu en effet se développer chez les philosophes « présocratiques », de Thalès à Démocrite, une philosophie naturelle. Cette philosophie s'est construite autour de l'idée nouvelle de nature, d'une nature conçue comme « phusis ». Le terme *phusis*, a été introduit par les milésiens⁴ : la « phusis » désigne tout à la fois un principe, un processus et un résultat. Ces premières recherches correspondent aussi à la « naissance » de la philosophie : il est intéressant de noter que, dès ses débuts, la philosophie est associée à la nature.

S'il y a plusieurs visions différentes de la nature chez les présocratiques, on ne peut nier une grande cohérence non plus, comme le soulignera Schrödinger⁵. Le principal trait qui assure cette unité tient à l'opposition nature/surnature : il y a lieu de considérer la différence entre ce qui revient aux dieux, et qui est soumis à leur volonté et à leurs caprices, et ce qui est le produit d'un ordre régulier et autonome, ayant sa raison en soi-même : la nature est justement

² Aristote, *Physique*, II. 192b.

³ On peut aussi étendre cette définition « oppositionnelle » de la nature au domaine social. Si « nature » s'oppose à ce qui est produit par la *poiésis* (l'opposition *techné/nature*), « nature » s'oppose aussi à ce qui est produit par la *praxis* : c'est le sens de l'opposition *nomos/nature*, qui était en débat en Grèce, comme nous le verrons plus loin.

⁴ *Phusis*, dans l'Odyssée désigne les vertus d'une plante qui doit préserver Ulysse ; les milésiens en étendent le sens.

⁵ Pour toute cette partie historique, voir l'excellent travail de C. Larrère dans son ouvrage *Du bon usage de la nature, pour une philosophie de l'environnement*, paru en 1997 chez Aubier ; voir en particulier les pages 23 (avec la référence à Schrödinger) à 164.

conçue par les présocratiques comme relevant de ce deuxième cas. C'est ainsi que Thalès va expliquer les tremblements de terre en cessant d'y voir une manifestation de la colère divine, et en l'interprétant comme le résultat d'un ébranlement des eaux qui portent la terre : explication fantaisiste certes, mais qui procède d'une approche « scientifique » ; il resterait à tester cette hypothèse, ce qui est une autre affaire.

Il faut noter l'existence, chez les présocratiques, d'une ligne de pensée qui était destinée à une longue et importante postérité, celle de l'atomisme. C'est Démocrite qui en est l'inventeur. Pour expliquer le monde, il ne faut pas avoir recours à l'amour et à la haine, comme le voulait Empédocle, ni à l'esprit selon Anaxagore, ni à des causes finales : son fonctionnement est purement mécanique et régi par des lois qui en font la nature. Cette vision est en opposition avec les conceptions dominantes de la philosophie grecque (dont l'inspiration est le plus souvent « téléologique »), que l'on verra triompher avec Platon et Aristote. La grande division qui sépare les philosophies grecques de la nature n'est d'ailleurs pas celle de l'atomisme, mais celle de la nécessité ou de la finalité⁶ : Platon, par exemple, dans le *Timée*, a une conception de la nature proche de l'atomisme lorsqu'il évoque les constituants de la nature sous la forme de composants géométriques – ce qui n'empêche pas que la nature soit orientée par un but final.

Les présocratiques sont les créateurs d'une idée de la nature perçue comme un « tout » à l'intérieur duquel l'homme vient s'inscrire. Ce « tout » de la nature ne laisse rien à l'extérieur de lui-même : l'homme n'a pas à s'adresser à des dieux qui seraient supérieurs à celle-ci ; mais il doit se mettre à l'écoute du « logos » immanent à cette dernière. En ce sens, il y a une « sagesse » intrinsèque à la nature⁷ que les hommes sont appelés à découvrir pour s'en inspirer. C'est par exemple le thème développé par Héraclite : Le *logos* est ce selon quoi toutes choses arrivent (fragment 1), il gouverne le monde (fragment 2), en outre il s'abrite dans l'âme (fragment 45).

Ce que l'on découvre, chez les présocratiques, dans le style « crypté », prophétique, qui les caractérise, c'est que l'homme est inscrit dans la nature, dépend d'un ordre naturel qui n'est plus l'ordre des dieux. L'homme, pour construire sa vie, est appelé à étudier la nature, non à se plier à la volonté des dieux.

1.2. Le « *nomos* » contre la *phusis*: les sophistes

Une étape importante dans l'« histoire de la nature » de la philosophie grecque a été réalisée par les sophistes : mais, à l'opposé du mouvement initié par les présocratiques, à la différence aussi des grandes écoles classiques qui suivront, c'est contre la nature, ou au moins à l'écart d'elle, qu'ils tiennent que l'homme est situé : ils ont une vision « dévalorisante » de la nature – et, en contre partie, ils valorisent tout ce qui tient à l'homme et à la société. Les sophistes retiennent l'impossible stabilité de l'être et la variation de toute vérité ; ils sont relativistes : selon eux c'est l'homme qui est la mesure de toute chose. L'être n'est plus qu'un « effet de langage ». C'est le langage et non la nature qui lie les hommes : la nature n'est plus première : c'est la distinction entre *phusis* et *nomos* qui rend compte de cette coupure entre physique et éthique. Le *nomos* désigne cette loi qui est liée au langage et qui est ce qui lie les hommes.

L'homme, selon Protagoras, est le « laissé pour compte » de la nature ; pour survivre, il doit se doter d'une technique. Plutôt que d'inscription dans un ordre naturel, son destin est de surmonter un déficit originel en s'émancipant de la nature et en cherchant à la mettre à son service : les sophistes préfigurent par là ce qui sera l'attitude moderne, ce qui n'a pas été, loin de là, l'attitude dominante des grecs.

⁶ Voir C. Larrère, ouvrage cité, p. 24.

⁷ C'est sur ce point que les atomistes se séparent de la tradition dominante de la Grèce : l'homme n'échappe pas à la nature, mais la nature n'est pas porteuse d'un message que les hommes auraient à découvrir.

1.3. Le naturalisme grec

La réponse de Platon puis d'Aristote, confrontés à la tentative des sophistes de séparer *nomos* et *physis*, la physique et l'éthique, a été de se montrer indissociablement physiciens et moralistes. Ils ont eu besoin pour cela d'une vision de la nature, d'une nature qui puisse servir de cadre, ou mieux encore, de modèle à l'action humaine. A la vision « mécanique » de la nature des présocratiques, ils vont opposer l'idée que l'univers est le produit d'un dessein intelligent ou qu'une finalité y est à l'œuvre, ce qui les conduit à adopter la vision d'un cosmos fini. Cette conception définit un « naturalisme » : c'est dans la nature que se trouvent les normes de l'action humaine. Mais avant de présenter ce « grand » naturalisme grec, dont l'influence allait être immense dans toute l'histoire de la pensée occidentale, il faut relever un autre naturalisme concurrent dans l'histoire de la pensée grecque : le naturalisme immoral ou « vulgaire ».

1.3.1. Le naturalisme immoraliste

C'est ce naturalisme que Platon fait défendre par Calliclès dans le *Gorgias*. Il y a dans ce naturalisme l'affirmation, au nom d'une nature « brute », non conceptualisée, que n'appuie aucune théorie physique, d'une position « morale ». C'est ce qu'affirme Calliclès, lorsqu'il répond à Socrate : « Veux-tu savoir ce que sont le beau et le juste selon la nature? Hé bien, je vais te le dire franchement ! Voici, si on veut vivre comme il faut, on doit laisser aller ses passions, si grandes soient-elles, et ne pas les réprimer. Au contraire, il faut être capable de mettre son courage et son intelligence au service de si grandes passions et de les assouvir avec tout ce qu'elles peuvent désirer »⁸.

Ce naturalisme s'est appuyé sur l'opposition entre *phusis* et *nomos*. Mais au lieu de montrer, comme les sophistes, dans la convention, la marque d'un ordre souhaitable, proprement humain, il fait ressortir cette dernière comme une tentative pour brider, pour contraindre la nature. Ce naturalisme utilise la nature pour dénoncer les conventions, armes des « faibles », en leur opposant le pouvoir naturel des « forts ». Rejetant toute conception de la moralité comme conformité aux lois, le courant naturaliste attaque directement le conventionnalisme en s'en prenant à son idée centrale, selon laquelle la convention est ce qui convient à l'instauration d'un ordre humain.

1.3.2. Le naturalisme de Platon

Les attaques que lui font subir les naturalistes immoralistes soulignent la fragilité du conventionnalisme du sophiste Protagoras, favorable à la démocratie. Platon souligne cette faiblesse et c'est l'un des points sur lesquels il s'oppose aux sophistes : si la sophistique en elle-même n'est pas immorale, elle ne saurait s'opposer au naturalisme immoraliste⁹.

C'est sur le terrain de la nature que Platon va se placer pour critiquer le naturalisme immoral de Calliclès. Il commence par rappeler à ce dernier la sagesse pythagoricienne : « D'ailleurs, un sage fait remarquer que, de tous les êtres qui habitent l'Hadès (...) les plus malheureux sont seraient ceux qui, n'ayant pu être initiés, devraient à l'aide d'une écumoire apporter de l'eau dans une passoire percée »¹⁰. Il s'agit de faire comprendre à Calliclès qu'il y a des normes naturelles : une âme dérégulée (la passoire trouée) doit avant toute chose songer à se soigner ; et Platon continue avec l'exemple des tonneaux remplis de denrées liquides rares : une fois

⁸ Platon, *Gorgias*, 491d.

⁹ Voir C. Larrère, ouvrage cité, p. 35.

¹⁰ Platon, *Gorgias*, 493 b.

qu'ils sont remplis, à quoi bon vouloir en rajouter encore ? On voit apparaître ici un thème que j'évoquerai plus tard ; la norme du « suffisant »¹¹. Platon veut faire retour à cette inscription dans la nature, rétablir la primauté de la nature, annuler le découplage entre *phusis* et *nomos* : nous devons « imiter l'univers »¹².

Le *Timée* montre comment le démiurge modèle le monde, par étapes, depuis les astres jusqu'aux corps sensibles, soumis à la corruption. La production est un acte intelligent orienté vers une fin : cette production s'insère dans une causalité mécanique que Platon appelle « cause errante », qui n'est pas un principe négatif, mais plutôt la résistance passive de la matière. Mais cette « imperfection » des lois d'« ici-bas » ne nous empêche pas de vivre en regardant vers, et en nous guidant sur, le « monde des Idées », qui est le modèle gouvernant *in fine* toutes choses.

1.3.3. Le naturalisme d'Aristote

Aristote va définir une vision et une compréhension de la nature qui vont dominer en Occident jusqu'à la révolution moderne de Galilée et Descartes. Les observations très nombreuses et précises qu'il a faites de la nature font de lui un véritable scientifique, au sens contemporain du terme. Aristote abandonne complètement la structure narrative des présocratiques : on ne trouve plus chez lui ces mythes qui tiennent encore un si grand rôle dans la philosophie de Platon. Sa démarche est, à certains égards, « positiviste » avant l'heure : il substitue une théorie des causes à la recherche de l'origine. Son univers, inengendré, est clos, fini, éternel, hiérarchisé. Dans ce monde règne la finalité : mais elle n'est pas, chez Aristote, comme c'est le cas chez Platon, la présence dans le monde d'un dessein intelligent. Elle manifeste plutôt la tension vers l'excellence, la nature est polarisée par le « premier moteur », premier moteur immobile et éternel, qui est le principe des moteurs immobiles mais non éternels que sont les âmes.

Cette conception de la nature permet à Aristote de donner à l'action humaine toute sa spécificité. En distinguant entre « sciences théorétiques » et « sciences pratiques », Aristote dégage celles-ci de l'englobement dans la physique qui caractérisait, des présocratiques à Platon, l'inscription de l'ordre humain dans le cosmos. Il évite ainsi, sur le plan politique, le danger d'une dictature des savants, danger si présent chez Platon qui ne sépare pas rationalités pratique et théorique. Il va même loin dans ce découplage. Comme le souligne C. Larrère : « Il semble pousser si loin le découplage entre éthique (et politique) qu'il semble plus près des sophistes que de Platon »¹³.

Mais la nature joue chez lui un rôle autrement important que celui qu'il a chez les sophistes. Car les activités humaines sont orientées par la nature : non pas au sens platonicien de la contemplation d'un ordre transcendant qu'il faudrait appliquer dans ce monde, mais à travers la catégorie de l'usage : « Or, le référent de l'usage est toujours dans la nature (...) se référer à l'usage, c'est se donner les moyens de déterminer le « bon » usage ». La nature, en effet, réalise qualitativement ses fins, « elle fait chaque objet pour un seul usage ; chaque instrument en effet ne peut remplir parfaitement sa fonction que s'il sert, non à plusieurs usages, mais à

¹¹ Voir la partie du chapitre IX consacrée à la politique.

¹² Voir C. Larrère, p. 36 qui renvoie à Platon, *Politique* 274d : « C'est à l'imitation de ce monde (le monde créé par les dieux, avant sa dégénérescence) et en suivant ses démarches que, pour l'éternité des temps nous vivons et croissons de cette façon, et jadis de celle que j'ai dite »

¹³ C. Larrère, ouvrage cité, p. 44.

un seul »¹⁴. Réaliser le bon usage, c'est donc trouver en toute chose la vertu propre qui lui permet d'atteindre sa fin : « la technique, en cela, peut achever, ou accomplir la nature »¹⁵.

Par ailleurs, la conception de la nature chez Aristote est fortement anthropocentrée et hiérarchisée. Le cosmos, tout d'abord, contient deux parties : le monde supralunaire, immatériel et où règne la parfaite nécessité ; et le monde sublunaire, qui est le monde matériel, dans lequel la nécessité se mêle de contingence. L'homme est à la charnière de ces deux mondes : de tous les êtres sublunaires, il est le seul à participer à la raison, qui lui permet de penser l'ordre du cosmos. Les hommes sont ainsi supérieurs aux autres êtres vivants () mais ils sont soumis à l'ordre du cosmos. Comme l'écrit D. Bourg, « la supériorité humaine n'a de sens qu'à l'intérieur et dans les limites de l'ordre constitutif du monde »¹⁶.

Il y a enfin, chez Aristote, et contrairement à ce que l'on trouve chez Platon, une attention au sensible, à l'empirique, qui se traduit aussi par son désintéret des mathématiques en ce domaine : Aristote est un formidable observateur. Comme l'écrit C. Larrère : « C'est dans cette attention à la diversité du sensible qu'Aristote reste notre contemporain (...) Le monde que nous habitons est celui qu'habitait Aristote. C'est celui-là que nous voulons préserver, ce foisonnement du divers »¹⁷.

1.3.4. Les stoïciens

La philosophie stoïcienne est tout entière orientée par une perspective éthique ; les stoïciens sont en cela les continuateurs des cyniques. Mais, contrairement à ces derniers, adeptes du naturalisme immoral, ils adoptent la « voie longue », qui fonde l'éthique sur la physique, renouant en cela avec le naturalisme de Platon et Aristote. Ils se représentent le monde comme un « grand vivant » rationnel : il n'y a plus pour eux de distinction entre les mondes sublunaire et supralunaire. Tout le cosmos est animé du même « souffle », dirigé par un destin qui est aussi une Providence. Pour qui peut prendre le recul nécessaire, qui parvient à embrasser la nature du regard, il devient évident qu'elle est un cosmos ; les choses apparaissent merveilleusement adaptées les une aux autres, chacune assignée à une fin précise et harmonieusement intégrée à l'ensemble. Le finalisme est triomphant. Comme le disent les stoïciens, le monde est en « sympathie universelle » : « N'as-tu pas l'impression que toutes choses sont unies les unes aux autres ? Que celles de la terre sont en sympathie avec celles du ciel ? D'où vient une telle régularité, comme si la divinité donnait des ordres ? (...) or si les végétaux et nos propres corps sont ainsi liés à l'ensemble des choses et en sympathie avec lui, nos âmes ne le sont-elles pas encore beaucoup plus ? »¹⁸. « Situer éthiquement l'homme dans ce tout, c'est lui faire suivre un parcours : du local au global, de la nature à la nature humaine, de la nécessité à la liberté. L'éthique s'enracine dans une nature »¹⁹, écrit C. Larrère. Les stoïciens s'appuient sur ce qui leur est proche (*oikeiosis*), auquel ils sont liés par des sentiments moraux d'affection. De proche en proche, ils étendent ce sentiment aux concitoyens, puis à la terre entière. La continuité physique du monde et l'unité de la nature humaine rendent possible un tel accord.

¹⁴ Aristote, *Politique* I, 2, 1252a.

¹⁵ C. Larrère, ouvrage cité, p. 46.

¹⁶ D. Bourg *Planète sous contrôle*, Textuel, 1998, p. 28.

¹⁷ Id, p. 43.

¹⁸ Epictète, *Entretiens*, I, XIV, 1-6.

¹⁹ C. Larrère, ouvrage cité, p. 48.

1.4. Finalisme ou nécessité ?

Il est très intéressant de souligner la différence de vision de la nature qui oppose les stoïciens et les atomistes : elle est éclairante aujourd'hui encore dans le débat qui s'élève autour du darwinisme et de la « théorie » du dessein intelligent²⁰. Cette différence touche donc, en particulier, la question du partage entre le hasard ou la nécessité comme principe « producteur » de notre monde.

La « théorie du hasard » est celle de Lucrèce: « Si donc de toutes parts s'étend un libre espace sans limites, si des germes innombrables multipliés à l'infini voltigent de mille façons et de toute éternité, est-il possible de croire que notre globe et notre firmament aient été seuls créés et qu'au-delà il n'y ait qu'oisiveté pour la multitude des atomes ? Songe bien surtout que ce monde est l'ouvrage de la nature, que d'eux-mêmes, spontanément, par le seul hasard des rencontres, les atomes, après mille mouvements désordonnés et tant de conjonctions inutiles, ont enfin réussi à former des unions qui, aussitôt accomplies, devaient engendrer ces merveilles : la terre, la mer, le ciel et les espèces vivantes »²¹. C'est contre cette vision que s'élève Cicéron, pour qui seul une finalité inscrite dans le monde permet de rendre compte de son existence : « Lorsque l'on croit pareille chose possible, je ne conçois pas pourquoi on ne penserait pas aussi que, en jetant d'une manière quelconque en quantité innombrable les vingt et une lettres, il pourrait résulter de ces lettres jetés sur le sol les Annales d'Ennius, telles qu'on pourrait les lire ensuite »²².

1.5. Naturalisme et humanisme chez Epicure

Une dernière vision de la nature et, conjointement, d'une modalité possible d'insertion de l'homme dans la nature, est donnée par les épicuriens. Cette conception est importante : aujourd'hui, elle reste une référence pour les philosophes matérialistes (D. Lecourt termine son ouvrage *Contre a peur* par cet appel : « Ô, vieil Epicure, encore une fois, il est temps de te réveiller ! Pour la nature, pour le plaisir, pour la raison et pour la liberté... ») ; mais elle peut aussi éclairer les hommes qui ont une lecture « non religieuse » du monde, indépendamment de toute prise de position sur son origine : elle s'appuie sur une « grille de lecture » de la structure du monde étonnamment moderne, et ouvre sur des perspectives éthiques que je développerai : la nature n'est en effet pour Epicure ni un ordre, dans lequel nous devrions nous insérer, auquel il faudrait nous soumettre, ni un désordre, face auquel « tout serait possible », que nous pourrions modeler à notre volonté. Un « bon usage » de la nature apparaît tout à la fois possible et nécessaire.

Epicure s'inscrit dans le cadre de l'atomisme démocritéen. Or celui-ci rend impossible la vision d'un « ordre du monde », dans lequel l'homme devrait venir s'insérer : cet ordre est la marque du naturalisme dogmatique, c'est aussi bien celui du cosmocentrisme platonicien (« imiter l'univers »), celui de la conception aristotélicienne du bon usage (il faut trouver sa place dans le monde, son lieu), et, comme nous venons de le voir, c'est celui que continuent à affirmer les stoïciens. Alors, comment s'orienter dans un pareil espace ? La nature n'a-t-elle plus rien à nous proposer ? La lecture fine d'Epicure et de Lucrèce que M. Serres a

²⁰ F. Jacob, dans son livre *Le hasard et la nécessité*, (Seuil, 1970) illustre la position des atomistes avec cette formule frappante : « L'Univers n'était pas gros de la vie, ni la biosphère de l'homme. Notre numéro est sorti au jeu de monte Carlo. Quoi d'étonnant à ce que, tel celui qui vient de gagner un milliard, nous éprouvions l'étrangeté de notre condition ? »

²¹ Lucrèce, *De la Nature*, Livre II, 1059.

²² Cicéron, *De la nature des dieux*, XXXVII, 93.

entreprise²³ montre le contraire : la nature comporte des formes de « pactes » (les *foedera naturae*). Il faut pour cela se tourner vers le chef d'œuvre de Lucrèce, le *De Natura*.

Il y a deux concepts clés pour comprendre la physique d'Epicure et de Lucrèce. Le premier est celui de *climamen* : « Voici encore ce que je veux te faire connaître. Les atomes descendent bien en droite ligne dans le vide, entraînés par la pesanteur ; mais il leur arrive, on ne saurait dire où ni quand, de s'écarter un peu de la verticale, si peu qu'à peine peut-on parler de déclinaison »²⁴. Le deuxième concept clé est celui de *foedera naturae*. Ces *foedera naturae* sont à l'origine des êtres : « C'est donc sur ses traces (Epicure) que je marche pour saisir la raison des choses et pour enseigner après lui le pacte selon lequel chaque être a été créé et auquel il lui faut demeurer fidèle, car il y a des lois du temps que rien ne peut rompre »²⁵, écrit Lucrèce.

Le *foedus* est une conjonction, il ne présuppose aucune intention, comme on peut le voir dans cette description que Lucrèce fait des débuts du monde : « Puis commencèrent à se dégager quelques parties, les semblables s'associèrent aux semblables, l'univers prit ses contours et forma ses membres, de vastes ensembles s'ordonnèrent. Jusque là en effet la discorde des éléments avait tout mêlé (...) Mais alors de la terre se distingua la voûte du ciel ; à part, la mer s'étendit dans son lit ; à part brillèrent les feux purs de l'éther »²⁶ : pas d'intention, mais des liaisons, « préparées » par les formes diverses et variées des atomes, se forment ; ces liaisons sont à la base de toute l'histoire du monde.

Ce que montre ensuite Lucrèce, c'est que la nature a une histoire, qu'elle est un processus. Quelque chose naît et se développe, réalisant une nature. Cette histoire se réalise à la conjonction de deux tendances : la première est celle d'un éternel écoulement, qui mène à la mort, inéluctablement. La seconde est constituée par un écart : cette déclinaison de la nature est son acte de naissance, puis c'est elle qui gouverne son devenir. Mais cette déclinaison ne se produit pas sans être accompagnée, et c'est ce qui permet d'échapper au chaos, des *foedera naturae*, ces « conventions naturelles » (M. Serres montre, du moins est-ce son hypothèse, que les *foedera naturae* ne sont pas la projection que nous faisons, sur la nature, de nos « conventions politiques » - donc que nous ne péchons pas par « anthropomorphisme – mais au contraire que ce sont les conventions naturelles qui rendent possible, en dernière instance, toutes les conventions que les hommes peuvent établir : elles ont « premières ». Quoiqu'il en soit des discussions possibles autour de la lecture de M. Serres, j'y vois une « idée régulatrice » extrêmement précieuse).

Comment situer l'homme par rapport à cette nature ? L'homme est produit par la nature, il n'est rien en lui qui échappe à la nature. Mais, comme la nature, il n'est pas prisonnier d'une nécessité sans faille : « Mais il faut encore que l'esprit ne porte pas en soi une nécessité intérieure qui le contraigne dans tous ses actes, il faut qu'il échappe à cette tyrannie et ne se trouve point réduit à la passivité : or, tel est l'effet d'une légère déviation des atomes, dans des lieux et des temps non déterminés »²⁷.

Le bon usage de sa liberté, pour l'homme, consiste à rechercher la « bonne position » dans un rapport étroit à la nature ; de même que la nature se réalise dans des « pactes » qui permettent l'assemblage des parties, de même l'homme va s'associer à la nature : « Se soumettre au

²³ Je suis ici l'analyse qu'a faite du *De Natura* de M. Serres, dans son livre *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce, fleuves et turbulences*, Ed de Minuit, 1977. C. Larrère s'est appuyée sur cette lecture dans son livre.

²⁴ Lucrèce, *id*, Livre II, 218-222.

²⁵ Lucrèce, *id*, Livre V, 55-60.

²⁶ *Ibid*, Livre V, 430- 440.

²⁷ *Ibid*, livre II, 292-296.

pacte de la nature, c'est se mettre à l'écart des troubles (...) Ce n'est pas le repos complet, mais c'est se tenir au plus près du clinamen, du petit décalage ; vivre de peu, dans le temps présent »²⁸, écrit C. Larrère, qui ajoute : « Lucrèce fait ainsi de sa physique une éthique. S'il sort de l'impasse du naturalisme grec, c'est que, revenant à l'opposition entre *nomos* et *phusis*, il trouve dans la nature des conventions »²⁹.

2. L'héritage chrétien

Notre deuxième grand part d'héritage est celui apporté par le christianisme. Certains ont voulu voir dans celui-ci un appel, ou au moins une incitation, à placer la nature sous un rapport de domination radicale. En pensant l'homme dans une position de quasi extériorité avec la nature, et en envisageant cette dernière avant tout comme un ensemble de ressources pour la satisfaction de ses besoins, le christianisme aurait levé tous les freins : c'est L. Wythe qui, dans un article souvent cité³⁰, a défendu cette idée avec force ; voyant dans l'« anthropocentrisme judéo-chrétien » la source principale de la crise écologique contemporaine.

Cependant le même L. Wythe relève l'existence, dans la tradition chrétienne, d'une autre sensibilité face à la nature. C'est chez François d'Assise qu'elle s'exprime le plus fortement. On connaît l'attention et la proximité de François avec les animaux. Dans le *Cantique des créatures*, c'est son sentiment de fraternité envers la nature entière qu'il exprime : il s'adresse à la nature en ces termes : « Sœur notre mère la terre, qui nous porte et nous nourrit », mais aussi « Frère soleil », « Sœur eau », « Frère feu », etc. Mais la tradition franciscaine est restée minoritaire dans l'Eglise catholique.

La Bible elle-même porte la marque d'une certaine ambivalence envers la nature : les textes peuvent mettre l'accent plutôt sur la transcendance de l'homme envers la nature, marquant l'écart qui le sépare d'elle ; ou, au contraire, leur communauté de « créature » - même si, dans tous les cas, la supériorité de l'homme sur cette dernière n'est pas contestée. Les deux récits, sacerdotal et yahviste, qui ouvrent le livre de la Genèse, n'ont pas exactement le même ton. Dans le premier (Genèse, I, 26), après qu'il ait créé la terre, les végétaux et les animaux, Dieu créa l'homme et leur dit : « Fructifiez, multipliez, remplissez la terre et la soumettez. Régnez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux des cieux, et sur tous les animaux qui rampent sur le sol » : le seul rapport de l'homme à la nature qui soit suggéré ici est un rapport de domination. Alors que, dans le deuxième récit, Dieu « planta un jardin en Eden, puis « prit l'homme et l'y installa pour le cultiver et le garder » : le rapport ici est tout différent, il rappelle cette idée de « bon usage » que nous avons rencontrée chez Aristote. De même, si on peut voir une marque presque brutale dans la déclaration que Dieu adresse à l'homme juste après l'épisode du déluge : « Soyez féconds, multipliez et remplissez la terre. Vous serez un objet de crainte et d'effroi pour tout animal de la terre, tout oiseau du ciel, tout ce qui rampe sur le sol et tous les poissons de la mer : ils sont livrés entre vos mains. Tout ce qui se meut et vit vous servira de nourriture, je vous donne tout cela comme je vous ai donné l'herbe verte », on peut souligner juste après l'Alliance que Dieu a passé non seulement avec les hommes, mais aussi avec la terre entière : « Voici le signe de l'alliance que je place entre vous et moi, et tout être vivant qui est avec vous, pour les générations à jamais : je place mon arc dans les nuées, et ce sera le signe de l'alliance entre moi et la terre » (Genèse, IX, 9).

On retrouvera plus tard, chez Tomas cette retenus vis-à-vis de la terre qui ne peut être objet d'un usage arbitraire : « Supposez que le juge m'attribue la propriété d'une terre de l'or,

²⁸ C. Larrère, ouvrage cité, p. 54.

²⁹ Ibid, p. 55.

³⁰ L. Wythe, *The historical Roots of Our Ecologic Crisis*, Science, 1967, vol. 155. p. 1203 à 1207.

qu'est-ce que j'ai reçu ? Est-ce la terre ou l'or ? Non parce que ces choses appartiennent à Dieu. Il n'est pas en ma possession d'en changer la nature... Je n'ai pas reçu le pouvoir d'en user à mon arbitraire »³¹. La Bible, remarque F. Ost, ne manque pas de passages « qui incitent à la modération et à la retenue dans l'usage des ressources naturelles »³². Aussi D. Bourg peut-il conclure : « Il n'est pas possible, sans réduction, de qualifier uniment le christianisme de religion anthropocentrique »³³.

Sans doute trouve-t-on, chez les pères de l'Église, ce qui fait de l'homme un être d'anti-nature, et qui peut alimenter une tradition visant à dominer, ou à détruire, la nature (Ce qu'établit L. Wythe). Ce n'est pourtant pas ce courant qui a dominé, et cela jusqu'à la chrétienté médiévale, restée attachée à une philosophie naturelle plus proche de celle d'Aristote. Même si elle a accompli tout un travail de redéfinition de ses catégories, sans lequel la modernité scientifique n'aurait pas été possible il faudra attendre le XVII^e siècle pour que le principe éthique de la modernité, apparu avec le christianisme, rencontre enfin la conception de la nature qui lui convient³⁴.

3. La rupture moderne

3.1. La révolution cartésienne ; l'artifice, paradigme d'un monde nouveau

Cette révolution a été préparée par les latins, comme nous le verrons en nous penchant sur les origines de la technique³⁵. Les latins ont été, par leur esprit, par leur culture, des ingénieurs, des entrepreneurs, des réalisateurs, et ceci dans tous les domaines (du génie civil au droit). Un stoïcien comme Cicéron a pu écrire : « Nous domptons aussi par nos voitures des quadrupèdes dont la vitesse et la force nous prêtent de la force et de la vitesse. Nous chargeons les uns de nos fardeaux (...) Nous trouvons, sous le sol ce notre globe, de cet argent, de cet or, qui servent à nos besoins ou à notre luxe. Nous coupons les arbres et tout ce qui brûle (...) Cette coupe des arbres nous procure le grand avantage de construire des vaisseaux, dont les courses nous apportent de toute part les différentes provisions de la vie. Ce que la nature a fait de plus impétueux, la mer et le vent, nous seuls avons la capacité de les dompter, possédant l'art de la navigation ; aussi profitons nous et jouissons nous de beaucoup des choses qu'offre la mer. Nous sommes également les maîtres absolus de celles que présente la terre (...) De nos mains nous tâchons de produire dans la nature comme une seconde nature »³⁶. Ceci ne fait-il pas penser à ce fameux passage de Descartes, nous invitant à « se rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » ?

« Se rendre comme maîtres et possesseurs de la nature », voilà le programme que Descartes assignait comme but pour notre connaissance et les techniques que nous pouvions en retirer. Il me semble important de bien comprendre les « tenants et aboutissants » de ce programme. Qu'est-ce qui explique une pareille attitude ? Qu'est-ce qui l'a rendu possible ? Qu'est-ce qui est exactement recherché à travers cette maîtrise ? Quelles sont les limites de cette possession ?

³¹ Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, cité par M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, 1983, p. 76, et F. Ost, ouvrage cité, p. 31.

³² F. Ost, ouvrage cité, p. 31.

³³ D. Bourg, « Postface : modernité et nature », dans *Les sentiments de la nature*, Seuil, 1993.

³⁴ C. Larrère, p. 58.

³⁵ Voir aussi D. Bourg, *Planète sous contrôle*, p. 32.

³⁶ Cicéron, *De Natura Deorum*, Livre II, LX, 151-152.

3.1.1. La méthode et le réductionnisme

Descartes expose sa méthode dans la deuxième partie de son *Discours de la méthode*. On sait que celle-ci comprend quatre règles : l'évidence (ne rien recevoir pour vrai qu'on ne le connusse évidemment pour telle ; la règle de la division : diviser chaque difficulté en autant de parcelles qu'il est possible et qu'il est requis ; la règle de la synthèse : recomposer le tout en s'appuyant sur une série de déductions, conduisant du plus simple au plus complexe ; l'exhaustivité : s'assurer de ne rien omettre. Ces règles sont celles qui correspondent au type de raisonnement mis en œuvre dans la géométrie analytique. Le souci de méthode, quand la méthode est opposée au désordre de la pensée, est bien entendu légitime ; mais la méthode de Descartes est-elle bien adaptée à tous les objets d'étude ? Si l'on veut étudier le fonctionnement d'un moteur, probablement ; mais le « fonctionnement » de la nature ?

La méthode exposée par Descartes est étroitement liée au réductionnisme. Le réductionnisme est la démarche qui consiste à expliquer le « supérieur » par l'« inférieur », c'est-à-dire qu'il postule que le premier peut se ramener au second : une vision claire et distincte des éléments constituant une entité permet de rendre compte de façon complète de cette entité. Ce que le réductionnisme refuse par hypothèse, c'est le phénomène d'émergence et plus généralement le holisme : le fait qu'il y ait « plus » dans le tout que dans la partie. La distinction du complexe et du compliqué permet de comprendre que le réductionnisme est plus ou moins adapté selon l'objet auquel il s'applique : lorsque cet objet est simplement « compliqué » (un moteur de voiture), le réductionnisme est parfaitement adapté. Lorsque cet objet est la nature, objet complexe s'il en est, le réductionnisme ne convient plus. A moins, bien entendu, que l'on fasse le « pari » que la nature est un équivalent à un moteur – un moteur très compliqué.

F. Ost parle, à propos de la méthode de Descartes de « transamazonienne de la pensée »³⁷, et il justifie cette image à l'aide d'une métaphore qui m'intéresse beaucoup, car elle est justement en rapport avec la manière de nous rapporter à la nature (et aussi parce qu'elle illustre particulièrement bien les problèmes écologiques d'aujourd'hui): « Pour Descartes, l'arpenteur-géomètre, la forêt n'est plus comme jadis source de sagesse et réservoir de savoir ; elle figure l'erreur et l'obscurité. Descartes n'a de cesse de rejoindre la clarté et la plaine, la certitude des grands espaces nus : les « longues chaînes de raison » lui serviront ici de chemin (méthode signifie « chemin » en grec ancien), comme une ligne droite tirée au plus profond des fourrés, comme une saignée tracée dans la chair de la forêt. Polémiquement, Harrison interroge : « Comment sortir de la forêt en ligne droite ? Réponse : déforestation méthodique »³⁸.

3.1.2. La nature privée d'épaisseur et de mystère

L'étape la plus importante, peut-être, de la « révolution moderne » a été la conception de la nature comme d'une réalité « écrite » en langage mathématique. C'est Galilée qui l'a le mieux exprimé : « La philosophie est écrite dans ce livre immense perpétuellement ouvert devant nos yeux (je veux dire : l'univers), mais on ne peut le comprendre si l'on n'apprend pas d'abord à connaître la langue et les caractères dans lesquels il est écrit. Il est écrit en langue mathématique et ses caractères sont des triangles, des cercles et d'autres figures géométriques sans l'intermédiaire desquelles il est humainement impossible d'en comprendre un seul

³⁷ F. Ost, ouvrage cité, p. 39.

³⁸ Ibidem.

mot »³⁹. Mais c'est Descartes, plus encore que Galilée, qui allait contribuer à retirer au monde tout « poids » ontologique, et ceci en particulier par la théorie de la création continuée⁴⁰ : la nature non seulement est écrite en langage mathématique, mais encore elle se réduit à une pure mécanique. Ainsi que le dit F. Ost, « La théorie de la création continuée est ainsi le produit de la rencontre entre christianisme et mécanisme. Le résultat en est une complète dévalorisation de la nature : chose créée, entièrement dépendante de Dieu, la nature n'est rien »⁴¹.

Il est intéressant et spectaculaire de comparer ici les deux conceptions si différentes de la nature chez les grecs (de la tradition dominante) et chez les modernes. Là où les premiers voyaient un cosmos, une finalité inscrite dans la nature (l'évènement type étant représenté par un corps qui « retourne » vers son lieu naturel), un temps circulaire, une physique des qualités, une nature anthropocentrée et hiérarchisée, les seconds voient un univers infini, un principe de causalité mécanique (l'évènement type étant représenté par le choc entre de particules matérielles, parfaitement dures et en mouvement), un temps linéaire, une physique mathématique, une extériorité de l'homme par rapport à la nature. La nature pouvait nous parler, elle avait quelque chose à nous dire. La nature n'a rien à nous dire.

Fontenelle illustre parfaitement cette nouvelle vision de la nature lorsqu'il la compare à un décor de l'opéra. Qui voudrait connaître les secrets de la nature devrait visiter le derrière de l'opéra : « Phaéon monte parce qu'il est tiré par des cordes, et qu'un poids plus pesant que lui descend. Ainsi on ne croit plus qu'un corps se remue s'il n'est tiré ou poussé par un autre corps, on ne croit plus qu'il monte ou qu'il descende si ce n'est par l'effet d'un contre-poids ou d'un ressort ; et qui verrait la Nature telle qu'elle est ne verrait que le derrière du théâtre de l'Opéra »⁴². Et Fontenelle de prophétiser qu' « un jour ou l'autre, on ira jusqu'à la lune ».

3.1.3. Un nouvel imaginaire

Cet un nouvel imaginaire qui a été établi par les modernes. Ce nouvel imaginaire a été parfaitement illustré par F. Bacon ; il est impressionnant de lire certains extraits de *La nouvelle Atlantide* ! A côtés de passages évoquant la production de nouveaux matériaux, la construction de machines pour la navigation sous-marine, il est question d'interventions pour modifier le vivant ; comment ne pas faire le rapprochement avec le point où en est arrivée la science contemporaine ? Voici en effet ce que peuvent réaliser les bensalémiens, à propos des plantes d'abord : « Il en est même que nous modifions, afin de leur donner des propriétés médicales. Nous avons aussi des méthodes pour produire différentes espèces de plantes, sans être obligés de les semer » ; et à propos des animaux : « Nous parvenons parfois, par les moyens de l'art, à leur donner une taille plus grande et surtout plus haute que celle qu'ils ont ordinairement, et, quelques fois aussi, arrêtant l'accroissement des animaux, nous les réduisons à une taille extrêmement petite et nous en faisons des espèces de nains. Nous rendons les uns plus féconds qu'ils ne le sont naturellement et les autres moins féconds ou même tout à fait stériles. Nous savons produire les variétés les plus singulières dans leur couleur, leur figure, leur tempérament et leur activité »⁴³.

³⁹ Galilée, *L'essayeur*, VI, 232.

⁴⁰ « Car tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres ; et ainsi, de ce que j'ai été un peu auparavant, il ne s'en suit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise

⁴¹ F. Ost, ouvrage cité, précaution p. 66.

⁴² Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, cité dans J. Ehrard, *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Flammarion, 1970, p. 47.

⁴³ F. Bacon, *La Nouvelle Atlantide*, Vrin, 1981, p. 25-26. Cité par F. Ost, ouvrage cité, p. 34 – 35.

3.1.4. *Natura naturata* et *natura naturans*

La nature selon Descartes est une nature « exsangue », analogue au cadavre du tableau de Rembrandt, *La leçon d'anatomie*. Réduite à la « substance étendue », elle-même conçue comme un espace purement homogène où règnent les lois de la mécanique, elle est vraiment pensée comme « *natura naturata* », nature dont la seule réalité d'être lui vient de l'extérieur – de la volonté créatrice continue de Dieu. Mais est-il possible de penser véritablement ainsi la nature, de ne lui accorder aucun pouvoir propre ? Spinoza déjà va « changer la donne », et faire de la nature une puissance productrice : passer de Descartes à Spinoza, c'est comprendre l'insuffisance épistémologique de la *natura naturata*, il nous faut bien supposer une nature en train de se faire, des lois, des processus à l'œuvre, une *natura naturans*.

Quand Descartes voit le principe d'inertie comme seul principe explicatif des mouvements dans le monde (le mouvement est communiqué de l'extérieur, puis maintenu), Newton réintroduit un principe actif : la force d'attraction. Et Leibniz, dans la querelle des « forces vives », présentera une théorie de l'accélération et développera une dynamique. Comme l'explique bien C. Larrère, « passer de la mathématique à la physique, c'est, pour Newton comme pour Leibniz, admettre un principe actif dans la matière⁴⁴ ». Il y a en effet, et en particulier chez Leibniz, une intériorisation de la causalité qui conduit la nature, incompréhensible si on y voit une pure *natura naturata*, à être pensée également comme *natura naturans*.

3.1.5. Les dégâts du réductionnisme. Qu'est devenu le monde ?

Le monde, la nature en particulier, ont été passés à la « moulinette réductionniste » par cette révolution du XVII^e siècle⁴⁵.

La « résistance » de la *natura naturata* n'a été finalement que de peu de portée : pour l'essentiel, avec Galilée puis Newton triomphe une nouvelle image de la nature qui tout à la fois assure (théoriquement) le triomphe de l'homme sur elle, mais aussi le rend totalement étranger à elle : n'ayant plus aucune fin en elle-même qui pourrait se combiner avec la finalité des actions humaines, plus aucune qualité qui pourrait nous la rendre proche, la nature est devenue totalement étrangère à l'homme et à ses activités, elle ne sert plus que de matériau pour satisfaire ses désirs. Elle est « juridiquement appropriable et techniquement exploitable »⁴⁶. A. Koyré tire ainsi le bilan de cette « révolution scientifique » : « Pourtant, il y a quelque chose dont Newton doit être tenu responsable ou, pour mieux dire, pas seulement Newton, mais la science moderne en général : c'est la division de notre monde en deux. J'ai dit que la science moderne avait renversé les barrières qui séparaient les Cieux et la Terre, quelle unit et unifie l'univers. Cela est vrai. Mais, je l'ai dit aussi, elle le fit en substituant à notre monde de qualités et de perceptions sensibles, monde dans lequel nous vivons, aimons et mourons, un autre monde : le monde de la quantité, de la géométrie déifiée, monde dans lequel, bien qu'il y ait une place pour chaque chose, il n'y en a pas pour l'homme. Ainsi le monde de la science – le monde réel – s'éloigna et se sépara entièrement du monde de la vie, que la science a été incapable d'expliquer (...) En vérité ces deux mondes sont tous les jours – et de plus en plus – unis par la *praxis*. Mais pour la *théoria*, elles sont séparées par un abîme.

⁴⁴ C. Larrère, ouvrage cité, p. 70.

⁴⁵ Hobbes a procédé de même pour la société et le modèle de sa « constitution ».

⁴⁶ D. Bourg, « Modernité et appartenance de la nature », *Esprit*, juin 1996.

C'est en cela que consiste la tragédie de l'esprit moderne qui « résolut l'énigme de l'univers », mais pour la remplacer par un autre : lui-même⁴⁷ ».

3.2. La nature appropriée

3.2.1. Possesseur ou propriétaire ?

La nature, ainsi privée de toute qualité, est offerte au pouvoir de l'homme, prête à être appropriée ! Mais ne faut-il pas distinguer différentes formes d'appropriation. Être possesseur est-il équivalent à être propriétaire, au sens moderne du terme ? Portalis, à la veille d'adopter le code civil qui consacrerait le primat de la propriété sur la possession, se demande comment l'homme « peut-il devenir propriétaire du sol, qui n'est pas son ouvrage, qui doit durer plus que lui, et qui n'est soumis qu'à des lois que l'homme n'a pas faites ? »⁴⁸. De fait, la fameuse formule de Descartes, qui enjoint aux hommes de se rendre « maîtres et possesseurs de la nature » demande une interprétation nuancée : dans la notion de « possession », il y a l'idée implicite de bon usage : « le terme de « possesseur » doit être distingué de celui de « propriétaire » : celui-ci a pleine disposition d'un bien, quand le possesseur n'est que le détenteur temporaire de ce qu'il doit transmettre. Se dire « possesseur » de la nature, c'est s'inscrire dans la continuité d'une lecture de la genèse, selon laquelle Dieu, ayant donné en commun à l'humanité la terre et tout ce qu'elle contient, il appartient aux hommes d'en faire « bon usage ». Cette conception du primat de l'usage et de ses règles, dominante dans la chrétienté, et héritière d'Aristote, considère l'homme comme le gérant ou l'intendant, non comme le Seigneur, de la création. La place centrale qu'il y occupe lui donne sans doute des droits, mais tout autant, sinon plus, des devoirs »⁴⁹

Cela ne témoigne-t-il pas à nouveau de ce que la modernité ne se résume pas en l'idée d'une nature créée, *natura naturata*, mais continue à prendre en compte une « nature processus », *natura naturans*, sans laquelle la première n'existerait pas ?

3.2.2. L'irrésistible ascension de la propriété privée

Mais la « possession » devait laisser la place à la pure propriété : le 4 août 1789, avec l'abolition des privilèges, c'est elle qui triomphe : la propriété devient droit absolu, et cette propriété comprend la libre disposition des biens⁵⁰. Comme l'écrit F. Ost, qui explique en détail cette irrésistible mouvement de l'appropriation de la nature : « « disposer de » devient la modalité essentielle de notre rapport aux choses »⁵¹ Cette reconnaissance vient se placer dans le mouvement d'élaboration des droits subjectifs : cette élaboration avait débuté avec

⁴⁷ A. Koyré, *Etudes newtoniennes*, Gallimard, 1968, p. 42-43.

⁴⁸ Cité par C. Larrère, ouvrage cité, p. 59-60.

⁴⁹ C. Larrère, ouvrage cité, p. 59.

⁵⁰ Il y a trois dates importantes pour cette émergence de la propriété privée. Le 4 août 1789, tout d'abord, avec l'abolition des privilèges, et donc l'instauration d'une « société des égaux », dans laquelle la possession n'est plus réservée à une classe privilégiée. Puis le 26 août 1789, avec la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, qui comprend, à l'article 2, juste après l'affirmation de la liberté, celle de la propriété (pensée comme la condition de la liberté⁵⁰). La troisième date est celle l'année 1804, avec la rédaction du Code Civil : celui-ci, dans son article 544, stipule que : « La propriété est le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements ».

C'est là l'équivalent en droit de la révolution copernicienne qui a affecté non seulement les sciences, mais aussi la société et la perception par les hommes de leur place dans cette dernière.

Au centre de la révolution juridique qui prend acte de la montée des droits subjectifs et de l'individualisme qui lui est associé, il y a donc le droit subjectif de propriété compris comme pouvoir personnel d'agir.

⁵¹ F. Ost, ouvrage cité, p. 47.

Hobbes et l'affirmation du droit de sûreté, puis continué avec Locke et celle du droit de propriété (qui était pour lui d'abord la propriété de soi), et enfin avec les grands textes de Montesquieu et surtout de Rousseau.

La propriété consacrée par le Code civil n'est pas la propriété « conservation », mais la propriété « circulation » : le bien acheté peut l'être dans un but de pure spéculation, acheté dans le seul but d'être revendu avec un profit. On voit ici s'effectuer ce qu'Aristote désignait comme le passage à l'économie chrématistique.

C'est ainsi que, en quelques siècles, on est passé de l'usage commun à la propriété exclusive, de la propriété simultanée à la propriété privative. « Des siècles durant, le travail de la doctrine consistera à dénouer un à un tous les fils de la solidarité qui liaient les hommes entre eux par l'intermédiaire des choses partagées », commente F. Ost⁵², pour qui : « entre la *fabula mundi* de Descartes et l'article 544 du Code Civil, la filiation est directe, aussi droite que les chemins de la méthode »⁵³.

Il convient cependant d'être nuancé dans les jugements portés sur la propriété : un propriétaire qui ne dispose que de la jouissance d'un bien peut ne pas se sentir concerné par sa mise en valeur, ni non plus par sa préservation au-delà de l'usage qu'il en fera pour lui-même. Par contre le propriétaire pourra vouloir le mettre en valeur, et n'aura probablement pas envie de voir son bien se dégrader⁵⁴. Je reviendrai sur ces questions en discutant, dans le chapitre consacré à l'économie, les vertus comparées des biens privés et du bien public.

3.2.3. L'irrésistible ascension du brevet

L'« invention » du brevet répond à un besoin pressant : celui donner à l'inventeur la possibilité de tirer profit de son invention. En général, durant un certain nombre d'années (une vingtaine le plus souvent, après quoi le brevet tombe dans le domaine public), celui-ci dispose d'un monopole sur son invention : il est protégé de la concurrence et il peut l'exploiter industriellement. A l'origine faveur personnelle accordée par le souverain, la distribution des brevets a été ensuite règlementé. Très longtemps, le domaine du brevet est resté extérieur au vivant. La nature était vue comme quelque chose qui se « découvre », mais qui ne s'« invente » pas. Mais, au fur et à mesure que la technique allait rendre possible l'intervention sur le donné naturel et sa transformation, la situation du brevet a évolué elle aussi.

La ligne de démarcation entre le brevetable et le non brevetable apparaît tout d'abord bien nette, elle est celle qui sépare « découverte » et « invention » : si l'on découvre un nouveau minerai ou une nouvelle plante⁵⁵, on ne peut les breveter ; si l'on invente un nouveau moyen de transport, on peut le faire.

Mais, sous l'influence de l'évolution technoscientifique, la distinction entre ce qui est non-brevetable (en tant que simple objet d'observation) et ce qui est brevetable (en tant qu'objet construit) a perdu beaucoup de sa pertinence : d'une certaine façon, c'est la science toute

⁵² Ibid, p. 51.

⁵³ Ibid, p. 55.

⁵⁴ J. Carbonnier note ainsi : « L'usufruitier ne construit pas, il mange ; il n'essaie même pas de retarder l'effet destructeur du temps, il vit. Donnez aux propriétaires l'esprit usufruitier – ce qu'ont peut-être par nature les propriétaires des pays trop neufs -, ils cherchent à tirer de l'immédiat un rendement immédiat, dût le fond en crever : c'est ainsi qu'une partie de la terre américaine fut mise en péril », voir F. Ost, ouvrage cité, p. 65.

⁵⁵ C'est ce que dit en particulier le fameux arrêt Chakrabarty (1980) de la Cour suprême des Etats-Unis : « Les lois de la nature, les phénomènes physiques et les idées abstraites ne sont pas brevetables. Ainsi, un nouveau minerai découvert au creux de la terre ou une nouvelle plante dans la nature ne sont pas matière à brevet. De même, Einstein n'aurait pu faire breveter sa célèbre formule $E=mc^2$, ni Newton sa loi de gravitation universelle : de telles découvertes sont des manifestations de la nature, qui restent de libre accès à tous ».

entière qui est à ranger du côté du construit et, comme le dit Bachelard, nous sommes passés d'une science de faits à une science d'effets. Le génie génétique, en particulier, se trouve sur cette frontière troublante où le « donné » se confond avec le « produit » : production de micro-organismes, de plantes, d'animaux, peut-être un jour d'hommes (et, en tous cas, d'hommes modifiés).

Si, en 1921, un tribunal américain refuse de breveter une variété d'œillets, au prétexte que « aucune loi n'établit l'exclusivité d'une fleur qui aurait été sélectionnée par une personne », en 1930, le Congrès américain adopte le *Plant Act* qui, pour la première fois, consacre le principe de la brevetabilité de plantes obtenues artificiellement. C'est la première fois aussi où un « objet vivant » est breveté : le vivant, qui apparaissait « hors brevet », ne l'est plus toujours. C'est le principe même d'une limite à la brevetabilité qui semble écorné.

Ce sera ensuite le tour d'un micro-organisme créé par l'homme d'être breveté (une bactérie « OGM » dotée de la propriété de dégrader des composants du pétrole), puis des premiers animaux.

En 1988, une demande de brevet est déposée à propos d'une souris-chimère, Myc Mouse. Cette souris et la lignée que l'on espérait en tirer avaient la propriété de pouvoir tester des traitements anti-cancéreux. Dans un premier temps, le brevet fut refusé au prétexte que l'animal en général n'est pas brevetable. Mais un calcul « utilitariste » montra qu'il y avait plus d'avantages à retirer de ce brevet que d'inconvénients dans la souffrance incontestable des animaux et dans les risques environnementaux, et le brevet fut accordé (confirmation en 1992).

Ce qui fait qu'aujourd'hui, seul l'homme reste en dehors du champ des brevets. Mais cette exclusion n'est pas absolue : c'est seulement le corps de l'homme pris « en son entier » qui est protégé. Car il est devenu brevetable « en morceau », sous la condition, bien entendu, du consentement du donneur. La « grande affaire » qui illustre cette nouvelle étape a été celle de l'« homme aux cellules d'or ». Celui-ci, un certain Monsieur Moore, apprit qu'on avait fabriqué, à partir de prélèvements effectués sur son corps à l'occasion de différentes interventions médicales, une lignée de cellules aux propriétés exceptionnelles ; cette lignée de cellules a été brevetée dans les années 1985, et une licence d'exploitation vendue aux laboratoires Sandoz. M. Moore intenta un procès à ses médecins. Mais sur quoi porta le procès ? Non sur la légitimité de l'acte de breveter une partie du corps humain, mais sur les conditions de la délivrance de ce brevet, effectuée à l'insu du « possesseur » des cellules. La cour saisie (la cour d'appel de Californie) jugea que la faute avait été de déposséder M. Moore de l'exploitation d'un produit de son corps ; mais, implicitement, elle reconnaissait ainsi que M. Moore était non seulement « possesseur » des éléments de son corps, mais aussi « propriétaire ». Selon la cour, rien ne s'oppose à ce que, en vertu du *right of publicity*, un homme puisse exploiter lui-même certains attributs de son corps. B. Edelman en tire la leçon suivante : « Magnifique leçon d'anatomie sociale ! Qu'est-ce que notre corps aujourd'hui ? Après qu'il eut été autopsié, expérimenté, démantelé, il ne restait plus qu'à le transformer en fond de commerce »⁵⁶.

3.2.4. Etre « moderne »

Il est temps, avant de voir les résistances, contestations, oppositions qu'elle a pu soulever, de faire un bilan sur ce que signifie « être moderne ». Je pense que cette attitude peut être rassemblée sous deux traits principaux. Le premier est ce que j'appellerai une position

⁵⁶ B. Edelman, « L'homme aux cellules d'or », 1989, *Recueil Dalloz*, chron. XXXIV, p. 225 sq ; cité par F. Ost, p. 77.

d' « externalité dominatrice » : l'homme se considère comme extérieur au monde, à la nature, dominant cette dernière par la force de sa pensée.

Le second est son anthropocentrisme conquérant : depuis sa position d'observateur, dominant la nature par sa pensée, l'homme peut partir à la conquête du monde, considérer ce dernier comme entièrement à son service, comme sa propriété exclusive : « *Usus, fructus, abusus*. De la trilogie classique le dernier terme retient l'attention. Caractérisant en effet la plénitude des prérogatives conférées au propriétaire sur son bien, il justifie que celui-ci puisse en disposer à sa guise, égorger l'animal, déchieter l'arbre, empoisonner l'étang. Peu importe la manière, peu importe la raison ; il a le droit de détruire »⁵⁷, écrit M. Rèmond-Gouilloud, au départ de sa réflexion sur les impasses de la modernité, dans son rapport à l'environnement.

Nous avons pu voir, en parcourant le « cadre » de l'action aujourd'hui, que le projet moderne est encore bien vivace. Mais il est devenu profondément ambivalent : c'est dans l'entre-deux (croyance au progrès, défiance envers ce progrès) que naît la précaution.

3.3. Les foyers de résistance : les naturalistes, Buffon, Darwin

Il est important de noter ici que l'avènement de la modernité, si l'on reprend la définition de la modernité esquissée plus haut et récapitulée par Koyré⁵⁸, n'a jamais été sans résistance ni contestation. Ces dernières ont trouvé dans les domaines « littéraires » et artistiques des lieux privilégiés pour se développer. Le romantisme et la *Naturphilosophie* en sont le plus éclatant témoignage: ce que montre en particulier l'ouvrage, au titre très révélateur, de M. Löwy et R. Sayre : *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*⁵⁹. Je reviendrai plus loin sur ces deux courants, philosophiques et littéraires, lorsque je parlerai des sentiments de la nature.

Mais dans les sciences mêmes, une résistance s'est affirmée : la *natura naturans* n'a pas accepté d'être aussi facilement effacée par la *natura naturata*. Et à vrai dire, les véritables observateurs de la nature, les naturalistes, pouvaient difficilement se laisser accroître que leur objet d'observation et d'étude était une substance dont l'étendue était la seule propriété véritable, ou encore une collection d'atomes. Si, à l'âge classique, les succès sont avant tout et presque exclusivement ceux des sciences de la matière (les sciences du vivant restant à l'écart⁶⁰), ceci ne vaut plus pour le XVIII^e siècle. En effet, l'histoire naturelle y connaît un important regain ; et c'est sur ce terrain que s'engage un véritable débat philosophique sur la nature. Les découvertes scientifiques ont eu pour condition, au siècle des Lumières, la réintroduction de l'explication par les causes finales.

C'est ainsi que Réaumur et Linné admiraient le plan divin. Pour Réaumur, auteur d'une monumentale histoire des insectes, « un insecte n'est pas quelque chose d'insignifiant, Dieu s'y reflète, l'insecte a une place dans l'ordre du monde et, en s'intéressant à lui, on ne fait que mieux comprendre la sagesse de son créateur », explique C. Larrère. De même montre-t-elle que l'ambition systématique de Linné « repose sur la certitude que les espèces et les genres

⁵⁷ M. Rèmond-Gouilloud, *Du droit de détruire, essai sur le droit de l'environnement*, PUF, 1989.

⁵⁸ Voir ci-dessus p. 331.

⁵⁹ M. Löwy et R. Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, 1992.

⁶⁰ Le mécanisme s'applique mal au vivant. L'explication du fonctionnement du cœur a été obtenue par Harvey par « chance » : le fonctionnement du cœur est purement mécanique. Mais hors cette découverte, la fidélité au mécanisme a fait que, prisonniers d'analogies trompeuses, les savants ont fait si peu de découvertes sur le vivant au XVIII^e siècle.

existent réellement et qu'ils forment un ensemble cohérent, un système qui suppose un ordre global du monde »⁶¹. Mais Linné est aussi celui qui réintègre l'homme dans la nature, en le rangeant dans l'ordre des animaux.

Quant à Buffon, il refuse de mêler la physique avec la théologie : il bannit toute explication par les causes finales. Sa recherche porte sur l'existence d'un processus interne, qui lui permette d'expliquer la diversité des formes du vivant : là où les créationnistes en restaient à l'extériorité des formes visibles, Buffon substitue l'idée de la continuité d'un processus. C'est là la théorie du moule intérieur. Il faut enfin souligner que Buffon a renoncé à l'ambition de mathématiser l'expérience : c'était en fait la condition de la réussite de son travail de naturaliste.

4. Un regard nouveau : l'écologie

Mais ce qui allait, de l'intérieur même de la science, contribuer le plus fortement à ébranler le paradigme de la modernité galiléo-newtonienne, c'est l'émergence, en continuité des travaux des naturalistes, d'une nouvelle science : l'écologie. Il ne devenait plus possible de réfléchir à la nature sans intégrer les leçons de l'écologie : il est indéniable que celle-ci a considérablement enrichi, et contribue encore aujourd'hui à modifier, le regard que nous portons à la nature.

4.1. Progrès des connaissances en écologie

4.1.1. Des origines à la synthèse odumienne

« Pour gérer la nature, il faut la connaître. Saisir ses rythmes, ses cycles, ses équilibres. Percevoir ses facultés de régénération, les potentiels de reconstitution de ses ressources, ses seuils critiques d'irréversibilité. Depuis un siècle au moins, une science nouvelle, l'écologie, jette les bases de ce savoir au départ de disciplines multiples dont elle entrecroise les enseignements : géologie, zoologie, botanique, climatologie, océanologie, vulcanologie, physique, chimie... A la conscience croissante de l'unité de la nature répond l'émergence de cette discipline de synthèse qui apprendra aussi, progressivement, à intégrer le facteur humain dans ses observations et ses modèles »⁶², écrit F. Ost : il est effectivement capital de connaître cette nature qui nous soucie tant, et au-delà d'une approche philosophique, ou esthétique, de l'approcher par la science. C'est l'objet de l'écologie scientifique : je vais maintenant me pencher plus précisément sur cette histoire.

L'écologie a pris la relève de l'histoire naturelle, dans le droit fil de la synthèse qu'en a faite Darwin⁶³. Le mot « écologie » a été créé en 1866 par Haeckel, pour désigner la « science de l'économie, des habitudes, des relations mutuelles des organismes ». Ce ne fut d'abord qu'un néologisme sans grand impact ; mais le terme fut repris au tournant du XX^{ème} siècle par certains naturalistes pour désigner la partie de la géographie botanique qui étudie les relations des plantes entre elles et avec le milieu. En 1930, le terme était devenu courant dans les pays anglo-saxons.

⁶¹ C. Larrère, ouvrage cité, p. 74.

⁶² F. Ost, *La nature hors la loi, l'écologie à l'épreuve du droit*, Ed La Découverte, 2003, p. 90.

⁶³ « L'écologie s'annonce en tant que science attachée prioritairement à l'étude des relations et secondairement à celle des objets (...) Elle est une *théorie* des cohérences de la nature, inextricablement liée à l'existence d'une logique de l'évolution (...) Réciproquement, l'évolution darwinienne n'est pas *compatible* avec l'écologie : elle *est* écologique »⁶³, écrit G. Guille-Escuret dans *Le décalage humain*, Kimé, 1994.

Le mouvement général du développement de l'écologie apparaît comme un élargissement progressif⁶⁴. De la biocénose à l'écosystème, de l'écosystème à la biosphère ; de celle-ci à « l'hypothèse Gaïa ». Cette approche globale, jointe à la description de la « processualité » des phénomènes étudiés font se dégager plusieurs idées-forces : celles « de cycle, de réversibilité, d'équilibre ou de *climax* » ; ce qui suggère l'« image rassurante de la réversibilité : toujours le même reviendra »⁶⁵.

Le premier terme « englobant » de l'écologie a donc été celui de *biocénose*. La biocénose désigne l'ensemble des espèces vivant dans le même milieu. En principe, la biocénose comprend aussi bien les végétaux que les animaux ; mais en fait pendant longtemps les travaux d'écologie étudieront séparément la phytocénose et la zoocénose. En matière de phytocénose, Clements a proposé, en 1916, dans son ouvrage *Plant Succession*, un système global d'explication applicable à toutes les espèces végétales. Le principe en est la reconnaissance d'un dynamisme propre à la végétation qui la conduit, à partir d'un état initial correspondant à un substrat nu, par une succession de stades⁶⁶, à un état ultime appelé *climax*. Le climax désigne le point culminant d'un phénomène évolutif, et il est réputé être un état stable, qu'il importe donc de ne pas perturber.

Cette vision très « organiciste » a donné lieu à des controverses ; c'est dans ce cadre que Tansley a introduit, en 1935, le nouveau concept d'*écosystème*. L'écosystème est une unité plus vaste que la biocénose, puisque, au-delà des plantes et des animaux, elle inclut aussi le sol et le climat. L'écosystème n'est plus conçu comme un organisme, mais comme un ensemble de relations entre la biocénose et le biotope (les conditions du milieu : le sol, le climat). La succession qui conduit au climax devient alors un cas particulier d'un processus plus large qui tend à l'équilibre des écosystèmes.

Cependant la véritable synthèse entre écologie animale et écologie végétale ne sera réalisée qu'un peu plus tard, par Linderman (en 1940), par l'intermédiaire d'une nouvelle approche, celle de l'étude des échanges de matière et d'énergie : il proposera un modèle global et quantifié du fonctionnement d'un écosystème en suivant le flux d'énergie, depuis son origine dans l'énergie solaire, à travers ses transformations dans les différents compartiments, ou sous-systèmes : « L'énergie reçue par le soleil, captée par la photosynthèse, est transférée des plantes aux herbivores et de ceux-ci aux carnivores, de sorte qu'il est possible de calculer, pour chaque niveau, un taux de rendement énergétique »⁶⁷.

Ce sont ces thèmes et cette vision qui seront repris, systématisés et largement diffusés par les frères Odum, en particulier dans leur ouvrage *Fundamentals of Ecology*⁶⁸, en 1953. Cet ouvrage constituera la vulgate qui dominera longtemps la science écologique. Leur description de la nature utilise des modèles cybernétiques avec leurs boucles de rétroaction ; et leur interprétation du fonctionnement des écosystèmes en terme de production, de circulation et de recyclage d'énergie leur permet de proposer une représentation de l'évolution des stades vers le climax. Les premiers stades sont constitués d'étapes pour lesquelles il y a production de matière organique (la biomasse) ; le climax est caractérisée par le fait que toute l'énergie produite par la photosynthèse est consommée par la biocénose : « C'est seulement lorsque le biotope a été modifié autant qu'il est possible par les organismes qui composent

⁶⁴ Il est bien décrit dans l'ouvrage de F. Ost, *La nature hors la loi*, p. 90 à 95.

⁶⁵ F. Ost, ouvrage cité, p. 95.

⁶⁶ La communauté formée par les plantes vivant dans un même milieu agit sur ce milieu et le transforme, favorisant l'accueil de nouvelles espèces. C'est cette succession de communautés végétales qui conduit finalement au stade d'équilibre (le « climax »).

⁶⁷ R. Linderman, cité par J.M Drouin, *Réinventer la nature, l'écologie et son histoire*, P. 104.

⁶⁸ E.P. Odum, *Fundamentals of Ecology*, W.B. Saunders Company, Philadelphia, 1953.

une communauté que celle-ci peut devenir stable ». Par ailleurs, les frères Odum estiment que cette stabilité est d'autant mieux assurée que la diversité du biotope est importante.

4.1.2. La remise en cause de la synthèse odumienne

Cependant cette vision d'une nature formée d'une réunion d'écosystèmes juxtaposés et stables, donnant de l'ensemble de la nature une image harmonieuse et fondamentalement équilibrée lorsque l'homme ne vient pas y interférer a été rapidement remise en cause. Les écologues de terrain purent ainsi constater que les écosystèmes sont beaucoup plus hétérogènes et mélangés qu'on ne le pensait ; ainsi, étudiant une lande bretonne observèrent-ils que, là où l'on croyait avoir affaire à une association végétale, il y en avait en fait seize. De plus, un écosystème ne peut être compris si on l'étudie de manière isolé : il existe entre des écosystèmes, même éloignés, des échanges de matière et d'énergie (migrations d'espèces végétales et animales). Ces recherches montrent ainsi que les schémas d'organisation restent fondamentalement instables. La démarche « classique » préconisée par les frères Odum apparaît ainsi très réductrice : il n'existe en fait pas de situations d'équilibres qui serviraient d'« attracteurs » vers lesquels achemineraient une succession d'étapes repérables et répétées. Un écosystème doit être vu comme le résultat d'une histoire singulière, et aussi comme un état transitoire. Ainsi que l'écrit P. Blandin, « Tous les phénomènes relatifs au monde vivant s'inscrivent dans une histoire qui ne se répète pas (...) En réalité, tout fragment de la biosphère, tel qu'on peut l'observer aujourd'hui, est le produit local d'une histoire singulière : il est définitivement unique »⁶⁹.

La dernière critique émise à l'endroit de la synthèse odumienne est d'être une écologie sans l'homme : celui-ci (comme c'est le cas pour toute l'écologie depuis son origine) est exclu de l'objet d'étude. Mais ceci est-il réaliste ? L'homme n'interfère-t-il pas toujours et presque partout avec les processus naturels ? Et, plus encore, ne doit-on pas le considérer comme une pièce du processus naturel global ? S'il est vrai qu'il est plus commode de simplifier l'objet d'étude en l'en excluant, ceci conduit à des effets de distorsion difficilement acceptables.

La science écologique a donc été conduite à élargir encore, spatialement et temporellement, son objet d'étude. Spatialement, tout d'abord, en introduisant le concept de *landscape ecology*, le paysage étant un espace hétérogène, dans l'étendue duquel se répètent un agrégat d'écosystèmes interactifs ; temporellement ensuite, en introduisant le concept d'« écocomplexe », où l'écocomplexe est défini comme un assemblage de systèmes écologiques indépendants qui sont produits par une histoire commune. Elle a donc été conduite aussi à introduire l'homme comme un facteur d'évolution déterminant : « Les structures écologiques d'un territoire résultent d'une succession de processus, parmi lesquels les activités humaines sont à considérer d'emblée au même titre que les phénomènes spontanés »⁷⁰. C. Larrère établit ainsi le bilan de la remise en cause de la synthèse odumienne : « elle invite ainsi les écologues à se préoccuper des processus plus que des états, à penser le déséquilibre au lieu de se focaliser sur les mécanismes d'autorégulation assurant l'équilibre, à intégrer les activités humaines dans leurs analyses »⁷¹.

Cette nouvelle vision débouche sur ce que l'on a appelé l'écologie des perturbations » pour laquelle les perturbations d'origine anthropique sont perçues comme des facteurs importants

⁶⁹ P. Blandin, « De l'écosystème à l'éco-complexe », *Sciences de la nature, sciences de la société*, M. Jollivet éd., 1992, p. 267-280. Texte cité par C. Larrère, ouvrage cité, p. 140.

⁷⁰ Article de P. Blandin et D. Bergandi, paru dans l'ouvrage de R. Et C. Larrère, *La crise environnementale*, éd de l'INRA.

⁷¹ C. Larrère, ouvrage cité, p. 143.

de l'évolution. Ceci n'a probablement jamais été aussi vrai que cela ne l'est aujourd'hui, avec l'importance des voyages et de la mobilité des hommes en général : l'étude de la propagation des virus (SIDA, grippe aviaire) en est une bonne illustration : « la caractéristique la plus générale de l'activité humaine est le fait que les écosystèmes, qui étaient plus ou moins fermés lorsque celle-ci était faible, sont maintenant largement ouverts aux échanges de matière et d'énergie. Ils le sont aussi sur le plan biotique avec le transport de différentes espèces exotiques, qui deviennent parfois envahissantes »⁷².

4.2. La biosphère, ou la redécouverte des limites

Le concept de biosphère est particulièrement intéressant pour la recherche que je mène : la biosphère est notre « demeure », au sein de la « grande nature », et c'est cette demeure dont nous menaçons directement aujourd'hui la pérennité. Ce concept a été construit parallèlement à l'histoire de la science écologique que je viens de dessiner. Le terme a été utilisé pour la première fois par le géologue autrichien E. Suess⁷³, puis repris par le fondateur de la biogéochimie, V. Verdnadsky, qui en a fait un concept clé de l'écologie globale⁷⁴. Il correspondait à une réaction contre la tendance de la science, à partir du XIX^{ème} siècle, à se fragmenter en disciplines de plus en plus fragmentées, la plupart des savants perdant toute vision d'ensemble – « et oubliant cette « unité de la nature » qu'Alexandre de Humboldt, le grand explorateur et naturaliste du tournant du XVIII^{ème} au XIX^{ème} siècle, se plaisait à souligner »⁷⁵.

La biosphère, c'est cette fine couche qui recouvre la géosphère⁷⁶, qui comprend l'atmosphère, l'hydrosphère, et la partie supérieure de lithosphère. La biosphère, qui est la « matrice » de la vie, est caractérisée par son fonctionnement « systémique ». C'est elle tout à la fois qui nous fournit nos ressources (alimentation, énergie), et qui est une usine à recyclage : elle reprend nos déchets et les transforme pour en faire de nouvelles ressources. L'idée de « cycle » est essentielle à la compréhension de son fonctionnement.

La biosphère est un système homéostatique, qui comprend un certain nombre de cycles « biogéochimiques » : ce sont des cycles dans lesquels les éléments fondamentaux de la vie ne cessent de se transformer, passant de l'état organique à l'état inorganique. Ainsi en est-il des cycles du carbone, de l'oxygène, de l'azote, de l'eau, etc. Or nous perturbons gravement la fonction de ces cycles.

Dans la construction du « savoir écologique », la biosphère est l'un des concepts les plus englobants, nous venons de le voir. Nous ne vivons pas « sur la Terre », mais « à l'intérieur du système Terre », pour reprendre l'expression de P. Westbroek⁷⁷ : le terme de « biosphère » exprime bien cette nouvelle perception de notre place au sein de la nature⁷⁸.

⁷² Article de J. Lepart, dans *La crise environnementale*, ouvrage cité.

⁷³ J. M Drouin, *L'écologie et son histoire*, Flammarion, 1993, p. 83.

⁷⁴ W. Verdnasky, *La biosphère*, Alcan, 1929. On pourra lire la présentation que fait de son œuvre J.P. Deléage dans *Histoire de l'écologie. Une science de la nature et de l'homme*. La Découverte, 1991., en particulier p. 202-210.

⁷⁵ Voir l'article de J. Grinevald, De Carnot à Gaïa : histoire de l'effet de serre, paru dans *La Recherche*, mai 1990.

⁷⁶ La géosphère désigne la « terre » proprement dite, c'est-à-dire le noyau, le manteau, et la lithosphère.

⁷⁷ P. Westbroek, *Vive la Terre : physiologie d'une planète*, Seuil, 1998.

⁷⁸ Ce pourquoi on peut préférer le terme *biosphère* à celui *environnement* : le second reste marqué par une approche « réductionniste et anthropocentrique », tandis que le premier marque mieux la dimension « holiste » qui lie l'homme à la nature : on ne peut, sur le plan physique, les envisager séparément. Voir J. Grinevald, « Nature, environnement ou biosphère ? », *La nature en politique*, ouvrage cité, p. 21 sq.

Tous les progrès de la connaissance écologique tendent à montrer que l'humanité, dans son développement, rencontre une limite qu'il ne peut en aucun cas dépasser : celle que constitue donc la biosphère. Ce concept de *biosphère* nous fait « toucher du doigt » la vanité de l'ancien espoir que laissait miroiter la science lorsqu'elle prétendait nous faire accéder à un univers rationnel, d'une transparence absolue, et dans lequel nous pourrions pleinement calculer et prévoir les conséquences de nos actes.

Nous ne pouvons pas maîtriser par notre connaissance la complexité des phénomènes qui se passent à l'intérieur de la biosphère, moins encore ceux qui résultent des interactions entre la biosphère et ce qui l'entoure : car la biosphère n'est pas close sur elle-même, mais elle doublement ouverte. Ouverture vers l'univers : la biosphère reçoit l'énergie du soleil. Ouverture vers la géosphère : « On ne saurait séparer les cycles biologiques des cycles géochimiques. Autrement dit, les interactions avec la lithosphère sont essentielles à la biosphère. Les êtres vivants extraient leurs nutriments non seulement de l'eau et de l'air, mais aussi des roches (...) Les roches nouvelles sont une source de nutriments pour toute la vie (...) Ainsi s'emboîtent et se referment les différentes boucles de recyclage, les cycles géochimiques et biologiques. On voit que les écosystèmes clos ne sauraient constituer un modèle pour la compréhension de la biosphère. Cette dernière est autrement plus complexe. Et croire que nous pourrions un jour maîtriser un tel enchevêtrement de cycles, de durée très variables et pour certains géologiques, afin de le plier à tous nos caprices, paraît présomptueux »⁷⁹.

4.3. Etapes de la prise de conscience écologique

Parallèlement aux connaissances écologiques, une prise de conscience des problèmes que notre mode de développement soulevait, en particulier des dégâts qu'il entraînait sur la nature, s'est effectuée. Le premier ouvrage de référence remonte à ...1864. G.P Marsch publie alors *Man and nature*, un ouvrage dans lequel il se propose de « mettre en évidence les dangers de l'imprudence, ainsi que la nécessité de vigilance, dans toutes les oeuvres qui, sur une grande échelle, interfèrent avec les arrangements spontanés du monde organique et inorganique », et également de « suggérer la possibilité et l'importance de la restauration des harmonies altérées et de l'amélioration matérielle des régions désolées et épuisées »⁸⁰. Cet ouvrage marque une étape importante de la prise de conscience « écologique » : contrairement à la contestation traditionnelle de la société industrielle par le mouvement romantique⁸¹, il s'appuie sur une base scientifique consistante, en particulier dans son évocation des menaces qui portent sur les forêts (menaces liées à la déforestation).

⁷⁹ Voilà ce qu'écrit J. Grinevald, : « La Biosphère, si elle constitue un système thermodynamique ouvert dans son évolution biogéologique (vraisemblablement associée à la tectonique des plaques), fonctionne d'une manière cyclique et doit être considérée, à toute fin pratique, comme un système clos. On commence d'ailleurs, avec la question de l'ozone et de l'effet de serre, à se rendre compte que l'environnement atmosphérique, le ciel, est la limite. Ouverte et unidirectionnelle du point de vue énergétique, puisqu'elle est essentiellement alimentée par l'énergie libre du système solaire, la Biosphère est un vaste écosystème matériellement clos, recyclant ses éléments à travers les grands cycles biogéochimiques » ; et c'est pourquoi , « en puisant ses ressources énergétiques (les combustibles fossiles) et minéralogiques dans les réserves des entrailles de la Terre, résidus d'anciennes Biosphères, mais hors des limites actuelles de la Biosphère du Quarternaire, et en rejetant ses déchets dans le circuit de l'environnement biosphérique (la terre, l'eau et l'air), la civilisation thermo-industrielle, désormais planétaire, perturbe brutalement et dangereusement la stabilité de la Biosphère, autrement dit l'homéostasie de la géophysologie du système Terre, comme le met en évidence la théorie scientifique du renforcement anthropogénique de l'effet de serre », article cité, p. 27.

⁸⁰ Cité par P. Acot dans son article *Ecologie humaine et idéologie humaniste*, extrait de l'ouvrage *Ecologie et société*, Ed Educagri, 1998. P. Acot est par ailleurs de *Histoire de l'écologie*, PUF, 1988, un ouvrage de référence (repris en 1994 dans la collection PUF, Que sais-je ?).

⁸¹ Que j'évoque un peu plus bas en présentant les « sentiments de la nature ».

Mais c'est surtout après le second conflit mondial que les ouvrages et les appels à changer notre attitude envers la nature vont se multiplier. En 1948, Fairfield Osborn publie *La planète au pillage*, livre dans lequel il enjoint à ses contemporains de cesser leur « guerre » contre la nature (guerre qu'ils ne peuvent que perdre), de prendre conscience de leur appartenance à cette nature.

En 1962, l'œuvre de R. Carlson, *Le printemps silencieux*, connaîtra un énorme succès, un grand retentissement international. L'auteur y décrit l'engrenage que constitue l'usage de pesticides, qui provoque la mort des insectes, puis celle des oiseaux : d'où le titre du livre.

1972 est une année importante pour cette prise de conscience : il y a d'une part le rapport Meadows du club de Rome, *Halte à la croissance* ; mais aussi le Sommet de Stockholm sur « l'environnement humain » : le premier grand événement mondial à propos de l'environnement. Malheureusement, les avertissements du rapport Meadows seront complètement ignorés.

La dernière date marquante de cette « montée », médiatique au moins, de la conscience écologique mondiale, a été celle du *Sommet de la Terre* de Rio, en 1992⁸².

5. Les sentiments de la nature

Après avoir réfléchi sur les bases de notre rapport « cognitif » à la nature, il faut souligner l'autre dimension, essentielle, de ce qui nous lie à elle : les sentiments. Car la nature, avant d'être pensée, est ressentie : c'est ce dont témoignent la plupart des grandes cultures et les principales spiritualités. Prendre la mesure de ceci est important : cela permet de mesurer la richesse de la relation que les hommes peuvent entretenir avec la nature quand les conditions de culture et de civilisation sont favorables. Cela permet également de prendre conscience de la pauvreté de ce lien dans les sociétés développées contemporaines, et l'importance qu'il y aurait à combler ce déficit.

Car la nature, ce n'est pas seulement un adversaire qu'il faut combattre, une ressource qu'il faut exploiter à notre profit. La nature ne peut pas non plus se laisser réduire à un « squelette » mathématique. La nature, c'est aussi, et cela depuis des temps immémoriaux, depuis l'origine de l'humanité probablement, l'occasion pour les hommes d'éprouver des sentiments qui comptent parmi les plus riches et les plus puissants. L'étude des différentes spiritualités et des différentes cultures en montre toute la richesse ; je vais en donner quelques aperçus.

5.1. L'apport des spiritualités

Je ne développerai pas cette partie, mais il me semble important de souligner à quel point, en un temps de « mondialisation », alors que les biens, les idées et les hommes circulent de plus en plus rapidement et que la terre apparaît de plus en plus étroite, à quel point donc l'humanité dispose d'un héritage spirituel infiniment riche et précieux pour penser son rapport à la nature et aider à trouver des solutions à la crise dans laquelle nous sommes actuellement précipités. Je voudrais en donner ici seulement trois exemples, très éloignés de nous par l'espace et par l'histoire.

⁸² Il faudrait aussi évoquer l'influence de quelques grandes œuvres qui constituent autant de critiques philosophiques du progrès : de J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, en 1954 ; de Adorno et Horkheimer, *La dialectique de la raison*, Gallimard, en 1974 ; de N. Georgescu-Roengen, *The Entropy Law and the Economic Process*, en 1971, où il dénonce la fuite en avant des économies industrielles : c'est une critique sévère de la « croissance pour la croissance » ; et enfin rappeler l'ouvrage de H. Jonas, *Le principe responsabilité*, en 1979, qui constitue une synthèse philosophique de toutes les critiques précédemment énoncées.

Pour les indiens d'Amérique, tout d'abord : « Dans leur système n'existe pas l'idée que la nature se trouve quelque part au-dessous, ni que l'humain se trouve au-dessus de, ni qu'il existe de grande échelle hiérarchique d'êtres sur laquelle les arbres et les pierres occupent le bas, les animaux un niveau supérieur, et les humains le plus haut. Tous sont considérés comme frères ou parents, et comme les parties indissociables d'un tout vivant, ordonné et équilibré »⁸³. A cette vision de la nature se trouve associé un sentiment de profonde « fraternité » entre tous les êtres. Ce que traduit cet extrait d'une belle adressée par Seattle, un chef Sioux, au gouverneur du Dakota (une réponse à sa demande d'acheter des terres de sa tribu) : « Pour mon peuple, il n'y a pas un coin de la terre qui ne soit sacré – une aiguille de pin qui scintille, un rivage sablonneux, une brume légère au milieu des bois sombres. Tout est sain aux yeux de mon peuple. La sève qui monte dans l'arbre porte en elle-même la mémoire des peaux rouges. Chaque clairière, chaque insecte bourdonnant est sacré dans la mémoire et dans la conscience de mon peuple. Nous faisons partie de la terre et elle fait partie de nous (...) Apprenez à vos enfants ce que nous avons appris de la terre aux nôtres : que la terre est notre mère et que tout ce qui arrive à la terre nous arrive et arrive aux enfants de la terre. Si l'homme crache sur la terre, c'est qu'il crache sur lui-même. Ceci, nous le savons. La terre n'appartient pas à l'homme, c'est l'homme qui appartient à la terre »⁸⁴

Chez les confucéens, ensuite, on trouve une quête d'harmonie dans leur rapport à la nature: « L'idéal d'auto-développement si essentiel dans le confucianisme ne concerne pas le « moi » occidental, coupé du monde de la nature, mais considère l'homme en relation aux cieux et à la terre dont il n'a jamais été dissocié. L'humanisme confucéen est donc fondamentalement différent de l'humanisme occidental car il professe l'unité de l'homme et des cieux, plutôt que la domination de la volonté humaine sur la nature » ; « Les humains forment avec le monde naturel une grande chaîne de l'être unis par le *ch'i*, impliquant un vitalisme dynamique. La vie est engagée dans un processus constant de transformation en fonction duquel les hommes doivent harmoniser leurs actions »⁸⁵. Etre confucéen implique cette volonté de rétablir une harmonie avec la nature, d'être sensible à ces petits décalages, ces petites ruptures qui nous en séparent, et vouloir les corriger pour retrouver ce sentiment de plénitude que l'on ressent lorsque l'on est « accordé ».

Dans la tradition du bouddhisme Zen, enfin : « A l'éternelle question : « qui sommes nous ? », le zen répond : « Le véritable corps humain est l'univers tout entier ». Ainsi le satori, l'éveil, l'acte de sortir du rêve pour réaliser notre être véritable, se réalise-t-il à travers le corps : « Merveille des merveilles ! Je coupe du bois et je tire de l'eau... ». Lorsque le moindre détail de notre vie de tous les jours, aussi banal ou trivial soit-il, est vécu dans toute sa fraîcheur, dans cet « instant » et dans sa plénitude, le monde entier s'éveille avec nous. Alors mais seulement alors, la nature est vue pour ce qu'elle est : un texte immense à déchiffrer, un langage à écouter, une « manifestation » de la réalité ultime »⁸⁶

Les travaux des anthropologues montrent tous que les « peuples premiers » ont entretenu avec la nature un rapport très « réglé » : ils ne pouvaient pas envisager de perturber l'ordre du monde sans prendre un luxe de précautions ni sans respecter un rituel adapté. Ils cherchaient par là à se concilier les éléments naturels, ou à « racheter » les éléments prélevés : pièces de monnaies jetées dans les cours d'eau avant de les traverser, autorisations sollicitées aux esprits de la forêt avant de procéder à des brûlis, etc. Cela se comprend, bien entendu, si l'on

⁸³ Cité par F. Perriot, *Pourquoi Dieu a inventé l'écologie*, La Vie, hors série, décembre 2006.

⁸⁴ Cité par F. Ost, op. cité, p. 150.

⁸⁵ S. Hossein Nasr, *Pourquoi Dieu a inventé l'écologie*, La Vie, hors série, décembre 2006.

⁸⁶ Article de J. Luce Bachoux, même numéro spécial de *La Vie*.

considère la situation de très grande proximité et de dépendance où ils se trouvent dans leur rapport à cette nature. Il n'en est pas moins remarquable de noter que le sentiment de très grand éloignement par rapport à la nature que beaucoup d'entre nous, les « modernes » éprouvons, est, dans l'histoire de l'humanité, quelque chose de très récent.

Ces anciennes civilisations avaient chacune une mythologie très riche dans laquelle la nature tenait un rôle essentiel : de nombreuses entités naturelles y étaient « divinisées ». Toute leur représentation du monde était organisée autour d'un ensemble de mythes « fondateurs » de la société, qui apportaient avec eux une conception des rapports de l'homme à la nature. C'est ce qu'on peut voir, en particulier, dans les mythes Dogon, que M. Griaule a pu connaître et qu'il a rapporté dans un livre passionnant, *Dieu d'eau*. Voici la vision de la « création du monde » dans cette mythologie : « Dieu eut d'autres rapports avec sa femme (la Terre) et cette fois rien ne vint troubler leur union, car l'excision avait fait disparaître la cause du premier désordre. L'eau, semence divine, pénétra donc au sein de la terre et la génération poursuivit le cycle régulier de la gémelliparité. Deux êtres se formèrent (...) Le couple était né complet et parfait ; par ses huit membres son chiffre était huit, symbole de la parole. Il possédait aussi l'essence de Dieu, car il était fait de sa semence, qui est à la fois le support, la forme et la matière de la force vitale du monde source du mouvement et de persévérance dans l'être. Et cette force est l'eau. Le couple est présent dans toute eau, il est l'eau, l'eau des mers, des confins, des torrents, des orages, de la cuillerée qu'on boit (...) La force vitale de la terre est l'eau. Dieu a pétri la terre avec de l'eau. De même il fait le sang avec de l'eau. Même dans la pierre il y a cette force, car l'humidité est dans tout »⁸⁷. Il est certain que le rapport que les Dogons entretiennent avec l'eau est différent de celui que nous pouvons avoir, dans nos « sociétés de consommation »...

5.2. Culture et sentiments de la nature

Une partie des débats que nous avons à propos de l'environnement, des questions mettant en cause la nature, sont liés à des affrontements entre différentes « visions du monde ». Il existe en effet une pluralité de « visions de la nature » au sein des sociétés humaines. Il existe d'autres « sentiments de la nature », d'autres types de légitimité, d'autres types de valeurs, d'autres représentations du monde, d'autres types de savoir, d'autres types d'institution que ceux de la société dans laquelle nous vivons, où triomphent l' « idéologie économique » et la vision de la nature qui lui est associée. J'évoquerai ici les deux types de vision de la nature, de sentiment de la nature⁸⁸, qui sont si importants pour comprendre les cultures américaines et japonaises. Et je présenterai aussi ce que l'on peut considérer comme une « résistance » culturelle à la modernité en occident, le romantisme associé à la *Naturphilosophie*.

Les sentiments de la nature sont consubstantiels à l'identité américaine⁸⁹. Mais il est intéressant de noter que les traits les plus profonds qui les caractérisent (la recherche, à travers le contact avec la nature, d'une authenticité, d'une pureté que les villes et l'industrie ont détruite) ne se sont pas mis en place aussitôt l'arrivée des premiers colons. En effet ceux-ci, les « Puritains », loin d'assimiler la nature sauvage à l'Eden originel, y voyaient la nature

⁸⁷ M. Griaule, *Dieu d'eau, Entretiens avec Ogotomelli*, Fayard, 1966, p. 17.

⁸⁸ Vision ou sentiment ? Dimension plutôt intellectuelle ou affective ? Il est difficile de choisir entre ces deux mots pour désigner ce qui est en jeu : il s'agit en effet d'une « vision du monde », d'une « Weltanschauung », mais moins « théorisée » que ressentie ; et si l'on évoque un « sentiment », c'est un sentiment déjà « intellectualisé », qui porte des valeurs et des normes.

⁸⁹ Voir l'article de M. Conan, « La nature, la religion et l'identité américaine », paru dans l'ouvrage *Les sentiments de la nature*, Ed de la Découverte, 1993.

« déchu » où les hommes sont condamnés à vivre depuis le péché originel : et ils concevaient leur mission terrestre comme une « restauration » de cette nature perdue, qui devait passer par la conquête et la soumission de la nature sauvage. Ce n'est que lorsque les villes se sont développées, et au sein de ces villes, que naquît et s'affirma cette aspiration à s'établir dans la nature, perçue comme un lieu permettant d'éviter les effets délétères de la vie urbaine ; et c'est à ce moment là que la culture des indiens fut découverte et qu'un lien fut établi entre la pureté supposée de leurs mœurs et l'influence bénéfique de la nature.

C'est ainsi que les américains en vinrent à penser qu'ils ne pouvaient échapper aux effets corrupteurs de la civilisation qu'au contact de la nature vierge de l'Amérique, en la transformant par leur travail en une nature civilisée : au contact de la nature américaine, la civilisation corrompue doit se régénérer. Cette sensibilité « populaire » a d'ailleurs été confortée par les apports théoriques de l'école transcendentaliste américaine, dont les deux plus célèbres représentants sont Emerson et Thoreau. Ceux-ci montrent combien le contact avec la nature permet aux hommes de faire une expérience quasi « métaphysique », qui leur permet d'accéder à l'intelligence des principes de l'univers : « Debout sur la terre nue, la tête baignée de courants d'air folâtres, et élevée vers les espaces infinis – tout égotisme disparaît. Je deviens une pupille transparente ; je vois tout ; les courants de l'Etre universel circulent à travers mon corps ; je suis un morceau, une particule de Dieu... Je suis l'amant de la beauté immortelle et illimitée. Dans la nature sauvage, je trouve quelque chose de plus touchant et de plus inné que dans les rues ou les villages. Dans le paysage tranquille et en particulier à la ligne lointaine de l'horizon, l'homme contemple quelque chose d'aussi beau que sa propre nature »⁹⁰.

Une autre dimension très importante du rapport des américains à la nature est leur amour de la « wilderness » : celle-ci, contrairement à la nature « virgilienne » des agriculteurs, est la nature supposée restée vierge de toute intervention humaine. C'est ainsi que furent créés à la fin du XIX^{ème} les premières réserves naturelles – Adirondack, Yosemite, Yellowstone. Un dernier trait, enfin, des sentiments de la nature chez les américains, est l'importance qu'ils attachent aux « merveilles de la nature »⁹¹ : la vallée de l'Hudson, les chutes du Niagara, les grands parcs de l'Ouest devinrent, dès la fin du XIX^{ème}, des destinations particulièrement prisées – et servaient d'emblèmes aux Etats-Unis.

Bien entendu, l'Amérique s'est énormément transformée depuis le XIX^{ème} siècle, l'urbanisation a été massive, et bien d'autres courants de pensées et influences diverses se sont ajoutées et ont modifiées ces « sentiments de la nature ». Mais il n'est pas certain que cette vision si particulière de la nature qui prévalait alors ne soit pas encore influente, et qu'elle ne soit pas un élément pertinent pour interpréter la « révolution conservatrice » qui a marqué l'Amérique ces dernières années. On peut juste regretter ici que cette influence n'ait pas permis d'engager l'Etat fédéral dans des politiques de préservation de la nature – sa politique est tout à l'inverse. Mais on peut aussi observer que certains Etats, certaines municipalités, sont allées assez loin dans leur prise de conscience de la nécessité de changer les comportements envers la nature : on peut espérer que, s'appuyant sur ce fond culturel encore vivace, la politique suivie par les Etats-Unis évolue vers des positions plus écologiques⁹².

⁹⁰ R.W. Emerson, cité par M. Conan dans son article.

⁹¹ T. Jefferson écrivait en 1784 déjà : « Si ce n'est par sa culture, la nature de l'Amérique au moins doit faire l'admiration du monde » (Cité par M. Conan).

⁹² C'est le point de vue défendu par K. Whiteside (colloque de Troyes 3 octobre 2003 ; voir aussi sa participation à l'article paru dans la revue *Le Débat* de mars-avril 2004 (article cosigné avec D. Bourg), dans lequel il écrit, à propos de la « situation américaine » du principe de précaution : « Quelles sont les chances qu'un tel principe soit recevable de l'autre rive de l'Atlantique ? Elles sont plus importantes qu'on ne veut bien le croire généralement (...) Une attitude de précaution est dans beaucoup d'esprits, même si le principe de précaution n'est pas connu de tous (...) Qu'il y ait un fond de sympathie sur lequel une politique de précaution pourrait

Combien différente apparaît la perception de la nature chez les japonais. Différente, mais pas moins forte : l'attachement des japonais à la nature est la valeur suprême de leur culture. Dans quel autre pays, souligne P. Pons⁹³, « les journalistes météorologues informent-ils quotidiennement de l'avancée du « front » des cerisiers qui, du Sud, remontent l'archipel (...) Quel autre peuple aime à ce point écouter le chant des oiseaux, des insectes, admirer la lune, etc. ? » Et pourtant le Japon est un des pays dans lequel l'expansion économique a causé le plus de dégâts à cette même nature : comment comprendre ce paradoxe ?

La nature à laquelle s'attachent les japonais est une nature « idéalisée », stylisée, profondément transformée par une médiation culturelle – très loin de la nature américaine et de son esprit rustique. C'est beaucoup plus une nature « des jardins », où se conjuguent la nature et l'artifice (l'art du bonzaï par exemple) par l'homme : une nature sophistiquée, hautement élaborée. Les japonais, écrit A. Berque, « demandent à voir la nature comme le lui a enseigné la tradition »⁹⁴.

C'est une des raisons qui peuvent expliquer cette inattention, pendant une longue période, aux dégâts causés à l'environnement : il y avait une ignorance de la « nature écologique » au profit de la « nature construite » ; les japonais, quoique attachés aussi à la nature sauvage, le sont moins qu'ils ne le sont à la nature construite ; or, la victime principale des pollutions, c'était la première, non la seconde : les sentiments de la nature, si forts au Japon, n'ont pas suffi à la protéger.

Le troisième exemple que je voudrais donner de l'importance que peut avoir la nature dans une culture est plus proche de nous : c'est celle de la « culture romantique » en Europe au XIX^eme. Il est important de souligner que l'attitude « moderne » n'a jamais triomphé sans provoquer de réaction : après la « résistance » durant le XVIII^eme siècle que j'évoquais plus haut, le XIX^eme siècle a vu la très forte réaction du romantisme et de la *Naturphilosophie*.

Dans le « *Second Faust* », que Goethe achève en 1833, juste avant sa mort, on peut lire cette véritable « déclamation » à la nature : « Tu as amené devant moi la longue chaîne des vivants, et tu m'as instruit à reconnaître mes frères dans un buisson tranquille, dans l'air et dans les eaux. Et quand, dans la forêt, la tempête mugit et crie, en précipitant à terre des pins gigantesques dont les tiges se froissent avec bruit, et dont la chute résonne comme un tonnerre de montagne en montagne, tu me conduis alors dans l'asile des cavernes, tu me révéles à moi-même et je vois se découvrir les merveilles secrètes cachées en mon propre sein ». La profondeur de ce sentiment est caractéristique du mouvement romantique en général. La peinture, et plus encore la poésie (Lamartine, V. Hugo) portent la marque de cette relation quasi « fusionnelle » à la nature. Custine, dans ses *Mémoires de voyage*, écrivait, en 1930 : « On cherchait des beautés sensibles, on découvre, pour ainsi dire, une beauté métaphysique : la nature a une âme, et cette âme nous parle dans la solitude... On ne regarde plus la nature, on l'interroge, tout y devient mystère, allégorie ; tout y paraît révélation, et l'on éprouve des impressions analogues aux graves émotions que produit la lecture des livres sacrés... Le monde disparaît, la nature finit, le surnaturel commence et l'homme ne regarde plus qu'au-dedans de lui ! »⁹⁵.

s'appuyer ne fait pas de doute ». Cet heureux pronostic semble commencer à trouver une confirmation : « La Maison blanche ne veut pas bouger ? Eh bien, on avancera sans elle. C'est ce que sept Etats fédéraux ont décidé en annonçant qu'ils allaient mettre en place leur propre système de limitation des gaz à effets de serre » titrait le Monde du 22 décembre 2005.

⁹³ P. Pons, Japon : un attachement sélectif à la nature, *Les sentiments de la nature*, ouvrage cité.

⁹⁴ A. Berque, *Le sauvage et l'artifice*, Gallimard, 1986.

⁹⁵ Custines, cité par R. Huygues, *La relève de l'imaginaire, Romantisme et Réalisme*, Flammarion, 1976, p. 333.

5.2.1. Pour conclure

Que peut-on retirer de tout cela ? Je retiendrai que la nature est certainement beaucoup plus que l'image réductionniste qu'en donnent la science et la philosophie « modernes ». Si cette image vise effectivement une certaine dimension de la nature, elle ne peut certes prétendre à l'épuiser ! La nature ne peut être réduite à un assemblage de cercles et de triangles, non plus qu'à un assemblage d'atomes !

Et ce qui apparaît dans le même temps, c'est que la nature contient des valeurs, est source de valeurs. Que faut-il entendre par là ? Bien sûr, la nature est source de valeur pour nous en ce sens où elle nous fournit une « matière première » indispensable à notre vie : de ce point de vue, nul ne peut nier que la nature « vaut » ; privé d'elle, nous ne pourrions survivre ! Mais cette dimension « utilitaire » n'est pas la seule qu'il faille prendre en compte. L'homme se « nourrit » aussi de sentiments, et la richesse de ses sentiments n'est pas moins précieuse pour lui que, par exemple, la richesse de sa nourriture : la richesse, c'est à dire la qualité, la « saveur », mais aussi la diversité. Sur la « qualité » des sentiments, il me semble très important de reprendre l'enseignement de Bergson, qui distingue les points de vue « quantitatif » et « qualitatif »⁹⁶ : la richesse d'un sentiment est autre chose que sa force. Mais aussi, nous montre Bergson, la richesse des sentiments que nous pouvons éprouver (donc leur valeur du point de vue « qualitatif ») tient à la richesse de la culture qui nous la transmet. Et il prend précisément, pour illustrer cette thèse, un exemple tiré de la nature : l'émotion que nous procure un paysage de montagne : « Mais prenons précisément les états d'âme provoqués par les choses, et comme préfigurés en elles. En nombre déterminé, c'est-à-dire limité, sont ceux qui ont été voulus par la nature. On les reconnaît à ce qu'ils sont faits pour pousser à des actions qui répondent à des besoins. Les autres, au contraire, sont de véritables inventions, comparables à celles du musicien, et à l'origine desquelles il y a un homme. Ainsi la montagne a pu, de tout temps, communiquer à ceux qui la contemplaient certains sentiments comparables à des sensations et qui lui étaient en effet adhérents. Mais Rousseau a créé, à propos d'elle, une émotion neuve et originale. Cette émotion est devenue courante, Rousseau l'ayant lancée dans la circulation. Et aujourd'hui encore, c'est Rousseau qui nous la fait éprouver, autant et plus encore que la montagne »⁹⁷. On peut discuter de l'importance que Bergson accorde à la culture dans le « déclenchement » des sentiments de la nature. Mais ce qui est sûr, c'est que la nature peut nous apporter énormément : il y a en elle un « potentiel » de sentiments immense ! Et ce qui est sûr également, c'est que la culture joue un rôle important dans la construction de ces sentiments : d'où la double importance, de préserver et d'embellir la nature, d'une part, de préserver et d'enrichir les grandes traditions dont nous sommes redevables, d'autre part.

Je montrais plus haut qu'une rationalité de précaution doit être une rationalité « ouverte » aux sentiments. Les sentiments de la nature sont certainement les sentiments les plus importants à développer lorsque l'on s'attache à mettre en œuvre des pratiques de précaution. Il importe que notre culture soit orientée par cet objectif et, en particulier, qu'elle en fasse un enjeu pédagogique. Développer une véritable sensibilité doit permettre aussi d'éviter les excès de sensiblerie, qui ne sont pas favorables non plus à une véritable politique écologique⁹⁸.

⁹⁶ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Editions du centenaire, p. 15 : « Mais le mérite d'une œuvre d'art ne se mesure pas tant à la puissance avec laquelle le sentiment suggéré s'empare de nous que la richesse de ce sentiment lui-même : en d'autres termes, à côté des degrés d'intensité, nous distinguons instinctivement des degrés de profondeur ou d'élévation ».

⁹⁷ Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Editions du centenaire, p. 1009.

⁹⁸ Il arrive que la nature soit aussi cruelle. Laisser par exemple se multiplier une population animale malade peut être très dommageable pour la nature : la chasse est parfois justifiée.

6. Où en sommes-nous aujourd'hui ?

Il est maintenant temps de faire le point : quelle est notre situation, où en sommes nous de nos rapports avec la nature, qu'est-ce qui les caractérise dans nos sociétés dites « développées » ? Tout d'abord, leur mode de vie fait que les hommes aujourd'hui ont moins d'occasion que n'en avaient les générations qui les ont précédé de faire l' « expérience » de la nature, de vivre à son contact, de la connaître (« nature » étant pris ici en son sens ordinaire).

Ensuite, si l'on se réfère au programme « baconien », on observe un certain « retrait de la nature » (« nature » désignant ici le « donné », ce qui suit ses propres lois) : l'homme s'est « éloigné » de cette dernière, il a substitué en de nombreux points le « fabriqué » au « donné ». Il a construit une « technosphère », une « technonature », et il est donc moins directement soumis à l'influence, à l'empire de la nature.

Et pourtant, on peut observer une certaine forme de « réinscription », par les sciences en particulier, de l'homme dans la nature : celui-ci n'est plus vu, compris, comme cet homme dominant la nature dans une position de quasi extériorité que la modernité avait conçu.

Mais je voudrais commencer cette partie par une remarque dont la portée me semble importante : notre époque est « orpheline » d'une philosophie de la nature.

6.1. Nous sommes orphelins d'une philosophie de la nature

Nous avons pu voir, en parcourant l'histoire de nos « héritages » que de nombreuses périodes ont vu s'affirmer de vigoureuses philosophies de la nature. Or il est remarquable que, aujourd'hui, nous en soyons véritablement « orphelins ». Ceci n'est pas sans conséquence : cela « libère » un espace qui est occupé simultanément et concurremment par un discours « scientifique » et un autre « irrationaliste ».

Schelling, dans ses *Idées pour une philosophie de la nature* écrivait : « Celui qui s'investit dans l'étude de la nature humaine et se contente de jouir de sa richesse ne se demande pas si une nature et une expérience sont possibles. La présence de cette nature lui suffit. Il l'a rendue effective par son *action* ; et celui-là seul qui croit ne pas avoir la réalité en main demande ce qui est possible »⁹⁹. Ce passage ne montre-t-il pas son actualité, au moment où, plus que cela n'avait jamais été le cas, le champ des possibles dans notre « fabrication » de la nature est ouvert et soulève de multiples interrogations. Schelling ne veut en aucun cas nous détourner de l'action : « L'homme est en son essence action (...) La pure réflexion est donc une maladie de l'esprit humain qui du reste, lorsqu'elle domine l'homme tout entier, anéantit à sa racine son existence supérieure, sa vie spirituelle, tout entière issue de l'identité » ; mais cette action doit être pensée, et en particulier la nature doit être pensée, réfléchie : « nous devons à la philosophie d'avoir posé la question d'un monde extérieur, d'une nature, et avec elle, celle d'une expérience »¹⁰⁰. N'avons-nous pas un besoin urgent d'un nouveau Schelling, qui puisse penser la science contemporaine et la replacer dans le cadre d'une philosophie de la nature ?

⁹⁹ Schelling, *Idées pour une philosophie de la nature*, extrait tiré d'un ouvrage portant le même titre, dans la collection Ellipse, 2000, p. 6.

¹⁰⁰ Id, p. 7.

C'est ce que pense B. Saint-Sernin. Celui-ci, présentant la conférence qu'il a donnée à l'occasion d'une séance de la Société française de philosophie, introduisait ainsi son propos : « La thèse que je défendrai est qu'il y a non seulement place pour une philosophie de la nature, mais que les conditions de la pensée et de l'action, à l'aube du XXI^{ème} siècle, rendent une telle entreprise utile et intéressante »¹⁰¹. B. Saint-Sernin y posait la question : « Y a-t-il une place, aujourd'hui, pour une philosophie de la nature ? », répondait positivement à cette question, et surtout tentait de donner quelques éléments d'une philosophie contemporaine de la nature. Selon lui, trois points peuvent être retenus : « La non-saturation de la nature ; l'incomplétude de l'action humaine ; la « concrescence » des êtres et des choses ». Par « non-saturation de la nature », il entend que l'homme peut « ajouter » à la nature¹⁰² ; par incomplétude de l'action humaine, le fait que l'action et ses effets ne « font pas système » : il y a des « passages » imprévisibles des effets de l'action humaine, d'une région de la nature à une autre, qui peut ainsi faire surgir des réalités nouvelles ; par « concrescence » enfin, que l'action d'une part, la nature d'autre part, peuvent voir « s'ajouter » leurs effets, il y a une « compatibilité » (il donne pour exemple de ceci la réalisation d'une « technosphère » qui vient prendre place au sein de la « biosphère »).

Ces éléments sont intéressants, dans la mesure où ils permettent bien de comprendre certains aspects très importants des transformations du monde contemporain, sous les effets des progrès techniques. L'idée d'« incomplétude » est elle aussi précieuse¹⁰³ : elle permet de comprendre que « les enfants » de nos actions nous échappent toujours sous quelque aspect ; lorsque nos actions ont, comme c'est le cas aujourd'hui, une grande puissance, c'est là un appel à la précaution !

Mais la vision de la nature qui résulte de ces seules idées reste encore très lacunaire, et en particulier toute la dimension de la vie est absente : la tâche à accomplir pour donner une philosophie de la nature qui puisse réellement nous éclairer dans tous les problèmes qui se lèvent¹⁰⁴ devant nous aujourd'hui est considérable !

Pourrions-nous trouver refuge dans les anciennes philosophies de la nature ? Certaines semblent caduques : ce sont celles qui ordonnent la nature sous la forme d'un cosmos. Mais il me semble que, même dans ce cas, des différences doivent être faites : et, par exemple, la conception d'Aristote, qui fait une grande place à la contingence, me semble mieux résister que celle des stoïciens, pour lesquels l'ordre cosmique contient de la façon la plus stricte tous les événements de l'univers, qui se trouve alors être finalisé de part en part. Mais il est certain que la philosophie de la nature qui, dans l'Antiquité, est la mieux adaptée aux nouvelles données de la science est l'épicurisme. Et j'ai montré plus haut que cet épicurisme pouvait inspirer un authentique humanisme.

Mais, cela étant, il semble qu'une philosophie des sciences qui prennent la mesure des nouvelles données scientifiques permette d'apporter un éclairage complémentaire sur certaines questions que la tradition ne pouvait percevoir : d'où la justesse de l'appel de B. Saint-Sernin à la constitution d'une philosophie de la nature « pour le XXI^{ème} siècle ». Je reviendrai sur ces points dans la conclusion de ce chapitre.

¹⁰¹ Conférence donnée par B. Saint-Sernin à la Société française de philosophie, séance du 21 novembre 1998.

¹⁰² Ce que l'on « sait » depuis que Berthelot a réussi et théorisé la « synthèse chimique » (titre d'un ouvrage paru en 1860).

¹⁰³ L'origine en est chez Cournot dans sa théorie du hasard ; voir pour cela B. Saint-Sernin, *Cournot, Vrin*, 1998. B. Saint-Sernin évoque aussi volontiers, pour illustrer la même idée, la théorie de la « cause errante » de Platon.

¹⁰⁴ Je pense en particulier à tous les problèmes afférents à la vie : chez l'homme, avec toutes les questions autour de la procréation, dans tous les domaines du vivant avec les OGM.

6.2. L'homme coupé de la nature

Après cette « ouverture » sur la dimension « cognitive » de nos rapports à la nature, je vais aborder la dimension « quotidienne » de ces derniers : comment, dans le monde contemporain, se met en place (ou non), le rapport entre les hommes et la nature ? L'objectif de cette interrogation est de faire apparaître les « correctifs » qu'il serait souhaitable, voire nécessaire, de mettre en œuvre dans la société, par le biais d'une éducation, d'une politique, etc. appropriés, si l'on veut redonner à l'attention à la nature sa véritable importance.

6.2.1. Appauvrissement de l'expérience

Un premier point mérite d'être souligné, qui peut expliquer une partie de la difficulté de notre société dans son positionnement vis-à-vis de la nature : les occasions de vivre d'authentiques « expériences » de la nature sont de plus en plus rares.

Que faut-il entendre par « expérience de la nature » ? Quatre choses principalement, me semble-t-il : l'observation, la contemplation, l'immersion, et le travail. L'observation, lorsque par exemple on examine la constitution d'une fleur, son délicat agencement, et qu'on étudie le mécanisme de reproduction des plantes avec toute sa complexité et son « ingéniosité ». La contemplation, lorsque l'on s'assoit devant un magnifique paysage naturel, et que l'on se laisse gagner par d'indicibles sentiments. L'immersion, lorsque l'on part pour un temps assez long vivre hors du contexte surprotégé de la vie urbaine, et que l'on (re)découvre la « force » de la nature – et sa propre faiblesse dans ces situations. Le travail, enfin, quand on doit physiquement entretenir, transformer un espace naturel.

La raison principale de ce recul de la présence de la nature dans nos expériences de vie est l'évolution de l'habitat, de plus en plus regroupé dans des villes : quelle expérience de la nature pour les enfants qui grandissent dans des ZUP en périphérie urbaine (ils sont privés aussi bien des parcs des centres-villes que de l'accès à la campagne) ? Et ces enfants ont également de moins en moins de famille ou d'amis qui habitent « à la campagne », qui leur donnerait l'occasion d'une réelle découverte. Une autre raison est le type des loisirs : ceux-ci sont de plus en plus tournés vers des activités d'intérieur, des activités qui tournent autour de l'ordinateur et des consoles de jeux. Quant aux possibilités offertes par les vacances, il y a tout d'abord le nombre élevé des personnes – des enfants en particulier – pour lesquels les vacances se passent sur place, dans des endroits coupés de la nature ; et pour ceux qui ont la chance de partir, le rapport à la nature des activités de loisir et de sport tend à devenir de plus en plus « urbain » et de moins en moins « sauvage ». L'évolution de l'aménagement des pistes de ski et de la pratique de ce sport sont révélateurs : les skieurs sont de plus en plus sur des terrains de jeux, de moins en moins « en montagne » ; tout est fait pour gommer toute surprise, tout inconfort. Les pistes sont par exemple aménagées à grand renfort de travaux de terrassements pour donner des pentes sans obstacles, leur tracé ressemble à celui des autoroutes.

Dire cela est-il faire preuve de conservatisme, de repli frileux, de nostalgie, est-ce être « pétainiste » ? Non, absolument pas, cela n'a rien à voir avec une « apologie du scoutisme ». Il s'agit seulement de dire qu'un vide d'expérience de la nature ne favorise pas une réflexion et moins encore une action qui permettrait de rééquilibrer notre rapport à cette dernière. Et c'est aussi pointer ce qui est, sinon une « vérité », du moins une hypothèse qui a pour elle de « bonnes raisons », le fait que de véritables « expériences de la nature » sont véritablement formatrices et équilibrantes. En témoignent ce qu'apporte la présence des animaux, si précieuse pour les enfants (et pas seulement les enfants) ; en témoigne aussi, dans un genre

très différent, la transformation psychologique à laquelle peut conduire une aventure dans un contexte de « nature extrême » (ce qui est parfois tenté avec des délinquants parmi les plus durs). Mais ce que chacun peut aussi ressentir dans les occasions où il fait cette rencontre : par exemple, de se retrouver sous la voûte céleste et pouvoir, non la « contempler », mais « se laisser » envahir par le sentiment de l'infini de l'univers et de l'infinie disproportion qui existe entre lui et nous, cette expérience peut transformer en profondeur le sentiment que nous pouvons avoir de notre être.

Il faut se rappeler de ce qu'est l'expérience. F. Alquié l'a très bien analysée: « Le mot expérience indique ce contact formateur du moi avec les choses » indique-t-il. Mais l'expérience ne se « forme » pas toute seule : « l'expérience n'est pas seulement le fruit de ce qu'il nous a été donné d'apercevoir : elle est fille de notre capacité de comprendre, de notre réflexion, de notre initiative : là où ces qualités font défaut, elle semble s'évanouir » ; il nous faut nous engager pour que l'expérience puisse se faire. Cependant, « même interprétée et comprise, l'expérience enferme quelque soumission du moi (...) Le mot expérience désigne l'élément non isolable de passivité qui semble présent en toute connaissance humaine »¹⁰⁵. Appliqué ici, cela signifie qu'une expérience authentique de la nature demande un engagement personnel, que, sans cet engagement, aucune leçon ne peut être retirée de la « situation de nature » proposée. Il me semble en conséquence que le désir doit être à la base de la découverte de la nature : il faut avoir envie de la connaître, d'en « faire l'expérience ». Il faut des éducateurs qui puissent transmettre cette passion de la nature ; à défaut de quoi nos « jeunes » concluraient : « la nature, c'est nul ! ».

Mais seulement sommes-nous devenus à ce point étranger à la nature ? Ne pourrait-on pas opposer que, si nous vivons pour la plupart en milieux urbains, nous avons des loisirs, des vacances, et que ceux-ci nous offrent souvent une « immersion » en milieu naturel ?

Il est vrai que des formes de loisir offrent l'occasion de vraiment découvrir la nature (visites de parcs naturels, randonnées, observation de la faune, stages de découverte de la flore, etc.). Mais cette forme de loisir reste marginale, à côté d'autres pratiques dont l'apport à la connaissance de la nature, et à la possibilité de développer des sentiments à son propos, sont beaucoup plus contestables. Car, que ce soit, par exemple, sur les plages du bord de la mer, ou sur les pistes de ski à la montagne, peut-on vraiment parler de nature ? Il s'agit d'une nature entièrement « pliée » aux caprices de l'homme, sécurisée, normalisée : l'utilitarisme ici triomphe ! Les pistes de ski, par exemple, sont « façonnées » par des engins de travaux publics, l'été, de façon à rendre le relief parfaitement « plan » ; puis, durant la saison, travaillées chaque nuit par d'autres engins qui effacent toute irrégularité dans la répartition de la neige sur la piste ; des pisteurs vont, tôt le matin, lancer des explosifs pour « faire descendre » les avalanches de manière préventive ; les pistes sont « balisées » avec sens interdits et priorités aux croisements, etc. Drôle de nature !

6.2.2. Puissance de l'émotion, pauvreté des sentiments

Le déficit d'expérience de la nature ne signifie pas nécessairement l'absence de sentiments envers la nature (quoique cela puisse être le cas), mais un « désarroi », une absence d'équilibre, de stabilité, et de mesure. Cette situation peut conduire à un manque de sensibilité, ou au contraire à une hypersensibilité.

Hypersensibilité envers les animaux de compagnie (chiens, chats), parfois considérés à l'égal des hommes et mieux « traités » que certains d'entre eux. Leur nombre, particulièrement en

¹⁰⁵ F. Alquié, *L'expérience*, PUF, p. 1 à 5.

France, est très important, et ils sont à l'origine d'un commerce très fructueux. Hypersensibilité aussi lorsque « la France » se passionne pour les aventures de l'ourse Cannelle dans les Pyrénées. Mais aucune sensibilité lorsque l'on apprend que, suite à un soupçon de grippe aviaire (ou d'un cas avéré d'ESB), c'est tout un élevage ou tout un troupeau qui a été « abattu » - au nom du principe de précaution, ce qui est un comble, car on est là dans la disproportion totale entre le risque et la mesure prise.

On retrouve ici ce que je disais plus haut en évoquant les traits les plus remarquables de la « situation de l'éthique » aujourd'hui : puissance de l'émotion, pauvreté des sentiments.

Cette absence de « sentiment de la nature », qui se prolonge en absence de conscience écologique se remarque à travers « mille » petits gestes quotidiens, des gestes qui témoignent de plus d'indifférence et d'ignorance que de méchanceté. Par exemple, le fait de « jeter par terre » n'importe quoi dont on veut se débarrasser, n'importe où ; de piétiner, de cueillir pour jeter ensuite, de briser, etc. de n'avoir pour la nature aucune considération, pour ne voir en elle qu'un ensemble d'objets sans aucune valeur et « à disposition ».

6.2.3. Vivre « hors-sol » ?

Serions-nous en passe de vivre une vie presque « hors-sol » ? De vivre dans une « technosphère » qui viendrait de plus en plus complètement se substituer à la biosphère ? De ne connaître la nature que par des expériences « touristiques », dans des conditions très artificielles ? D'avoir perdu toute conscience écologique véritable ?

Et faudrait-il y voir un appauvrissement radical de nos vies ? Ou faudrait-il plutôt croire que l'homme est capable de « mutation », que peut être même cela est souhaitable, qu'une « post-humanité » aura avec la nature un rapport très différent ?

Je laisse ces questions ouvertes, mais je trouve éminemment troublant que nous soyons arrivés à un stade de notre histoire où elles viennent à se poser : la possibilité de cette coupure radicale avec la nature est une source d'interrogation majeure, et une source d'inquiétude. Il est temps maintenant d'examiner où nous en sommes dans cette « artificialisation » de notre environnement et, plus généralement, de l'édification d'une « techno-nature », en lieu et place de la nature « originelle ».

6.3. Edification d'une « techno-nature »

6.3.1. Le retrait de la nature

Le terme nature a ici un sens plus large que celui qu'il avait dans le paragraphe précédent : « nature » désigne ici « l'ensemble des forces qui s'exercent dans le monde indépendamment de la volonté de l'homme (et sur lequel l'homme cherche à établir son pouvoir, ou au moins à pouvoir le contrôler) »¹⁰⁶. Ce sens du mot nature est moins « affectif », moins « sentimental », il est d'abord scientifique ou philosophique: la nature c'est ce qui advient spontanément à l'existence, ce qui s'oppose à la technique qui tend à rivaliser avec elle en produisant des artefacts.

On peut observer, nous fait remarquer D. Bourg, un triple retrait de la nature¹⁰⁷. Tout d'abord, un retrait de la nature « autour de nous ». C'est certainement là l'aspect le plus spectaculaire du retrait de la nature. Ce retrait s'observe dans la géographie du monde : par exemple, chaque année, l'Amazonie perd l'équivalent en superficie de la Belgique ; dans le type de

¹⁰⁶ Voir la définition en début de chapitre.

¹⁰⁷ D.Bourg, « Modernité et lien social », *Esprit*, juin 1996.

l'habitat (voir par exemple les nouvelles villes que les chinois sont en train de construire – ou les ZUP que nous avons-nous-mêmes bâties) ; dans la « bitumisation » des sols (en particulier avec la généralisation de la ville diffuse et les zones agricoles industrialisées). Certes, l'homme a toujours transformé son environnement, mais nous étions très loin de l'échelle actuelle : l'humanité est devenue une véritable « force géophysique », pour reprendre l'expression du géochimiste russe Verdnasky : il suffit de songer au fait que l'homme agit sur la composition de l'atmosphère : il s'est rendu capable de la perturber à tel point que c'est tout le climat qui pourrait s'en trouver modifié.

Ensuite, un retrait de la nature « en nous » : c'est ce que montrent le développement des nouvelles techniques de procréation (les PMA, procréations médicalement assistées, en sont un exemple ; les « promesses » des nanotechnologies, si elles sont tenues, seront encore plus spectaculaires, avec la possibilité de créer pour l'homme un corps « bionique »).

Le troisième aspect est celui d'un retrait de la nature « entre nous » : le temps et ses rythmes, inscrits dans la nature, rythmaient la vie des hommes ; cette même nature, en définissant le contenu et les limites de nos besoins, avait selon Platon jeté les bases de l'édifice social. Nous sommes évidemment fort loin aujourd'hui d'un ordre de la société qui serait lié aux seules satisfactions de besoins « naturels ». La société tout entière se construit autour de la satisfaction de « besoins » largement artificiels : « Les relations entre les individus ne semblent plus passer par la médiation de la nature. On peut en conséquence parler d'un retrait de la nature quant à la formation du lien social », écrit D. Bourg en conclusion de son article.

6.3.2. L'artificialisation du monde

Ce retrait de la nature est bien entendu concomitant avec l'artificialisation du monde. Je reprendrai ce sujet lorsque j'aborderai ma réflexion sur la technique. Quelques remarques cependant ici.

6.4. Vers une réinscription de l'homme dans la nature ?

Et pourtant l'homme, qui semble s'être tellement émancipé de la nature, se redécouvre inscrit en son sein. C'est une double inscription, théorique et pratique, qu'il a en effet retrouvée avec le progrès de ses connaissances : son sentiment d'« extériorité » et la croyance qu'il pouvait avoir de « pilotage » de la nature se sont trouvés en partie démentis.

6.4.1. Une réinscription théorique

La première étape de cette réinscription « théorique » a été réalisée en physique, avec la remise en question du déterminisme « laplacien », qui donnait à l'homme la possibilité d'une prévision et l'espoir d'un contrôle presque total de l'avenir. Nous avons vu plus haut comment le « rêve » laplacien était devenu caduc : ce rêve correspondait au triomphe d'un anthropocentrisme d'extériorité. D'une façon générale, c'est le réductionnisme scientifique qui a été remis en cause : or, ce réductionnisme était la figure privilégiée de la « domination » de la nature par l'homme.

Mais le « grand choc » de cette réinscription de l'homme dans la nature fut apporté par Darwin : à partir de *l'Origine des espèces*, l'homme n'était plus vu comme « extérieur » au reste de la création, mais comme inscrit « quelque part », à l'extrémité d'une branche, dans la grande histoire de la nature.

Ensuite l'écologie contemporaine nous a appris que l'homme est aussi un « facteur biotique », qu'il est dans la nature et qu'il y est particulièrement actif. Il n'y a pas plus d'équilibre de la

nature que de la société. L'histoire des systèmes écologiques associe les perturbations naturelles aux perturbations androgènes : l'homme et la nature ne cessent de « coproduire » l'environnement dans lequel nous avons à vivre.

Aujourd'hui enfin les sciences cognitives marquent une nouvelle étape de la réinscription de l'homme dans la nature : c'est l'esprit lui-même qui apparaît « naturel ».

6.4.2. Une solidarité de destin

La prise de conscience de notre appartenance à la biosphère, de la fragilité de certaines parties composantes de cette dernière, dont le maintien est décisif pour notre vie (la couche d'ozone et, plus généralement, la composition en gaz de l'atmosphère) nous ont fait comprendre que nous étions « solidaires » de la nature, et que nous pouvions très bien nous trouver – c'est ce que nous sommes probablement en train de faire – en train de couper la branche sur laquelle nous sommes assis.

Ce qui est devenu complètement exclu, c'est la vision « anthropocentrique excentrée » : l'homme ne peut plus se penser extérieur et supérieur à la nature : à cette nature, il appartient. Non pas, certes, au sens où rien en lui n'échapperait aux « lois de la nature » : il ne s'agit pas de trancher en faveur d'un matérialisme intégral ! Mais au sens où l'homme, sans le support de la nature, disparaît. Ce que Jonas, soulignant que « l'avenir de l'humanité est la première obligation du comportement collectif humain à l'âge de la civilisation technique devenue « toute puissante » *modo negativo* », traduit ainsi : « Manifestement, l'avenir de la nature y est compris comme condition *sine que non* »¹⁰⁸.

6.4.3. Une réinscription pratique ?

Mais avons-nous tirés les conclusions de cette réinscription théorique ? D. Bourg se montre sceptique : « Aujourd'hui, écrit-il, nous serions dans une situation analogue (à celle qui prévalait après la « révolution » apportée par la science moderne au XVII^{ème} siècle) et devrions à notre tour effectuer ce travail d'interprétation des sciences contemporaines, et plus précisément tirer toutes les conséquences de la réinscription de l'homme dans la nature dont elles sont porteuses. Pour séduisante qu'elles soient, une telle interprétation est simplificatrice. Certes, sur le plan théorique (...), mais sur le plan pratique, celui de l'action, ces mêmes sciences nous conduisent à un résultat inverse ».

Le dépassement du réductionnisme et de l'« anthropocentrisme d'extériorité » est en effet hésitant: le contre exemple de la biologie moléculaire le montre avec force. Cette dernière science, en effet, se place dans le droit fil de la conception cartésienne (sa méthode analytique) et de la volonté baconienne de parvenir à « plier » la nature à volonté : le génie génétique n'ambitionne-t-il pas de reconstruire une « nature améliorée » - les fameux OGM ? Dans ce cas, notre réinscription spéculative au sein de la nature apparaît, non comme un appel à une certaine humilité, mais au contraire comme la condition de possibilité de l'accroissement de notre pouvoir sur elle.

Nous sommes donc très « ambivalent » envers la nature: « Il n'est donc pas de compréhension simple de notre situation à l'égard de la nature. Nous appartenons à la nature et nous occupons une place éminemment singulière au point de disposer d'une extériorité relative, celle que nous confère notre posture technique (...) Cependant aussi bien notre sentiment d'appartenance que notre maîtrise technique, qui ne saurait être que partielle, aboutissent à l'idée de notre solidarité profonde vis à vis du monde naturel »¹⁰⁹.

¹⁰⁸ H. Jonas, ouvrage cité, p. 187.

¹⁰⁹ D. Bourg, article cité.

Un point illustre particulièrement ceci : alors que notre pouvoir sur la nature a incontestablement crû, nous sommes de plus en plus en charge de cette dernière. Si nous pouvons, à certains égards, nous « décharger sur elle » et la faire travailler à notre compte (fournir de l'énergie, notre alimentation, etc.), dans le même temps, nous en avons une prise en charge croissante¹¹⁰ : l'eau, par exemple, est souvent polluée et rendue impropre à la consommation : il faut des usines de traitement qui la purifient avant que l'on puisse la boire ; beaucoup de nos déchets, qui étaient autrefois « digérés » par des mécanismes naturels, doivent aujourd'hui être pris en charge par l'industrie – et, même ainsi, nous ne savons littéralement pas « quoi en faire ».

Nous sommes loin d'avoir pris la mesure des conséquences de ce que signifie cette « réinscription » de l'homme dans la nature : notre « conscience écologique » est encore balbutiante.

6.5. Bilan : sommes nous encore modernes ?

Notre société a « perdu son nord » (la croyance que nous pouvions régler sans plus nous poser de questions sur le cap « le progrès, toute ! »), mais n'a pas encore réussi à définir une alternative : que ce soit un autre cap, ou au moins une autre « politique », une autre façon de penser l'avenir, une façon qui ne soit plus de simplement se diriger « une fois pour toute », en suivant l'indication de sa boussole. Et c'est, j'anticipe sur ce que je dirai dans mon chapitre consacré à la politique, ce que je proposerai comme « seconde navigation », pour reprendre l'expression de Platon. Nous avons perdu notre nord, et du coup nos ADACC¹¹¹, pour reprendre l'acronyme de R. Boudon, sont pris dans des turbulences : nous ressemblons parfois à des papillons affolés qui se cognent en tous sens, ayant perdu leur moyen de s'orienter. Nous pouvons presque simultanément dire notre incrédulité face à la science, et demander à cette même science de nous sauver de la situation dans laquelle nous nous sentons précipités : nous n'y croyons plus, et pourtant nous ne cessons d'y croire.

Bref, quoique sortis de la modernité (de la croyance indéfectible et de l'espoir sans « ombre » que la science et les techniques vont « faire « le bonheur des hommes), nous lui restons attachés comme des naufragés à leur unique bouée. Mais est-il si sûr que nous n'ayons pas mieux à faire, que la situation soit sans autre issue ? La voie de la précaution est justement une tentative de sortir de cette situation bloquée et désespérante.

7. Par delà l'anthropocentrisme de conquête et la *deep ecology*

7.1. Introduction : domination ? fusion ? ou bien association ?

« Considérons le conflit désormais classique entre l'environnementalisme, réputé anthropocentrique et humaniste, et le biocentrisme de la *deep ecology*. On oppose alors l'homme et l'environnement, d'un côté, à la vie et à la nature, de l'autre. Or il y a là l'archétype du débat stérile, propice à une guerre de positions idéologiques sans fin. Il est plus intéressant de simplement partir du constat suivant : nos responsabilités vis-à-vis de la nature ont profondément changé pour deux raisons. La première a été pour la première fois soulevée avec force par H. Jonas : notre pouvoir de changer le monde naturel, la vie en nous comprise,

¹¹⁰ « Là où nous pouvions autrefois faire fond sur des automatismes, et donc sur des mécanismes naturels, il est aujourd'hui nécessaire d'établir des procédures artificielles. La terre est partiellement devenue une gigantesque individualité technique. La biosphère tend à disparaître au profit d'une anthroposphère. Nous avons détruit l'équilibre naturel et sommes obligés de lui substituer un équilibre techno-naturel », D. Bourg, même article.

¹¹¹ Actions, Décisions, Attitudes, Comportements, Croyances.

est désormais sans commune mesure avec celui dont disposaient les générations qui nous ont précédé. La seconde raison a été mise en lumière par A. Naess, le fondateur de la *deep ecology* : ce que nous savons et ignorons quant à la biosphère nous contraint de nous penser comme appartenant résolument à la nature »¹¹². Dans ce passage, D. Bourg oppose l'« environnementalisme » et le « biocentrisme » ; simple querelle de mots ? Non, car le choix de ces mots obéit à des choix différents¹¹³. Le choix de « environnement » laisse l'homme au centre ; le choix de « biosphère » met la vie au centre, et l'homme perd son privilège. Je vais tenter de démêler ce qui se cache derrière chacun de ces mots, et de faire apparaître ce qui est en jeu : comment tracer une « voie moyenne », qui évite de tomber dans une attitude de violence envers la nature, l'homme se plaçant au centre de tout et voulant tout se soumettre, mais aussi d'en faire l'instance ultime qui donne ses normes et auxquelles l'homme devrait obéir ?

Voilà qui « cadre » bien le problème auquel je vais maintenant m'attacher : si l'on refuse de se laisser prendre au « jeu » stérile du débat entre les deux positions tranchées que sont l'« anthropocentrisme conquérant » et la « deep ecology », et que l'on veuille assumer nos responsabilités envers la nature (la « protéger », mais aussi savoir se mettre « à son écoute » et « recevoir » d'elle), comment nous positionner vis-à-vis d'elle ? Car, et même si l'on ne veut pas sa perdre dans une querelle philosophique indécidable, il faut bien, sur un plan pratique, adopter une certaine posture : c'est ce que je vais essayer de définir ici.

Durant notre parcours des différentes attitudes envers la nature à travers l'histoire et les cultures, nous avons rencontré trois positions qui dessinent l'« éventail » des possibilités : la position d'extériorité (la position moderne par excellence), qui a débouché sur l'« anthropocentrisme conquérant » ; une position d'intériorité « centrée » (la position grecque) ; et nous avons entrevu ce que pourrait être une position d'intériorité sans position privilégiée (le sentiment d'être englobé dans une « nature-mère » dont on est une simple part). La position « grecque » a perdu sa belle cohérence : notre univers ne ressemble plus à un cosmos. Il nous resterait alors le face à face de l'anthropocentrisme d'extériorité et de l'intériorité « quelconque ».

Après avoir rappelé les grandes lignes de cet anthropocentrisme, je présenterai plus longuement la « deep ecology », puis je chercherai à montrer comment cette opposition radicale et stérile peut et doit être dépassée. Je tenterai alors de définir une position cohérente qui me permette de penser, non seulement comment nous pouvons préserver la nature de nos agressions les plus violentes (un « pacte » de non agression), mais aussi comment établir une association entre l'homme et la nature (un « pacte » d'association).

Ainsi positionné, il me sera possible ensuite de définir des pistes concrètes pour nous « réconcilier » avec la nature.

¹¹² D. Bourg, « Le nouvel âge de l'écologie », *Le Débat*, 2000.

¹¹³ La conception écologique globale de la Biosphère a été formulée par le géologue russe V. Vernadsky dans les années 1940 ; ce n'est pas cependant ce concept qui a été adopté à la Conférence de Stockholm sur « l'environnement humain » de 1972, mais justement donc celui d'environnement. C'est très différent : comme l'écrit J. Grinevald, ce dernier est « réducteur et anthropocentrique », alors que celui de Biosphère est « holiste et biocentrique ». J. Grinevald ajoute : « Le problème de la biosphère, on le voit, est loin d'être une simple question de terminologie. Le flou sémantique qui entoure ce mot cache un grave déficit terminologique (...) Il touche aux racines de notre conception de l'homme et de la vie sur la terre et dans l'univers, il concerne le sens que nous donnons au mot, si riche, de Nature. La biosphère, c'est la nature au sens de Humboldt, ce « grand tout animé d'un souffle de vie » », voir article de J. Grinevald, « De Carnot à Gaïa, l'histoire de l'effet de serre », *La Recherche*, mai 1992.

7.2. Sortir de l'opposition stérile ?

7.2.1. Rompre avec l'anthropocentrisme conquête

L'anthropocentrisme conquérant est celui qui a été mis en place par la modernité. Son porte-parole le plus représentatif en est F. Bacon, qui, tout à son utopie, ne s'embarrasse pas de précautions pour dire son espoir et dans le même temps livrer sa vision de la nature : « La fin qui est proposée à notre science n'est plus la découverte d'arguments, mais de techniques, non plus de concordance avec les principes, mais des principes eux-mêmes, non d'arguments probables, mais de dispositions et d'indications opératoires. C'est pourquoi d'une intention différente suivra un effet différent. Vaincre et contraindre : là-bas, un adversaire par la discussion, ici, la nature par le travail »¹¹⁴. Et il ajoute ailleurs : « La nature est une femme publique. Nous devons la mater, pénétrer ses secrets et l'enchaîner selon nos désirs »¹¹⁵.

On perçoit bien, aujourd'hui (le regard sur cette « utopie » était bien sûr différent au moment où elle a été écrite) ce qu'une telle position peut avoir d'excessif et de dangereux : les choses étant ainsi établies, rien ne viendrait empêcher, à la limite, la technique de venir prendre la place de la terre, la disparition de la *physis* au profit de la *texun*. On peut voir aujourd'hui la réalisation de ces prophéties : pour le bien, parfois ; mais aussi, en l'absence d'un sens des limites, au prix de véritables catastrophes d'autres fois.

C'est ainsi que les grands aménagements du territoire conduisent parfois à entièrement remodeler la géographie, et à détériorer l'environnement de façon irréversible. Les grands travaux d'irrigation autour de la mer d'Aral ont fait presque disparaître cette dernière. La construction du barrage d'Assouan a stérilisé toute la vallée du Nil, qui bénéficiait d'une terre extrêmement fertile. La construction, aujourd'hui, du barrage des Trois gorges, en Chine, perturbe le régime hydraulique d'une zone immense, et conduit à déplacer des millions de personnes.

C'est ainsi aussi que, à l'autre bout de la chaîne d'artificialisation du monde, aux « sources » du vivant, le génie génétique se propose de « reconstruire » une nature « supérieure », de « meilleure qualité », ou « plus performante » : « le vivant est défiguré, dépecé, démonté au point de le rendre totalement méconnaissable – insignifiant », selon F. Ost¹¹⁶.

Il y a donc incontestablement une démesure qui menace cet anthropocentrisme d'« extériorité ». Mais il faut être prudent, et ne pas attribuer à l'anthropocentrisme tous les maux dont on l'accable (et dédouaner dans le même temps les autres positions) : c'est ainsi que Platon, dans *Critias*, évoque les temps anciens où la Grèce était couverte de forêts¹¹⁷ ; et c'est ainsi que la Mésopotamie, autrefois d'une fertilité légendaire, a été transformée en désert par une salinisation des sols provoquée par un système d'irrigation dépourvu de drainage¹¹⁸. Or la Grèce et les civilisations mésopotamiennes n'avaient pas adopté avec la nature la position d'« anthropocentrisme d'extériorité ».

Par ailleurs, il n'est pas fatal qu'un anthropocentrisme d'extériorité se transforme en « anthropocentrisme conquérant ». Il est possible d'imaginer une humanité se sentant « extérieure » à la nature et pourtant respectueuse de cette dernière. Mais cette position me

¹¹⁴ F. Bacon, *Instauratio magna (The Great Instauration)*, dans D. Janicaud, *La puissance du rationnel* Gallimard, 1985, p. 189. Cité par D. Bourg dans *L'homme artificiel*, p. 325.

¹¹⁵ Cité par N. Rouland, *Aux confins du droit*, Odile Jacob, 1991, p. 70-71. Cité aussi par D. Bourg, *L'homme artificiel*, p. 326.

¹¹⁶ F. Ost, ouvrage cite, p. 83.

¹¹⁷ Platon, *Critias*, 111 b-c.

¹¹⁸ D. Bourg, ouvrage cite, p. 343.

semble fragile : l'extériorité entraîne vite vers le sentiment de supériorité, et dès lors on voit mal comment un équilibre peut être maintenu dans une société où les hommes sont animés avant toutes choses d'un inextinguible désir.

Mais, et quelle que soit l'opinion que l'on ait sur cette dérive (inhérente ou non à l'anthropocentrisme d'extériorité), c'est cette forme d'anthropocentrisme qui me semble fautive – en tous cas quand elle est pensée sans contrepartie). L'homme « appartient » aussi à la nature, il ne fait pas que la contempler et l'utiliser.

7.2.2. L'impasse de la « deep ecology ».

Dans cette affirmation de l'appartenance de l'homme à la nature, c'est la « deep ecology » qui « va le plus loin ». À côté de l'écologie comme discipline scientifique s'est développée une vision du rapport de l'homme à la nature (qui est en même temps une philosophie de la vie) que l'on désigne du même nom. Sous sa forme la plus radicale, elle forme ce que l'on appelle la « deep ecology », dont je vais présenter les traits principaux. Il est important de bien comprendre ce qu'est la « deep ecology ». En effet, la grande difficulté de la recherche d'une « juste » attitude envers la nature consiste dans l'évitement des positions radicales et opposées que sont l'anthropocentrisme d'extériorité, le « cartésianisme »¹¹⁹, d'une part, la *deep ecology*, d'autre part : il est important de bien savoir ce que recouvre chacune de ces attitudes. Si l'on veut éviter les excès du cartésianisme, au moins faut-il éviter de quitter le « Charybe » cartésien pour être précipité sur le Scylla de cette forme d'écologie¹²⁰. La « deep ecology » ne serait-elle pas le « clone inversé », par « effet de balancier » d'un anthropocentrisme agressif ?

Je vais présenter les deux personnalités qui illustrent ce courant de la pensée : A. Léopold et A. Naess. C'est A. Naess qui, en 1973, a écrit l'article fondateur de la « deep ecology » (qu'il oppose à la « shallow ecology »¹²¹). L'auteur y définit sept grands principes généraux pour cette « écologie profonde », ou « radicale ». Le premier de ces principes est le paradigme relationnel : l'homme ne peut être compris en dehors de son appartenance à la biosphère, de façon isolée. Le second principe est l'égalitarisme biosphérique, selon lequel il y a un droit égal de toutes les espèces à l'existence. Le troisième principe est celui de la diversité et de la symbiose : la diversité est vue comme la richesse principale de la biosphère et des écosystèmes. Naess souligne aussi le principe de respect de la complexité et de rejet de la complication, la règle de l'autonomie locale et le principe de l'autosuffisance. Mais, à côté de ces principes qui convergent vers l'affirmation d'un égalitarisme biocentrique, Naess ajoute une idée nouvelle, celle de la « réalisation de soi », dont la nature porte le projet : et il parle alors d'« écosophie ». L'idée sera reprise et approfondie par B. Devall et G. Sessions, pour

¹¹⁹ «Cartésianisme» est devenu le terme consacré pour désigner cette attitude conquérante et volontiers agressive vis à vis de la nature qu'a mis en place la modernité. Je pense que cela est assez injuste vis-à-vis de Descartes, dont la position est plus nuancée, et dont la philosophie a beaucoup évolué tout au long de sa vie ; j'aurai l'occasion d'en reparler dans ma conclusion générale. Voir aussi D. Bourg, ouvrage cité, p. 323.

¹²⁰ « C'est donc bien sur deux fronts qu'il faut nous battre : lutter contre le vitalisme envahissant des écologistes profonds, cette sorte de raz de marée biotique qui nous emporte du fond de l'univers jusqu'au plus intime de nos cellules sans laisser beaucoup de place à la liberté de l'esprit, et ne pas retomber pour autant dans le mécanisme froid des montages horlogers chers à Descartes (...) », note F. Ost, op. cité, p. 183. Dans le premier cas, « la nature est projetée sur la culture, qu'elle finit par absorber entièrement » ; dans le second, « l'homme projette sur la nature sa vision des choses ».

¹²¹ A. Naess, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary*, Inquiry, 1973, n°16, p. 95 à 100. A. Naess décrit la *shallow ecology* comme : « un combat contre la pollution et l'épuisement des ressources, ayant comme objectif central la santé et l'opulence des populations dans les pays développés », ce qui montre, par l'ironie, le peu d'estime qu'il lui accorde.

qui « nous n'avons besoin de rien de bien nouveau, mais de faire revivre quelque chose de très ancien, de faire revivre notre compréhension de la sagesse de la terre »¹²².

L'autre grand inspirateur de la deep ecology est A. Léopold, qui a défini une éthique écologique, la *land ethic*¹²³. Cette éthique a été exposée dans le petit ouvrage (un recueil d'essais, écrit dans un style très direct et simple, et qui connut un grand succès) *A Sand County Almanac*, paru en 1949. L'idée principale en est la suivante : « Il n'y a encore aucune éthique concernant la relation de l'homme à la terre, aux animaux et aux plantes qui y poussent (...) La relation à la terre est encore strictement économique, elle donne droit à des privilèges, mais n'impose aucune obligation (...) L'éthique de la terre élargit les frontières de la communauté humaine en vue d'inclure les sols, les eaux, les plantes, les animaux et, collectivement, la terre (...) En bref, une éthique de la terre change le rôle de l'homo sapiens de conquérant en membre à part entière et citoyen de la communauté terrestre »¹²⁴.

Trois grands thèmes permettent de récapituler cette éthique. Tout d'abord, cette idée d'un élargissement progressif et inscrit dans l'histoire de la moralité : d'abord réservée au cercle des relations, étendue à l'ensemble de la communauté humaine, elle doit franchir une étape nouvelle et toucher maintenant tous les éléments de la « terre », notre biosphère en fait : les sols, les plantes, les animaux, l'air, l'eau. Le second thème est celui de la solidarité écologique : la vie forme un système, il faut autant qu'il est possible éviter d'y intervenir brutalement ; et il faut, au minimum, préserver les capacités de la terre à se renouveler elle-même. Le dernier est celui d'un appel à un sentiment d'amour élargi : « Nous abusons de la terre en la considérant comme une ressource nous appartenant. Au contraire, lorsque nous la considérons comme une communauté à laquelle nous appartenons, nous pouvons commencer à la traiter avec respect et amour »¹²⁵. Ces trois thèmes convergent sur cette idée centrale de l'éthique léopoldienne : celle de communauté biotique. Par rapport à elle, l'homme doit se considérer comme *biotic citizen*, et s'attacher à développer sa « conscience écologique ».

Selon D. Bourg, la deep ecology peut être ramenée à quatre propositions de base : « La nature possède une valeur intrinsèque (...) il y a un ordre inhérent à la nature qui, bien que ne venant pas de nous, ne s'impose pas moins à nous (...) tous les êtres naturels doivent en conséquence être déclarés sujets de droit (...) la valeur suprême est la nature elle-même, c'est-à-dire la totalité des espèces vivantes ainsi que les milieux qui leur sont associés, c'est-à-dire la biosphère (...) le principe fondamental du système juridique biosphérique est le droit égal de toutes les espèces à l'existence » ; et il conclut : « Ces quatre propositions peuvent être réduites à une seule, celle d'un égalitarisme biocentrique et holiste », ajoutant : « Adieu donc l'anthropocentrisme et la reconnaissance humaniste de la personne comme valeur suprême »¹²⁶.

Les risques de dérapage contenus dans cette écologie radicale semblent donc considérables aux yeux de D. Bourg. On sait que c'est aussi la raison de la violente charge de L. Ferry dans son livre *Le nouvel ordre écologique*¹²⁷, lorsqu'il rapproche l'écologie profonde de l'écologie nazie. Que faut-il en penser ?

¹²² B. Devall et G. Sessions, *Deep Ecology*, Utah, Layton, Gibbs M. Smith, 1985, p. IX.

¹²³ Voir ici F. Ost, ouvrage cité, p. 164 sq.

¹²⁴ A. Léopold, *A Sand County Almanac*, New-York, Oxford University Press, 1996, p. 218 à 220. Cité par D. Bourg dans son article *L'écologie et les droits de l'homme*, Educagri, 1978.

¹²⁵ Cité par F. Ost, id, p. 165.

¹²⁶ D. Bourg, *Les scénarios de l'écologie*, Hachette, 1996, p. 33- 34.

¹²⁷ L. Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Grasset, 1992. Il faut cependant noter que, dans certains passages, L. Ferry se montre plus nuancé (lorsqu'il écrit, par exemple : « Car les deux formes dominantes de l'anthropocentrisme, le cartésianisme et l'utilitarisme, ne font pas justice au sentiment de la nature qui prévaut aujourd'hui (...) nous ne pouvons pas nous départir de l'impression que la nature possède une certaine valeur en

Il est incontestable, et certaines affirmations des représentants de certains courants « non anthropocentriques » l'attestent, qu'il y aurait un risque considérable à laisser les positions les plus extrêmes imposer leur vision des choses (par exemple, de vouloir ramener la population mondiale à quelques centaines de millions d'habitants) ; de même est-il très inquiétant de voir rallier un « égalitarisme biocentrique », qui accorde la même dignité et valeur aux hommes, aux animaux, voire aux plantes.

A ce niveau de ma réflexion, je me contenterai juste d'indiquer que cette conception d'une « *deep ecology* » munie d'un corps de doctrine unifié – et, cela est vrai lorsque les choses sont ainsi présentées, inquiétant – n'est pas acceptée par tout le monde. Je reviendrai en particulier sur les réticences de C. Larrère, qui préfère parler des « éthiques environnementales », qui recouvrent un large champ dans lequel il importe de savoir établir des différences.

C. Larrère pense que la question ainsi posée n'est pas la bonne, parce que, soutient-elle, la *deep ecology* n'existe pas¹²⁸ : elle n'est qu'un amalgame entre des positions bien différenciées. Ainsi, par exemple, faudrait-il bien distinguer entre ces trois formes d'« éthiques non anthropocentriques » que sont les éthiques pathocentrées (qui valorisent « tous les êtres qui ont la disposition à la souffrance » - donc les animaux en général), les éthiques biocentrées (qui accordent une valeur à tous les êtres vivants – donc aux plantes également), et les éthiques écocentrées (qui accordent une valeur aux écosystèmes¹²⁹) ; et ainsi faudrait-il également bien distinguer entre la position de A. Léopold, qui privilégie l'approche écocentrée, et celle de A. Naess, beaucoup plus intéressé par le souci de « réalisation de soi ».

Le refus de l'anthropocentrisme, selon C. Larrère, ne conduit pas nécessairement à ces extrêmes : il existerait en particulier une forme d'écocentrisme qui serait compatible avec un authentique humanisme.

Je pense que cette piste mérite d'être explorée : en effet, si nous voulons éviter que le rejet de la *deep ecology* ne nous renvoie, par ce jeu de balancier redoutable, vers l'anthropocentrisme conquérant, il faudra garder quelque enseignement des visions écocentrées. Mais, avant d'en venir là, il faut prendre le temps de mesurer que les positions de chacun des protagonistes ont évolué, et que le champ des discussion où elles se situent aujourd'hui ressemble moins à un champ de bataille.

7.2.3. L'affaiblissement du combat et l'hypothèse de la convergence

Le combat entre l'anthropocentrisme et l'écocentrisme est-il irréductible ? Il semble que la pratique et les difficultés rencontrées par chacune des positions, lorsqu'elle reste arc-boutée à ses certitudes, ait conduit à faire évoluer les deux adversaires, à les rapprocher, voire à les faire converger. « Du côté anthropocentrique, écrit C. Larrère, est apparue l'insuffisance de la définition résolument anti-naturaliste de l'humanisme kantien (à laquelle se tenait Ferry). Les questions de la bioéthique, d'éthique médicale, ont montré que, pour « donner un sens à l'humanité », (selon l'expression de B. Williams), il fallait prendre en compte des caractères descriptifs, donner un certain contenu naturaliste à la notion d'humanité. Ceux qui se soucient de l'humanité et la prennent au sérieux ne peuvent se contenter d'un concept purement

elle-même » (p. 192) ; mais cela n'ôte pas à son ouvrage sa tonalité extrêmement négative vis-à-vis de l'écologie philosophique en général.

¹²⁸ « Pour mieux défendre des positions traditionnelles, et s'éviter de penser, on a construit un épouvantail, que l'on a baptisé *deep ecology*, assimilé à l'écocentrisme, et que l'on a dénoncé comme « écofascisme », *du bon usage de la nature*, p. 308.

¹²⁹ Les approches « écocentrées » n'accordent pas de valeur aux êtres naturels en eux-mêmes, mais à leur diversité et aux systèmes écologiques dont ils dépendent.

spirituel de l'humanité, et sont obligés de s'interroger sur ses fondements naturels et biologiques »¹³⁰.

Et, d'un autre côté, les partisans les plus radicaux de la « deep ecology » ont dû aussi composer. En effet, il est vite apparu que les positions radicales sont intenables : elles ne fournissent aucun critère d'action. Comment décider d'une politique de protection de la nature en s'appuyant sur elles ? Si, en vertu de l'égalité biocentrique, on veut protéger tous les êtres vivants « à égalité », le problème est insoluble : et la nature est la première à ne pas respecter ce « pacte » : « nature is not fair », comme le note H. Rolston, un partisan de cette approche. « Egalitariste, individualiste, la définition de la valeur intrinsèque¹³¹ ne fournit pas de référence précise d'une protection de la nature, qui vise les espèces, pas les individus, et ne les met pas à égalité », note C. Larrère¹³².

L'anthropocentrisme doit prendre en compte l'appartenance des hommes à une nature, et l'éthique environnementale doit prendre en compte que la nature, par elle-même, est incapable de donner aux hommes des normes d'action pour leur politique environnementale : c'est aux hommes qu'il appartient de faire les choix. C'est un premier rapprochement entre ces deux adversaires. Mais ce rapprochement peut-il conduire vers une fusion « à la limite », pratique sinon théorique (elles paraissent là inconciliables) des deux positions ? C'est la thèse défendue, en particulier par D. Birnbacher, appelée l'« hypothèse de la convergence ». Selon Birnbacher, face aux choix pratiques que les hommes ont à faire, peu importerait finalement la position « idéologique » de départ : l'examen précis du problème conduirait, pour peu que l'on raisonne avec rigueur, à une même conclusion. Cette convergence serait double : pratique, sur le plan des résultats recherchés ; mais aussi axiologique, dans l'affirmation des valeurs.

Là où les tenants de l'éthique environnementale affirment une « valeur intrinsèque », les anthropocentristes seraient amenés à reconnaître une « valeur inhérente » : « Les parties composantes de la nature possèdent une valeur inhérente en tant qu'objets intentionnels d'états d'une valeur intrinsèque, par exemple en tant qu'objets de contemplation esthétique, religieuse, métaphysique »¹³³, écrit Birnbacher. D'un point de vue « théorique », il reste une distinction entre les deux valeurs : mais, d'un point de vue pratique, il n'y aurait pas de différence – et l'on conçoit que, étant donné la diversité humaine, si l'on arrivait à s'accorder sur ce point « pratique », cela serait déjà beaucoup – cela serait suffisant.

7.2.4. La solution par les générations futures

La convergence évoquée plus haut est, selon ses partisans ce qui doit arriver aux éthiques anthropocentrées et aux éthiques environnementales lorsqu'elles passent des positions

¹³⁰ C. Larrère, *Peut-on échapper au conflit entre anthropocentrisme et éthique environnementale ?*

¹³¹ La thèse de la « valeur intrinsèque » est celle selon laquelle la nature a une valeur en elle-même, indépendamment de l'évaluation que l'homme peut porter, c'est-à-dire en dehors de tout intérêt humain. C'est la position des partisans de la « deep ecology ».

¹³² Cité par C. Larrère, article cité, p. 20. Il faut noter que les approches « pathocentriques », qui veulent accorder aux animaux, en tant qu'êtres souffrants, une attention égale à celle que l'on accorde aux hommes, sont elles aussi bien dans l'embarras pour appliquer leur doctrine. Faut-il prendre en compte tous les animaux ? Uniquement ceux qui expriment leur souffrance ? Mais comment connaître, évaluer leur souffrance ? Le problème est insoluble.

¹³³ Dans *La responsabilité pour les générations futures* (PUF, 1994), il écrit par exemple : Il n'est pas aberrant, par exemple, de penser que les fondements naturels de l'existence pour l'humanité future ne pourront être préservés de façon efficace que s'ils sont préservés non pas au nom de l'humanité future, mais au nom de la nature elle-même » (p. 187) ; le passage cité dans le texte provient de l'article de C. Larrère.

d'affrontement théoriques stériles aux situations de terrain. C'est la mise en contexte, la « contextualisation », qui posséderait cette vertu « unificatrice ». Cela me semble juste : cette mise en pratique conduit nécessairement à « gommer » ce qu'il peut y avoir d'excès dans les a priori tranchés de la théorie. Et on voit bien, quand on suit, par exemple, ce qui se passe dans les comités d'éthique pluriels, comment la prise en considération du contexte conduit à un « anthropocentrisme » modéré (qui n'a plus le caractère « abrupt » de l'anthropocentrisme de conquête technique ou de l'anthropocentrisme moral - celui de Kant par exemple).

On peut se poser alors la question de notre « bon rapport à la nature » : suffirait-il de faire confiance à cette « mise en contexte » pour trouver les bonnes réponses aux problèmes que nous avons à affronter ? Pourrait-on, par exemple, rester « anthropocentriste » comme nous le sommes depuis les débuts de l'âge moderne, multiplier les lieux et les occasions de débat « à propos » de la nature, et faire confiance aux décisions qui y seraient prises ? Le problème ne me semble pas aussi simple. Je vois au moins deux écueils. Le premier écueil est celui du « sociocentrisme »¹³⁴ : je vois le risque que le débat se cristallise autour d'enjeux dont la nature serait plus le prétexte que le sujet véritable : le « point de vue de la nature » serait négligé – or c'est en cette circonstance l'aspect essentiel. Le deuxième écueil a trait à l'existence et à la pérennité même de ces débats. On imagine qu'après une « tempête du siècle » ils attirent du monde ; mais on voit bien aussi que l'intérêt du public est aujourd'hui très « séquentielle », et qu'un sujet d'inquiétude chasse l'autre.

Aussi faut-il trouver quelque chose qui nous attache à la nature, qui crée un intérêt « durable ». Tout en restant attaché à l'anthropocentrisme, F. Ost propose une solution : la prise en compte des intérêts des générations futures : « Une des thèses fondamentales de cet ouvrage (...) est que l'attention portée aux générations futures doit permettre d'assurer une protection désintéressée et à long terme du milieu, tout en ne récusant pas le cadre, selon nous indépassable, de l'humanisme pratique. L'idée est en effet que, dans l'ignorance de la condition de vie réelle des générations futures, il s'impose de préserver les milieux naturels à leur meilleur niveau afin de maintenir ouvert le plus grand nombre d'options possible (...) En même temps, on aura préservé le cadre de l'humanisme juridique, tout en l'élargissant aux hommes et aux femmes de demain : voilà nous semble-t-il la seule vraie continuité historique (si souvent invoquée par les *deep ecologists*) qui s'impose. Passer de l'amour de soi à l'amour du prochain, et du prochain au lointain. Pousser l'universalisation inhérente à l'idéal des droits de l'homme jusqu'à ses limites extrêmes dans le temps et dans l'espace (...) Faut-il encore, après cela, discuter sur un plan technique de la solution qui consiste à accorder la personnalité juridique à la nature et lui conférer des droits ? ».

Tout en étant foncièrement d'accord avec F. Ost lorsqu'il fait de l'humanisme l'horizon indispensable et indépassable de la pensée et de l'action humaine, je ne suis pas entièrement convaincu par le fait qu'il soit suffisant d'élargir cet humanisme aux générations futures pour que la « protection de la nature » soit assurée. Il me semble que le fait d'inscrire clairement dans le droit que la nature « importe pour elle-même » peut être une protection pour les « jours sans », les jours de découragement, de fatigue ou de négligence. Il s'agit alors avant tout de nous protéger contre notre propre inconséquence : on ne rompt pas avec l'humanisme, mais on s'appuie sur une anthropologie plus réaliste.

La proposition de F. Ost me semble très importante, et cela rejoint ce que je disais plus haut à propos de l'éthique des générations futures. Mais, et même si l'on y joignait un peu de droit, je ne crois pas que l'on soit arrivé au bout de la réflexion sur ce que doit être notre bon

¹³⁴ Je définirai plus précisément le sociocentrisme quand je présenterai les pistes d'une rénovation de la politique, dans le chapitre IX.

rapport à la nature. Car il ne s'agit pas seulement, selon moi, de nous empêcher de commettre des catastrophes (et je ne suis pas sûr que ce dont nous disposons actuellement soit suffisant à le faire) ; mais il faut aussi apprendre à nous lier à cette nature ; et cela ne peut se produire si nous n'en avons pas un minimum de connaissance et si nous sommes dépourvus vis-à-vis d'elle de toute empathie. D'où l'importance de nous rapprocher des éthiques écocentrées.

7.3. Pour un anthropocentrisme « anthropo-éco-centré »

Il me semble important, avant de proposer ma solution, qui consistera à conjuguer d'une certaine manière les éthiques anthropocentrées et les éthiques écocentrées, de reprendre de façon précise la question de la « valeur de la nature »

7.3.1. La question de la valeur de la nature

La question de la valeur de la nature ne peut être évitée plus longtemps si l'on veut apporter une solution à la question du bon rapport de l'homme à la nature. Je pense que la valeur de la nature peut être appréhendée selon trois dimensions.

La première est l'utilité : la nature en effet est une ressource. Elle nous apporte notre nourriture, des matériaux, de l'énergie. Sur ce seul plan, et quand cela est possible, la nature peut être remplacée par des artefacts sans que cela pose de problème particulier (la méthode de « substitution », selon les économistes Solow et Hardwick). Mais ce n'est pas toujours possible : il y a, nous le verrons, des limites à l'artificialisation : il est par exemple inimaginable que nous puissions « reproduire » la diversité génétique qui existe dans la nature dans nos laboratoires (je développerai ce point lorsque j'aborderai la question de la technique).

La seconde est la valeur imaginaire et symbolique. Cette dimension me semble être d'une grande importance pour la vie des hommes : la part de l'imaginaire et du symbolique dans nos existences humaines ne peut être surestimée. La nature est beaucoup plus qu'une « ressource » : les paysages, les espèces, expriment ce que nous croyons, ce que nous sommes, ce que nous représentons. Selon J.Y. Goffi : « La nature sauvage et les êtres qui la peuplent sont un élément essentiel de la constitution de l'identité des individus. Il en est ainsi parce qu'elle donne à voir ce qui n'a pas été instrumentalisé et suggère par là ce que pourrait être un individu moins fragmenté, moins éparpillé, moins plongé dans le « désespoir tranquille » qui est le lot de l'*homo-oeconomicus*. Je ne veux pas dire par là que la nature sauvage nous donne des exemples à suivre ; elle nous rappelle simplement que toutes les valeurs ne sont pas économiques, même si certaines sont économiques. Qui comprend cela parvient à un meilleur état de soi-même ; et qui parvient à un meilleur état de soi-même a certainement du mal à admettre comme allant de soi bien des usages de la nature et des êtres qui la peuplent »¹³⁵.

Le chien, symbole de la fidélité ; la colombe, symbole de la paix ; le pélican, symbole du sacrifice ; etc. Pourrions-nous penser « aussi bien » ces vertus sans l'appui de ces symboles, sans que notre imaginaire soit nourri de ces images ? G. Durand a montré à quel point notre pensée et tout notre être était « tissé » par l'imagination symbolique : « *L'imagination symbolique constitue l'activité dialectique même de l'esprit*, puisque au niveau du « sens propre » de l'image, copie de la sensation, au niveau vulgaire du mot du dictionnaire, elle

¹³⁵ J.Y. Goffi, La valeur symbolique des êtres de la nature, *L'éthique environnementale*, Sens et éditions, 2000.

dessine toujours le « sens figuré », la création perceptive, la poésie de la phrase qui au sein de la limitation *nie* cette limitation même. Car si la vraie dialectique, comme l'a montré Lupasco, n'est pas une synthèse apaisée, elle est une tension présente des contradictoires. Et si tant de symboles, tant de métaphores poétiques animent l'esprit des hommes, n'est-ce pas, en dernière analyse, parce qu'ils sont les « hormones » de l'énergie spirituelle ? »¹³⁶.

Une étape importante par laquelle l'enfant « apprend » le monde, la vie, est celle de la rencontre du monde des animaux : sous forme d'albums, de romans, de films, les animaux, et en particulier les animaux sauvages, viennent nourrir son imaginaire. Voilà déjà une bonne raison, certes anthropocentrée, de préserver une vie animale sauvage. Mais, au-delà de l'enfance, pour chacun de nous, que serait par exemple une montagne privée d'animaux sauvages ? Les Alpes sans chamois ? L'Arctique sans l'ours blanc ? La savane sans lions, sans éléphants, sans rhinocéros ? Ne sentons-nous pas, lorsque nous pensons vraiment à ces situations, combien le monde se trouverait « diminué » par là ? Voir une panthère dans un zoo est un peu triste ; mais nous pouvons penser aussi aux panthères qui continuent à vivre en liberté en Asie ou ailleurs ; mais si nous devons voir une panthère dans un zoo en sachant qu'il n'y a plus de panthères sauvages ?

Après la valeur symbolique de la nature, je vais examiner cette autre valeur que certains reconnaissent à la nature, que d'autres lui refusent : la valeur intrinsèque. Je proposerai, pour aborder la question de la valeur intrinsèque de considérer cette fiction : soit la « fin du monde ». Dans un cas, une « vraie » fin du monde : il ne reste plus aucune trace de vie : retour à la planète Mars ; dans l'autre, il ne reste plus d'homme, mais toutes les autres formes de vie sont préservées. Faisons-nous une différence ? Si oui, c'est que nous acceptons de reconnaître à la nature une « valeur intrinsèque » ; si non, c'est que nous le refusons.

En cas de réponse positive, peut-on être accusé d'avoir commis une « contradiction performative »¹³⁷ ? C'est-à-dire de ne pas avoir vu que, en l'absence d'hommes, plus aucune question, plus aucune reconnaissance de valeur à plus forte raison, ne peut être effectuée ? Il y a des arguments pour répondre positivement. Mais il y en a aussi pour répondre négativement, et donc accepter cette reconnaissance d'une « valeur intrinsèque ». Celui-ci me paraît décisif (du moins cela l'est-il à mes yeux).

Lorsque je suis impliqué dans certaines « expériences » de la nature, celles en particulier qui ont trait à sa valeur esthétique (regard d'« artiste »), ou à l'extraordinaire richesse de sa constitution (regard de « savant »), lorsque, donc, je suis réceptif, ouvert, attentif, curieux, dans une attitude de franche réceptivité, alors il « survient »¹³⁸, me semble-t-il, cette conviction : même si nous, les hommes, avons cette folie de nous détruire, au moins puissions-nous ne pas avoir la folie de tout entraîner dans notre désastre. Car quelque chose, cette nature, mérite de continuer à exister, à vivre. La disparition des hommes est un drame absolu ; mais il faut laisser à la nature la possibilité de continuer à vivre – et, qui sait, peut-être un jour à voir réapparaître de nouvelles formes de conscience.

Voilà le sens que je propose de donner à « valeur intrinsèque ». Je reconnais que certains trouveront cette définition « minimale », car, pour eux, « valeur intrinsèque » renvoie à quelque chose de plus riche et positif, à une ontologie plus « fournie » : la valeur intrinsèque se rapporte à un être – Gaïa - que l'on peut personnaliser et considérer comme un véritable sujet. C'est la position des tenants de la « deep ecology ». Mais je ne pense pas que l'on soit obligé d'aller aussi loin, et que la reconnaissance d'une valeur intrinsèque reconduise à une

¹³⁶ G. Durand, *L'imagination symbolique*, PUF, Quadrige, 1964, p. 114.

¹³⁷ Celle qui consiste à « mettre en contradiction » la forme de ce qui est énoncé et le contenu de l'énoncé : par exemple, dire : « je suis mort ».

¹³⁸ Sur la « survenance », je me suis expliqué plus haut (CH V).

personnalisation de la nature: reconnaître une « valeur intrinsèque » à la nature, dans le sens que je propose, ne signifie pas que l'on place la nature « au niveau », et a fortiori encore moins « au-dessus » de l'homme.

Je rejoins là la position de H. Jonas, dont je voudrais citer quelques passages, qui sont on ne peut plus nets sur la double affirmation d'une valeur intrinsèque reconnue à la nature (dont Jonas explique longuement qu'elle est porteuse de « fins ») et d'une valeur absolument éminente attachée à l'homme. Jonas est on ne peut plus net sur la liberté de l'homme ; il évoque « la liberté de nier le décret de la nature » : « Pourtant, écrit-il, on peut contredire son décret, c'est-à-dire la partialité de ses fins, même si, ce faisant nous nous servons encore d'une de ses fins, à savoir la *liberté*. C'est la prérogative de la liberté humaine de pouvoir dire non au monde. Que le monde ait des valeurs (...) mais je n'ai pas besoin de partager ses « jugements de valeur » (...) Et il faut concéder que *per se* la supériorité de la nature du point de vue de la grandeur, de la durée et de la puissance, même de la splendeur de ses productions, ne fonde pas encore une *autorité*(...) »¹³⁹. Mais cette liberté ne trouve son sens que dans la reconnaissance de la dignité de la nature : « Dans une optique véritablement humaine, la nature conserve sa dignité propre qui s'oppose à l'arbitraire de notre pouvoir. Pour autant qu'elle nous a produits, nous devons à la totalité apparentée de ses productions une fidélité, dont celle que nous devons à notre propre être est seulement le sommet le plus élevé. Celle-ci, en revanche, à condition d'être bien comprise, comprend tout le reste » ; et c'est, en fin de compte, la solidarité avec la nature qui doit être comprise et respectée : « Mais même si l'obligation à l'égard de l'homme continue encore à avoir une valeur absolue, elle n'en inclut pas moins désormais la nature comme condition de sa propre survie et comme un des éléments de sa propre complétude existentielle. Nous allons encore plus loin et nous disons que la solidarité de destin entre l'homme et la nature, solidarité nouvellement découverte à travers le danger, nous fait également redécouvrir la dignité autonome de la nature et nous commande de la respecter son intégrité par-delà l'aspect utilitaire »¹⁴⁰.

Par ailleurs, il me semble important de souligner que le fait de reconnaître une valeur à la nature n'entraîne pas automatiquement qu'on l'établisse en norme ; mais que l'on reconnaisse une limite dans nos actions vis-à-vis d'elle, et que retenue soit attachée à un intérêt de la nature, et non à un intérêt de l'homme : « que la classe des actions permises à son égard (soit) restreinte sur la base de normes, non, par exemple, sur la base de considérations purement prudentielles »¹⁴¹.

7.3.2. Retour sur l'écocentrisme

Une fois précisée ce que j'entends par « valeur intrinsèque », il devient possible d'envisager un rapprochement entre la position écocentrée et l'humanisme. Je rejoins ici les analyses de C. Larrère, lorsqu'elle défend un écocentrisme qui trouve son origine chez A. Léopold et a été repris dans les travaux contemporains de B. Callicot. Je vais commencer par présenter sa pensée¹⁴².

¹³⁹ Jonas, ouvrage cité, p. 111-112.

¹⁴⁰ Jonas, op. cité, p. 188.

¹⁴¹ Goffi, article cité.

¹⁴² Il me semble important, maintenant, de revenir sur les éthiques environnementales. Et, en particulier, de me poser la question de savoir quel sens il y aurait à rejeter en bloc tout ce qu'elles veulent apporter ? N'y aurait-il pas un intérêt, voire, eu égard aux objectifs que je poursuis, une nécessité, à faire la place à un « écocentrisme raisonnable » ?

Je le disais plus haut, C. Larrère reproche aux contempteurs de la « deep ecology » (elle récuse le terme) d'avoir « construit un épouvantail » en procédant à des raccourcis coupables. Elle leur reproche principalement d'avoir confondu, sous l'appellation d' « écocentrisme » deux courants distincts : les « théories biocentriques de la valeur intrinsèque » et le courant « véritablement écocentré » dont A. Léopold est le fondateur et le principal représentant. Or des différences importantes les séparent. D'un côté, il y a le biocentrisme : celui-ci opère un décentrement par rapport à l'anthropocentrisme, en montrant « une pluralité, une infinie dispersion de centres de vie, valorisant leur environnement et se valorisant eux-mêmes, tous à égalité ». C. Larrère n'adhère pas à cette vision, qui se révèle rapidement intenable.

De l'autre côté, il y a l'éthique écocentrée : « Cette éthique est une éthique hiérarchique et holiste, nullement égalitaire : elle pose qu'il y a un bien de la communauté en tant que telle (la montagne) et que les devoirs de chacun sont déterminés par la place qu'ils y occupent » ; et C. Larrère commente : « Est-ce à dire qu'il faille sacrifier les droits de l'homme au bien de la communauté biotique? La question est sans objet, selon B. Callicot¹⁴³. La source des devoirs moraux est l'appartenance à une communauté. Nous autres, humains, appartenons à plusieurs communautés : diverses communautés humaines, diverses communautés biotiques (de la montagne à la biosphère). Entre ces différentes parentés, il y a des relations hiérarchiques, qui se règlent selon la proximité ; nous avons des devoirs supérieurs envers ceux qui nous sont les plus proches : notre famille passe avant les cousins éloignés des antipodes, l'humanité passe avant une parenté animale plus lointaine. Il n'y a donc aucune raison de sacrifier l'humanité à des nécessités écologiques »¹⁴⁴. L'éthique écocentrée, il est important de le souligner, n'implique aucun « égalitarisme » entre les espèces, encore moins entre les animaux et l'homme.

Mais pourquoi faudrait-il substituer l' « écocentrisme » à l' « anthropocentrisme » ? C'est que le risque est grand, si on ne « bouge pas les lignes » et que l'on reste dans le cadre strict de l'humanisme classique, de rester très en deçà de la mobilisation qui est nécessaire pour redéfinir nos relations à la nature. Si l'on veut éviter cela, il ne faut pas faire de notre « retenue » éventuelle envers la nature une simple possibilité « prudentielle », au « coup par coup » : il faut plus que cela, il faut à la fois une compréhension de la nature, mais aussi des normes qui contraignent nos actions, et cela quelque soit notre préoccupation du présent. Mais comment cela est-il possible ? La nature peut-elle fournir des « normes » ? Car le problème que je me pose est bien celui-là : comment, sans revenir au naturalisme, limiter le champ de nos actions afin de rendre impossible (ou du moins interdit) des actions irresponsables du point de vue de leurs effets sur la nature. Je pense que l'intérêt d'une approche écocentrique est de nous fournir justement des normes qui « viennent » de la nature.

Cela, je l'entends dans un sens qui prend en compte l'objection de la « contradiction performative »¹⁴⁵ : je ne veux pas dire que la nature « parle » et nous dise ce que nous devons faire. Mais je veux dire que seule la prise en compte d'un point de vue qui « pourrait être » celui de la nature, si elle était douée de conscience, permet de trouver les normes à appliquer dans nos actions. R. Larrère¹⁴⁶ se livre ainsi à un « exercice pratique » à propos du retour des loups dans le Mercantour et de la tentative de réintroduction des ours dans les Pyrénées¹⁴⁷. Je

¹⁴³ B. Callicot est un auteur contemporain, qui a repris et prolonge les analyses de A. Léopold (C. Larrère, p. 310)

¹⁴⁴ C. Larrère, *Du bon usage de la nature*, ouvrage cité, p. 310.

¹⁴⁵ Une contradiction performative est une situation dans laquelle l' « acte de parole » est contradictoire avec le contenu de ce qui est dit (« je suis mort »).

¹⁴⁶ R. Larrère est ingénieur agronome.

¹⁴⁷ R. Larrère, « Ours des Pyrénées et loups du Mercantour, un problème d'éthique appliquée ? », Sens Editions, 2000, pp 143-163.

trouve l'exercice convaincant : c'est en « pensant comme la montagne » que la bonne solution (la bonne norme) se dessine. Mais, et il est capital de le souligner, à condition de considérer que « penser comme la montagne », ce n'est pas exclure l'homme : ce dernier reste un acteur essentiel, à vrai dire l'acteur principal, de cette fiction. Seulement, ce qui a été introduit, et cela me semble décisif, c'est un décentrement dans la manière de poser les questions : au lieu de toujours « tourner » autour de l'homme et de ses intérêts, il y a eu un temps pour prendre en compte le fait que la nature pouvait avoir quelque chose comme des « fins » ou des « intérêts ».

C'est cette appartenance que C. Larrère nous a aidés à bien penser, en montrant qu'il peut y avoir un enseignement à tirer des « écologistes profonds ». Il me semble juste en effet d'insister sur le fait qu'il ne peut y avoir de solution à nos problèmes sans remise en cause profonde de notre sensibilité à la nature et sans un enrichissement des sentiments qui nous lient à elle. La solution ne peut reposer dans un simple aménagement de notre rapport actuel à la nature, qui continuerait au fond à perçue comme un « fond de ressources » dans lequel nous pourrions venir nous servir sans que cela ne prête à conséquence – tout juste faudrait-il que nous sachions parfois nous limiter un peu.

C'est pour cela qu'apprendre à « penser comme une montagne » - mais il ne s'agit pas d'en faire « le tout » de la pensée, ni, non plus, le moment « décisif » pour cette dernière – est nécessaire ! Car seul cette expérience nous permet d'appréhender la nature « pour elle-même ». Encore une fois, dire cela ne veut pas dire que nous nous rangions « à ses ordres », ou nous obligeons à l' « imiter ». Ce dont il s'agit, c'est de créer les conditions d'une réelle « empathie ». Or l'empathie, en tant qu'elle permet de comprendre en profondeur une autre personne, ne signifie pas l'acceptation et l'alignement sur ce point de vue étranger : mais elle enrichit la compréhension et évite les points de vue faussés et arbitraires. C. Larrère conclut sa réflexion sur l'apport des écologies écocentrées et plus particulièrement sur la « théorie de la valeur intrinsèque » : « Ce qui est important, c'est qu'elle montre que l'évaluateur est situé : c'est dans la mesure où nous faisons partie de la nature que nous pouvons lui attribuer une valeur. La valorisation consciente est l'actualisation d'une relation préexistante, celle de notre appartenance à des communautés biotiques » ; et l'auteur d'y voir un « nouveau naturalisme » : « non qu'il fonde la morale sur la science (...) mais parce qu'il réalise ce que fait tout naturalisme authentique : il situe l'homme dans la nature »¹⁴⁸.

7.3.3. Ecocentrisme spéculatif, anthropocentrisme pratique

L'écocentrisme présenté ci-dessus, nous l'avons vu, n'exclut pas une position de « supériorité » de l'homme par rapport à la nature : l'homme y apparaît dans une position privilégiée, comme placé sur une « éminence » au sein de la nature. Mais la continuité qui le relie à cette nature est aussi affirmée (comme l'image de l'éminence, dans son sens « géographique », le montre bien).

Il est cependant un autre point sur lequel nous devons tourner notre attention pour découvrir le statut tout à fait particulier occupé par l'homme dans la nature : c'est celui de son indépassable « anthropocentrisme pratique ». Cet anthropocentrisme ne concerne pas la représentation que l'homme se fait de sa place dans la nature (anthropocentrisme spéculatif), mais la position que l'homme occupe, non seulement dans son rapport à ses actions, mais aussi dans son rapport à ses discours (qui sont aussi, sinon des actions, du moins des actes –

¹⁴⁸ Ibid.

voir Austin). Dès que les hommes parlent, écrivent, pensent, ils le font depuis une place singulière, qui est la leur. La position centrale qu'ils occupent dans ce moment là est indépassable. Dire qu'il faut mettre la nature (les animaux, l'écosystème, etc.) au centre, ce n'est pas écouter une revendication des animaux, de l'écosystème, de la nature : c'est parler pour eux, c'est dire ce que nous, les hommes, pensons que eux, les « êtres de nature » devraient ou pourraient dire : si la centralité de l'homme est remise en cause sur le plan « spéculatif », ce n'est que pour mieux la faire ressortir sur le plan pratique. Nous pouvons faire « tout ce que nous voulons », nous ne pourrions pas plus échapper à notre position d'éminence, et même, je vais y venir, d'extériorité, que ne pouvait échapper à la conscience de son crime Macbeth : la conscience est « nous-mêmes », nous sommes conscience¹⁴⁹, et notre volonté de nous « naturaliser » n'y peut rien faire.

7.3.4. Immanence et transcendance

Ayant abordé la question de la conscience, c'est une autre dimension de l'homme que je suis amené à rencontrer. Quoiqu'il en soit des « racines » de la conscience, qu'on veuille les « naturaliser », ou au contraire qu'on les « spiritualise », la conscience apparaît comme un arrachement à l'ordre du donné, comme une liberté face à ce donné, comme une véritable « transcendance » vis-à-vis de la nature (de la nature comme « ce qui est donné », le quatrième sens que j'ai proposé en introduction). C'est cette « transcendance » que reconnaît la Déclaration des Droits de l'homme : il y a une dignité attachée à l'homme, que rien ne peut venir « relativiser » - et sur cela, l'« inscription » de l'homme dans la nature n'a pas de prise. L'humanité est à la fois la source des valeurs et la fin suprême.

Cette transcendance, que l'on vient de reconnaître à l'homme du fait de sa conscience, lui vient aussi d'une autre source : celle de sa technique. Notre position est effectivement très singulière : notre position technicienne nous met en situation d'extériorité vis-à-vis de la nature. Là où les animaux ont une place « réservée », « inscrite » dans la nature, les hommes doivent la conquérir : c'était déjà – bien avant le christianisme donc – le sens du mythe platonicien de Prométhée. Il est intéressant de noter d'ailleurs ici que les Grecs ont eu la conscience de cette transcendance de l'homme : n'est-ce pas ce qu'exprime de manière magnifique le chœur du *Stasimon I* d'Antigone : « De mille merveilles, merveille entre toutes se dresse l'homme... ».

A côté du danger que fait effectivement courir à la nature l'appétit de puissance développé par l'homme lorsqu'il se pense en position « anthropocentrée » et en situation de « transcendance », je vois d'ailleurs un avantage. Cette position est aussi celle de la responsabilité. Nous avons vu plus haut comment, au Japon par exemple, une position plutôt « écocentrée » a été impuissante à prévenir les dégâts sur l'environnement. Car si l'on manque d'un point de vue extérieur, comment mesurer les dégâts ? Comment penser que l'on peut agir et modifier ce qui apparaît comme un effet – malheureux certes – de l'ordre naturel ? Pour se sentir responsable, il faut croire qu'une action est possible – c'est-à-dire que l'on peut connaître ce sur quoi l'on veut agir, et qu'on dispose de leviers efficaces pour le faire. C'est pourquoi je crois que notre « défi », aujourd'hui, est de parvenir à penser « ensemble » notre immanence et notre transcendance envers la nature.

¹⁴⁹ Il s'agit ici de la conscience « réflexive », de cette conscience que nous avons de nous-mêmes.

7.3.5. Un anthropocentrisme « anthropo-éco-centré »

Comme l'a montré D. Bourg, l'affirmation de l'humanisme moderne, en particulier sa traduction dans la Déclaration des droits de l'homme de 1789, n'est ni le seul responsable, ni probablement le principal responsable, des dégâts causés à la nature durant les siècles de la révolution industrielle¹⁵⁰. Faut-il établir un lien entre cette Déclaration, et l'anthropocentrisme manifeste de son inspiration, et les dégâts infligés à la nature durant les deux siècles qui ont suivi, se demande D. Bourg? Non, répond-il, pointant deux autres raisons pour expliquer les dommages si importants que la nature a subis. La première raison serait la conception moderne de la nature : celle-ci, vue comme un cadre pérenne et intangible de l'action humaine, donc totalement « imperméable » aux effets des actions des hommes, et comme une source inépuisable de biens, aucune précaution ne serait alors requise. La seconde raison serait la « pléonasmie », le désir insatiable, joint au refus de toute limite, propre à cette même modernité. Ce ne serait donc pas à la Déclaration des droits de l'homme, non plus qu'à son anthropocentrisme, qu'il faudrait s'en prendre, mais beaucoup plus à la représentation erronée de la nature – qui n'est certes plus celle que donne la science aujourd'hui, mais qui reste encore largement dominante dans la culture dominante - et à la démesure économique.

Agir sur ces deux facteurs, c'est avant toute chose prendre au sérieux le point de vue écocentré : c'est ce que j'ai établi plus haut. Mais ce n'est cependant pas sur la proposition de C. Larrère de substituer une éthique écocentrée à l'anthropocentrisme que je m'arrêterai. Si j'y trouve en effet beaucoup d'intérêt, il me semble préférable de garder une position de « tension productrice », tentant de conjuguer les deux antagonistes que sont les positions anthropocentrées et écocentrées, qui laisse mieux transparaître la position tout à fait énigmatique, inconfortable, et « interpellante » qui est celle de l'homme. Il me semble capital de garder la valeur d' « humanisme » à l'abri de toute récupération qui pourrait l'affaiblir, et très important d'affirmer notre irréductible et aussi infiniment précieuse appartenance à la nature : les deux termes d' « anthropocentrisme » et d' « écocentrisme » répondent bien à ce double souci. C'est pourquoi je me risque à proposer ce néologisme : la position que je voudrais attribuer à l'homme dans son rapport à la nature est « anthropo-éco-centrée ».

L'idée fondamentale que pointe cet anthropo-éco-centrisme est donc la double position d'appartenance et de transcendance de l'homme dans son rapport à la nature : il s'agit de les penser ensemble, d'en faire les deux pôles d'une tension productrice (qui peut être « dialectique », mais pas nécessairement¹⁵¹).

Je voudrais proposer une image pour illustrer ceci. L'anthropocentrisme revient à faire « tourner » le monde – et la nature – autour d'un centre : l'homme. L'écocentrisme revient à faire la même chose en prenant pour centre la nature. Il me semble qu'il faut faire « tourner » la pensée selon un schéma qui ne soit plus « circulaire » mais « elliptique ». Une ellipse, on le sait, a deux centres. Dans un premier temps – c'est sa manière spontanée d'exister- la pensée se déplie à partir du centre qu'est l'homme : moment anthropocentré ; puis la pensée doit se décentrer, ou plutôt aller tourner autour de l'autre centre – la nature – moment écocentré. Il faut que, par la pensée, nous intégrions ce moment où nous « pensons comme la montagne », sans accorder de privilège spécial à l'homme. Dans ces moments-là, l'homme doit être pensé comme une force « géophysique », selon l'expression de W. Vernadsky. Mais, après ce

¹⁵⁰ D. Bourg, « L'écologie et les droits de l'homme », *Écologie et société*, Educagri, 1998.

¹⁵¹ Il n'y a pas forcément de « dépassement » de cette opposition. Mais cette opposition, lorsqu'on accepte de d'en prendre en compte les deux termes, qu'on refuse d'en sacrifier l'un au détriment de l'autre, peut être « productrice ». Voir ce que j'ai expliqué à propos du « souci-confiance ».

moment écocentré, doit revenir le moment anthropocentré : comment pourrait-il en être autrement, quand c'est l'homme qui pense, qui décide et qui doit agir ?

L'anthropo-éco-centrisme n'est-il alors qu'une variante sans intérêt car sans différence véritable avec l'anthropocentrisme classique ? Je ne pense pas. Si le moment écocentré est bien réalisé, il peut modifier de manière très conséquente les bases cognitives, mais affectives aussi, de notre jugement. Il est en tous cas patent que, si aujourd'hui si peu est fait pour modifier notre rapport à la nature, la réflexion « écocentrée » est quasi inexistante, en dehors de quelques cercles très fermés et restreints. Il vaut la peine de tenter cette expérience d'un véritable décentrement, qui nous permettra, sans rompre avec l'anthropocentrisme, de faire cesser les abus qui en ont découlé. On parviendra alors à une forme d'« anthropocentrisme faible », pour lequel plaident aussi des philosophes contemporains comme B. Norton¹⁵², aux Etats-Unis, ou J.Y Goffi¹⁵³, en France.

7.4. Conclusion : s'associer à la nature

C'est donc une véritable « association » que je vois comme « bonne » position de l'homme dans son rapport à la nature. S'associer suppose une extériorité ; mais aussi de reconnaître une altérité. Je rejoins ici D. Bourg, lorsqu'il écrit : « Il n'est donc pas de compréhension simple, univoque, de notre rapport à la nature. Nous appartenons à la nature en ce sens que (...) ; mais nous n'en occupons pas moins une place éminemment singulière, au point de disposer d'une extériorité relative à cette même nature, celle que lui confère notre posture technicienne (...) Cependant aussi bien notre sentiment d'appartenance que notre maîtrise technique, qui ne saurait être que partielle, aboutissent à l'idée de notre solidarité profonde vis-à-vis du monde naturel »¹⁵⁴. C'est ce que je vais maintenant étudier : comment, concrètement, cette association peut-elle se réaliser ?

8. Réapprendre à nous lier à la nature, à habiter la nature

Tout ceci nous aide à mieux comprendre quelle est la position de l'homme dans la nature. Nous avons donc à penser tout à la fois l'appartenance de l'homme à la nature et sa transcendance. Notre appartenance car, tout ce qui fait l'homme est inscrit dans la nature, notre transcendance car nous pensons cette nature, nous échappons aux déterminismes qui la caractérise, nous sommes capables d'initiatives, notre « agir créateur » vient en modifier le cours.

Ce que nous sommes finalement appelés à faire, c'est apprendre à habiter la nature. Dans les premiers temps de l'histoire, habiter la nature ne demandait pas de calcul particulier de la part des hommes : leur pouvoir de nuisance était faible, et ils étaient peu nombreux. Quand la population a augmenté, la situation a commencé à changer, avec, dans certaines régions du monde, les premiers grands dégâts causés à la nature, en particulier ceux de la déforestation ou de l'extinction de certaines espèces¹⁵⁵. Avec la révolution industrielle, on a assisté de manière conjointe à une augmentation de la pression démographique et surtout à une augmentation spectaculaire de la puissance technique et parallèlement du pouvoir de nuisance : nous sommes arrivés à un point où nous menaçons très sérieusement la capacité de la terre à continuer à nous donner une demeure où vivre. Si nous voulons ne pas être privés de

¹⁵² B.G. Norton, *Why Preserve Naturel Variety ?*, Princeton, 1987.

¹⁵³ J.Y. Goffi, « La valeur symbolique des êtres de la nature », Colloque : *L'éthique environnementale*, Paris, 1999, Sens éditions, 2000, p. 113-126.

¹⁵⁴ D. Bourg, *Modernité et appartenance à la nature*, Esprit, juin 1996.

¹⁵⁵ R. Barbault, *Des baleines, des souris et des hommes*, O. Jacob, 1994, p. 247-248.

demeure et condamnés à disparaître¹⁵⁶, il nous faut redéfinir notre manière d'être avec et dans la nature. Pour cela, nous avons besoin de la science, nous avons besoin de la technique : car, en aucun cas, c'est par un retour en arrière que nous pourrions trouver une solution à nos problèmes.

Comment se relier à la nature ? Les hommes, qui ont si longtemps été « habitants de la nature », une nature qu'ils n'ont pas toujours trouvée aussi accueillante et confortable que nous l'imaginons parfois rétrospectivement, s'en sont progressivement coupés, et continuent à le faire à un rythme effréné, si on regarde l'évolution à l'échelle du monde : le phénomène d'urbanisation n'a jamais été aussi rapide et généralisé qu'il n'est aujourd'hui. Cette coupure est un appauvrissement de la vie, mais aussi un risque car, si nous oublions la nature, elle ne nous « oublie » pas : si nous ne savons composer avec elle – et c'est une des conséquences de notre méconnaissance – nous pouvons créer de « gros dégâts » dont nous serons finalement les victimes.

Nous relier à la nature, c'est une opération de longue haleine ; et pour cela, il faut d'abord pouvoir convaincre de l'intérêt – et aussi de l'urgence – de cette tâche. Je vais proposer quelques pistes ; je ne vais pas les développer : il y a là tout un programme de recherche. Mais je veux montrer qu'une voie est possible, et que cette voie est la conjugaison d'une multiplicité d'approches.

Notre démarche doit être double. Il nous faut tout d'abord préserver un donné (en particulier, celui de la biodiversité); mais nous devons aussi continuer à « produire » la nature : car la nature n'est pas seulement un conservatoire, elle est aussi un lieu où le nouveau ne cesse d'émerger, et l'homme est (il a toujours été) une force naturelle qui y contribue. Seulement, cette « production » d'une nature nouvelle ne peut être, maintenant que nous disposons d'instruments si puissants pour le faire, laissée en des mains non responsables.

Mettre en œuvre ce programme demande que nous tirions les leçons des dégâts de la modernité, et que nous choissions d'agir avec intelligence, finesse, sensibilité : la nature est si riche, elle présente de si nombreux visages, elle enrichit nos vies de si nombreuses manières, que nous ne pouvons en avoir une approche unidimensionnelle.

Ce sont donc les grandes lignes d'un programme que je vais présenter, mais avant cela il me semble utile de donner un éclairage pour l'ensemble de la démarche : je le ferai en tirant quelques leçons tirées du XVIIIème siècle. Après quoi, je chercherai à appliquer un « programme de précaution » afin de trouver des solutions à trois des principaux problèmes que nous rencontrons dans l'établissement de nos rapports à la nature : comment se comporter avec les animaux ? Comment préserver la richesse de la biodiversité ? et enfin, quelle importance accorder aux paysages ?

8.1. L'idée d'un « bon usage de la nature »

Le XVIIIème siècle est intéressant, parce qu'il montre une réaction à une vision excessivement « mécaniste » de la nature, qui a été celle dominante au XVIIème, sans pour autant aller à l'excès inverse d'une idéalisation et d'une recherche de fusion avec cette dernière¹⁵⁷

¹⁵⁶ Hypothèse développée par J. Lovelock, dans *La terre est un être vivant, l'hypothèse Gaïa*, Flammarion.

¹⁵⁷ Lorsque j'évoque « le XVIIIème siècle », c'est évidemment une vue bien cavalière. Ce siècle a été riche et divers ; on peut s'en rendre compte en lisant l'ouvrage passionnant de J. Ehrard, *L'idée de nature à l'aube des Lumières*, Flammarion, 1970. Ehrard voit dans cette idée de nature (et, principalement pour ce qui concerne son étude, dans la première moitié du siècle) une certaine unité : « La nature assagie et un peu étiolée (de la première moitié du XVIIIème) n'a pas la vie exubérante qui était sienne au temps de Rabelais. Elle diffère pourtant de la

Le XVIII^{ème} siècle, comme nous le sommes aujourd'hui, a été confronté à ce constat : la « révolution » de la modernité a décentré l'homme, et il est bien difficile de le réinscrire dans une nature qui n'est plus faite pour lui. On ne peut plus le considérer, à la manière d'Aristote, comme l'« animal le plus conforme à sa nature ». La « modernité » est passée par là : même les physiocrates, pourtant bien disposés pour dire l'accord entre l'homme et la nature, doivent reconnaître que l'ordre social « le plus avantageux aux hommes n'est peut-être pas le plus avantageux aux autres animaux ».

Cette disjonction entre la nature et l'homme, on peut l'accentuer ou chercher à la réduire. Si les « dualistes », à la suite de Descartes, l'ont accentuée (on peut penser aussi à Pascal et à sa méditation sur les « espaces infinis »), les naturalistes du XVIII^{ème} ont cherché à la réduire. L'attitude de Buffon, par exemple, me semble intéressante à étudier. Buffon en effet cherche à maintenir un certain accord entre l'homme et la nature. Mais Buffon n'idéalise pas la nature : il dit même toute son horreur de la nature sauvage, et s'inscrit par là dans la rupture de la modernité. C'est ainsi qu'il dépeint cette nature sauvage à l'opposé de tout idéalisme : « Les forêts du Nouveau Monde ? « de vieux arbres chargés de plantes parasites », « des eaux mortes et croupissantes », des marécages qui, couverts de plantes aquatiques et fétides, ne nourrissent que des insectes vénéneux et servent de repères aux animaux immondes ». Quant aux déserts d'Arabie : « Une terre morte et pour ainsi dire écorchée par les vents, laquelle ne présente que des ossements, des cailloux jonchés, des rochers debout ou renversés (...) : solitude absolue, mille fois plus affreuse que celle des forêts »¹⁵⁸ ; et cette nature sauvage, continue-t-il, attend autre chose que ce que peut lui apporter l'homme sauvage : en effet, « à la nature non plus le sauvage ne convient pas : la nature sauvage est une nature mourante ; elle a besoin de l'homme »¹⁵⁹.

Buffon pose là les bases d'une coopération entre l'homme et la nature : s'il affirme la puissance de l'homme, c'est dans un esprit de collaboration, non de conquête, avec cette dernière. L'homme est face à une nature qu'il ne doit ni détruire, ni fabriquer : il doit la perfectionner, en s'appuyant sur ses propres lois.

Ce qui apparaît dans cette attitude de Buffon, c'est l'idée d'un « bon usage »¹⁶⁰ de la nature. Cette idée de « bon usage » a été également bien comprise par Montesquieu : la nature que ce dernier considère n'est pas non plus un matériau inerte, mais notre « demeure » comme il le dit. C'est ainsi qu'il écrit, dans *l'Esprit des lois*, à propos des « ouvrages des hommes : « Les hommes, par leurs soins et par de bonnes lois, ont rendu la terre plus propre à être leur demeure. Nous voyons couler des rivières là où étaient des lacs et des marais : c'est un bien que la nature n'a point fait, mais qui est entretenu par la nature »¹⁶¹ : il s'agit, selon une expression très en vogue à cette époque, de « donner un cours aux eaux »¹⁶².

L'homme peut s'inscrire dans la nature, en la formant selon un « bon usage », car il est « partie prenante » à cette nature, il n'en est pas étranger. Aussi Montesquieu peut-il décrire la socialisation humaine « comme une lente émergence où les facteurs sociaux prennent une

nature classique (celle du XVII^{ème}) : non seulement par son omniprésence et parce qu'il n'est plus aucun domaine dont on veuille l'exclure, mais par la fonction vitale qu'elle remplit dans la vie intellectuelle et dans la sensibilité de l'époque ». C'est, me semble-t-il, à ce type de « réhabilitation de la nature » que nous sommes conviés aujourd'hui.

¹⁵⁸ Cité par C. Larrère, ouvrage cité, p. 89.

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Bon usage dont C. Larrère nous rappelle qu'il avait été mis en pratique dans la gestion des forêts dès les années 1660 par Colbert.

¹⁶¹ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre XVIII, Ch VII.

¹⁶² Ibid, livre XVIII, Ch X.

importance croissante, sans que les facteurs naturels ne cessent jamais tout à fait »¹⁶³ : on retrouve là l'idée de sa théorie des climats, qui n'affirme pas un déterminisme strict, mais montre l'enracinement de la diversité des sociétés humaines dans des données naturelles.

On peut trouver chez Rousseau également des idées très intéressantes pour penser tout à la fois l'importance que la nature tient dans nos vies, et aussi sur la façon de surmonter la « perte » de la nature originelle, qu'il est hors de notre pouvoir de rétablir. Rousseau est celui qui a, tout à la fois, donné une vision idéalisée de l'état de nature, et en même temps affirmé que cet état était pour nous définitivement perdu. Il n'y a, chez Rousseau, nul espoir de revenir à la nature première. Mais, dans le même temps, Rousseau sait que l'homme a besoin d'être nourri de cette nature, que la nature lui procure des sentiments d'une très grande richesse. Aussi doit-il « produire » la nature : si Rousseau dit avec insistance la fin de la nature, il n'en nie pas l'importance ; mais la séparation de l'homme avec la nature lui apparaît irréversible, aussi, pour retrouver la nature, l'homme doit-il « jouer » avec l'illusion : c'est ce que sait faire Julie dans son jardin où se déploie un « art du naturel ». Jean-Jacques Rousseau décrit ainsi les sentiments qu'il éprouve en y pénétrant : « En entrant dans ce verger, je fus frappé d'une agréable sensation de fraîcheur (...) mais en même temps je crus voir le lieu le plus sauvage, le plus solitaire de la nature, et il me semblait être le premier mortel qui jamais eut pénétré dans ce désert. Saisi, surpris, transporté d'un spectacle si peu prévu (...) »¹⁶⁴. C. Larrère commente ainsi ce passage : « Et c'est ainsi qu'au cœur de l'illusion Rousseau découvre une vérité : le sauvage qui est en lui, qui ne disparaît jamais complètement. Il se trouve ainsi lié à la nature, celle de Lucrèce qui, parce qu'elle a préexisté à la modernité, peut exister après elle. Dans ce rapprochement avec Lucrèce, il ne faut pas voir un retour anachronique, mais l'indice d'une continuité »¹⁶⁵, avant de conclure : « On n'en finit jamais avec la nature. Ce qu'on appelle parfois la fin de la nature n'est que l'impossibilité de surmonter la séparation qu'elle établit entre le sujet et l'objet, entre l'homme et la nature. Cela se traduit comme l'impossible réappropriation d'une nature qui disparaît dans cette tentative (...) S'il y a pu avoir une modernité, c'est que nous n'avons jamais été tout à fait moderne »¹⁶⁶.

N'y a-t-il pas là, chez Rousseau, la démarche d'un précurseur ? Rousseau, qui se « sauve » de la modernité en inventant un « art de produire la nature » : et nous, ne sommes nous pas également en recherche d'une voie de sortie de cette même modernité qui, depuis Rousseau, a pris un tour combien plus radical dans la violence exercée à l'égard de la nature ? L'idée (déjà présente chez Aristote) d'un « bon usage de la nature », cette compréhension du fait que les hommes sont, au plus profond d'eux-mêmes, liés à cette dernière, qu'il existe en eux une « part sauvage » qui ne peut disparaître, et qui « réclame » de rejoindre cette nature, voilà ce que je retiens de cette incursion dans le XVIII^{ème} siècle.

Nous sommes indéfectiblement liés à la nature. Non une nature « originelle », « pure », « idéale », sans trace d'intervention humaine ; mais à une nature à l'aménagement de laquelle nous avons participé, et qui pourtant, dans le même temps, garde son caractère spontané, sa diversité, parfois sa « sauvagerie » ; une nature auprès de laquelle nous aimons venir, selon la belle et si juste expression, nous « ressourcer ». C'est cette nature que nous devons continuer, tout à la fois, à préserver et à produire.

¹⁶³ C. Larrère, ouvrage cité, p. 92. Voir Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre XVIII, Ch X à XIX.

¹⁶⁴ Rousseau, *Julie ou la nouvelle Héloïse*, IV^{ème} partie, lettre XI.

¹⁶⁵ C. Larrère, ouvrage cité, p. 102.

¹⁶⁶ *Ibid*, p. 102-103.

8.2. Prendre soin des animaux

On retrouve, lorsque l'on aborde la question des nos rapports aux animaux, le même « grand écart » que l'on a pu observer dans celui de nos rapports à la nature, prise dans son sens général : grand écart entre une vision de l'animal comme simple « chose », comme « animal-machine » - c'est, par exemple, l'animal de nos laboratoires ou ceux de certains élevages - et celle de l'animal comme membre d'une espèce d'égale dignité à celle de l'homme, voire comme détenteur de droit – c'est le cas pour certains de nos « animaux de compagnie ».

Alors que l' « animal-machine » continue de « hanter » nos élevages et nos laboratoires, où la souffrance animale est la règle, des courants philosophiques importants et influents évoquent la « libération animale » ou le droit de l'animal. Et l'on peut observer le développement de tout un commerce, d'une économie, autour des animaux de compagnie : certains, par leur alimentation, leur gardiennage, leurs soins vétérinaires, coûtent à leur propriétaire une petite fortune ; on voit apparaître des restaurants pour chiens, etc. L'attention qui leur est portée est sans commune mesure avec celle qui se porte sur les « damnés de la terre » : il vaut mieux être chien en France qu'homme au Darfour...

On le sent bien, ici comme souvent, tout est question de mesure ; et seule une éthique peut l'apporter. C'est ce sur quoi je vais maintenant réfléchir, persuadé que l'histoire qui se joue entre l'homme et l'animal est un des enjeux de l'établissement d'un juste rapport à la nature.

8.2.1. Ce qui se passe dans nos élevages et dans nos laboratoires

Le point de départ de ma réflexion est ce constat que nous pouvons faire montre envers les animaux d'une brutalité et d'une inhumanité extrême¹⁶⁷. La plupart de nos élevages voient un confinement des animaux qui ne leur laissent jamais, de toute leur existence, la possibilité de s'ébattre en liberté (élevage dit « en batterie »). Ce que nous avons découvert également à l'occasion de la crise de la vache folle sur certaines « mise à mort » des ruminants était également traumatisant : d'une façon générale, sans faire preuve de sensiblerie, il vaut mieux ignorer ce qui se passe tout au long de la « chaîne alimentaire », qui conduit l'animal dans nos assiettes. Quant à ce qui se passe dans nos laboratoires, le dossier rassemblé par P. Singer¹⁶⁸ (et cela, indépendamment du jugement sur ses positions que je présenterai plus loin) est accablant (singes placés aux « commandes » d'un avion et ensuite gazés et irradiés jusqu'à la mort ; lapins dans les yeux desquels on injecte les mille produits de notre consommation

¹⁶⁷ Pour illustrer ceci, cette anecdote : « Le Times était à tel point incapable de concevoir que la souffrance des animaux fût quelque chose à empêcher, qu'il déclara à l'encontre d'une proposition de loi pour interdire le «sport» de bull-baiting (activité consistant à faire attaquer et mettre à mort un taureau par des chiens) : «Est tyrannie tout ce qui interfère avec l'usage privé et personnel que l'homme fait de son temps et de sa propriété.» Les animaux, pour cet auguste journal, n'étaient clairement que propriété. C'était en 1800, et cette proposition de loi fut repoussée. Il fallut encore vingt ans avant que n'entrât dans la législation britannique le premier texte s'opposant à la cruauté ». Site Internet <http://www.pornomanifesto.com/animaux/Peter-Singer.htm>

Nous avons certes progressé depuis et la souffrance animale est moins souvent l'objet d'un spectacle (encore que la corrida, les combats de coq...); mais le chemin est encore long pour faire prendre conscience que la souffrance animale existe vraiment ! Cela n'a plus rien à voir avec Descartes, mais beaucoup avec l'égoïsme ordinaire.

¹⁶⁸ P. Singer, *La libération animale*, Françoise Blanchon Éditeur, 1991, Titre original : *The Animal Liberation Movement: Its Philosophy, its Achievements, and its Future* Old Hammond Press, Nottingham, Angleterre, 1985.

industrielle –cosmétiques, laques, peintures, etc.- test de Draize) : chaque année, des millions d'animaux sont sacrifiés dans les laboratoires, et, dans beaucoup des cas, avec des souffrances extrêmes.

Quant à l'élevage, il est désolant de voir les élevages en batterie, de penser que l'élevage « hors sol » est souvent la règle (on estime que 98% des porcs élevés en France ne voient le jour qu'une seule fois dans leur vie, au moment d'être embarqués pour aller à l'abattoir) : les animaux sont devenus des « machines à produire »¹⁶⁹ ; il est scandaleux que, lors d'épidémie, on puisse abattre des animaux par dizaines ou centaines de milliers¹⁷⁰, une grande partie d'entre eux étant sacrifiés pour rassurer les consommateurs et soutenir les cours du marché, sans que la dimension « morale » de l'acte soit jamais abordée.

Voici le « paysage » que peint F. Ost : « Qu'il suffise d'évoquer les « cages de batterie » pour poules pondeuses..., les « caisses à veaux » les empêchant de se mettre debout ou d'étirer leurs membres, toutes les pratiques de confinement d'animaux, condamnés, par milliers dans des espaces beaucoup trop réduits, à engraisser le plus vite possible avant de terminer leur misérable existence à l'abattoir. Si l'on y ajoute les diverses mutilations (telle l'ablation d'une grande partie du bec chez les poulets d'élevage pour éviter que, excédés par le stress, ils ne s'entredéchirent) et les traficotages génétiques (...) on prendra la mesure de l'indigne condition réservée aux animaux domestiques par une société où l'argent transforme toute chose en valeur marchande. L'élevage industriel a fait de l'animal une machine convertissant le fourrage en protéines animales »¹⁷¹. Voilà qui est édifiant ! Et ce qui peut expliquer l'extrême radicalité, par réaction, de certains mouvements de défense animale.

8.2.2. Les mouvements de défense des animaux

C'est contre les attitudes décrites ci-dessus que se sont élevés différents mouvements. Le premier est celui inspiré de l'utilitarisme. Il trouve en effet son origine chez J. Bentham, lequel écrivait : « Le jour viendra peut-être où le reste de la création animale obtiendra ces droits que seule la main de la tyrannie a pu lui refuser. Les Français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'est en rien une raison pour qu'un être humain soit abandonné sans recours aux caprices d'un bourreau. On reconnaîtra peut-être un jour que le nombre de pattes, la pilosité de la peau, ou la façon dont se termine le sacrum sont des raisons tout aussi insuffisantes pour abandonner un être sensible à ce même sort. Et quel autre critère devrait-on prendre pour tracer la ligne infranchissable ? Est-ce la faculté de raisonner, ou peut-être la faculté de discourir ? Mais un cheval ou un chien adultes sont incomparablement plus rationnels, et aussi ont plus de conversation, qu'un nourrisson d'un jour, d'une semaine ou même d'un mois. Et s'il en était autrement, qu'est-ce que cela changerait ? La question n'est pas : « peuvent-ils raisonner ? », ni : « peuvent-ils parler ? », mais : « peuvent-ils souffrir » »¹⁷².

S'appuyant sur le critère de la souffrance, Bentham est conduit à ne plus mettre de barrière entre les animaux et les hommes. C'est cela que reprend Singer : « les animaux » désignent l'ensemble du vivant capable de souffrir, l'homme en fait partie et ne bénéficie d'aucun régime de faveur particulier.

¹⁶⁹ Voir *L'impasse alimentaire ?* (Dir N. Hulot), Fayard, 2004, p. 97-107.

¹⁷⁰ En pleine crise de l'ESB, les abattages massifs étaient la règle, sans aucune nécessité sanitaire : il s'agissait de bien montrer que les précautions les plus extrêmes étaient prises.

¹⁷¹ F. Ost, op. cité, p. 208-209.

¹⁷² Site internet <http://www.pornomanifesto.com/animaux/Peter-Singer.htm>

Le but des militants de la libération animale est de nous inciter à opérer un retournement mental dans le regard que nous portons sur nos attitudes et pratiques envers les animaux. En d'autres termes, ces militants réclament que nous étendions aux différentes espèces animales ce même principe fondamental d'égalité que nous appliquons aux hommes. Selon P. Singer, l'histoire se caractérise par un large mouvement d'émancipation : après le rejet du racisme, après le rejet du sexisme, est venu le temps du refus du « spécisme », où le spécisme désigne cette attitude par laquelle les hommes considèrent que leur espèce (les hommes) est supérieure aux autres (les espèces animales)

Le deuxième mouvement est celui de la théorie du droit des animaux. L'inspiration de ce mouvement n'est pas l'utilitarisme (avec l'argument de la souffrance animale), mais la considération, propre à la *deep ecology*, de la commune appartenance de l'homme et des animaux à la « communauté biotique », et donc de leur égale « valeur intrinsèque ». C'est Tom Regan qui a développé ces analyses, dans son ouvrage *The Case for Animal Rights*¹⁷³. La Déclaration universelle des droits de l'animal du 17 octobre 1978 constitue la manifestation la plus manifeste de ce mouvement ; l'article premier stipule que : « Tous les animaux naissent égaux devant la vie et ont les mêmes droits à l'existence ».

Sommes-nous condamner à choisir entre ces deux attitudes extrêmes : traiter l'animal comme notre chose, ou en faire notre égal et, en particulier, un être détenteur de droits¹⁷⁴ ? Bien entendu non, il est possible de faire autrement. Et quelques pas ont commencé à être faits pour passer de l'attitude d'exploitation brutale à une attitude plus respectueuse : mais la route est encore longue, nous ne sommes qu'aux balbutiements de ce que devra être le véritable changement...

8.2.3. Considérer les animaux et prendre soin d'eux

Pour ce qui est de l'expérimentation animale, on estime qu'en France, près de 4 millions d'animaux sont sacrifiés chaque année. Pour réduire l'utilisation d'animaux, des méthodes alternatives se sont développées. Mais pour l'instant, ces méthodes alternatives n'apportent pas les moyens de résoudre tous les problèmes biologiques et médicaux qui nous sont posés. Il se trouve en effet que, si les modèles cellulaires ou subcellulaires permettent l'analyse des mécanismes biochimiques du vivant, ils ne permettent pas d'extrapoler à l'organisme entier : en effet un système vivant ne se comporte pas comme un simple empilement de cellules – nous retrouvons là le paradigme de la complexité, et touchons à nouveau du doigt les limites du réductionnisme. Deux chercheurs Russel et Burch formulèrent en 1952 un ensemble de recommandations concernant les moyens à mettre en œuvre pour réduire l'utilisation des animaux : la règle des " 3 R " : « Remplacer, Réduire et Raffiner », qui reste d'actualité. De même existe-t-il aussi des modes d'évaluation de la recherche permettant de peser d'une part l'intérêt d'une expérimentation et d'autre part les contraintes imposées aux animaux. Mais si, dans d'autres pays, les projets d'expérimentation doivent faire l'objet d'une autorisation après évaluation par un comité composé à la fois de chercheurs et de personnes extérieures, la réglementation française en matière d'expérimentation animale repose sur la seule autorisation des chercheurs : à défaut d'instaurer un système d'évaluation des expériences par des comités spécialisés, la réglementation française suppose donc que le chercheur procède lui-même à une évaluation de la nécessité de l'expérience qu'il se propose de réaliser au regard des contraintes qu'il va imposer aux animaux.

¹⁷³ University of California Press, Berkeley, 1983.

¹⁷⁴ Je reviendrai sur la question du « droit des animaux » et sur celle (différente) d'une protection juridique à leur égard dans mon Chapitre X (p. 622).

Face à ces questionnements, certains instituts¹⁷⁵ ont mis en place des comités d'éthique chargés d'aider les chercheurs dans leurs décisions. Toutefois, dans bien des cas, les chercheurs se trouvent encore démunis lorsqu'ils se posent des questions sur la légitimité de leur travail. Et on imagine que, quand des intérêts financiers sont en jeu, qu'il faut aller vite pour « passer » avant les concurrents, l'éthique se trouve vite dans une position de grande faiblesse...

Je pense que, en ce domaine, il faut à la fois des textes précis et une véritable surveillance des pratiques : il faut s'assurer en particulier, dans les programmes de recherche, que les animaux sacrifiés (car il est vrai qu'il semble à l'heure actuelle impossible de supprimer toute expérimentation animale, sauf à risquer de bloquer des pans entiers de la recherche, en particulier dans le domaine médical) ne le sont pas pour la commercialisation de cosmétiques, dont l'utilité n'est pas avérée, et qui pourraient souvent être testés par des méthodes différentes, mais plus longues et plus coûteuses.

Pour ce qui est des animaux sauvages, des efforts sont faits pour sauvegarder des espèces menacées : mais il s'agit la plupart du temps d'engagement bénévole (par exemple, au moment de la fraye des grenouilles, qui se traduit par des migrations massives, la surveillance de la traversée de certaines routes, pour éviter l'écrasement par les voitures) ; et des tentatives sont entreprises pour réintroduire du gibier disparu dans certaines régions (le gypaète barbu dans les Alpes, l'ours dans les Pyrénées), ou pour le laisser à nouveau coloniser certains espaces (le loup dans les Alpes du sud). L'effort doit être poursuivi, et en particulier des aides doivent être apportées par l'Etat pour assurer la réussite de ces programmes qui sont d'intérêt public (par exemple, un des problèmes posés par le retour des loups dans le Mercantour provient de ce que, pour des raisons d'économie, les troupeaux de moutons sont laissés à eux-mêmes en montagne, sans la protection d'un berger : si l'on aidait à financer le maintien des bergers en montagne, non seulement les loups ne poseraient plus de problème insurmontable, mais encore la montagne retrouverait une vie dont elle a besoin pour rester un lieu entretenu et accueillant pour les visiteurs).

Quant à l'élevage, comment l'orienter vers des pratiques moins scandaleuses – suffisamment scandaleuses, comme nous l'avons vu plus haut, pour que des reportages télévisés montrant ses conditions réelles puissent dissuader de continuer à consommer de ses produits ? Il faut partir de cette observation d'une anthropologue : « Toutes les communautés humaines ont intégré des animaux »¹⁷⁶. Cette constatation montre qu'il existe une forme de sociabilité entre les hommes et les animaux. Sociabilité est-il le bon terme ? Si l'on accepte d'utiliser le terme dans le sens de « faire société », par opposition à « vivre selon ses propres règles », il est incontestable que les animaux d'une même espèce « font société », et que la stabilité et la dépendance devenue réciproque des hommes et de leurs animaux ressemblent à une forme de « supra-société » qui les rassemble. Ce qui nous lie aux animaux d'élevage, ce sont des « bonnes pratiques », qui s'appuient sur une aptitude des animaux (on pourrait imaginer qu'ils ne puissent recevoir les règles que les éleveurs leur apprennent) à cette forme de « sociabilité » avec les hommes. Cela en fait, estime R. Larrère, des « membres subsidiaires » des communautés humaines. Un jugement abrupt venant de l'« extérieur » pourrait refuser un tel rapprochement des animaux avec la communauté des hommes; mais l'expérience des éleveurs, pour qui cette qualification (membre « subsidiaire ») est profondément ressentie (c'est pour eux un drame, et pas seulement économique, quand il est décidé d'« abattre » tout

¹⁷⁵ Certains INRA, en particulier (source internet INRA).

¹⁷⁶ M. Midgley, *Animals and Why they Matter ?* University of Georgia Press, 1984. Cité dans un article de R. Larrère, Ours des Pyrénées et loups du Mercantour. Un problème d'éthique appliquée ? *L'éthique environnementale*, Sens et éditions, 2000.

leur troupeau, à la suite d'un problème sanitaire) peut-elle être passée aussi rapidement par pertes et profits ?

Si l'on suit cette piste de réflexion, il ne devient pas absurde de proposer, comme le fait R. Larrère, de considérer qu'il existe, entre les hommes et leurs animaux d'élevage, quelque chose comme un « contrat domestique »¹⁷⁷. Je discuterai plus loin (chapitre X) du caractère approprié – ou non- de l'usage du terme de contrat pour une relation qui n'est pas exclusivement établie entre des hommes. Mais, quoiqu'il en soit, l'« idée » d'un contrat qui lierait les éleveurs à leurs animaux domestiques me semble profondément juste. Quand nous réfléchissons à la manière dont nous procédons parfois (le plus souvent) aujourd'hui, ne nous révèle-t-elle pas une forme de « barbarisme », en tous cas la trahison d'un « bon usage », la rupture, sinon du « contrat », du moins de son idée. Le rétablir peut être un projet qui guide notre action de précaution. Pour ce qui est des formes précises que ce « rétablissement » devrait prendre, elle est à rechercher¹⁷⁸ : car il n'est pas forcé de revenir exactement aux formes d'élevage passé ; l'histoire modifie aussi les rapports de l'homme à la nature, comme elle modifie les rapports des hommes entre eux. Refuser l'« élevage en batterie » n'est pas refuser tout changement ! Mais c'est refuser tout changement dont la recherche du profit, et ce quelles qu'en soient les conséquences sur les animaux, serait le principal mobile.

Mais on comprend aisément que le type d'élevage qui sera adopté dépend aussi de choix économiques – et en particulier du choix des consommateurs. Si les consommateurs se désintéressent de la qualité, et bien entendu, dans le même temps, des conditions de « production » – et de la quantité de « souffrance animale » qu'ils « absorbent » et légitiment à chaque fois qu'ils mettent la fourchette à la bouche – alors rien ne changera dans ces conditions d'élevage. Ici encore, le développement d'une « conscience écologique » est le préalable indispensable à un véritable changement. Et ce préalable ne peut être levé sans une sensibilisation à la nature.

8.2.4. Connaître le monde animal

Car tous les progrès que nous pouvons espérer dans notre relation aux animaux sont « suspendus » à la connaissance que nous pouvons en avoir : une connaissance qui ne soit ni simplement ni essentiellement « théorique », mais avant tout de contact, de relation vivante. A cet égard une expérience de vie dans une ferme peut être très éducateur. Il me semble que l'on n'évalue pas à sa juste valeur l'apport que peut avoir, sur les enfants, l'expérience d'un « vrai » contact avec les animaux. On sait cependant, de nombreuses études l'ont montré, que ce contact a des vertus très positives sur l'équilibre psychologique, non seulement des petits enfants, mais aussi des adolescents.

Mais encore faut-il qu'il reste des fermes ! Et il est souhaitable que ces fermes qui restent ne soient pas seulement quelques « fermes musées » réservées à l'accueil des « classes vertes » ! Des initiatives comme celles qui consistent, pour de grandes villes, à prendre dans leur « service des espaces verts » des chevaux de traits pour faire un travail propre et écologique dans les parcs et espaces verts de la ville, doivent être encouragés : ces beaux chevaux sont, pour les enfants, une source d'émerveillement et de découverte tout à la fois d'une tradition, mais aussi d'un patrimoine de la nature menacé (certaines races de chevaux de trait).

¹⁷⁷ R. Larrère, article cité, p. 151.

¹⁷⁸ Et cette recherche, démarche de précaution, doit être réunir tous les acteurs concernés ! A commencer par les éleveurs, qui sont les mieux à même de parler de la souffrance animale ! Sur cette importance du débat public, voir plus bas, chapitre IX.

Et enfin, on ne peut s'intéresser simplement aux animaux, sans prendre en compte le milieu dans lequel ils vivent : c'est déjà vrai des grands mammifères, cela l'est encore beaucoup plus pour les oiseaux, les insectes, et tous ces animaux dont nous nous sentons plus éloignés car nous ne pouvons voir l'expression de leur souffrance. C'est vers la richesse de ce milieu que je vais me tourner maintenant.

8.3. Préserver la richesse de la biodiversité

La biodiversité désigne l'ensemble du patrimoine génétique de tout le « vivant » : les animaux en font partie, mais c'est plus encore au domaine végétal que l'on pense lorsque l'on évoque cette biodiversité.

8.3.1. Une richesse mal connue

La biodiversité représente une richesse inestimable¹⁷⁹. Elle est d'une part garante du maintien des équilibres naturels : des changements dans les conditions du milieu, qui seraient fatals pour certaines espèces, en laisseraient intactes d'autres, et la dynamique naturelle (des extinctions jointes à des apparitions de nouvelles espèces) n'en serait pas affectée ; par contre, dans le cas d'une biodiversité amoindrie, des disparitions pourraient ne pas être « compensées ». D'autre part, la biodiversité est une ressource naturelle infiniment précieuse : elle nous fournit un nombre incroyable de molécules, qui sont à la base de nombreux médicaments : et encore ce que nous connaissons est peu par rapport au potentiel. C'est ainsi que la canopée, constituée par la cime des arbres dans les forêts équatoriales, est un véritable patrimoine biochimique, riche en substances remarquables par leurs propriétés pharmaceutiques¹⁸⁰.

Aussi est-il essentiel de développer la recherche ! Le témoignage du botaniste F. Hallé est édifiant : son projet d'« exploration » de la canopée est soutenu par de grands groupes industriels (Shell, de grands groupes chimiques, pharmaceutiques, des parfumeurs aussi), mais : « jamais la recherche française, jamais l'Etat, qui a abandonné la recherche botanique de terrain au profit de la seule recherche moléculaire. Cette dernière est indispensable, bien sûr, mais évidemment limitée. Comment comprendre l'activité chimique d'une plante sans étudier ses relations à l'environnement, aux insectes, ou aux autres plantes ?¹⁸¹ ».

8.3.2. Une richesse menacée

Mais cette richesse est aujourd'hui menacée. Une grande conférence internationale : « Biodiversité : science et gouvernance » s'est tenue à Paris en janvier 2005. Elle put déjà constater que la *Convention sur la diversité biologique*, signée à Rio en 1992, n'avait pas vraiment fait la preuve de son efficacité. Les espèces s'éteignent aujourd'hui à un rythme cent

¹⁷⁹ Un ouvrage de synthèse sur la question est paru en 2005 sous la direction de Robert Barbault et de Bernard Chevassus-au-Louis et la coordination d'Anne Teyssède, *Biodiversité et changements globaux. Enjeux de société et défis pour la recherche*, Ed. ADPF / ministère des Affaires étrangères, janvier 2005. Le chapitre VIII, « Que décider, vers une stratégie nationale de recherche sur la biodiversité pour un développement durable » est particulièrement intéressant pour la réflexion que je mène ici.

¹⁸⁰ « Beaucoup d'animaux des forêts, des singes surtout, se guérissent avec certaines plantes, et ce sont souvent celles des hautes branches. Quand un arbre tombe, sous les tropiques, vous l'entendez de loin, et vous voyez arriver tous les chamans de la région, les *medecin men*, venus cueillir les feuilles des hauteurs, inaccessibles depuis le sol », témoigne F. Hallé, un botaniste spécialiste de l'écologie des grandes forêts tropicales dans un article du *Monde* 2, le 21 Janvier 2006.

¹⁸¹ *Le Monde* 2, 21 janvier 2005.

fois supérieur au taux moyen enregistré dans les temps géologiques : « ce taux pourrait être 10.000 fois plus élevé dans les prochaines années », selon Jo Mulongoy, le directeur scientifique de la Convention sur la diversité biologique¹⁸². Et selon l'UICN, entre 12 et 52% des espèces actuelles seraient menacées, d'ici l'année 2050. « La période est critique, tout se déroule actuellement à des vitesses invraisemblables. Nous détruisons, et les systèmes naturels n'ont pas le temps de s'adapter (...) Les limites de résistance de la nature sont extensibles, mais pas à l'infini », déclare M. Loreau, professeur d'écologie à Montréal, un des meilleurs spécialistes mondiaux de ces questions¹⁸³. Cette accélération des destructions a trois causes principales : la destruction des habitats, la croissance des échanges (avec l'introduction d'espèces parasites pour les espèces locales), et enfin le changement climatique.

8.3.3. Ce que nous devons faire

Certains scientifiques ont établi des comparaisons avec des crises passées de la biodiversité, qui avaient conduit à la disparition d'un grand nombre d'espèces : la nature avait su « réparer » ces accidents. Mais la situation aujourd'hui n'est en rien comparable : la crise que nous connaissons se déroule à un rythme bien plus élevé, l'homme en est la cause, et notre mode de développement a conduit à une telle consommation et fragmentation de l'espace que la reconstitution de la biodiversité est loin d'aller de soi.

D'autres (par exemple les membres de l'Académie de médecine) tentent de minimiser la portée de cette perte : selon eux, une bonne politique de la nature « ne peut pas rechercher la préservation de toutes les espèces (au cours des temps géologiques des espèces ont constamment disparu, et d'autres sont apparues, permettant l'évolution). Le maintien de la diversité doit être compris non comme un but en soi mais comme un moyen de favoriser l'épanouissement de l'homme dans son environnement, soit directement dans la mesure ou celui-ci pourrait être bénéfique pour la santé, soit indirectement quand la diversité est utile pour l'agriculture et l'élevage ». Certes, mais un « anthropocentrisme » aussi assuré peut-il être à la hauteur des enjeux ? Non, car il ne prend pas en compte les formidables incertitudes qui entourent la connaissance des mécanismes de la nature pour tout ce qui concerne la biodiversité. Il existe un grave déficit de la recherche en ce domaine, et s'il n'est bien entendu pas question de vouloir protéger tout, et à n'importe quel prix, il faut mettre en place une politique ambitieuse qui s'articule autour de la conviction que la biodiversité a une « valeur intrinsèque ». Une approche trop étroitement « utilitariste » ne peut qu'être en dessous de la réponse appropriée aux défis qui nous sont opposés.

D'autres encore versent dans un espoir « prométhéen » qu'ils opposent au souci de la perte génétique actuelle¹⁸⁴ : nous serions capables de reconstruire et même d'enrichir, grâce aux travaux de la science, la biodiversité. Il est vrai que le génie génétique apporte son « savoir-faire » : il peut produire ainsi des bactéries modifiées pour dissoudre des nappes de pétrole ; des souris oncogènes pour travailler sur le cancer ; des tomates modifiées pour améliorer leur conservation ; des animaux transgéniques capables de produire des molécules utiles (vaccins,

¹⁸² M. Loreau, *Le Monde* du 30 janvier 2005.

¹⁸³ Interview dans *Le Monde* du 8 janvier 2006.

¹⁸⁴ Voir par exemple M. Hottois : « Tous les êtres de la nature sont des êtres produits et il me semble légitime de voir les dynamiques technoscientifiques dans le prolongement de cette production omniprésente consubstantielle à l'univers même » ; et : « Ce qui me paraît important c'est que nous veillions à léguer aux générations futures non pas un monde identique au nôtre ou « plus naturel », mais un monde plus riche en possibles accessibles à un nombre croissant d'êtres humains : un monde enrichi, et pas seulement conservé ou préservé » ; voir l'article « Biodiversité et technocosme ». In: Parizeau MH (ed) «*La biodiversité. Tout conserver ou tout supprimer?*». De Boeck Université, Bruxelles, 1997.

hormones, facteurs sanguins) ». Mais cela est-il une réponse appropriée ? Absolument pas, la « réponse », si cela en est une, n'est pas à la hauteur¹⁸⁵. Ce que fait le génie génétique, c'est de modifier, très à la marge, et de manière très aléatoire, certaines espèces : on est bien loin de la « création » d'une nouvelle espèce ! Selon M. Loreau, « Imaginer que l'on puisse créer une espèce en ajustant les mécanismes encore méconnus qui la régissent me paraît une perspective très lointaine. Je ne dis pas que c'est impossible, mais ce n'est pas envisageable, en tous cas à l'horizon 2050 ».

L'application du principe de précaution est ici particulièrement souhaitable : il y a en effet ici une urgence à anticiper ! Car la biodiversité, comme le climat, est un problème que nous devons aujourd'hui prendre à « bras le corps » : lorsque nous en percevons les conséquences, il sera vraiment trop tard ! Écoutons encore M. Loreau : « A priori, pendant un certain temps, les conséquences de la perte de la biodiversité ne seront pas perceptibles. Puis des catastrophes vont se produire : invasions de nouvelles espèces, émergences de maladies, y compris pour des plantes, perte de la productivité des écosystèmes ».

L'urgence, pour nous, aujourd'hui, a un autre visage, plus modeste. Elle est tout d'abord d'arrêter la destruction des habitats. Elle est aussi de limiter autant que faire se peut le réchauffement climatique. Elle est encore de faire des recherches pour mieux connaître la biodiversité. Elle est enfin, et c'est capital, d'associer la population, de créer une dynamique autour de ces problèmes. Or, force est de constater que ce n'est pas le cas. En France en tous cas, de gros progrès restent à faire (mais, si on excepte peut-être certains pays nordiques, peut-être l'Allemagne également, il ne semble pas que la situation soit meilleure ailleurs) ; J. Moret demande ainsi : « A quand le véritable réseau d'information sur la nature en France qu'on nous promet depuis de longues années, un réseau partagé qui associe tous les acteurs de la connaissance de la nature, des scientifiques aux ONG, de l'Etat aux collectivités territoriales ? (...) Il est temps de passer aux mesures concrètes, en prenant des décisions politiques courageuses qui associent étroitement le niveau national au le niveau local en vue d'une véritable gestion de la biodiversité à long terme » ; et pour cela « innovons et plaçons la biodiversité au cœur même du débat politique sur le développement durable en l'intégrant à part entière dans un projet de société »¹⁸⁶.

Faut-il aller par ailleurs aller jusqu'à donner des droits à la nature ? C'est ainsi que M.A. Hermitte a proposé d'instituer la diversité biologique elle-même en sujet de droit¹⁸⁷ : je ne crois pas, mais je discuterai plus loin cette question (parallèlement à la question du « contrat naturel ») dans mon chapitre X.

8.3.4. Le local et le global

Le déficit principal des politiques de préservation de l'environnement, en général, de la biodiversité en particulier, n'est pas au niveau des grandes déclarations internationales, mais à celui des relais locaux. Car c'est à ce niveau que s'expriment le plus efficacement les différents lobbies qui défendent leurs intérêts particuliers. Les propriétaires fonciers acceptent difficilement une remise en cause des droits de propriété, les agriculteurs une modification de

¹⁸⁵ Car il semble bien que la réponse soulève au moins autant de problèmes qu'elle n'en résout : voir le très vaste et complexe débat sur les OGM.

¹⁸⁶ J. Moret, Professeur au Muséum d'histoire naturelle, article publié dans *Le Monde*, 1^{er} février 2005.

¹⁸⁷ M.A. Hermitte, « Pour un statut de la diversité biologique », *Revue française d'administration publique*, mars 1990, p. 35.

leurs pratiques d'exploitation, et les usagers la limitation ou la suppression de certaines coutumes ou droits d'usage. En France, par exemple, les chasseurs constituent le groupe d'opposants le plus radical et le plus puissant aux différentes politiques de protection de la nature comme l'ont montré les blocages de la mise en place du programme *Natura 2000*. Ainsi les instances « locales » étaient presque absentes lors de la conférence de Paris¹⁸⁸, on ne peut que le regretter.

C'est ainsi que la protection de la biodiversité permet d'établir un lien entre la sauvegarde de la nature et la sauvegarde des « peuples traditionnels » dont les modes de vie sont en voie de disparition. En ce sens, la perte de biodiversité peut aussi être considérée comme une perte de la diversité culturelle de la terre. Ceci confère au concept de biodiversité une dimension culturelle et historique, et éventuellement politique, avec la revendication identitaire et territoriale de populations autochtones.

C'est cette dimension profondément culturelle et historique de notre relation avec la nature que nous allons voir s'affirmer encore plus nettement en nous penchant sur la notion de « paysage ».

8.4. Avoir le souci des paysages

Un paysage, cela évoque d'abord une étendue géographique, un espace qui s'offre à la vue, et qui présente une certaine unité, certaines caractéristiques repérables. La nature sauvage peut être l'objet d'une peinture ou d'une photo qualifiée de « paysage » ; mais, le plus souvent, l'espace dont il est question porte la marque d'une interaction entre des processus naturels et l'activité humaine. Il témoigne, sur fond d'une unité géographique (mer, montagne, campagne, etc.), de la transformation de l'occupation des lieux par les hommes.

« Paysage » a d'ailleurs pris un sens précis dans la science écologique : c'est que cette dernière a de mieux en mieux intégré qu'il y avait peu de sens à s'intéresser à une nature « séparée » des hommes : elle a compris que l'histoire des hommes et celle de la nature n'ont jamais été totalement séparées, et qu'elles le seront de moins en moins. C'est ce caractère « hybride » qui fait la richesse du paysage et c'est ce qu'il m'intéresse ici d'étudier.

8.4.1. La peinture de paysage

Il est intéressant d'étudier l'apparition et le développement du paysage comme genre de la peinture. Alors que, durant la Renaissance, il n'occupe qu'une place seconde dans le tableau (l'arrière-plan, le premier plan étant réservé aux personnages et à la représentation d'une scène), il en vient ensuite progressivement à occuper une place de plus en plus importante, jusqu'à devenir un genre à part entière. Mais, sauf en de rares exceptions, l'homme n'est pas absent de la représentation. C. Larrère y voit le signe que l'« homme moderne » (ayant théorisé la radicale extériorité du sujet et de l'objet), qui pourrait être intéressé par la représentation d'une nature exclusive de tout homme¹⁸⁹, ne peut se résoudre à cette « mise à l'écart », et aime, dans ses tableaux, se voir réintégré dans le sein de la nature – ne serait-ce que de façon discrète. La représentation d'une finalité de la nature, dans le tableau, est une

¹⁸⁸ Il est frappant de constater la présence modeste des collectivités territoriales à cette conférence, alors que le rôle des départements et des régions est de plus en plus important dans la préservation de la biodiversité », selon J. Moret, article du *Monde* déjà cité.

¹⁸⁹ « La modernité permet de se représenter une nature dont l'homme est absent ; on peut admirer la nature pour elle-même. Aussi est-ce à cette époque que l'on commence à trouver beaux des paysages jugés jusque-là repoussants ou effrayants, parce qu'ils n'étaient pas la demeure des hommes: la montagne, les déserts ou la mer », C. Larrère, ouvrage cité, p. 86.

façon d'y parvenir. C'est Bernardin de Saint Pierre qui, dans sa théorie de la représentation du paysage, l'explique. Il voit dans un paysage, non, selon une vision analytique, la décomposition de la nature en ses éléments, mais une unité synthétique, une représentation finalisée, organisée suivant des rapports de convenance, d'ordre, d'harmonie. « Saisir la beauté d'un paysage, écrit C. Larrère, c'est saisir l'unité d'une nature dont nous faisons partie. Le finalisme recompose notre lien au monde »¹⁹⁰.

8.4.2. Le paysage, « unité » écologique englobante

Le paysage, s'il trouve dans la peinture un mode d'existence privilégié, est d'abord présent dans la nature qui nous entoure (et, selon une extension de sens récente, présent aussi dans nos villes, puisqu'il est aujourd'hui beaucoup question de « paysages urbains »). Mais, s'il existe « objectivement » (cette vue sur la montagne qui se dessine à l'horizon), il ne prend le sens de « paysage » que par la vue qu'en prend un sujet, et dans sa manière d'affecter sa subjectivité : le paysage se « découpe » à l'intersection d'un sujet et du monde. Les paysages de Toscane, par exemple, sont liés d'une part à l'objectivité d'un lieu (un morceau de monde, situé par des repères de « longitude », latitude »), d'autre part à la subjectivité, d'un « œil », d'une « âme » : le paysage n'est pas seulement un lieu, c'est un lieu et un regard sur ce lieu.

Ce que l'on trouve aussi dans un paysage, auquel notre époque s'intéresse beaucoup, c'est le résultat d'une histoire à laquelle l'homme a participé. Il y a quelques années, la télévision a présenté une série d'émissions, simplement et très justement nommées « *Paysages* » : à partir de la photo d'un site (d'un « paysage »), une analyse savante était déployée, qui permettait de faire découvrir des « couches successives » de ce qui était donné à voir, faisant revivre toute l'épaisseur du passé : ce bras d'eau mort, qui est devenu un lieu de canotage au milieu des cygnes ? Un ancien frayage des eaux du Rhin, qui ne s'écoulait pas encore dans un grand sillage rectiligne, mais s'évadait de mille façons et s'étendait largement en prenant ses aises, très en profondeur de la plaine ; mais depuis se sont succédées plusieurs générations d'ingénieurs qui, chacun un peu plus, l'ont fait rentrer dans le rang, ce fleuve sauvage ! – laissant sur ses bords ces signatures du passé que sont ces « bras morts ».

¹⁹⁰ Ibid, p. 87. On se trouve ici proche de Kant lorsqu'il écrit dans la *critique de la faculté de juger* : « Sans les hommes, la création tout entière serait un simple désert inutile et sans but final. Mais ce n'est pas non plus par rapport à la faculté de connaître de l'homme (raison théorique) que tout le reste dans le monde prend sa valeur (...). En effet, si cette contemplation du monde ne lui permettait de se représenter que des choses sans but final, le seul fait d'être connu ne saurait conférer à l'existence du monde aucune valeur; et il faut déjà lui supposer un but final par rapport auquel la contemplation elle-même prend une valeur. L'homme doit déjà être présupposé comme but final de la création afin d'avoir un fondement rationnel justifiant l'harmonie nécessaire de la nature avec son bonheur (...) ». Et en quoi l'homme peut-il être considéré comme « but final »? « La valeur, que seul il peut se donner et qui consiste en ses actes, dans sa conduite et dans les principes suivant lesquels il agit, non comme membre de la nature mais dans la liberté de sa faculté de désirer, c'est à dire une bonne volonté, qui est ce qui donne à son existence une valeur absolue et par rapport à laquelle l'existence du monde peut avoir un but final ». Mais la finalité qui est ici convoquée est une finalité subjective, dont on ne peut affirmer (mais seulement espérer) qu'elle a un fondement dans la nature. Toujours est-il que Kant, comme B. de Saint-Pierre estime qu'on ne peut « penser » le rapport de l'homme à la nature comme un rapport de pure extériorité, d'« étrangeté ». Par ailleurs, C. Larrère note aussi : « C'est la modernité scientifique qui rend possible la représentation du paysage. Sa reprise romantique, particulièrement dans la peinture allemande, en représente bien plutôt la déviation que l'invention. Le romantisme rend la nature subjective, en fait une projection de l'âme (...) La nature n'est convoquée que pour être résorbée dans l'âme humaine » (p. 324). C'est plutôt d'une fusion que d'une intégration qu'il s'agit alors. La peinture romantique, dans sa sensibilité de la nature, est proche de l'« écologie profonde »- avec cette différence toutefois que c'est la nature qui est intégrée à l'âme plutôt que l'âme à la nature.

Voir un site comme un « paysage », c'est en découvrir le caractère « hybride », pour reprendre l'expression de B. Latour : du donné et du fait par les hommes. Et c'est aussi se laisser capter par sa plus ou moins grande « qualité » et beauté. Car tous les paysages ne se « valent » pas : on peut préférer les bords de la Loire (où l'homme a œuvré plus discrètement) que ceux du Rhin ou du Rhône, où l'on devine une réalisation d'un projet « weberien » de rationalisation !

Le paysage, c'est l'environnement naturel de l'homme, lorsqu'il est « doué de sens ». Le paysage, c'est aussi une unité écologique à « dimension humaine ». Comme le note l'historien de l'écologie J. M. Drouin : « Les recherches actuelles semblent s'orienter autour du concept de paysage, conçu comme une unité écologique plus large que l'écosystème »¹⁹¹. Il faut noter cependant que « paysage » a, dans son sens écologique, une extension géographique plus large que ce que l'on entend dans le sens esthétique (où le paysage, c'est ce que l'on peut embrasser de ses yeux depuis un endroit donné). Le paysage est un espace qui résulte de l'interaction entre les processus naturels et l'action de l'homme. En ce sens, on pourra parler du paysage de la Côte de Bourgogne : l'unité de l'espace naturel, jointe à celle de l'occupation et du travail du sol, a donné lieu à un type de paysage, qui s'étend sur plus de trente kilomètres. Pour les habitants de la région, mais aussi pour les visiteurs et amoureux des produits de la vigne, ce paysage est beau et riche de sens ; il est quelque chose à quoi l'on peut être attaché ; et si l'on envisageait d'y construire une centrale électrique, il y aurait le motif d'une vraie révolte.

L'attachement aux paysages me semble une richesse pour les hommes : bénéficier, dans sa vie quotidienne, de la vue de beaux paysages, est un privilège. Et cet attachement constitue aussi un des liens les plus forts et les plus précieux que nous pouvons lier avec la nature. Je vois là un enjeu important pour nos futurs rapports à la nature. Que nous gardions la sensibilité aux paysages, que nous éprouvions certains de ces paysages comme « nos » paysages, comme des lieux auxquels nous nous sentons attachés, que nous voulons tout à la fois préserver et embellir, peut contribuer à nous faire garder, ou retrouver, un lien avec la nature. Il importe que, par rapport à cette nature, nous nous sentions engagés, que nous trouvions un intérêt à la préserver, même si c'est selon un rapport uniquement « esthétique ». Cela importe non seulement, bien entendu, pour ce que la nature peut nous apporter, personnellement ; mais aussi parce que, si nous manquons de ce lien, alors toutes les politiques de protection de la nature qui seraient engagées, sont condamnées à échouer. Développer notre sensibilité aux paysages est un objectif éducatif important.

9. Faire de la nature notre « tiers reliant »

Je voudrais, dans cette dernière partie, présenter une piste de réflexion qui, pour mon projet, est extrêmement riche et féconde. Cette réflexion, développée par J.J Wunenberger, me permet en effet de joindre et d'enrichir ma double recherche : celle d'une rationalité élargie, d'une part ; celle d'un nouveau rapport à la nature, d'autre part¹⁹².

Dans une réflexion du rapport entre l'homme et la nature, J.J. Wunenberger commence par s'appuyer sur un mythe de Platon, le mythe de l'androgynie, énoncé par Aristophane dans *Le Banquet*. « Sachez d'abord que l'humanité comprenait trois genres, et non pas deux, mâles et femelles, comme à présent ; non, il en existait un troisième, tenant les deux autres réunis...

¹⁹¹ J.M. Drouin, *Ecologie, généalogie d'une discipline, Ecologie et société*, Educagri, 1998.

¹⁹² J.J Wunenberger, *Le pli et la phase, vers un monde en résonance*, Cahiers de géopoétique n°4, 1994.

(...) C'était en conséquence des êtres d'une force et d'une vigueur prodigieuse ; leur orgueil était immense ; ils allèrent jusqu'à s'en prendre aux dieux ». Zeus, pour les punir, coupa alors tous les êtres en deux. Ces êtres cherchèrent à se rassembler, pour reformer l'unité originelle. Mais les deux moitiés ne faisaient que se côtoyer par contiguïté : les organes sexuels étant « par derrière », ces unions étaient toutes stériles. Aussi Zeus, pour permettre qu'ils s'assemblent dans leur différence, décida-t-il de déplacer les organes sexuels « sur le devant », procurant aux deux moitiés une structure médiatrice, une « prise ». Ceci donna lieu à deux types d'union différents : les relations entre semblables (masculin-masculin et féminin-féminin), qui restaient stériles ; et les relations d'éléments hétérogènes, opposés et complémentaires (masculin-féminin), qui, elles, étaient fertiles. Je cite maintenant J.J Wunenburger : « Pour éviter que les éléments complémentaires se contentent de se côtoyer par contiguïté, mais pour faire qu'ils s'assemblent dans leur différence, il faut une structure médiatrice, une « prise » (...) Mais les éléments divisés, qui cherchent à se tourner à nouveau les uns vers les autres (par l'intermédiaire d'Eros) ne s'offrent à une prise que s'ils se tournent en même temps vers la totalité ronde de leur origine, c'est-à-dire vers un monde « en rond ». Bref, une des leçons du mythe grec est qu'il ne suffit pas de s'unir à l'Autre pour re-crée de la ressemblance vivante, ni d'être semblables pour reconstituer une unité. La vraie unité est celle du complexe : elle suppose une opposition foncière entre deux conjoints, qui se réunissent dans la dissemblance lorsqu'ils se tournent vers l'Un (uni-versus), symbolisé par l'androgyné rond ».

J.J. Wunenburger propose d'appliquer ce modèle au niveau d'un « tout » qui serait celui de la Nature, et qui permettrait de réunir les hommes dans un véritable échange. Il s'interroge : « En se tournant vers la même totalité cosmique – la Nature – les cultures, hétérogènes entre elles, ne pourraient-elles se donner les moyens de mieux se relier entre elles ? ». C'est ainsi le modèle platonicien exposé ci-dessus qui pourrait nous donner l'idée d'une « bonne écologie ». Mais il faut d'abord bannir les conceptions fausses ou dangereuses. Platon peut ici aussi nous servir : la mauvaise écologie est double, comme le sont les deux formes de l'accouplement stérile chez Platon : « On peut d'abord constater qu'il y a, peut-être, une mauvaise écologie, qui isole la nature au lieu d'en faire un médium entre les hommes. La plupart du temps, en effet, la conception de la Nature se ramène à l'une des deux logiques suivantes : soit elle est prise en charge par une représentation savante, voire scientifique (...) soit, au contraire, la Nature est abordée, sous l'effet de l'affectivité, comme un grand Vivant, qui accueille maternellement les humains dans ses niches (...) ». Ce travail de « déblaiement » de ce que l'écologie ne doit pas être nous permet de nous tourner plus sûrement vers la « bonne écologie » : « A l'opposé, l'écologie véritable devrait éviter de prendre appui sur une Nature homogène, unidimensionnelle, qu'elle soit machine ou Terre-Mère. Qu'est-ce en effet que la Nature, si ce n'est l'ensemble des lieux (*topoi*) et des milieux, qui n'existent et ne disent qu'au pluriel. Car chaque individu, groupe ou société ne vit et se développe que dans un milieu idiosyncrasique, un paysage, qui est aussi son pays, sa demeure (*Oikos*) » ; et, en conséquence : « Pour que les hommes puissent donc se tourner vers la même totalité, il faut donc renoncer à une science abstraite universelle comme à une sacralisation de leur milieu, qui l'isolerait de l'histoire et de la vie ; l'essentiel, au contraire, réside dans un art de percevoir, d'une esthétique, qui permettent de reconnaître un « monde », un milieu spécifique, qui est une condition pour que l'homme ait prise sur la terre et emprise de la terre sur l'homme ».

Voilà où veut en venir J.J. Wunenburger : c'est en adhérant avec notre lieu naturel, en « vibrant » avec lui, grâce à une « géo-pathie », que nous trouvons les « crochets » qui sont la

prise nous permettant de communiquer et de rejoindre d'autres hommes, eux également « géo-pathiquement » attachés à leur propre lieu : la Nature est notre « tiers-reliant »¹⁹³.

10. Conclusion : pour un bon usage de la nature, ou la nature-projet

Je voudrais commencer cette conclusion en me situant successivement au niveau de chacun des quatre sens que j'avais donnés au début de ce chapitre au mot « nature », et en disant ce que pourrait être un « agir de précaution » à chacun de ces niveaux.

Le premier niveau est celui de l'univers, du « tout » de la nature. La science contemporaine nous en a donné une image (univers infini, en expansion, univers de désordre (« chaotique ») plus que d'ordre) bien éloignée de l'« univers – cosmos » de la tradition grecque dominante. Mais ne pourrions-nous pas trouver cependant dans la si riche tradition grecque une vision qui puisse nous guider dans notre « pensée » de la nature et de la place que nous y occupons ? Ne convient-il pas, n'est-il pas utile, nécessaire peut-être, de faire place à une interprétation « philosophique » de la nature (une interprétation qui, sans contredire les connaissances scientifiques, aille aussi au-delà de la vision nécessairement réductionniste de cette dernière ?).

Nous avons donc du faire notre deuil d'un « univers-cosmos », à l'image de ce que la tradition grecque dominante avait conçu, notre deuil d'un « tout » ordonné dans lequel nous pourrions trouver une place nécessaire ; nous nous sentons loin du monde « saturé » de finalité des stoïciens. Nous pouvons déjà nous sentir plus proche d'Aristote qui, s'il pense toujours en terme de cosmos et de finalité, insiste sur la place tenue par le « hasard »¹⁹⁴ ; mais je pense que c'est surtout d'Epicure et de Lucrèce que nous pouvons nous sentir proches, et que c'est dans leur vision de l'univers que nous pouvons trouver une inspiration pour une « conduite » de précaution¹⁹⁵.

La nature n'est en effet pour Epicure ni un ordre, dans lequel nous devrions nous insérer, auquel il faudrait nous soumettre, ni un désordre, face auquel « tout serait possible », que nous pourrions modeler à notre volonté. M. Serres a montré que la nature, selon Lucrèce, comporte des formes de « pactes » : les *foedera natura* (voir plus haut).

¹⁹³ J.J Wunenburger affine ensuite son analyse, en étudiant la manière dont se passe cette « accroche » entre les cultures. Il s'appuie alors sur la conception des monades de Leibnitz. Pour ce dernier, les monades ne communiquent pas directement les unes avec les autres ; mais elles sont cependant accordées les unes aux autres. Comment est-ce possible ? Il y a que « chaque monade porte en elle le même « pli », l'empreinte de la structure interne, des autres monades. Sa configuration se plie ainsi d'elle – même, prend le même pli que les autres, sans sortir de soi, sans changer de nature ; ainsi s'instaure une harmonie des substances, sans perte de substance, sans aliénation de la singularité, sans traduction de la dissemblance en ressemblance ». Il faut donc penser chaque culture comme portant en soi un point de vue sur le Tout de la nature, du monde, au même titre que les autres : est rendu alors possible un accord des différences, une « mise en phase ». J.J Wunenburger propose l'image d'un même son entendu à des distances différentes, donc avec un senti légèrement différent. Je préfère une autre image : se rangeant sous la baguette d'un même « chef d'orchestre », la Nature, chacun se trouve accordé à tous les autres, tout en jouant sa propre note sur son propre instrument.

¹⁹⁴ « Parmi les phénomènes qui viennent à se produire, il y en a qui sont produits par la nature ; d'autres sont le produit de l'art ; d'autres enfin sont spontanés et l'effet du hasard » (Métaphysique, livre Z, chapitre 7).

¹⁹⁵ Je me suis beaucoup inspiré de l'éthique d'Aristote dans ma recherche d'une « éthique de précaution » ; pour ce qui est de sa vision de la nature, vue comme un cosmos, je m'en éloigne : mais, au vu de l'importance faite au hasard dans toute sa philosophie, la mise à distance de cette partie de la physique d'Aristote ne me semble pas peser trop lourdement sur sa morale.

Ce qui est très intéressant dans cette interprétation de la philosophie de Lucrèce, c'est d'avoir une pensée capable d'articuler un humanisme (avec la reconnaissance de la liberté de l'homme, et de sa vocation au bonheur) et une reconnaissance de la nature comme d'un donné avec lequel nous avons à composer pour vivre, et par rapport auquel nous avons à nous orienter : « Lucrèce développe ainsi sa physique en une éthique qui est tout entière au service de l'homme, sans être anthropocentrée. Son humanisme ne peut être séparé de son naturalisme »¹⁹⁶, commente C. Larrère. C'est pourquoi « La question se transforme. Elle n'est plus : jusqu'à quel point participons-nous encore suffisamment de la rationalité grecque pour avoir quelque chose à apprendre de son naturalisme ? Elle est devenue : jusqu'à quel point relevons-nous encore suffisamment de la modernité pour devoir séparer humanisme et naturalisme ? Car Lucrèce les conjoint de façon si convaincante que nous voudrions savoir pourquoi ils ont été séparés et si on doit le faire encore »¹⁹⁷.

Ce qui fait, aujourd'hui, la force du naturalisme épicurien, c'est qu'il permet d'échapper au finalisme et à la dimension religieuse, sans pour autant nous laisser « orphelin » de toute sagesse et de toute vision de la nature autre que celle offerte par les sciences. Il y a un lien à la nature, la nature est elle-même établie comme une forme de « fédération », et nous avons à nous fédérer à elle. La force de ce naturalisme est de ne pas être un anthropocentrisme tout en étant, cependant, un humanisme. Ce naturalisme permet de délivrer l'homme de ses peurs, et en même temps de lui offrir une vision de ce que pourrait être une « vie bonne ». Nous pouvons, là aussi, trouver un héritage qui nous inspire aujourd'hui encore.

Le second niveau auquel je vais me situer est celui de la nature pensée comme « biosphère ». Quel rapport à la nature ainsi conçue ? Nous sommes là à un niveau sur lequel la science (l'écologie) nous a beaucoup appris. Nous avons appris que, si nous vivons dans un univers infini, notre demeure elle est tout à fait finie, qu'il n'y a pas de possibilité de vie hors d'elle (sauf, pour quelques aventuriers, à amener avec eux tout leur « équipement »). Nous sommes absolument solidaires du système vivant fini qu'est la biosphère. Or ce système, comme nous l'avons vu plus haut, est tout à la fois d'une complexité et d'une fragilité extrême. Par ailleurs cette biosphère, condition de toute vie, nous rend aussi des services indispensables, que nous ne pourrions suppléer par notre industrie et nos seules techniques : elle nous offre ses ressources, retraite nos déchets. La précaution demande que, pour toutes nos actions, nous ayons le souci de connaître les répercussions qu'elles peuvent avoir sur cette biosphère : la préserver de toute atteinte « grave et irréversible » doit être pour nous un souci permanent.

Le troisième niveau est celui du « paysage ». Ce niveau est particulièrement important, car il est celui auquel nous pouvons le plus facilement nous relier à la nature : c'est le niveau auquel s'exprime notre sensibilité. C'est le niveau aussi où la conception très intellectuelle d'une « natura naturata » cède devant la perception par notre sensibilité d'une « natura naturans ». Ce peut être d'abord une sensibilité purement « esthétique » : la contemplation d'un paysage, mais aussi de toutes les beautés de la nature ; ce peut être aussi une sensibilité à la vie, aux êtres vivants que nous pouvons côtoyer, qui sont notre propre « environnement naturel » : les fleurs qui accompagnent le printemps, les oiseaux dans un jardin, etc. Ce niveau est important aussi car, comme nous l'avons vu, c'est celui pour lequel l'inscription de l'agir humain dans la nature se laisse le mieux repérer : nous pouvons en voir les effets bénéfiques (le bocage, les « terrasses » en montagne), mais aussi les effets maléfiques (les gravières dans le lit des rivières). C'est à ce niveau « local » que nous pouvons le mieux nous saisir de questions importantes comme celle de la biodiversité (qu'est-ce que je peux faire pour elle ici, où

¹⁹⁶ C. Larrère, *Du bon usage de la nature*, ouvrage cité, p. 55.

¹⁹⁷ Ibid, p. 56.

j'habite), de la beauté d'un paysage (que faire, qu'éviter de faire pour la préserver et l'améliorer). C'est au niveau du « paysage » que nous habitons et continuons à façonner chaque jour que nous pouvons commencer à devenir des « écocitoyens » : c'est à ce niveau que peuvent s'articuler le local et le global.

Le dernier niveau, enfin, est celui de la nature comme « donné », de la nature au sens aristotélicien. Les enjeux ici sont moins individuels que collectifs. Il s'agit pour l'essentiel de se poser la question de l'artificialisation de la nature, et des limites qu'il faut y poser (pour autant que l'on pense qu'il faut mettre des limites). Je pense qu'une approche de précaution exige une limite à l'artificialisation du monde : la *techne* ne doit pas venir remplacer en tout la *phusis*. J'y vois deux raisons. La première, qui me fait revenir à ce que je disais à propos de la biosphère, est que nous sommes incapables de nous élever au niveau de complexité requis pour « remplacer » en tout cette dernière par une « technosphère ». La seconde a trait à tout ce que nous avons dit sur la valeur « symbolique » de la nature, aux sentiments de la nature. Il y a là une source non seulement très précieuse, mais, j'en suis persuadé, vitale, pour la vie des hommes. Bien entendu, on pourrait faire le « pari » d'une humanité sans cesse vivant dans un environnement de plus en plus artificiel : le recul de la nature (des éléments naturels) serait de plus en plus affirmé. Cela me semble un risque considérable, que la précaution refuse : car, si on se rendait compte que les hommes ne peuvent trouver un équilibre dans un univers ainsi transformé, nous ne pourrions faire « marche arrière », du moins pas sans en payer un prix considérable, et de toute manière de façon très incomplète (nous ne pourrions ressusciter ni les espèces naturelles disparues, ni les paysages sacrifiés).

Il faut que l'homme réapprenne à vivre avec la nature. Cela est possible, mais cela demande que nous fassions évoluer nos modes de vie ; cela demande aussi une réorganisation de la structure spatiale des villes et de la campagne. Dans un monde plus globalisé, chaque individu devrait être amené à se penser non comme une personne isolée dans un endroit isolé, mais comme un maillon d'une chaîne qui le relie à la nature. Si on parvenait à éduquer les enfants et les citoyens à réfléchir de cette façon là, nous serions non seulement beaucoup plus connectés à la nature, mais aussi les uns aux autres : sur tout cela, je reviendrai dans la suite de mon travail. Qu'il me suffise ici de dire que cela dessine « en creux » un véritable « projet » pour la nature et pour l'homme : il s'agit de passer, pour reprendre la belle expression de F. Ost, de la « nature-objet » à la « nature-projet ». « Est-ce à dire que « projet » doive être nécessairement rapporté à l'homme, seul capable de sens ? Non car la nature, si elle ne pense pas, peut donner à penser. La nature est ce qui sans cesse advient ; elle est un donné, un don, une matrice inépuisable de vie et de sens. S'il y a donc un projet de l'homme pour la nature, il y a donc aussi un projet de la nature pour l'homme. Un projet qui a mûri pendant des millénaires et qui culmine maintenant dans le *logos*. La nature s'est dépassée elle-même en produisant l'homme » écrit F. Ost¹⁹⁸. Cette nature projet n'est pas un nouvel avatar de l'idéal moderne de transformation de l'environnement. Car le projet dont il s'agit est aussi celui de la nature : d'une nature qui nous rappelle au respect pour le donné. D'une nature qui nous a « produit » pour devenir des êtres responsables de leur « co-développement ».

Respecter le donné, ne pas céder à l'ivresse du « mauvais infini », de l'infini de « pléonasmie », de la volonté de « toujours plus », respecter donc la nature en tant que don originel et ouvrant à une diversité extraordinaire de richesses, c'est une obligation dont la teneur me paraît avoir une dimension « métaphysique » - je veux dire par là qu'elle engage un « pari » sur l'être, sur les ressources les plus profondes qui peuvent nourrir une vie. Cette attitude ouvre sur une éthique, comme l'écrit D. Bourg : « Cette éthique nouvelle devrait

¹⁹⁸ Op. cité, p. 240.

pouvoir prendre appui sur une métaphysique rompant avec le mépris moderne du donné naturel, le destinant par essence à être détruit ou transformé. Une pareille métaphysique aurait pour tâche de méditer la primauté du donné naturel et le caractère inaliénable qui en découle. Elle devrait encore penser la forme originale du respect qui lui est dû »¹⁹⁹.

Mais il ne s'agit pas non plus d'idolâtrer la nature, de faire du donné un absolu, une quasi idole : car la nature a aussi bien des aspects où elle n'est « pas sympathique » !

Il ne faut pas mépriser la nature, il ne faut pas l'idéaliser non plus. La nature n'est pas toujours belle ! Buffon n'a pas tort de dire que la nature peut être laide, et de penser que l'homme peut lui apporter beaucoup en la transformant par son travail.

Il ne faut pas non plus faire de la nature, un modèle. La « loi de la nature » n'est pas sympathique et elle n'est pas humaine. Il nous faut refuser le naturalisme au sens d'imitation : pensons aux nazis et à leur slogan : « Nous avons le droit d'être cruels, car la nature est cruelle ». Nous ne sommes plus inscrits dans un cosmos, et il est difficile de nous imaginer un autre « ordre naturel » dans lequel nous inscrire.

Mais la nature a beaucoup à nous apprendre : par exemple sur les « âges de la vie » (accepter de vieillir, de devoir mourir), sur la vertu de patience ; et, bien sûr, sur la précaution – le jardinier sait qu'il ne peut rien obtenir sans précaution. Et elle peut nous donner plus qu'un simple « enseignement », aussi riche soit-il : elle peut apporter la satisfaction à nos sens, développer les multiples facettes de notre sensibilité, enrichir notre vie spirituelle.

En conclusion, une étude complète et fine des rapports de l'homme et de la nature montre à quel point cette dernière contribue à la richesse de la vie de l'homme et constitue pour lui une puissante source d'équilibre pour sa vie : non, décidément, la nature ne se réduit pas à sa simple dimension utilitaire (même si cette dernière existe incontestablement aussi, et ne peut en aucun cas être négligée). Nous pouvons mesurer maintenant à quel point nous ferions fausse route en restant vis à vis de la nature dans un rapport purement instrumental, en ne voyant en elle qu'un ensemble de ressources à exploiter, en ne la comprenant qu'à travers l'image que la science et la philosophie modernes, à partir du XVII^{ème} siècle, en ont donnée. La nature est beaucoup plus, infiniment plus. A vrai dire, cela n'a aucun sens de nous penser comme « extérieur » à la nature, pouvant la dominer et la plier à nos volontés. Et c'est une erreur symétrique de nous penser entièrement contenus en elle, à l'instar des autres espèces naturelles, et comme ayant finalement une destinée équivalente à celle de quelque autre espèce animale, ou même végétale. Nous avons à penser notre situation, à tous égards exceptionnelle, comme une situation d' « appartenance – arrachement » : notre pensée doit se faire dialectique, et nous retrouvons ici les chemins de la « pensée complexe » que j'ai présentée plus haut.

Nous devons apprendre à être, selon la belle formule de F. Ost, ce « troisième Robinson », qui sait nouer des « pactes » avec la nature, se nouer à elle, construire un « projet » dans lequel elle occupe une place d' « associée » de l'homme.

La nature est, pour toujours, « notre demeure ». Mais cette demeure, unique demeure de tous les hommes, doit être habitée en tenant compte de la diversité humaine. Si, en effet, la nature est, pour la communauté des hommes, une unique demeure, il n'en reste pas moins que la manière de l'habiter, de l'entretenir et de l'embellir, et que tous les sentiments qui se trouvent associés, ne sont pas et ne doivent surtout pas être ramenés à l'unité : les différences sont là des biens infiniment précieux ! A défaut de quoi, la terre deviendrait tristement identique à

¹⁹⁹ D. Bourg : La responsabilité écologique, *L'éthique environnementale*, Sens et éditions, 2000.

elle-même en tous lieux, tristement uniforme. Pour prendre un exemple, celui du jardin, quel plaisir, et même quel bonheur, peut-on ressentir à découvrir d'autres formes que celle, par exemple, du jardin à la française : les jardins anglais, les jardins japonais, pour ne prendre qu'eux, peuvent susciter en nous une gamme et une richesse de sentiments sublimes et inconnus. Nous sommes invités à apprendre à conjuguer « le Même et l'Autre », le Même de notre unique demeure, et l'Autre que les différentes cultures produisent grâce à la différence des sensibilités.

S'il faut bien sûr se battre « bec et ongle » pour préserver la diversité culturelle des « manières d'habiter la nature », il faut tout aussi vigoureusement se battre pour articuler cette diversité dans une unité. Cette problématique de « l'unité des différences » est bien entendu omniprésente dans toutes les dimensions de la vie des hommes dans le monde d'aujourd'hui : partout, il s'agit de savoir composer les singularités, sans les effacer, de savoir résoudre les conflits, sans les nier au risque de les voir s'exacerber et devenir incontrôlables. Mais sur quel domaine s'appuyer de façon privilégiée pour « travailler » les bases nécessaires du vivre ensemble ? Il me semble que prendre appui sur les expériences multiples de nos approches de la nature, sur les sensibilités si variées « face » ou plutôt « en » elle, est une bonne voie pour y parvenir. C'est en effet quelque chose d'universel, et à laquelle chaque culture accorde une place essentielle, que sa manière de « se poser » dans la nature et de se rapporter à elle. Même si nous ne « comprenons » pas spontanément la manière qui est celle d'une autre culture, nous pouvons comprendre que cette autre culture offre quelque chose d'équivalent à celle qu'elle offre la nôtre ; et nous pouvons être amenés à enrichir notre sensibilité en nous ouvrant à cette autre manière. Mais également, et c'est pour moi ici essentiel, nous pouvons comprendre que par cette « mise en beauté » à laquelle chacun se livre, à sa propre manière, nous participons tous à une œuvre commune, que nous établissons notre unique demeure, que nous sommes associés les uns aux autres par cela même : tout en restant « autres », nous participons du même. De même que dans un orchestre, chaque instrumentiste apporte sa note, singulière, au tout qui le transcende mais qui n'existerait pas sans lui.

CH VII. L'éthique de précaution

1.	Qu'est-ce que l'éthique ?.....	393
2.	Une éthique en tension : principe + vertu : pour un pluralisme éthique	395
2.1.	Vertus ou principe ?	395
2.1.1.	Des vertus nécessaires	395
2.1.2.	Un principe qui s'impose : le principe responsabilité	395
2.2.	Ma perspective : éthique appliquée, pluralisme éthique	397
2.2.1.	Méta-éthique, éthique substantielle, éthique appliquée.....	397
2.2.2.	Pluralisme éthique	398
3.	Explorer les ressources de l'éthique	399
3.1.	Trois grandes écoles	399
3.1.1.	Éthique déontologique : les morales du devoir.	400
3.1.2.	Jonas et Kant	403
3.1.3.	Éthique conséquentialiste	405
3.1.4.	Éthique de la vertu.....	408
3.2.	Les apports contemporains	412
3.2.1.	Habermas.....	412
3.2.2.	Rawls	416
3.3.	Trois débats qui intéressent la question de la précaution	418
3.3.1.	Place de l'intuition dans l'éthique	418
3.3.2.	Le rôle des émotions en éthique	419
3.3.3.	La question de la priorité du juste ou du bien	421
4.	La recherche d'une éthique pour les générations futures	424
4.1.	Des approches « par le juste »	425
4.1.1.	La théorie de la réciprocité indirecte	425
4.1.2.	La théorie libertarienne d'inspiration lockéenne.....	426
4.2.	Une approche « par le bien » : la théorie utilitariste	427
4.3.	L'approche rawlsienne	429
4.4.	La théorie du proverbe indien	432
4.5.	Bilan et propositions.....	433
5.	Ma conception d'une éthique de la précaution.....	433
5.1.	Impuissance du conséquentialisme	433
5.2.	Un principe qui appelle des vertus	436
5.2.1.	Aspects déontologiques.....	436
5.2.2.	Aspects de la vertu	438
5.3.	Une place centrale réservée à la discussion.....	441
5.3.1.	Incertitude et discussion	441
5.3.2.	Intuition, émotions, discussion.....	441
5.4.	Équilibre et mesure : la précaution, le juste et le bien.....	443
5.5.	Une éthique engagée	446
5.5.1.	Ouvrir l'éthique à la nature	446
5.5.2.	Retrouver l' « épaisseur » du temps	446
5.5.3.	Retrouver le sens et le goût de l'action !!!	447
6.	Appliquer la précaution aujourd'hui	448
6.1.	Un pilier : les droits de l'homme ; l'égalité, la justice et la revendication d'autonomie.....	448
6.1.1.	Où en est-on ?.....	448
6.1.2.	Perspectives	451
6.2.	La place des émotions et le refus de la souffrance	452

6.2.1.	Où en est-on ?.....	452
6.2.2.	Perspectives	455
6.3.	Le développement personnel et l'authenticité.....	457
6.3.1.	Où en est-on ?.....	457
6.3.2.	Perspectives	458
6.4.	La solidarité.....	458
6.4.1.	Bilan	458
6.4.2.	Perspectives	459
6.5.	La place de la nature et l'autonomie	459
6.5.1.	Bilan	459
6.5.2.	Perspectives	460
6.6.	Une éthique étriquée : la réduction au juridique, l'affirmation de la vie ordinaire. L'absence de vision unifiée.	461
6.6.1.	Où en est-on ?.....	Erreur ! Signet non défini.
6.6.2.	Perspectives	Erreur ! Signet non défini.
6.7.	La précaution : redonner un souffle à l'éthique et l'unifier	463

Introduction

Ce chapitre occupe une place essentielle dans mon travail. En effet, l'orientation générale de ma réflexion est « éthique » : tout tourne autour de la recherche de normes du « bien agir ». La recherche de ces normes concerne d'une part le « bien agir » dans les situations de risque « grave, incertain, irréversible » - et il s'agit alors de l'application du principe de précaution (première partie de ma thèse) ; mais il s'agit aussi – et peut-être surtout – de la recherche plus générale de normes du bien agir en tenant compte de notre situation : nous vivons dans un monde fragile, complexe et incertain, et nos actions impliquent de façon tout à fait inédite les générations futures. Comment « situer » une éthique de précaution dans le champ de la théorie éthique ? Que peut-on attendre de son application à la société contemporaine ? Comment pourra-t-elle, très concrètement, s'inscrire dans la vie de nos contemporains pour les orienter vers un « agir » sensible à ces nouvelles conditions et compatible avec elles ?

Il y a là une réflexion à mener sur les deux fronts de la « théorie » et de la « pratique ». L'important, pour le projet que je poursuis, est de ne jamais les dissocier. Je rejoins là tout à fait E. Birnbacher lorsqu'il écrit : « La responsabilité envers les générations futures est avant tout un problème d'éthique appliquée, orientée vers la pratique. Mais cela ne signifie pas que le fait de se préoccuper du problème de la responsabilité envers le futur n'ait pas aussi des conséquences pour l'éthique théorique (...) Il est ici évident, plus que nulle part ailleurs, que les exigences d'une éthique idéale abstraite doivent être mises en relation avec les réalités anthropologiques et psychologiques, si elles doivent aussi avoir une efficacité dans la pratique ». Mais avant de commencer à construire cette « éthique de la précaution », je vais bien redéfinir ce qu'il faut entendre par « éthique ».

1. Qu'est-ce que l'éthique ?

Il y a au moins deux façons de comprendre le concept d' « éthique ». On peut tout d'abord le distinguer de celui de la morale en le définissant comme « la réflexion philosophique sur la morale ». C'est le sens retenu par E. Tugendhat dans ses *Conférences sur l'éthique*, mais ce n'est pas celui que je retiens ici. Car il en existe un second, relevé aussi par Tugendhat, qui rattache l'éthique à la question « comment doit-on vivre ? », lorsqu'elle est comprise « comme une question prudentielle qui se rapporte au bien-être d'une personne »¹, c'est celui sur laquelle je vais m'appuyer pour commencer ma réflexion.

En première approximation, je distinguerai l'éthique de la morale en voyant en la première ce qui nous est « recommandé » pour aller vers le bien, celui-ci étant compris comme le « bien vivre », la « bonne vie, la « vie réussie », et en la seconde ce qui nous « commande », l'ensemble des devoirs qui s'imposent absolument à nous. Pour aller vite, l'approche morale est celle de Kant et de l'impératif catégorique, l'approche éthique est celle de la philosophie antique, en particulier celle d'Aristote.

Mais peut-on ainsi couper l'éthique de la morale ? Est-il possible d'isoler la réflexion sur les valeurs et les pratiques des hommes à la recherche d'une vie accomplie, d'une vie bonne de la réflexion sur le devoir (et la question de la justice qui lui est rattachée), ? Il ne me semble pas. Même si l'on garde le terme « morale » lorsque l'accent porte plutôt sur les catégories de l'obligation et de la justice, et « éthique » lorsqu'il porte plutôt sur celles de « visée du bien » et d'accomplissement de sa vie, la morale appelle la réflexion éthique (comment vouloir

¹ Voir E. Tugendhat, *Conférences sur l'éthique*, PUF, 1998, p. 32-33.

réaliser la justice sans une conception de la « bonne vie » ?), et l'éthique appelle une réflexion morale (comment réaliser une vie bonne d'où l'idée d'un devoir qui nous oblige envers les autres hommes, et particulièrement ceux qui sont faibles et fragiles, soit absente ?).

Je rejoins aussi P. Ricoeur dans le rapprochement qu'il effectue entre l'éthique et de la morale. Dans *Soi-même comme un autre*, il propose de réserver « le terme d'éthique pour la visée d'une vie accomplie et celui de morale pour l'articulation de cette visée dans des normes caractérisées à la fois par la prétention à l'universalité et par l'effet de contrainte »² ; mais il montre aussi ce qui lie ces deux traits l'un à l'autre³ : il faut comprendre l'éthique et la morale comme des étapes de l'effectuation d'une vie tout à la fois « éthique » et « morale » qui se déroule en trois temps. Le premier temps correspond au point d'appui, qui est la visée de la vie bonne⁴ : c'est l'affirmation d'un certain primat de l'éthique sur la morale. Le second est celui de l'étape de la « soumission de la visée éthique à l'épreuve de la norme »⁵ : la visée éthique à elle seule ne suffit pas, il faut nécessairement la faire passer par le « crible de la norme »⁶. Le dernier correspond au retour à une « sagesse pratique », dont la raison se trouve dans les conflits suscités par « les conflits qui ébranlent une pratique guidée par les principes de la moralité »⁷.

Je montrerai dans ce qui suit qu'une éthique de la précaution est une éthique qui affronte toute la complexité de la vie dans notre société, une société riche, contradictoire, et surtout ouverte à tous les possibles lorsque l'on se tourne vers le futur. L'éthique qui lui correspond ne peut être qu'une éthique elle aussi complexe et, en particulier, une éthique qui s'attache à conjuguer la dimension téléologique de la visée de la vie bonne avec celle déontologique de la soumission aux devoirs qui sont inhérents à notre « humanité ».⁸

L'éthique de la précaution est recherche de la vie bonne, en particulier lorsqu'elle vise les « générations futures » ; son orientation « téléologique » en fait une éthique au sens premier du terme. Mais elle comporte aussi des obligations, elle insiste sur le fait que nous nous

² P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 200.

³ Aussitôt après avoir distingué les deux termes, Ricoeur annonce : « on dira le moment venu ce qui lie les deux traits l'un à l'autre ». C'est tout le sens des septième, huitième et neuvième études. Ricoeur établit aussi un rapprochement précis entre éthique et morale p. 238 et 239.

⁴ « Appelons « visée éthique » la visée de la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes », *ibid*, p. 202.

⁵ *Ibid*, p. 237.

⁶ *Ibid*, p. 200.

⁷ *Ibid*, p. 280.

⁸ Pour en finir avec la réflexion de P. Ricoeur sur l'articulation des deux concepts, je voudrais citer ce qu'il lui a ajouté dans l'article « Ethique » du *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. La très grande attention de Ricoeur pour définir et articuler ces concepts me semble justifiée par l'importance de la question : il ne s'agit de rien de moins que de comprendre dans son unité notre double dimension morale et éthique. Je le cite : « Je propose de tenir le concept de morale pour le terme fixe de référence et de lui assigner une double fonction, celle de désigner, d'une part, la région des normes, autrement dit des principes du permis et du défendu, d'autre part, le sentiment d'obligation en tant que face subjective du rapport d'un sujet à des normes. C'est ici, à mon sens, le point fixe, le noyau dur. Et c'est par rapport à lui qu'il faut fixer un emploi au terme d'éthique. Je vois alors le concept d'éthique se briser en deux, une branche désignant quelque chose comme l'amont des normes - je parlerai alors d'éthique antérieure -, et l'autre branche désignant quelque chose comme l'aval des normes - et je parlerai alors d'éthique postérieure (...) L'éthique antérieure pointant vers l'enracinement des normes dans la vie et dans le désir, l'éthique postérieure visant à insérer les normes dans des situations concrètes » ; et il justifie l'emploi d'un seul terme - éthique - pour désigner l'amont et l'aval des normes : « La seule façon de prendre possession de l'antérieur des normes que vise l'éthique antérieure, c'est d'en faire apparaître les contenus au plan de la sagesse pratique, qui n'est autre que celui de l'éthique postérieure ».

sentions « obligés », particulièrement lorsque nous avons affaire à l' « être fragile » : la dimension morale est bien présente, comme nous le verrons. Il s'agit donc d'une éthique, dans le sens le plus riche, car elle parvient à conjuguer et ramener à l'unité ces différents aspects.

2. Une éthique en tension : principe + vertu : pour un pluralisme éthique

Je vais commencer par établir ce qui sera un leitmotiv de ma réflexion sur l'éthique de la précaution : il ne peut s'agir que d'une éthique « pluraliste », pluraliste en particulier par le fait qu'elle contient des principes et des vertus. Je vais expliquer pourquoi, et montrer comment ils sont reliés.

2.1. Vertus ou principe ?

2.1.1. Des vertus nécessaires

J'ai montré, au cours de la première partie de mon travail, l'importance que revêtaient les vertus dans une société comme la nôtre où l' « incertitude du monde », mais aussi les sollicitations du marché, tiennent une si grande place. J'ai montré en particulier que le « type d'homme » adapté à ces circonstances se devait d'être modéré dans ses désirs, courageux dans ses choix, intellectuellement doué de discernement et, d'une façon générale, placé dans un état d'esprit que j'ai qualifié de « souci-confiance » - combinant, pour corriger l'un par l'autre, deux « tempéraments » qui peuvent l'un comme l'autre trouver dans le monde contemporain des éléments de justification.

J'ai montré aussi que l'ancienne prudence aristotélicienne, cette vertu absolument majeure dans la construction des vertus du Stagirite, devait occuper également une place centrale dans la configuration qui nous est propre. Mais cette vertu doit être étendue à des situations inconnues du temps d'Aristote, ce pourquoi elle doit se transformer et devenir précaution.

Nous restons pour tout ceci dans la sphère que dessinent les vertus : cela justifie l'intérêt que j'aurai à porter à l'éthique des vertus comme éthique propre à l'âge de la précaution. Cependant, l'approche éthique des problèmes que pose notre monde comprend certains traits qui l'éloignent de la seule perspective des vertus.

2.1.2. Un principe qui s'impose : le principe responsabilité

Cet élément supplémentaire auquel je faisais allusion ci-dessus est l'élément « jonassien », il a la forme d'un commandement. Nous l'avons également croisé dans la première partie lorsque j'ai évoqué le thème de la « mutation de l'agir humain ».

L'œuvre de Jonas est bien sûr essentielle pour mon sujet : qu'avions nous appris alors ? Jonas se situe très clairement dans le cadre d'une rupture entre les « temps anciens » et le « temps nouveau » ; cette rupture est liée aux développements de la « technoscience », et elle se traduit par une « rupture » dans l'agir humain. C'est là même le titre du chapitre premier de son *Principe responsabilité* : « La transformation de l'essence de l'agir humain ». Ce « nouvel agir », qui est le nôtre aujourd'hui, impose que nous adoptions un nouvel impératif : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre ». Cet impératif vient « compléter » l'impératif kantien : il concerne la politique publique plus que la conduite privée (encore que, bien entendu, on ne puisse pas vraiment séparer les deux : le « public » est une « composition » qui s'enracine

dans la volonté et l'action de chaque citoyen), et il ajoute aussi un horizon temporel absent chez Kant.

Un autre point important que nous avons abordé était relatif au processus de connaissance : Jonas nous demande d'adopter la méthode de l'« heuristique de la peur ». J'en rappelle le trait essentiel : « la peur qui fait essentiellement partie de la responsabilité n'est pas celle qui déconseille d'agir, mais celle qui invite à agir ; cette peur que nous visons est la peur pour l'objet de la responsabilité »⁹. Car cette peur que nous devons nous procurer est cela seul qui peut nous permettre de découvrir ce qui est précieux et doit être protégé : en l'absence de ce sentiment dont Jonas nous dit bien qu'il est de nature « spirituelle » et non « pathologique »¹⁰, nous restons dans la méconnaissance et l'incompréhension des biens véritables que le développement techno-scientifique menace.

L'essentiel de l'apport éthique de Jonas peut être récapitulé autour de quatre idées principales. La première, que je viens d'évoquer, est l'obligation qui est la nôtre de prendre en compte la « mutation de l'agir humain » : Jonas insiste sur le fait que son « éthique de la responsabilité » n'aurait pas lieu d'être s'il n'y avait pas eu cette mutation¹¹. La seconde idée est celle de l'enracinement du devoir-être dans l'être : contre la coupure instaurée par Hume, Jonas plaide pour « enjambrer le prétendu gouffre entre l'être et le devoir »¹². Ayant montré que « la nature cultive des valeurs parce qu'elle cultive des fins »¹³, et que « la valeur ou le « bien », à supposer qu'une telle chose existe, est l'unique chose dont la possibilité réclame déjà l'existence »¹⁴, il en conclut que « l'idée d'acteurs possibles en tant que telle exige l'existence de son contenu ». C'est l'objet du commentaire de D. Bourg : « La visée de l'éthique du futur n'est pas tant tel ou tel aspect de l'action, de ce que font les acteurs, que l'existence même d'acteurs répondant à l'Idée d'homme. En ce sens, la valeur fondamentale est la supériorité de l'être sur le non-être, de l'existence sur le néant »¹⁵.

H. Jonas tire de cette situation nouvelle (la conjonction de notre « surpuissance technique et de la fragilité de la nature) et de l'obligation de maintenir l'être la conclusion que nous sommes les dépositaires d'une « nouvelle responsabilité » : c'est la troisième idée à retenir. Il s'agit d'une extension de notre responsabilité au-delà de ses formes traditionnelles, où elle est pour l'essentiel cantonnée au « proche » dans l'espace et dans le temps. Cette responsabilité est responsabilité à l'égard de l'humanité future ; elle se traduit sous la forme d'une double obligation : « nous avons l'obligation de l'existence de l'humanité future » et aussi obligation de son « être-tel », c'est à dire relativement à sa possibilité d'être une « humanité véritable » ; ce qui, pour Jonas, signifie : « Nous n'avons pas tant à veiller sur le droit des hommes à venir (...) que sur leur obligation, à savoir leur obligation à être une humanité véritable : donc sur leur faculté liée à cette obligation, la simple faculté de s'attribuer cette obligation, dont nous pouvons peut-être les priver avec l'alchimie de notre technologie « utopique » »¹⁶. La dernière

⁹ H. Jonas, *Le principe responsabilité*, p. 300.

¹⁰ Ibid, p. 51

¹¹ Par exemple : « Sans doute, les anciennes prescriptions de l'éthique du « prochain » (...) sont-elles toujours valables pour la sphère la plus proche, quotidienne, de l'interaction humaine. Mais cette sphère est surplombée par le domaine croissant de l'agir collectif dans lequel l'acteur, l'acte et l'effet *ne sont plus les mêmes* (je souligne) que dans la sphère de la proximité et qui par l'énormité de ses forces impose à l'éthique une nouvelle dimension de la responsabilité jamais imaginée auparavant », *Le principe responsabilité*, p. 24.

¹² H. Jonas, *Le principe responsabilité*, p. 115.

¹³ Id, p. 113.

¹⁴ Id, p. 76.

¹⁵ D. Bourg, *Les scénarios de l'écologie*, Hachette, 1996, p. 67.

¹⁶ H. Jonas, ouvrage cité, p. 68.

idée que je retiendrai est celle de la place que la nature vient occuper dans l'éthique : la nature entre en effet dans le champ des questions éthiques ; elle n'apparaît plus seulement en « périphérie », comme un sujet secondaire, mais occupe une place centrale. Au début de son ouvrage, Jonas s'interroge : « Et si le nouveau type de l'agir humain voulait dire qu'il faut prendre en considération davantage que le seul « intérêt » de l'homme – que notre devoir s'étend plus loin et que la limitation anthropocentrique de toute éthique du passé ne vaut plus ? Du moins n'est-il plus dépourvu de sens de demander si l'état de nature extra-humaine, de la biosphère dans sa totalité et dans ses parties qui sont maintenant soumises à notre pouvoir, n'est pas devenu par le fait même un bien confié à l'homme et qu'elle a quelque chose comme une prétention morale à notre égard – non seulement pour notre bien propre mais également pour son propre bien et son propre droit »¹⁷. Il répondra plus loin : « Dans une optique véritablement humaine la nature conserve sa dignité propre qui s'oppose à l'arbitraire de notre pouvoir. Pour autant qu'elle nous a produits, nous devons à la totalité apparentée de ses productions une fidélité, dont celle que nous devons à notre propre être est seulement le sommet le plus élevé. Celle-ci en revanche, à condition d'être bien comprise, comprend tout le reste en elle » ; et il nous enjoint de « redécouvrir la dignité autonome de la nature et de respecter son intégrité au-delà par delà l'aspect utilitaire »¹⁸.

A côté des vertus, l'impératif de Jonas constitue le deuxième « pilier » auquel est adossée l'éthique de la précaution. Mais comment concilier ces deux approches ? Une éthique ne doit-elle pas être « une » ?

2.2. Ma perspective : éthique appliquée, pluralisme éthique

C'est le moment de préciser la perspective dans laquelle se place ma recherche en éthique : cherchant à répondre à une question qui se pose dans un contexte précis – le monde aujourd'hui, sa situation, son état – l'exercice auquel je me livre appartient au domaine de l'éthique appliquée. Cette dimension « pragmatique » de ma démarche explique aussi que je sois entraîné à rechercher la cohérence de l'éthique de la précaution plutôt dans une « unité de projet » que dans une unité « logique ». Il me reste à expliciter ceci.

2.2.1. Méta-éthique, éthique substantielle, éthique appliquée

Ce n'est pas sans hésitation que je revendique pour ma recherche éthique son appartenance à l'éthique appliquée : car je le fais en donnant à ce terme un sens différent de celui qui lui est habituellement attribué. Aussi vais-je apporter quelques précisions sur ce que j'entends par éthique appliquée.

Après une domination sans partage de la méta-éthique¹⁹ durant la première moitié du siècle, on a pu assister au retour d'éthiques « substantielles » (utilitarisme rénové, éthique de la vertu). Et on assiste aussi, depuis la fin du siècle dernier, à la montée d'une nouvelle conception de l'éthique, et plus encore de sa pratique : l'éthique appliquée. Il s'agit de donner, dans des secteurs bien circonscrits, des « méthodes », des « manuels » d'éthique ; et, parallèlement, on a pu assister (au Canada particulièrement) à la formation d'un nouveau

¹⁷ Id, p. 26.

¹⁸ Id, p. 187-188.

¹⁹ La métaéthique se distingue de l' « éthique normative » : quand la seconde a pour objet la détermination de ce qui est « bon » ou « mauvais » et celle des actions qu'il est « bien » ou « mal » d'accomplir, la première est l'étude de la signification des termes moraux, de la relation logique entre les termes moraux, etc...

corps de spécialistes : les éthiciens. Ce n'est pas ce que je recherche : en effet, autant la méta-éthique pouvait paraître loin du souci et des questions des « hommes ordinaires », autant l'éthique appliquée donne parfois l'impression d'un manque de recul et surtout, peut-être plus grave encore, d'un oubli de la philosophie²⁰ ! L'éthique appliquée que je revendique appartient pleinement à la philosophie : il me paraît important d'insister sur le fait qu'il ne peut y avoir d'éthique digne de ce nom sans une interrogation philosophique sur ce que sont, particulièrement, le juste et le bien. En aucun cas l'éthique de la précaution pourrait être remise entre les mains de spécialistes de la précaution ! Il s'agit au contraire d'ouvrir largement la réflexion : en particulier, il sera nécessaire de se demander ce que peuvent être le bien et le juste pour les générations futures ! Il faut aussi bien comprendre « appliquée » dans « éthique appliquée » comme marquant mon souci d'ancrer ma réflexion éthique dans le monde, et plus particulièrement en la liant à la question de notre action dans le monde. Ce n'est pas pour la remettre à un corps de spécialistes !

2.2.2. Pluralisme éthique

C'est cette conception de l'éthique « en prise » avec notre monde, devenu « monde fragile, complexe et incertain », qui est la justification principale de mon recours à l'éthique appliquée : face à la complexité des situations, il me semble indispensable de faire appel à toutes les ressources de l'éthique. Vouloir choisir ou définir « une » éthique pour la précaution me semble un exercice impossible, et surtout profondément erroné dans son projet. Comme l'écrit M. Canto, regrettant qu'il aille de soi qu'une référence philosophique doive être exclusive de toutes les autres : « La moralité étant un phénomène complexe et hétérogène, il n'y aurait rien d'étonnant à ce que plusieurs perspectives morales soient requises pour l'analyser. Les préjugés que j'évoquais au début de cet essai – toute morale est morale de la loi ; l'éthique ne s'occupe que du bonheur, la philosophie des Anciens dépend du cosmos – dépendent de décisions de sens préalables et arbitraires »²¹.

Bien plus que de système, c'est d'une raison pratique authentique qu'a besoin l'éthique. Si celle-ci ne se détourne pas, loin de là, de l'approche théorique, elle ne s'y réduit pas. Comme Aristote l'a si bien montré, la raison pratique est saisie du particulier, tout à la fois dans sa particularité et dans une perspective universalisante ; respecter cette particularité, c'est ne pas plaquer sur elle un a priori éthique ou moral, mais ressaisir toutes les richesses de l'éthique et de la morale pour l'appréhender avec justesse. On se souviendra, par exemple, combien la morale de Kant, tellement juste et éclairante par ailleurs, peut souffrir de son « jusqu'au-boutisme » lorsqu'elle soutient le refus du mensonge, alors que le contexte le justifie sans le moindre doute !

Je crois qu'il ne faut pas se priver de l'enseignement des « grandes philosophies », mais sans pour autant adhérer à l'ensemble de leur système : il est légitime de s'octroyer un « droit d'inventaire ». Le travail qu'a effectué E. Tugendhat à propos de la philosophie de Kant me semble exemplaire à cet égard. Il s'est efforcé en effet de construire une morale dont le noyau reste kantien, mais qui est par ailleurs ouvert à d'autres apports. C'est ce que j'ai montré plus haut en présentant certains des thèmes qu'il a développés dans son ouvrage *Conférences sur l'éthique*. Il présente ainsi son approche: « la réflexion morale est un procédé rationnel qui

²⁰ M. Canto évoque, à ce propos, une « forme (aussi) dégradée de l'intervention philosophique » : cf *La philosophie morale britannique*, PUF, 1994, p. 99.

²¹ M. Canto, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, PUF, 2001, p. 74.

contient les deux critères de la conception kantienne²², et qui exclut tous les autres. Cette procédure du jugement confère à la réflexion concrète *un noyau rationnel dont les marges demeurent ouvertes et qui implique un facteur de décision personnelle irréductible*²³ face à toutes les questions morales importantes »²⁴. Et il justifie sa propre approche en invoquant la complexité de la vie morale : « D'après ma propre interprétation, l'indétermination qui résulte du principe kantien appliqué aux situations complexes ne saurait constituer un argument à l'encontre de ce principe, mais représente au contraire un aspect essentiel de notre situation morale effective depuis l'abandon des prémisses transcendentales »²⁵.

P. Ricoeur se livre aussi à un exercice de pluralisme éthique lorsqu'il construit sa « petite morale » en proposant une forme de synthèse qui cherche à intégrer la morale de Kant et l'éthique d'Aristote : « Autrement dit, selon l'hypothèse de travail proposée, la morale ne constituerait qu'une effectuation limitée, quoique légitime et même indispensable, de la visée éthique, et l'éthique en ce sens envelopperait même la morale. On ne verrait donc pas Kant se substituer à Aristote, en dépit d'une tradition respectable. Il s'établirait plutôt entre les deux héritages un rapport à la fois de subordination et de complémentarité, que le recours final de la morale à l'éthique viendrait finalement renforcer »²⁶.

Plusieurs philosophes contemporains défendent un véritable pluralisme moral. Pour eux, notre morale ne peut être qu'« hétérogène²⁷ » ou « fragmentée²⁸ ». Plutôt que de tenter de construire un système, ils partent en recherche des principaux facteurs constitutifs, semble-t-il, des jugements moraux, puis ils cherchent des règles qui permettraient, en prenant en compte la particularité des situations, de les hiérarchiser ou pondérer²⁹. C'est dans cette perspective de pluralisme moral que je me place résolument.

3. Explorer les ressources de l'éthique

Mon objectif est donc de brosser les grands traits d'une « éthique de la précaution » : c'est l'éthique qui est inscrite au cœur de l'action, et définir un « agir de précaution » requiert une éthique clairement affirmée. Mais pour réaliser cela, il me semble important de m'appuyer et d'enrichir ma réflexion à partir des acquis de l'histoire de la philosophie. Je vais présenter maintenant les grands points que je retiens et utiliserai particulièrement.

3.1. Trois grandes écoles

Le partage que je vais proposer est bien entendu schématique ! Mais il permet de bien baliser le domaine de l'éthique, et il est aujourd'hui souvent proposé³⁰ : il s'agit de distinguer les éthiques déontologique, conséquentialiste, et « de la vertu ».

²² C'est à dire la prise en compte des intérêts de tous et l'impartialité.

²³ C'est moi qui souligne

²⁴ Tugendhat, ouvrage cité, p. 344.

²⁵ Id, p. 343.

²⁶ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 201.

²⁷ C. Larmore, *Modernité et morale*, PUF, 1993.

²⁸ T. Nagel, *Questions mortelles*, PUF, 1983.

²⁹ Voir M. Canto, *La philosophie morale*, p. 95 sq, où elle analyse les différentes manières (contractualistes, procédurales ou informelles – théorie des devoirs *prima facie*) de hiérarchiser les différents facteurs de l'appréciation éthique, lorsqu'ils conduisent à des conflits.

³⁰ Voir par exemple le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, entrée Vertu.

3.1.1. Ethique déontologique : les morales du devoir.

C'est la première que je présenterai : il semble que ce soit la première « reconnue » dans l'histoire de l'humanité, et elle semble solidement ancrée dans l'expérience de la « morale commune ». On peut noter aussi que, par l'accent qu'elle fait porter sur l'obligation, cette éthique est la plus proche de ce que je définissais comme « morale ».

L'étymologie du mot insiste sur ce caractère d'obligation : déontologie vient en effet du grec *déon- déontos*, « ce qu'il faut faire ». Et la première présentation complète d'une éthique déontologique est celle du « Décalogue³¹ » dans la tradition judéo-chrétienne. On peut y lire par exemple les injonctions: « tu ne tueras pas », « tu ne commettras pas d'adultère », « tu ne voleras pas », « tu ne déposeras pas contre ton prochain en témoin mensonger » : une éthique déontologique est une éthique qui s'exprime sous la forme de commandements.

Selon cette vision, l'homme a en quelque sorte « derrière lui », le dominant, un ensemble (qui peut être réduit à l'unité, comme chez Kant) de commandements qui lui prescrivent ce qu'il doit faire, et qui sont « complets » en eux-mêmes : le devoir est fixé, il n'y a pas à prendre en compte les données particulières de la situation (surtout pas de casuistique). Il ne faut pas mentir, même si je dois livrer un ami à la police d'un état dictatorial.

Ces principes, auxquels il faut obéir inconditionnellement, nous viennent de la tradition (ou de textes), de l'intuition, ou ils peuvent être un « fait de raison », selon Kant.

C'est Kant qui a su donner la forme la plus pure à la version philosophique de cette éthique. On sait qu'il a fait de la distinction entre les « impératifs hypothétiques » et les « impératifs catégoriques » une clé de sa philosophie morale: les premiers sont conditionnés, et n'ont rien à voir avec la morale ; ce sont des « impératifs de l'habileté », ils permettent d'atteindre au mieux un but donné. Seuls les seconds sont moraux : inconditionnés, ils requièrent de notre part une obéissance absolue. Kant a énoncé ainsi cet impératif moral « fondateur » : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle »³².

Kant a analysé différents devoirs spécifiques, distingué les « devoirs envers nous-mêmes » et les « devoirs envers les autres hommes », les « devoirs parfaits » et les « devoirs imparfaits » : mais toujours prévaut le même critère : ce ne sont des devoirs moraux que s'ils sont universalisables. Un devoir n'est moral que s'il peut s'appliquer à tous et toujours sans entraîner de contradiction dans la pensée ou la volonté.

On peut aussi noter la différence entre les devoirs « négatifs » et les devoirs « positifs » : les premiers correspondent aux devoirs « de ne pas... », les seconds comprennent au contraire un devoir d'agir (par exemple, donner assistance à une personne en danger). Selon Kant, les devoirs négatifs ont toujours préséance sur les devoirs positifs³³.

Il est possible de critiquer le « kantisme strict » sans pour autant rejeter la perspective kantienne. On peut ainsi en obtenir des interprétations plus « en phase » avec la morale commune.

³¹ La Bible, Exode 20, 1 – 20, 17.

³² Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave, 1982, p. 136.

³³ Ceci explique, selon Tugendhat (ouvrage cité, p. 150, note 1.) que la confrontation des devoirs conflictuels ne joue guère de rôle dans la pensée de Kant (« En dehors des devoirs positifs conflictuels, il ne saurait donc y avoir de confrontation entre les devoirs, car un devoir négatif ne s'accomplit que lorsque la personne ne fait rien »).

C'est ce que fait par exemple E. Tugendhat³⁴. Il cherche à montrer que l'on peut ne pas suivre Kant dans le fondement absolu qu'il donne à sa morale, et pourtant se trouver d'accord avec lui sur sa conception du devoir : « Une fois admis l'échec de l'entreprise de fondation de la morale, nous devons nous demander cependant pourquoi, indépendamment de toute justification, la conception substantielle demeure néanmoins immédiatement évidente chaque fois qu'elle se présente sous la deuxième formule de l'impératif catégorique : « Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, dans ta propre personne et dans celle de tout autre, toujours comme une fin, et jamais seulement comme un moyen ». Mises à part certaines particularités, on pourrait dire de cette formule qu'elle recoupe l'impératif « n'instrumentalise personne ! » conception qui correspond en quelque sorte à la morale du respect universel »³⁵. Tugendhat montre aussi que Kant et le contractualisme³⁶ commandent exactement les mêmes règles (mais celles-ci sont purement instrumentales pour le second, alors qu'elles doivent être respectées « pour elles-mêmes » chez Kant), et qu'il s'agit dans les deux cas d'« agir toujours (à l'égard de tous) comme on voudrait que l'on agisse à partir de la perspective de n'importe quelle personne »³⁷. Tugendhat montre alors que le renoncement au fondement absolu du devoir permet d'envisager une application elle aussi plus souple : c'est ainsi qu'il envisage, par exemple, un « élargissement de la conception kantienne en rapport avec A. Smith »³⁸ - un élargissement qui tient compte des vertus.

Je voudrais ici m'arrêter sur une théorie dérivée du kantisme et que je trouve intéressante pour la construction d'une éthique de la précaution : celle de D. Ross : celui-ci a en effet proposé une théorie morale déontologique inspirée du kantisme (dont il retenait l'idée « forte » du devoir), mais nettement moins « monolithique », la théorie dite des devoirs « *primaefacie* »³⁹. De quoi s'agit-il ?

Il s'agit d'une théorie intuitionniste d'après laquelle, dans certaines circonstances, nous avons une intuition de ce que nous devons faire, de notre devoir. Dans quelles conditions se produit cette intuition ? Selon Ross, ces conditions sont celles qui correspondent à ce qu'on appelle la « survenance ». La survenance est une relation de dépendance asymétrique définie entre deux propriétés : la propriété de « deuxième » niveau « survient » sur celle de premier niveau, ce qui signifie d'une part que, celle de premier niveau se produisant, celle de deuxième niveau ne peut pas ne pas se manifester et d'autre part qu'il ne peut pas exister de différence au deuxième niveau s'il n'existe pas de différence au premier niveau⁴⁰. Le problème de la survenance s'inscrit dans le cadre plus général du rapport entre les domaines du descriptif et

³⁴ C'est l'objectif de son livre *Conférences sur l'éthique* : d'une part, montrer que le kantisme, à défaut d'avoir le fondement absolu que son auteur voulait lui donner, est la conception morale la plus plausible ; d'autre part montrer qu'il peut être amendé et complété sans que son esprit en soit trahi.

³⁵ Tugendhat, ouvrage cité, p. 79.

³⁶ « Souvenons-nous que le contractualisme consiste à se soumettre soi-même (ne serait-ce qu'en apparence) aux normes auxquelles on souhaite que tous les autres se soumettent également), Tugendhat, ouvrage cité, p. 79

³⁷ ³⁸ Ouvrage cité, p. 293. Tugendhat commente ainsi la conception smithienne de la morale : « Il s'agit donc ni plus ni moins du principe kantien qui, lorsqu'on le comprend correctement, va plus loin que les devoirs de coopération et inclut également l'ouverture affective réciproque que réclame Smith ».

³⁹ Pour une présentation, voir M. Canto et R. Ogien, *La philosophie morale*, PUF, 2004, p. 49 sq.

⁴⁰ Voici une illustration de cette propriété par R. Hare ; il part de l'hypothèse que, dans une galerie de peinture figurent deux tableaux P et Q : « Eh bien, il y a au moins une chose que nous ne pouvons pas dire. Nous ne pouvons pas dire : « P est exactement similaire à Q, de tous les points de vue sauf un, P est un bon tableau et Q ne l'est pas ». Wittgenstein avait déjà proposé une expérience de pensée similaire : « Et si l'on disait : imaginez ce papillon exactement tel qu'il est, mais laid et non beau ? » (Cf *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 1568).

du normatif. Si les approche logique, conceptuelle, épistémique concluent à une impossibilité du passage du premier au second⁴¹, l'approche par la survenance l'autorise : « de l'absence de relation logique, conceptuelle, épistémologique entre jugements de fait et jugement de valeur, il ne s'en suit pas qu'il n'y ait pas de relation du tout. Il est même tout à fait caractéristique des jugements de valeur moraux qu'ils dépendent des jugements de fait en raison de la dépendance des propriétés morales auxquelles ils font référence à l'égard des propriétés dites « factuelles » ou « naturelles » »⁴².

Pour Ross donc l'idée que les propriétés morales sont « dépendantes », « dérivées », « résultantes », etc... sert à justifier une position métaéthique de type réaliste⁴³. La propriété de dépendance permet en effet d'envisager la possibilité que certaines propriétés puissent ne pas être des propriétés intrinsèques sans pour autant être des propriétés projetées. Ce qui signifie que « ces propriétés « dépendantes » n'appartiennent pas à la nature des choses, mais sans que, pour autant, leur existence soit entièrement relative à nos croyances ou à nos préférences, comme le prétendent les projectivistes et les non-cognitivistes en morale en général »⁴⁴. Il existe donc, selon Ross, une certaine catégorie d'actions pour lesquelles la « rectitude » peut être immédiatement appréhendée (par exemple : ne pas mentir, ne pas trahir, venir en aide, etc...) ; mais que se passe-t-il en cas de conflit de devoirs ?

C'est là que se situe le cœur de la théorie des « devoirs *prima facie* ». Les devoirs qui se présentent à nous dans l'intuition sont des devoirs « à première vue ». Ces devoirs semblent devoir s'imposer, parce que c'est eux qui s'appliquent à ce genre de situation, parce qu'il est bien d'agir ainsi (dire la vérité par exemple) ; mais la prise en compte précise de tous les paramètres de la situation peut entraîner une révision de notre jugement : il peut nous arriver de juger que cette action n'est pas bonne tout bien considéré (dans ce cas précis, je ne dois pas dire la vérité, il n'est pas bon de la dire). On a vu, avec l'exemple de l'interdiction du mensonge que j'évoquais au-dessus, que la morale présente une « raideur » difficile à soutenir jusqu'au bout ! Peut-on en effet être à ce point « aveugle » aux conséquences ? La version de Ross permet d'éviter ce genre d'inconvénient : ne pas mentir n'est un devoir que *prima facie*, il existe en réalité un conflit de devoir (ne pas mentir ; secourir son prochain) que l'examen de la situation permet de surmonter.

Je trouve cette approche particulièrement séduisante. Par l'idée de survenance, tout d'abord, qui permet de rendre compte de l'expérience morale forte du devoir (dans certaines circonstances, nous devons agir ainsi : cela est étroitement liée à ces circonstances précises ; et nous sentons alors qu'il n'y a pas à « discuter », argumenter), en évitant les écueils du relativisme et du recours à une transcendance mystérieuse⁴⁵. Par l'idée de « devoirs à

⁴¹ Cf M. Canto et R. Ogien, *La philosophie morale*, p. 70.

⁴² Id, p. 71.

⁴³ Et cela était plus vrai encore de Moore : cf *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 1572

⁴⁴ *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, article « Survenance », p. 1572. Il faut noter qu'il n'y a pas de consensus sur le sens du concept de survenance, pour lequel existent deux interprétations différentes. La version « forte », que je viens d'exposer, et qui correspond à un réalisme moral. Et la forme « faible », celle de R. Hare, par exemple : D'après Hare, parler de « survenance » revient seulement à exprimer l'idée qu'il existe des « contraintes de cohérence ».

⁴⁵ Comment, par exemple, justifier « l'obligation de procréer » ? (Non pas d'une obligation « individuelle », mais d'une obligation collective, celle, pour une génération, d'assurer la venue d'une génération qui lui succède. A vrai dire, cette question me semble très théorique : peut-on sérieusement imaginer une « fin de l'humanité » qui soit assumée comme telle ? Il faut alors imaginer la situation de la « dernière génération », celle des derniers hommes. Peut-on penser qu'une telle extinction de l'humanité, qu'un renoncement de tous les hommes à une descendance, soit possible « démocratiquement » ? Non, il faudrait un Etat mondial fasciste, et « fasciste » à un

première vue » ensuite : cette idée met en valeur la notion de conflit, si importante pour traiter les situations morales concrètes. Le fait d'avoir une « intuition » de notre devoir n'est pas le dernier mot de la morale : dans bien des cas, des intuitions contradictoires, non conciliables, vont vouloir nous diriger ; il faudra alors se tourner vers d'autres ressources (examen plus fin de la situation, recherche et pesée d'arguments, mise en discussion avec l'ensemble des personnes concernées, etc...) pour parvenir à notre « devoir effectif ». On a là une ouverture de l'éthique déontologique vers une « mise en discussion » qui me semble correspondre à certaines situations que la précaution a à traiter.

3.1.2. Jonas et Kant

Nous avons vu que Jonas, à l'image de Kant, construit son éthique autour d'un impératif. Il me semble aussi important de voir comment peuvent s'articuler leurs deux éthiques. Comment situer l'impératif de Jonas par rapport à celui de Kant ? Je voudrais montrer que le principe de Jonas vient compléter celui de Kant, mais aussi que le principe de Kant n'est pas si éloigné de ce que Jonas propose dans le sien.

Il est vrai que la démonstration de Jonas repose sur un fondement métaphysique : « L'idée que l'humanité un jour doit cesser d'exister ne contient aucune autocontradiction (...) Le fait qu'elle doit continuer, quoiqu'il en soit la répartition du bonheur et du malheur (...) ne se laisse pas déduire de la règle de la cohérence à l'intérieur de la série (...) : c'est un commandement venant du dehors et la précédant, un commandement d'une toute autre espèce qui en dernière instance ne peut être fondé que métaphysiquement »⁴⁶.

Il est vrai aussi que Jonas marque l'écart qui le sépare de Kant : « L'impératif catégorique de Kant s'adressait à l'individu et son critère était instantané (...) La cohérence ou l'incohérence d'une telle universalisation devient la pierre de touche de mon choix privé (...) les conséquences réelles ne sont nullement envisagées et le principe n'est pas celui de la responsabilité objective mais celui de la constitution subjective de mon autodétermination. Le nouvel impératif invoque une autre cohérence : non celle de l'accord de l'acte avec lui-même, mais celle de ses effets ultimes en accord avec la survie de l'activité humaine dans l'avenir

niveau encore jamais atteint ! La description la plus précise possible d'une « extinction » de l'humanité fait apparaître « par survenance » un impératif : non, pas cela ! Ceci montre d'ailleurs l'importance des récits : ce sont eux qui autorisent le mécanisme de « survenance » dans des situations où nous risquons de manquer de discernement éthique si nous nous contentons de regarder la situation « de haut ». C'est une des idées-forces de P. Kemp dans *L'irremplaçable. Une éthique de la technologie*, (Paris, Cerf, 1997) lorsqu'il évoque le « langage narratif de l'éthique », titre du chapitre 2 de son livre. Voici la justification qu'il donne de cet « ancrage » de l'éthique dans le récit : « Pourquoi aller chercher l'éthique dans les histoires ? Pourquoi les normes abstraites ne suffisent-elles pas à nous orienter dans la vie ? Parce que nous avons grandi et que nous avons été formés, nous à qui l'éthique s'adresse, en vue d'une vie « empêtrée dans des histoires », et que notre vie est elle-même faite d'« histoires en germe » ; aussi l'éthique ne peut elle exister pour nous, dans notre vie quotidienne, que si nous la percevons elle aussi sous la forme d'un récit. Les normes et les principes de vie sont seulement des abstractions tirées de modèles narratifs concrets et utilisés pour gouverner d'après ceux-ci la vie pratique et ses histoires. De telles abstractions ne nous concernent réellement que dans la mesure où elles interviennent dans des histoires qui se rapportent à notre existence historique » ; et il ajoute : « si quelqu'un croit tenir le point d'Archimède à partir duquel fonder l'existence de principes éthiques indépendamment de tout récit et de toute vision narrative de la vraie vie, c'est à lui d'en fournir la preuve ». Je trouve Kemp un peu rapide et radical dans l'élimination qu'il opère de toute norme éthique indépendante du récit ; je ne partage pas ce point de vue. Par contre je crois très juste que certaines normes éthiques ne peuvent apparaître qu'à partir du récit. D'où l'importance que Kemp apporte aux récits de catastrophes – et je le rejoins sur ce point. (Ouvrage cité, p. 59 à 82).

⁴⁶ Jonas, ouvrage cité, p. 30

(...) Or ceci ajoute au calcul moral l'horizon temporel qui est totalement absent dans l'opération logique instantanée de l'impératif kantien »⁴⁷.

Il me semble que l'on peut déjà relever que Jonas considère son principe responsabilité comme un complément de l'impératif kantien, nullement comme une remise en cause. Presque tout, dans l'œuvre de Jonas, montre sa très grande proximité avec l'éthique de Kant, lorsqu'il s'agit de considérer l'humanité présente : ce n'est que la prise en compte de l'humanité future qui lui fait marquer son écart par rapport à son aîné. Jonas lui-même ne reste-t-il pas entièrement centré sur l'homme, ne « donnant » à la nature qu'en fonction du risque que l'homme lui fait courir ? Ne se fait-il pas de l'homme et de l'humanité une idée aussi élevée que Kant lui-même ?

Jonas fait remarquer que l'impératif de Kant, « Agis de telle sorte que tu puisses également vouloir que ta maxime devienne une loi universelle », repose sur une considération logique (non contradiction) et non morale. Il en déduit que, à s'arrêter à cette formulation, rien ne peut conduire Kant à vouloir qu'exige des générations futures : « Mais l'idée qu'un jour l'humanité puisse cesser d'exister ne contient aucune autocontradiction et même l'idée que le bonheur de la génération présente ou des générations suivantes puisse être achetée au prix du malheur, voire de l'inexistence des générations ultérieures ne contient pas non plus d'autocontradiction (...) ». Mais peut-on vraiment soutenir que Kant ait pu penser quelque chose comme cela ? Et si on pourrait effectivement le déduire de cette première formulation de l'impératif, qu'en est-il si on choisit la seconde version de ce même impératif ?

La situation me semble très différente si l'on s'arrête à la cette deuxième formulation. Ne peut-on pas en effet retrouver le contenu du commandement de Jonas dans l'impératif de Kant, lorsqu'il est exprimé sous cette forme ? Ne peut-on penser que, si Kant n'a pas développé son principe dans le sens de Jonas, c'est d'abord parce que la question des effets de l'action présente sur les générations futures ne s'est pas présentée à lui ? Le contexte de l'action était alors différent, les effets de l'action ne s'étendaient pas aussi loin dans le temps ; mais si l'on s'attache à cette deuxième formulation de l'impératif kantien, « agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »⁴⁸, ne peut-on penser qu'elle contient l'impératif jonassien ? Ne faudrait-il pas, parmi les « tout autre », inclure les femmes et les hommes des générations futures ? Et si c'est le cas, les traiter « comme fins », n'est-ce pas d'abord et avant toute autre chose leur léguer un monde dans lequel soit possible une vie « authentiquement humaine » ?

Lorsque Kant écrit : « Si donc il doit y avoir un principe pratique suprême, et au regard de la volonté humaine un impératif catégorique, (...), voici le fondement de ce principe : la nature raisonnable existe comme fin en soi »⁴⁹, ou encore : « L'être raisonnable doit toujours se considérer comme législateur dans un règne des fins qui est possible par la liberté de la volonté, qu'il y soit membre ou qu'il y soit chef »⁵⁰, n'est-il pas implicite que cette « humanité », cette « nature raisonnable », ou ce « règne des fins » ont pour vocation de durer, et que l'idée de leur disparition, si elle ne comprend aucune « contradiction », est tout à l'opposé de ce que recherche l'homme raisonnable ?

⁴⁷ Id, p. 31-32.

⁴⁸ Kant, *Métaphysique des Mœurs*, Delagrave, 1982, p. 150.

⁴⁹ Id, p. 149-150.

⁵⁰ Id, p. 158.

Si l'on fait l'impasse sur la question des fondements (dans la raison, chez Kant, dans l'être, chez Jonas), on peut trouver une grande proximité dans leur inspiration : il s'agit, pour l'un et pour l'autre, de faire de l'humanité la seule et véritable fin de notre action. Quant à moi, il me semble possible de voir dans l'impératif de Jonas un ajout et un complément au grand commandement kantien, et non un principe étranger ou concurrent.

3.1.3. Ethique conséquentialiste

Les principaux adversaires « historiques » des partisans d'une éthique déontologique furent les utilitaristes. C'est surtout sur eux que je vais m'arrêter ; mais il est important de souligner que l'utilitarisme ne constitue qu'une variante possible parmi les éthiques dites « conséquentialistes ». Choisir l'« utilité » comme critère de l'évaluation des conséquences n'est en effet qu'une option parmi d'autres possibles (« Les conséquentialistes constituent un ensemble hétérogène, car ils ont des avis divergents sur la question de savoir de quelle façon définir la nature des conséquences qui doivent servir de référence pour l'évaluation des choix. Par exemple, ils se divisent entre utilitaristes et non-utilitaristes, selon qu'ils acceptent ou non la thèse selon laquelle les seules conséquences importantes sont celles qui portent sur l'utilité relative aux êtres sensibles – celles qui influent sur le bonheur ou la satisfaction des préférences de tels êtres »⁵¹). Toujours est-il que ce qui caractérise ces éthiques, contrairement aux éthiques déontologiques, c'est leur orientation « téléologique » : la morale n'y est pas vue comme une fin en soi, mais comme étant au service de la vie bonne.

Avant de donner les principaux éléments de la doctrine utilitariste, je vais examiner comment et pourquoi cette éthique s'est formée. C'est avec Bentham qu'est donnée la première formulation d'une véritable « éthique utilitariste ». Si avant lui, Hume a déjà développé le thème de l'utilité, il le cantonnait à la description des faits : il en faisait un trait psychologique de l'homme, mais non une norme⁵² (et on sait que Hume insiste sur le fait qu'« il n'y a pas de passage des faits aux normes »). Bentham, par contre, formule clairement que l'utilité est « ce qui doit être », qu'elle est la norme, et l'unique norme, susceptible de guider nos actions. Bentham, comme le seront après lui la plupart des utilitaristes, est animé par une double ambition : donner une base rationnelle à notre morale ; réformer la société dans le sens d'une plus grande justice sociale.

Quant au premier point (donner une base rationnelle à la morale), les utilitaristes s'opposent aux intuitionnistes qui soutiennent que les principes moraux fondamentaux sont atteints par intuition : celle-ci ne leur semble pas fiable, et ils lui reprochent aussi de ne pouvoir arbitrer les conflits que la vie morale rencontre. L'utilitarisme propose une méthode rationnelle fondée sur le calcul : « Le plus grand bonheur du plus grand nombre est la mesure du juste et de l'injuste », affirme Bentham⁵³. Et il définit ainsi le principe d'utilité : « On désigne par principe d'utilité le principe qui approuve ou désapprouve toute action, conformément à la tendance que celle-ci semble avoir d'augmenter ou de diminuer le bonheur du parti dont l'intérêt est en question, ou, pour le dire en d'autres termes, de promouvoir le bonheur ou de s'y opposer. Et je parle de toute action, non seulement des actions d'un individu privé, mais

⁵¹ *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, article « Conséquentialisme », p. 331.

⁵² « On approuve certainement la justice pour nulle autre raison que sa tendance au bien public » écrit Hume dans son *Traité de la nature humaine*, Aubier, 1973, tome 2, p. 747.

⁵³ Il faut noter qu'il n'est pas le premier à utiliser cette formule. Hutcheson, Beccaria, avaient avant lui développé cette idée ; mais ils n'en avaient pas déduit tout un système philosophique, comme le fait Bentham.

de toute mesure de gouvernement⁵⁴ » : ceci permet de prendre la mesure de l'orientation très sociale⁵⁵ de cette éthique, ce qui correspond au souci principal de Bentham, qui est de réformer la justice.

Le principal problème posé est celui de l'évaluation du « plus grand bonheur du plus grand nombre ». La solution de Bentham est qu'il faut comprendre le bonheur en un sens affectif comme un « état de plaisir et d'absence de peine » ; il s'agit donc d'un hédonisme. Mais quels plaisirs prendre en compte, et comment établir une « comptabilité » des plaisirs ? Bentham demande de considérer indifféremment tous les plaisirs (on connaît sa formule : « à quantité de plaisir égale, le *pushpin* (un jeu d'enfants populaire en Angleterre) est aussi bon que la poésie » ; et il demande de considérer le plaisir indépendamment de celui qui l'éprouve (le plaisir de l'un ne vaut pas plus que celui de l'autre, un surplus de plaisir de l'un peut compenser une perte chez l'autre, ce qui compte finalement c'est la quantité totale de plaisir ou, plus exactement, l'excédent total du plaisir sur la douleur. Et Bentham de proposer un « *felicic calculus* », calcul des plaisirs et des peines, « sur lequel repose toute la réalité de la morale et de la législation ».

Mais ce qui constitue un point fort de l'utilitarisme de Bentham (la possibilité de calculer en morale, lui conférant une forme d'« objectivité ») est aussi son point faible : ce calcul n'est rendu possible que grâce à une vision très pauvre du psychisme de l'homme. Et c'est ce que va tenter de rectifier J.S Mill. « On peut, sans s'écarter le moins du monde du principe de l'utilité, reconnaître le fait que certaines espèces de plaisirs sont plus désirables et plus précieuses que d'autres », affirme Mill ; mais comment distinguer entre les plaisirs, quel critère peut permettre de trancher ? « Il n'y a qu'une réponse possible. De deux plaisirs, s'il en est un auquel tous ceux, ou presque tous ceux qui ont l'expérience de l'un et de l'autre accordent une préférence bien arrêtée, sans y être poussés par un sentiment d'obligation morale, c'est ce plaisir là qui est le plus désirable » ; or, « c'est un fait indiscutable que ceux qui ont une égale connaissance des deux genres de vie, qui sont également capables de les apprécier et d'en jouir, donnent résolument une préférence très marquée à celui qui met en œuvre leurs qualités supérieures » ; ce pourquoi « il vaut mieux être un homme insatisfait qu'un porc satisfait ; il vaut mieux être Socrate insatisfait qu'un imbécile satisfait⁵⁶ ». C'est à un eudémonisme plus qu'à un hédonisme que se rallie Mill. Et on peut se demander s'il s'agit encore véritablement d'utilitarisme, tant l'éclatement du plaisir entre des catégories aussi dissemblables remettent en question l'unicité du critère et inclinent vers un « pluralisme moral ».

Moore accentuera encore cet écart avec l'hédonisme tel que l'a conçu Bentham, en proposant un « utilitarisme idéal » : celui-ci rejette explicitement la thèse selon laquelle les seules conséquences ayant une importance morale sont celles ayant trait à la maximisation du plaisir. Montrant les difficultés dans lesquelles se trouvait pris Mill, au lieu de proposer une nouvelle échelle permettant d'intégrer en un même calcul les plaisirs supérieurs et les autres, Moore affirme qu'il n'existe aucun principe unique nous permettant de « calibrer » les différents

⁵⁴ J. Bentham, *An Introduction of the Principles of Morals and Legislation*, cité par M. Canto, *Philosophie morale britannique*, PUF, 1994, p.19.

⁵⁵ Cf E. Tugendhat: « La tradition utilitariste présente l'avantage de réfléchir avec plus d'insistance que la kantisme à la question des différentes possibilités d'action dans les cas impliquant un grand nombre de personnes, ce qui confère au principe utilitariste un sens éminemment politique », *Conférences sur l'éthique*, PUF, 1998, p. 337.

⁵⁶ J. S. Mill, *L'utilitarisme*, Garnier Flammarion, 1968, p. 52 à 54.

types de plaisir et donc de procéder à un calcul. Il en vient alors à affirmer que ce qui compte le plus pour le bonheur sont l'amour et la beauté. Mais il n'a pas d'argument à avancer pour affirmer cela : il en fait le fruit d'une intuition.

Que retenir de ces « corrections » apportées par Mill et Moore à la version initiale de l'utilitarisme de Bentham ? Ces corrections essaient de remédier à la « pauvreté psychologique » de l'approche du fondateur de l'utilitarisme, mais on peut se demander si, ce faisant, elles ne font pas « éclater » le cadre utilitariste, que Mill comme Moore continuent à revendiquer pour leurs philosophies. Il me semble que cela montre bien que l'utilitarisme, s'il a une valeur indéniable, j'y reviendrai, est loin de pouvoir couvrir l'ensemble du champ moral ; et s'il peut être très pertinent au niveau social, il est très « contre-intuitif » au niveau individuel.

Après une éclipse dans la première moitié du XX^{ème} siècle, due en particulier à la domination qu'a exercé durant cette période la métaéthique, l'utilitarisme a connu un renouveau en même temps que l'ensemble des éthiques « substantielles ». D'autres versions de l'utilitarisme ont alors été proposées, qui essaient de corriger les aspects les moins réalistes ou les moins crédibles des versions antérieures. Deux tentatives en ce sens me semblent intéressantes pour mon propos.

La première est la distinction entre l'utilitarisme de l'acte et l'utilitarisme de la règle proposée par D. Lyons⁵⁷. Cette distinction permet en effet de répondre à l'une des principales critiques opposée à l'utilitarisme, d'être trop éloigné des intuitions morales communes. Si l'utilitarisme de l'acte correspond au concept « classique » de l'utilitarisme (calcul de l'utilité résultant d'un acte précis), le concept de la règle essaye de mieux prendre en compte les intuitions morales communes (calcul de l'utilité de l'application de telle règle : c'est la règle qui est évaluée, pas l'action ; il s'agit alors, face à une situation, de rechercher la règle qui lui correspond, puis de l'appliquer, et non de réfléchir sur les conséquences de cette action en elle-même). Ce modèle de l'utilitarisme de la règle demande qu'on détermine les comportements généraux, et non les actes individuels, dont les conséquences sont les meilleures et permettent de définir les principes d'une conduite juste.

La seconde tentative est l'introduction d'une éthique à « deux niveaux » par R. Hare⁵⁸. Le premier niveau est celui des intuitions morales communes, qui nous permettent de nous guider dans la très grande majorité des situations que nous rencontrons dans notre vie. Mais il arrive que ces intuitions ne suffisent pas, ou qu'elles doivent être réexaminées à « nouveaux frais » (par exemple en lien avec une évolution de la société, provoquée par l'introduction de nouvelles possibilités techniques) : et c'est là qu'intervient le second niveau. C'est le niveau « critique », ou celui de l'« heure calme »⁵⁹, et nous devons alors nous appuyer sur les deux principes dégagés de l'étude des caractéristiques du langage moral : l'universalité et la prescriptivité. La première nous demande « de faire le tour de toutes les personnes affectées, donnant un poids égal aux intérêts de tous », et la seconde nécessite quant à elle que nous nous demandions « à quel point, en nous imaginant à la place des autres », « puis-je souhaiter obtenir ceci ou éviter cela ». Rapprochant ces deux traits, Hare en conclut que « lorsque nous voulons trouver des lignes de conduite que nous pourrions prescrire universellement dans une situation donnée, nous nous voyons obligés d'attribuer une valeur égale aux désirs de toutes

⁵⁷ D. Lyons, *The Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford University Press, 1965.

⁵⁸ R.M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1963.

⁵⁹ Voir l'article de C. Audard, dans le recueil *Hare et la philosophie morale*, « Recherches sur la philosophie et le langage », N° 23, 2004, p. 41.

les parties (...), ce qui nous entraîne à penser que nous devrions tenter de maximiser les satisfactions ». Hare pense avoir pu donner ainsi une fondation formelle de l'utilitarisme. Il pense que « la réflexion morale peut faire en sorte (du moins logiquement) tous les hommes raisonnables parviennent aux mêmes conclusions, dans la mesure où cette réflexion est délimitée par ses caractères prescriptifs et universalisables, et où elle aboutit à un calcul utilitariste permettant de connaître ce qui pourra maximiser les satisfactions »⁶⁰.

Que retenir de cette présentation de l'utilitarisme présenté à travers son histoire ? Je retiendrai tout d'abord qu'il n'est pas seulement un principe d'évaluation, mais aussi un calcul décisionnel censé permettre de déterminer quelle est l'action moralement souhaitable. Mais nous avons vu les nombreuses difficultés qu'il rencontre pour cela. Je retiendrai ensuite que, lorsqu'il cherche à prendre en compte la « réalité » des situations, avec toute leur complexité, il est amené à prendre beaucoup de distance avec la « pureté » de son concept d'origine. Il semble tout compte fait peu adapté à la résolution de cas concrets.

3.1.4. Ethique de la vertu

La troisième grande famille de l'éthique est celle dite « de la vertu ». Quels sont les grands points qui la définissent ? On peut commencer par considérer les principales critiques faites par les partisans de cette éthique à l'encontre aussi bien de la déontologie que de l'utilitarisme.

La première critique est la critique des conceptions « impératives » de la vertu et la volonté de revenir à une conception « attractive » : être moral ne revient pas à « obéir » à un devoir, ou à se conformer au modèle d'action qui résulte du calcul utilitariste, mais à viser un état souhaitable, qui consiste pour l'essentiel à choisir le « type » d'homme que l'on veut devenir.

La seconde critique réside dans la reconnaissance de l'idée de bien comme notion morale première. Ce n'est ni le « juste », ni l'« utile » qui doivent orienter nos recherches, mais l'exercice de la vertu, dans la mesure où c'est en cet exercice que réside notre bien. En développant nos vertus, non seulement nous satisfaisons les demandes de l'éthique, mais nous contribuons à notre bonheur ; pour « rentrer en vertu », nous avons moins à suivre un devoir qu'à rechercher notre bien⁶¹. Nous retrouvons ici bien sûr tout ce qu'Aristote a dit sur le lien entre le développement des vertus et l'accomplissement du bien humain.

Enfin, la troisième critique est la dénonciation de l'impuissance de ces théories face aux conflits, aux dilemmes que nous rencontrons dans notre vie quotidienne. Le livre de B. Williams (qui se situe « à la marge » de l'éthique de la vertu) *L'éthique et les limites de la philosophie*⁶² exprime bien ce reproche : à la place de théorie éthique, nous aurions besoin d'une réflexion qui respecte le caractère concret et unique de l'expérience morale – ce que faisaient si bien les philosophes de l'Antiquité.

⁶⁰ W.D. Hudson, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 681.

⁶¹ J.J. Wunenburger insiste bien sur ce point : « Si la découverte d'une obligation pratique est au cœur de la description moderne de la conscience morale, elle risque parfois d'occulter l'autre dimension, celle qui porte sur le rapport de l'agent moral à soi-même. Car si un sujet veut effectivement accomplir ce qui se présente à lui comme un bien, c'est peut-être aussi parce qu'il veut, dans son être même, participer à ce bien, et prendre comme fin (*telos*) de devenir bon ou meilleur qu'il n'est, pour accéder à un contentement de soi-même. Autrement dit, la conscience morale ne porte pas seulement sur le choix d'un acte (...), mais aussi sur le mode d'être de l'agent », écrit-il dans *Questions d'éthique*, PUF, 1993.

⁶² B. Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Gallimard, 1990.

Quels sont maintenant les thèmes dominant de l'éthique de la vertu ? Il y a donc, tout d'abord, la volonté d'ancrer l'éthique en l'homme ; c'est le « caractère moral » qui est le premier objet de l'évaluation éthique. C'est ainsi, par exemple, que P. Foot estime que cette éthique est fondée dans les besoins, qu'il n'y a donc pas de sens à évoquer des impératifs catégoriques : « Je suis donc tout à fait sérieusement en train de mettre en avant une théorie qui récuse la possibilité de dire qu'un homme peut avoir des fins différentes de celles qu'il a en fait, c'est à dire l'idée que l'homme indifférent et amoral doit se soucier du soulagement des souffrances ou de la protection des plus faibles. Dans ma conception, nous devons partir du fait que certaines personnes se soucient effectivement de ce genre de choses et leur consacrent même leur vie entière. Ces personnes peuvent donc parler de ce qu'on doit faire lorsqu'on présuppose de tels buts communs. Ces choses sont nécessaires, mais seulement subjectivement et conditionnellement nécessaires, pour parler comme Kant »⁶³.

Ancrer l'éthique en l'homme revient, et c'est le deuxième point, à placer le « cœur » de la vie morale dans les vertus ; ce sont leur acquisition, leur développement, qui constituent tout l'enjeu de l'éthique. De ce point de vue, l'opposition avec les « morales de la règle » est très nette ; mais on peut aussi tenter de voir ici une complémentarité plutôt qu'une opposition. C'est ce que propose E. Tugendhat ; critiquant les thèse de MacIntyre, il écrit : « Seulement je considère comme peu prometteuse la manière dont MacIntyre cherche à renforcer la morale de la vertu en l'opposant aux morales modernes de la règle, quoiqu'il me paraisse juste néanmoins – voire nécessaire, comme nous le verrons – de compléter la morale de la règle par la morale de la vertu »⁶⁴. Pourquoi ne pas se contenter des règles (selon Tugendhat, l'éthique de la vertu se caractérise par le fait que « le bien n'est pas réductible à des règles »⁶⁵) ? Parce qu'il y a une trop grande complexité dans les actions ; A. Smith, note-t-il, avait déjà dégagé ce trait : « Comme l'écrit A. Smith⁶⁶, il est si difficile de déterminer et de différencier ce qui correspond à chaque fois au bien moral que nous le simplifions démesurément lorsque nous tentons de le ramener à des règles. C'est là qu'intervient le concept d'aptitude au jugement pratique si essentiel dans l'éthique d'Aristote »⁶⁷.

En troisième point, il y a donc dans l'éthique de la vertu la volonté de prendre en compte l'« épaisseur de la vie humaine », de ne pas négliger la grande complexité des situations concrètes. Je retrouve ici les thèses de B. Williams : nous ne pouvons résoudre la question centrale de l'éthique : « comment devons-nous vivre ? » par un recours exclusif à la réflexion rationnelle. Une telle réflexion est trop générale et impersonnelle. B. Williams apporte deux arguments principaux.

Le premier souligne que la réflexion perturbe notre usage dans l'application des concepts éthiques que Williams appelle « denses ». Il oppose ces concepts aux concepts « étroits » : ces derniers sont les concepts normatifs « classiques » des théories morales (l'« obligation », le « devoir », le « juste ») ; les concepts « denses » sont des concepts qui « expriment la richesse et la complexité de la vie éthique »⁶⁸. Ces concepts ne peuvent être compris qu'en prise avec le monde concret. Soit l'exemple de l'infidélité : « Par concept éthique « épais », Williams

⁶³ P. Foot, *Virtues and Vices*, Berkeley, University of California Press, 1978, cité par M. Canto Sperber, *La philosophie morale britannique*, PUF, 1994.

⁶⁴ Tugendhat, ouvrage cité, p. 234.

⁶⁵ Id, p. 236.

⁶⁶ Cf A. Smith, *Théorie des sentiments moraux*, 3^{ème} partie ch.4.

⁶⁷ Tugendhat, ouvrage cité, p. 238.

⁶⁸ M. Canto, *Philosophie morale britannique*, p. 95.

entend un concept dont l'applicabilité est à la fois « guide de l'action » et « guidée par le monde ». Appliquer un tel concept dans une situation donnée, c'est évaluer la situation (...) mais cela signifie également porter un jugement qui peut être modifié si la situation se révèle autre, comme par exemple si la personne accusée d'infidélité n'a en réalité jamais manqué à ses engagements »⁶⁹.

Le second insiste sur le fait que « la réflexion nous éloigne des pratiques concrètes qui confèrent un sens à ces termes »⁷⁰. Il nous invite à certain retour à la pensée morale grecque (à Aristote en particulier) ; et il nous invite aussi à prendre au sérieux l'idée de Wittgenstein insistant sur l'ancrage du langage dans la pratique d'une « forme de vie » : l'utilisation du langage éthique dépend des formes de vie de la communauté à laquelle nous appartenons. Cela ne veut pas dire que nous soyons prisonniers de ces formes : nous pouvons dans une certaine limite nous les réapproprier ; mais il n'y a pas « une » éthique universelle et abstraite qui guiderait unanimement tous les hommes. Comme l'écrit M. Canto : « La notion de vie morale vécue devient philosophiquement essentielle lorsque B. Williams insiste sur la nécessité de la réappropriation par le sujet, qui est le lieu où s'amorce une délibération pratique de toute la richesse de sa vie morale, fondant ainsi « la possibilité d'une vie individuelle sensée, d'une vie qui ne rejette pas la société, et partage profondément ses perceptions avec autrui, mais en est suffisamment différente dans ses opacités, ses désordres, comme dans ses intentions raisonnées, pour être la vie de quelqu'un »⁷¹ »⁷².

R. Pouivet distingue quant à lui trois thèses qui permettent de définir l'éthique de la vertu⁷³. La première est la thèse de l'acceptation morale des personnes : la moralité n'est pas une caractéristique des actions, mais des personnes : c'est ce que nous venons de voir. La seconde est la thèse de la valeur de la psychologie morale : le cœur de la vie morale n'est pas dans le respect des règles, mais dans la recherche de la possession de certaines qualités de caractère, dans des habitus vertueux. Quant à la troisième, la thèse de la motivation adéquate, elle a l'immense intérêt de résoudre la question si délicate de la motivation. Qu'est-ce qui, en effet, nous procure une motivation à vivre de façon morale ? La seule présence d'un impératif n'y suffit pas, bien entendu. Hume l'avait bien compris : il n'y a pas de moralité sans un sentiment qui nous y incline ; et même Kant, pourtant si réticent à rapprocher la moralité des sentiments, avait bien vu dans le sentiment du respect (pour la loi morale) la « pierre de touche » de la possibilité d'une vie morale effective. Avec l'éthique de la vertu, les choses sont encore plus simples : c'est naturellement que nous inclinons à la vertu, nous y sommes spontanément orientés. Nous n'avons pas à nous « procurer » une motivation pour être vertueux, nous n'avons qu'à la découvrir en nous et à la cultiver – là encore, Aristote a déjà tout expliqué.

On peut se demander, pour finir cette rapide présentation de l'éthique de la vertu, pourquoi l'idée de vertu s'est trouvée autant délaissée ? Kant, par exemple, s'il n'ignore pas la vertu, n'en reconnaît qu'une seule : la disposition du caractère qui fait la volonté bonne. On peut légitimement considérer qu'il y a là un appauvrissement considérable de cette notion. P. Manent, dans un passionnant ouvrage, *La cité de l'homme*, tente de répondre à cette question

⁶⁹ A.W. Moore, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, article V. Williams, p. 1716.

⁷⁰ M. Canto, ouvrage cité, p. 95.

⁷¹ Citation de B. Williams, extraite de *l'Éthique et les limites de la philosophie*, Gallimard, 1990, p. 218

⁷² M. Canto, ouvrage cité, p. 97.

⁷³ R. Pouivet, *Qu'est-ce que croire ?* Vrin, 2003, p. 31-32.

et se livre à ce constat sans appel : « La philosophie politique et morale grecque, aimantée par la notion de vertu, n'a plus rien à nous dire ». Comment en est-on venu là ?

P. Manent prend pour point de départ de son analyse la thèse de Hobbes sur les vertus et la vie morale. Hobbes, récusant la vision classique des vertus, et particulièrement celle de permettre une « modération des passions », souligne qu'« elles deviennent objet de louange en tant que moyens d'une vie paisible, sociale et agréable »⁷⁴. Hobbes, en politisant les vertus, en les instrumentalisant, leur inflige une dégradation : de fins désirables pour elles-mêmes, parce qu'elles perfectionnaient l'âme, elles deviennent de simple moyens de protection de la vie physique.

Mais c'est Montesquieu qui montrera le mieux ce basculement de l'idée que l'on se fait de la vertu. Il souligne combien, pour nous, les « Modernes », la vertu peut être admirable, mais jamais aimable⁷⁵. Avec Montesquieu, pourtant sincère admirateur de l'Antiquité⁷⁶, la vertu est une solution de désespoir : aimer la vertu, comme doit le faire un bon citoyen, revient à aimer une règle qui afflige : « L'amour de la patrie conduit à la bonté des mœurs, et la bonté des mœurs conduit à l'amour de la patrie. Moins nous pouvons satisfaire nos passions particulières, plus nous nous livrons aux générales. Pourquoi les moines aiment-ils autant leur ordre ? C'est justement par l'endroit qui fait qu'il leur est insupportable. Leur règle les prive de toutes les choses sur lesquelles les passions ordinaires s'appuient : reste donc cette passion pour cette règle même qui les afflige »⁷⁷. Et P. Manent de conclure : « Nous sommes maintenant en mesure de résumer la thèse de Montesquieu sur la vertu. La vertu est le principe d'un régime non seulement particulier, mais encore singulier. Elle n'est pas fondée sur la maîtrise des passions par la raison, mais plutôt par l'absorption de l'énergie passionnelle par et dans une passion unique : l'amour de la patrie et l'égalité. Elle est ainsi l'amour d'une règle qui opprime et même qui « afflige ». Elle n'a pas de rapport avec la grandeur de l'âme ; elle est au contraire un sentiment accessible et même approprié au plus chétif de l'Etat. Elle ne rend ni sage ni heureux »⁷⁸.

En conclusion de cette présentation de l'éthique de la vertu, il me semble qu'un débat peut être ouvert : l'éthique de la vertu peut-elle être le tout de l'éthique, ou un complément à une éthique des règles ? Si l'éthique de la vertu se caractérise par le fait que le bien n'est pas réductible à des règles, elle n'exclut pas forcément l'existence de certains principes généraux et obligatoires. Il faut en effet distinguer entre le principe et les règles (ce que j'avais fait plus haut en présentant le principe de précaution, dont l'application n'a rien d'« automatique »). En effet, il est tout à fait possible qu'un principe ne compte pas de règles, ou pas seulement, et qu'il renvoie aussi à des vertus. C'est ainsi que, chez A. Smith, le spectateur impartial correspond à l'impératif catégorique ; mais ceci ne nécessite absolument pas que l'agir soit édicté par des règles : il peut aussi faire appel à une conduite ou une attitude, donc à une vertu. J'aurai à reprendre cette question quand je présenterai ma vision de l'éthique de la précaution.

⁷⁴ Hobbes, *Le Leviathan*, Ed. Sirey, 1971, ch XV, p. 160.

⁷⁵ P. Manent, ouvrage cité, p. 32.

⁷⁶ Selon P. Manent, « Montesquieu fut très certainement un admirateur sincère de ce qui est admirable dans l'Antiquité grecque et romaine. (...) Seulement à ses yeux, cette vie antique ne représentait plus une possibilité véritable ; elle appartenait irréversiblement au passé ».

⁷⁷ Montesquieu, *Esprit des lois*, V, 2.

⁷⁸ Id, p. 36.

3.2. Les apports contemporains

Je me centrerai ici sur deux philosophes dont l'apport pour les questions que je traite ici est majeur : J. Habermas et J. Rawls. Nous leur devons certains des concepts-clés autour duquel tourne le débat en philosophie politique et éthique : que ce soit la définition de la « discussion », les notions de « voile d'ignorance », d' « équilibre réfléchi », etc. Je ne pense pas qu'il me serait possible de donner à une « éthique de la précaution » sa véritable richesse en étant privé de leurs éclairages.

3.2.1. Habermas

➤ L'éthique de la discussion de Habermas

Habermas est, avec K.O Appel, le fondateur de l'éthique de la discussion : c'est elle que je vais présenter maintenant, car elle occupe une place très importante dans le débat éthique contemporain, mais aussi parce qu'elle me semble apporter des éléments essentiels à la constitution d'une éthique de la précaution. L'idée de base de l'éthique de la discussion est, tout en gardant un lien fort entre morale et universalisme, de fonder cet universalisme autrement que Kant ne l'a fait. Alors que Kant fait de l'universalisme la propriété d'une raison qui s' « adresse » à chacun de façon immédiate, dans la « pureté de son cœur », Habermas le réinterprète à la lumière d'une « pragmatique de la discussion ». De quoi s'agit-il ?

Pour Kant comme pour Habermas, il s'agit d'établir un principe de base pour la délibération morale ; mais là où le premier faisait de l'examen de la maxime destinée à déterminer le jugement une délibération privée, le second veut passer par l'intermédiaire d'une discussion argumentative. Ainsi que l'écrit T. McCarthy, « Au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité. Ainsi s'opère un glissement : le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun souhaite faire valoir, sans être contredit, comme une loi universelle, mais dans ce que tous peuvent reconnaître comme une norme universelle »⁷⁹.

Pour Habermas, l'argumentation constitue une situation communicationnelle fondamentale, et la discussion intersubjective incarne le lieu spécifique de l'argumentation. Habermas nomme « règles pragmatiques » les règles qui définissent toute communication, et plus particulièrement toute discussion. Seul est acceptable, comme critère de vérité, un consensus qui advient dans des conditions idéales (situations idéales de parole). Habermas donne les conditions de la « discussion véritable » : tous les participants doivent avoir les mêmes chances de contribuer à la discussion, ils doivent disposer des mêmes possibilités de critiquer, d'exprimer leurs positions, leurs sentiments, leurs souhaits ; mais aussi, et c'est la condition décisive, « ne sont admis à la discussion que les locuteurs qui, en tant qu'acteurs, disposent des mêmes chances de (...) commander et de s'opposer, de permettre et d'interdire »⁸⁰.

Il s'agit tout donc de reconnaître la place essentielle du langage : celui-ci est tout à la fois principe de raison et raison en acte. C'est dans l'exercice du langage et donc dans l' « acte communicationnel » que la raison vient à l'existence. L'utilisation du langage permet d'élever

⁷⁹ T. McCarthy, que Habermas reprend dans *Morale et communication*, Champs Flammarion, 1983, p. 88.

⁸⁰ Habermas, Théories relatives à la vérité, in *Logique des sciences sociales et autres essais*, PUF, 1987, p. 323-324.

des prétentions à la validité des idées soutenues, par l'usage de l'argumentation. Celle-ci a en effet un contenu normatif, par sa structure même : argumenter, c'est en effet dépasser le point de vue limité que chacun peut avoir, c'est décloisonner les perspectives égocentrées, tendre à une forme d'impartialité, s'ouvrir à un universel potentiel : « Quiconque entreprend sérieusement la tentative de participer à une argumentation s'engage implicitement dans des présuppositions pragmatiques universelles qui ont un contenu moral »⁸¹.

Habermas rassemble sa conception de l'éthique de la discussion en deux principes. Selon le principe « D », « seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique », et selon le principe « U », « dans le cas de normes valides, les conséquences et les effets secondaires qui d'une manière prévisible découlent d'une observation universelle de la norme dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun doivent pouvoir être acceptées sans contrainte par tous ».

➤ Les critiques qui lui sont opposées

Une des principales critiques qui a été opposée à cette éthique est d'être complètement décontextualisée. C. Taylor évoque une « raison désengagée », une conception de l'homme où ce dernier est entièrement « enfermé » en lui-même : « Ce n'est pas l'exigence de l'accomplissement expressif que Habermas perd de vue, c'est plutôt la recherche de ressources morales extérieures au sujet qui pourraient trouver un écho en lui (...) La conception de la modernité de Habermas, comme celle de M. Weber, reconnaît qu'il a existé, à l'époque prémoderne, un sentiment selon lequel les humains avaient l'impression d'appartenir à un ordre plus vaste, mais elle considère que le développement de la rationalité moderne a précisément montré l'incohérence de cette façon de voir »⁸² (Je présenterai plus loin les thèmes principaux de la pensée morale du philosophe canadien).

Quant à P. Ricoeur il reproche à Habermas sa « stratégie d'épuration » : « Ce que je critique dans l'éthique de l'argumentation, ce n'est pas l'invitation à rechercher en toutes circonstances et en toutes discussions le meilleur argument, mais la reconstruction sous ce titre d'une stratégie d'épuration, reprise de Kant, qui rend impensable la médiation contextuelle sans laquelle l'éthique de la communication reste sans prise réelle sur la réalité »⁸³. De même lui reproche-t-il « l'usage toujours péjoratif que Habermas fait de l'idée de tradition, dans le sillage d'une longue confrontation avec Gadamer »⁸⁴.

Le reproche peut cependant paraître excessif. Habermas écrit en effet : « Ce n'est pas en ignorant le contexte des interactions médiatisées par le langage, ainsi que la perspective du participant en général, que nous acquérons un point de vue impartial, mais uniquement par un *déclouonnement universel*⁸⁵ des perspectives individuelles des participants »⁸⁶. Mais c'est surtout la distinction apportée par K. Günther, et reprise par Habermas, qui donne des éclaircissements et des éléments de réponse à la critique de Ricoeur. Habermas établit en effet une distinction entre deux types de discussion, ou plutôt deux niveaux de la discussion. « (Agir justement dans des conditions données), écrit-il, ne peut pas, si l'on considère la chose

⁸¹ Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Ed du Cerf, 1992, p. 18.

⁸² C. Taylor, *Les sources du moi*, p. 636.

⁸³ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, ouvrage cité, p. 332.

⁸⁴ Id, p.333.

⁸⁵ Souligné par l'auteur.

⁸⁶ Habermas, ouvrage cité, p. 139.

analytiquement, être décidé par *un seul*⁸⁷ acte de fondation – ou dans les limites d'un seul registre d'argumentation -, mais nécessite la séquence de deux étapes argumentatives, à savoir celle de la fondation et celle de l'application des normes »⁸⁸ ; et Habermas cite alors Günther : « Pour la fondation, il n'y a que la norme elle-même, indépendamment de son application à des situations particulières, qui soit pertinente. Il s'agit de savoir s'il est dans l'intérêt de tous que chacun observe la règle... Au contraire, pour l'application, c'est la situation singulière qui est pertinente, indépendamment de la question de savoir si (comme le montre l'épreuve antérieure) une observation universelle est dans l'intérêt de tous. Il s'agit de savoir si et comment la règle devrait être observée dans une situation, eu égard à toutes les circonstances particulières... Le thème n'est pas celui de la validité de la norme pour chaque individu et pour ses intérêts, mais l'adéquation en regard de toutes les caractéristiques d'une situation singulière »⁸⁹. Et Habermas commente : « Dans le processus d'application des normes se manifeste le jugement herméneutique, pour lequel la norme adéquate est concrétisée à la lumière des caractéristiques de la situation, la situation elle-même étant décrite à la lumière de déterminations données antérieurement à la norme »⁹⁰.

Mais cette réponse est-elle pleinement satisfaisante ? P. Ricoeur ne demande-t-il pas plus lorsqu'il écrit : « Dans les discussions réelles, l'argumentation sous forme codifiée, stylisée, voire institutionnalisée, n'est qu'un segment abstrait dans un procès langagier qui met en œuvre un grand nombre de jeux de langage ayant eux aussi rapport au choix éthique dans les cas de perplexité ; on recourt par exemple à des récits, à des histoires de vie, suscitant, selon les cas, l'admiration, voire la vénération, ou le dégoût, voire la répulsion, ou plus simplement la curiosité, pour des expériences de pensée où sont explorées sur le mode de la fiction des genres de vie inédits. Ces jeux de langage constituent autant de pratiques communicationnelles où les humains apprennent ce que signifie vouloir vivre en commun, et cela avant toute mise en forme argumentative »⁹¹. Je reviendrai sur ce point dans ma discussion bilan, lorsque je tirerai les enseignements de tout ceci en vue de constituer une éthique de la précaution.

➤ La vérité de la parole et la situation

Je voudrais terminer cette présentation de l'éthique de la discussion en ajoutant une présentation de l'œuvre très intéressante du philosophe allemand H. Lipps. Celui-ci a en effet travaillé à la réalisation d'une « logique herméneutique », dans laquelle il est tout à la fois conduit à montrer l'importance du dialogue dans la construction de la pensée, mais aussi les conditions qui permettent à ce dialogue de conduire à la vérité – et de ne pas se perdre dans l'argutie verbale.

Lipps insiste tout d'abord sur l'importance dans le dialogue, du « jeu » de l'argumentation et de la contre-argumentation, qui permet à chacun de rencontrer une résistance dans la construction de sa pensée, qui lui offre un autre point de vue auquel s'éprouver. L'objet est rectifié par les perspectives dans lesquelles on l'esquisse. L'objectivité de ce qui est dit s'en trouve augmentée : elle s'atteste dans le fait qu'une connaissance se rencontre dans celle d'un

⁸⁷ Souligné par l'auteur.

⁸⁸ Habermas, ouvrage cité, p. 127.

⁸⁹ K. Günther, *Der Sinn für Angemeissenheit*, Francfort-sur-le-main, 1988.

⁹⁰ Habermas, ouvrage cité, p. 128-129.

⁹¹ Ricoeur, ouvrage cité, p. 334.

« autrui ». Discuter avec l'autre signifie ici se délimiter mutuellement, s'assurer soi-même de la puissance de sa propre cause. Il montre aussi le caractère productif de la discussion, assuré en particulier par le déplacement de l'objet initialement visé. C'est en effet une des richesses du dialogue de permettre de sortir du « même », du ressassement et, par la rencontre de l'« autre », de voir s'esquisser de nouveaux points de vue, être ajoutées des informations nouvelles, etc. Lipps est ainsi conduit à assigner une autre destination à la logique philosophique que le recherche d'un savoir objectif : au contraire, note-t-il, celle-ci recherche dans la connaissance quelque chose qui ne peut pas être consigné comme un savoir, une connaissance des choses, une rencontre d'autrui, qui signifie autre chose que concevoir, au sens de subsumer sous des concepts, et administrer des preuves. La logique herméneutique qu'il prône est à la recherche de la vérité d'une relation « en situation » - c'est-à-dire assumant pleinement les circonstances particulières, la singularité, l'unicité de la situation.

Ce que H. Lipps permet de bien comprendre, c'est donc la vérité de la parole « en situation » : « Nous appelons vraie une pensée quand, dans le sillage de son accueil et de son appropriation, dans son reflet, quelque chose se découvre. Ce qui devient important, c'est comment quelque chose est dit : comment la pensée est livrée à l'ouverture, comment sa plénitude est résumée et son espace esquissé »⁹², écrit-il. Lipps distingue la pensée discursive et la parole. La première est constituée par des contenus objectifs de signification ; quant à la parole, sa situation est très différente : dans une situation de parole, nous ne demandons pas un *contenu objectif* de signification, mais cherchons plutôt à comprendre autrui. Ce que les paroles donnent à connaître ne peut pas être « montré », fixé objectivement avec une limite et un contenu précis ; cela peut uniquement être perçu, accueilli, et cela demande une certaine « empathie », une capacité à « rentrer en résonance » avec les paroles. Aussi Lipps attaque-t-il la logique formelle, lorsqu'elle déforme la vérité du discours en en faisant des représentations propositionnelles d'états de fait objectifs. Lipps s'intéresse à ce qui fait *existentialiser* la vérité de la parole. Il veut rendre la parole à sa vérité, qui est d'être « *parole parlante* ».

Lipps explique que cette vérité de la parole demande, pour être produite et recueillie, de se situer dans le champ préalablement ouvert d'une situation. La situation, c'est le contexte de l'échange entre deux ou plusieurs personnes: ce contexte est constitué de mille choses (choses matérielles : le lieu où se déroule le dialogue, lieu qui est rarement « neutre » pour les protagonistes ; mais aussi choses « immatérielles », comme par exemple l'histoire passée des relations entre ces personnes, leurs rapports hiérarchiques, les sentiments qui les animent, etc.). Mais la situation n'est pas seulement un état passif que les hommes subissent, elle est aussi quelque chose de « produit » : la situation est aussi caractérisée par la « forme » que lui donnent les personnes qui participent à l'échange. Or la « vérité » de la situation est très importante pour permettre la vérité de l'échange. Il faut donc, avant et durant l'échange, veiller à la qualité de cette situation : « Dans le se-tenir s'exprime l'effort de surmonter une fluctuation ouverte. Seule l'activité du se-tenir garantit une vue d'ensemble et une distance libre (...) On fait quelque chose de la situation. On la forme, elle qui auparavant n'était rien (...) Ainsi maintenue ouverte dans sa fluence même, la situation constitue l'horizon sous le rapport duquel, et sous le rapport duquel seulement, on peut aborder les choses de façon significative et rencontrer véritablement autrui »⁹³.

⁹² H. Lipps, *Recherche pour une logique herméneutique*, Vrin, 2004.

⁹³ Extraits du commentaire de l'ouvrage de Lipps, Internet

Ces analyses de Lipps m'intéressent à double titre. D'une part, elles me confirment l'importance du dialogue, du débat en général. Dans le contexte du monde fragile, complexe et incertain qui est le nôtre, la recherche de « l'attitude vraie » - au sens ici de « point d'accord raisonnable », pour les décisions qui doivent être prises, compte tenu de toutes les incertitudes – passe nécessairement par des échanges, partages d'expérience, ouvertures sur le point de vue des autres – mais aussi sur une vigoureuse critique réciproque, construction et déconstruction d'arguments, etc. Personne ne peut prétendre, et cela quelque soit la « profondeur » de son point de vue, avoir une analyse qui soit à la hauteur des problèmes posés. D'autre part, elles me permettent de compléter ma critique de l'approche de la discussion que fait Habermas. Celui-ci tend trop à rabattre la discussion sur un échange d'arguments examinés par la raison. Or si cette dimension de la discussion est nécessaire, elle ne peut, à elle seule, être décisive. Elle est en effet totalement ignorante de ce que Lipps appelle l'« être vrai de la parole », qui inscrit profondément la parole vivante dans une situation. La prise en compte de la situation devient alors une pièce essentielle de la communication réussie : « ce qui devient important, c'est comment quelque chose est dit : comment la pensée est livrée à l'ouverture, comment sa plénitude est résumée et son espace esquissé ».

3.2.2. Rawls

Le grand apport de Rawls réside dans son approche de la question de la justice et dans la solution qu'il lui apporte. A la différence de Habermas, Rawls n'accorde pas à la question du fondement de nos jugements moraux une importance particulière. Son épistémologie n'est pas « fondationnaliste », mais cohérentiste : ce qui compte pour lui, c'est d'arriver à un « équilibre réfléchi », à des « convictions bien pesées ». Sur quoi repose le cohérentisme de Rawls ? Sa méthode est la suivante. Il nous demande de partir de nos intuitions morales sur la question particulière qui nous est soumise ; puis, de rendre compte du contenu de cette intuition en faisant référence à des principes généraux. Une fois un tel ensemble de principes définis, nous allons les appliquer à d'autres questions ou situations approchées : nous rechercherons de la sorte à constituer un ensemble cohérent de principes généraux et de jugements particuliers ; cela nous conduira le plus souvent à un va-et-vient entre les principes et les points d'application. Ni les uns, ni les autres, n'ont une priorité de principe ; le but est d'atteindre l'« équilibre réfléchi », qui lui aussi reste susceptible de révision, bien entendu. Rawls présente ainsi cet équilibre : « On peut parler d'équilibre parce que nos principes et nos jugements finissent par coïncider et il est le résultat de la réflexion puisque nous savons à quels principes nos jugements se conforment et que nous connaissons les prémices de leur dérivation »⁹⁴.

Cette méthode de l'équilibre réfléchi a permis à Rawls de parvenir à ce qui est la clé de voûte de toute son œuvre, la description de la « situation originelle », caractérisée par la présence du « voile d'ignorance ». Voilà ce qu'il en dit : « Nous pouvons considérer la position originelle présentée dans ce livre comme étant le résultat d'un tel enchaînement hypothétique de réflexions. Elle représente la tentative pour faire rentrer dans un seul système de pensée à la fois les conditions philosophiques raisonnables qui pèsent sur les principes et nos jugements bien pesés sur la justice. Lorsqu'on parvient à l'interprétation préférable de la situation initiale, on n'a fait nulle part appel à l'évidence, au sens traditionnel, de conceptions générales

⁹⁴ J. Rawls, *Théorie de la justice*, Ed du Seuil, 1987, p. 47.

ou de convictions particulières »⁹⁵. Le « voile d'ignorance » représente la situation originelle « fictive » dans laquelle chaque participant à un « contrat » aurait à décider des institutions devant gouverner la société en constitution. Le « voile d'ignorance » représente la contrainte d'impartialité que chaque futur citoyen se doit d'accepter – s'il veut échapper aux rapports de force. Dans cette position, les contractants, libres et égaux, sont guidés, de manière rationnelle et égoïste, par ce que Rawls estime être leur intérêt suprême : pouvoir déterminer et réaliser ce qu'ils jugent être, pour eux, la vie bonne.

Rawls tente autant que possible de concilier liberté et égalité : ceci entraîne un égal respect à l'égard de toutes les conceptions « raisonnables » de la vie bonne (Rawls accepte donc comme une donnée indépassable le pluralisme des valeurs dans nos sociétés), et également le souci d'assurer, pour chaque membre de la communauté, et autant qu'il est possible, les moyens de réaliser ce qu'il considère comme la vie bonne.

C'est donc la distribution des biens premiers qui devient l'enjeu majeur de l'institution de la société ; et c'est la question de la justice qui passe au premier plan : ce pourquoi Rawls plaide pour la « priorité du juste sur le bien ». Mais quels sont ces « biens premiers » que chaque contractant est censé devoir chercher à garantir en « passant le contrat » ? Ils sont tout ce dont nous désirons disposer pour construire notre vie comme nous l'entendons. Ils peuvent être partagés en deux grandes catégories : les biens premiers naturels (santé, talent) : mais ceux-ci ne vont pas retenir notre attention, car l'organisation sociale n'y peut rien ; et les autres, les « biens premiers sociaux », qui se déclinent en trois catégories : les libertés fondamentales, les chances d'accès aux positions sociales, et les avantages sociaux-économiques.

Quels sont alors les principes qui permettent une juste distribution des biens premiers sociaux ? Rawls en distingue trois⁹⁶. Le premier, le principe d'égle liberté, qui garantit à chacun une liste déterminée de libertés fondamentales (expression, conscience, association, etc...) au niveau le plus élevé qui puisse être garanti de manière identique pour tous. Le second, le principe d'égalité équitable des chances, qui demande que des personnes ayant le même talent puissent bénéficier des mêmes chances d'accéder aux différentes positions sociales. Le troisième, le principe de différence, principe selon lequel nous devons choisir un ensemble de règles d'organisation sociale telles que les personnes se trouvant dans la position sociale la plus défavorisée s'en tirent mieux que les personnes les plus défavorisées dans n'importe quelle autre ensemble de règles sociales. Ce principe du *maximin* (maximiser le minimum) permet d'échapper à un égalitarisme strict, tout en restant attaché à l'égalité : mais il n'interdit pas, recommande au contraire, une augmentation de l'inégalité, si celle-ci est en faveur des plus désavantagés.

Il faut ajouter enfin que Rawls établit une hiérarchie entre ces trois principes. En particulier, il impose une priorité stricte du premier principe sur les deux autres : il n'est jamais juste de limiter la liberté au nom de l'efficacité sociale – excepté dans les cas, qui ne peuvent être que transitoires, où les institutions de base ne sont pas encore établies⁹⁷.

⁹⁵ Id, p. 47.

⁹⁶ *Théorie de la justice*. Voir p. 91 (1^{ère} version) et 341 (version finale) de ces trois principes. En particulier, p. 93 : « Toutes les valeurs sociales – liberté et possibilités offertes à l'individu, revenus et richesses ainsi que les bases sociales du respect de soi-même – doivent être réparties également à moins qu'une répartition inégale de l'une ou l'autre de ces valeurs ne soit à l'avantage de chacun ».

⁹⁷ Id, p. 184 : « Le refus des libertés égales pour tous n'est défendable que lorsque cela est essentiel pour changer les conditions de la civilisation afin que, le moment venu, tous puissent enfin jouir de ces libertés ».

3.3. Trois débats qui intéressent la question de la précaution

Je vais compléter cette partie de mon chapitre consacrée à étudier les principaux « apports » de la philosophie en éthique par la présentation de trois débats qui concernent directement mon projet – je dirai pourquoi.

3.3.1. Place de l'intuition dans l'éthique

Quelle place accorder à l'intuition ? Pouvons-nous nous appuyer sur elle pour la formation de nos jugements moraux ? On sait qu'un des grands débats qui « inaugure » la philosophie éthique anglo-saxonne contemporaine est celui qui a opposé l'utilitarisme à l'intuitionnisme. Mais avant d'en venir à ce débat, demandons-nous tout d'abord ce qu'est l'intuitionnisme ? Sidwick le caractérise par ce trait : pour l'intuitionnisme, la moralité est une qualité qui appartient aux actions elles-mêmes et qui peut être saisie par simple inspection de l'esprit ; elle se donne avec évidence dès qu'on porte son regard sur les actions humaines, celles-ci étant observées « pour elles-mêmes », indépendamment de leurs motifs et de leurs effets. On peut distinguer en fait plusieurs intuitionnismes, selon que l'on rapporte la faculté d'intuition à la raison (Whewell), au sentiment (Shaftesbury, Hutcheson), ou à un mixte des deux (T. Reid). Il s'agit là d'une position épistémologique : l'intuitionnisme affirme en effet qu'une connaissance à propos de ce qui est juste ou bien est possible, sans inférence ou déduction à partir d'autres principes.

Peut-on vraiment contester que certaines positions morales fortes soient données par intuition, et que leur force ne résulte pas, pour l'essentiel, des justifications que l'on voudrait ajouter⁹⁸ ? N'avons-nous pas l'intuition que la torture est quelque chose de mal absolument ? C'est aussi une autre manière d'affirmer l'existence d'une « raison pratique » : comme l'écrit M. Canto, à propos de l'existence d'un noyau de principes moraux reconnus comme « centraux » dans les sociétés occidentales (respect dû à la personne humaine, refus de profiter de la faiblesse d'autrui, obligation de traiter également toutes les personnes), « Il est essentiel que ces principes soient vus aussi comme des règles pratiques. En effet, la force de tels principes ne doit pas dépendre du fait qu'on y reconnaisse ou pas des vérités. On peut être sceptique et refuser l'existence de toute vérité en morale, mais cela n'empêcherait aucunement de reconnaître que de tels principes sont valides et justifiés comme normes d'action. Je peux douter qu'il existe des vérités morales, mais si vous me demandez pourquoi l'esclavage est un mal, je saurai quoi vous répondre »⁹⁹.

⁹⁸ Il me semble important, à chaque fois que l'on affirme quelque chose « par intuition », de reconnaître son manque de justification au sens propre du terme. Cela n'affaiblit pas les positions défendues, me semble-t-il, car cette situation est celle de chacun : qui peut se passer absolument de tout recours à l'intuition quand il traite de questions éthiques ? Mais du moins cela clarifie-t-il les choses. Jonas nous donne l'exemple de cette attitude, au moment où il tente de justifier le principe selon lequel « l'homme est le seul être connu qui puisse avoir une responsabilité ». Après avoir exposé son argument il ajoute en effet : « Mais il (mon argument) ne constitue pas non plus une preuve. Car il est lié à certains présupposés axiomatiques non démontrés : en l'occurrence, que la capacité de responsabilité est en soi un bien, donc quelque chose dont la présence est supérieure à l'essence ; et qu'il y a en général des valeurs en soi, ancrées dans l'Être – c'est à dire que ce dernier est objectivement porteur de valeurs. C'est en particulier pour le premier axiome que nous en avons appelé à l'intuition immédiate »⁹⁸ (H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, p. 97-98).

⁹⁹ M. Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, PUF, 2001, p. 89

Mais l'intuitionnisme nous laisse face un très grave problème qu'il ne peut résoudre : celui de la pluralité des valeurs « intuitionnées », et de leur conflit éventuel. C'est ce que souligne J. Rawls : l'intuitionnisme est la : « doctrine selon laquelle il y a une famille irréductible de principes premiers que nous devons mettre en balance les uns par rapport aux autres »¹⁰⁰. Pour l'intuitionnisme, il y a pluralité de principes premiers et absence de règle de priorité. Il apparaît bien par là que si la reconnaissance de la puissance de l'intuition dans la vie morale, et sa place incontournable, est assurée, il n'y a pas là un point d'arrêt, mais plutôt un point de départ, pour la réflexion morale.

Un autre problème, sur lequel j'aurai à me pencher, est celui des limites que l'intuition peut rencontrer dans des situations absolument nouvelles – ce qui se présente de plus en plus fréquemment à nous, avec l'apport des innovations technoscientifiques.

3.3.2. Le rôle des émotions en éthique

Nous avons pu voir plus haut combien on pouvait avoir tort de refuser à nos émotions tout rôle dans la construction de la rationalité : si, bien entendu, elles peuvent également avoir un rôle aveuglant, lorsqu'elles dominent la scène sans partage, elles sont indispensables à sa construction (elles contribuent en particulier à la mise en place d'une « rationalité axiologique » par le soutien qu'elles apportent à la découverte des valeurs fondamentales). Il en est de même avec la moralité : la remettre entièrement à nos émotions, c'est probablement la perdre (même si des écoles philosophiques, dans le sillage de Hume, estiment au contraire qu'il n'y a rien au-delà de nos émotions dans le domaine de la morale) ; mais refuser tout rôle aux émotions en morale, est-ce envisageable ? Kant lui-même, si réticent à l'égard de l'introduction de toute forme de sentiment en morale, n'a-t-il pas fait place – et une place très importante – au sentiment de respect : ce ne serait pas un homme, estime-t-il, celui qui n'éprouverait aucune émotion à la contemplation de la loi morale¹⁰¹. Il est possible également d'élargir la gamme des « sentiments moraux » au delà du simple respect. C'est ce que propose par exemple P. Ricoeur : « Or le respect ne constitue, écrit-il, qu'un des mobiles susceptibles d'incliner un sujet à « faire son devoir ». Il faudrait déployer la gamme entière, si cela est possible, des sentiments moraux, comme a commencé à le faire M. Scheler dans son *Éthique matérielle des valeurs*. On peut nommer la honte, la pudeur, l'admiration, le courage, le dévouement, l'enthousiasme, la vénération (...) L'ordre des sentiments moraux constitue ainsi un vaste domaine affectif irréductible au plaisir et à la douleur »¹⁰². Ces émotions, ces sentiments moraux, nous font découvrir nos valeurs, et nous donnent la motivation nécessaire pour agir¹⁰³.

¹⁰⁰ J. Rawls, opus cité, p. 60.

¹⁰¹ Cela étant, Kant est bien entendu fondamentalement méfiant envers les émotions – et plus encore envers les passions. Voici la manière dont il les définit, dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Emotion et passion sont toutes deux liées au désir et, selon Kant, toutes deux excluent l'usage de la raison. Mais leurs effets sont très différents : « Dans l'émotion l'esprit surpris perd l'empire de soi-même. Elle se déroule dans la précipitation (...) ; la passion (...), au contraire, prend son temps pour s'enraciner profondément et penser à son adversaire »¹⁰¹ Aussi demandent-elles d'être considérées et traitées différemment : « L'émotion est une ivresse qu'on dissipe en dormant, au prix d'une migraine le lendemain, la passion comme un poison avalé ou une infirmité contractée ; elle a besoin d'un médecin qui soigne l'âme (...) ».

¹⁰² P. Ricoeur, article « Éthique », du *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 581.

¹⁰³ Nous retrouvons ce que je disais plus haut, en exposant les résultats des travaux de P. Livet, sur la place essentielle des émotions dans la détermination de nos valeurs. Elles exercent aussi un rôle déterminant dans la constitution de nos motivations : je l'avais évoqué dans mon analyse de l'action. Sans émotion, pourrions-nous

L'analyse de la structure des émotions permet d'en comprendre la force et les limites. Soit, par exemple, la compassion. La compassion témoigne certainement d'une « disposition à la moralité » indispensable ; elle peut également fournir la motivation¹⁰⁴ nécessaire pour entreprendre une action ; mais aussi, comme le fait remarquer Tugendhat, « la compassion nous laisse dépourvus lorsque nous sommes face à des droits moraux qui ne sont pas fondés sur la souffrance, et dans le cas où nous avons affaire à plusieurs personnes ; elle est contingente, et ne comporte aucune orientation normative universalisante »¹⁰⁵. L'émotion, composante indispensable de la vie morale, ne peut la constituer à elle seule.

L'importance de la place tenue par les émotions dans notre vie morale a provoqué ce jugement sans nuance de MacIntyre : selon lui, notre « éthique » est émotiviste¹⁰⁶, ce qui signifie que l'arbitraire y règne en maître ; nous serions ballottés par nos émotions, sans guide ni pensée pour nous orienter par rapport à des valeurs véritables. La critique, excessive dans l'application qu'il en fait (la société moderne est plus complexe), n'est pas fautive dans sa base théorique : une éthique digne de ce nom donne une place centrale à la pensée et à son travail et ne se fie pas aveuglément aux émotions ; aussi faut-il trouver une voie moyenne, qui reconnaisse à la fois le rôle décisif de la pensée, et le caractère indispensable des émotions pour définir une éthique « complète ».

On ne peut exclure les émotions du jugement moral, et les émotions ne doivent pas constituer à elles seules le jugement moral : le dialogue entre émotion et raison, le travail de la raison sur l'émotion doit être le pendant de l'information (et même de la formation, si l'on suit les travaux de Damasio) de la raison par l'émotion. Ce en quoi je me trouve à nouveau en accord avec M. Canto lorsqu'elle écrit : « La philosophie que je défends est rationaliste et argumentative. Sans le travail de la rationalité, on ne peut avoir accès à la justification morale (...) Cela ne veut pas dire que les émotions et les dispositions à agir ne jouent pas un rôle essentiel (...) L'idée que la présence des émotions perturbe invariablement la compréhension normative objective d'une situation est un archaïsme philosophique. Il est beaucoup plus plausible de reconnaître que certaines émotions préparent cette compréhension, contribuent à rendre particulièrement saillants certains traits de la situation considérée (...) Cette émotion donne accès à la situation, l'éclaire d'une façon qu'on peut immédiatement ressentir comme normativement intéressante. Le travail de compréhension exige aussi que l'on s'interroge sur le caractère approprié de ce sentiment (...) Il va de soi que toutes les émotions ne sont pas justifiées (...) Une critique des émotions est dans la plupart des cas nécessaire, mais ce serait se priver d'une ressource morale essentielle que de nier le rôle qu'elles jouent dans notre orientation normative vers le monde »¹⁰⁷.

nous engager dans une action véritable ; pourrions-nous persister à agir, quand la fatigue ou les obstacles se dressent et que la fatigue nous gagne ?

¹⁰⁴ C'est Schopenhauer qui insiste sur l'importance de la compassion, dont il fait la pièce maîtresse de sa morale ; et il montre que cette même compassion est ce qui nous motive à agir.

¹⁰⁵ E. Tugendhat, ouvrage cité, p. 189.

¹⁰⁶ L'émotivisme moral est une théorie qui a été développée en particulier par A. Ayer et C. Stevenson, durant la première moitié du dernier siècle. L'idée principale qu'elle défend est que les termes éthiques n'ont pas de valeur de vérité, qu'ils ne font qu'exprimer des préférences personnelles, des attitudes (d'approbation ou de réprobation) qu'on éprouve et qu'on cherche à susciter chez autrui.

¹⁰⁷ M. Canto, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, PUF, 2001, p. 131. M. Canto renvoie aux travaux de R. de Sousa, en particulier à son livre *The Rationality of Emotions*, paru à Cambridge, aux MIT Press en 1990.

3.3.3. La question de la priorité du juste ou du bien

« La philosophie morale contemporaine a eu tendance à se pencher sur ce qu'il est juste de faire plutôt que sur ce qu'il est bon d'être, à définir la nature de l'obligation plutôt que la nature de la vie bonne ; en outre, elle n'a concédé aucun espace conceptuel à une notion du bien en tant qu'objet d'amour ou d'allégeance ou (...) en tant qu'objet privilégié de l'attention ou de la volonté »¹⁰⁸, écrit C. Taylor, prenant ainsi position dans le débat qui oppose les partisans de la priorité du juste à ceux de la priorité du bien.

C'est là une des formes qu'a prise le débat éthique entre les « conséquentialistes » (la morale utilitariste en particulier) et les « déontologistes » (la morale de Kant en étant le meilleur représentant). Alors que le rigorisme kantien achoppe sur des difficultés d'application (la fameuse question du mensonge, qui font dire à certains que la morale de Kant est la morale d'un schizophrène), et risque de provoquer le mal comme résultat, l'utilitarisme se veut dès son origine une éthique orientée par les résultats : on se rappelle que son unique objectif est d'augmenter la quantité de « bien » dans le monde. Kant affirme ainsi avec éclat la primauté du juste, l'utilitarisme celle du bien.

Cela étant, si Kant peut faire violence au bien, l'utilitarisme ne risque-t-il pas de faire violence à la justice ? L'un des principaux reproches qui lui est fait est de devoir accepter le sacrifice de quelques-uns, si la somme de bien-être s'en trouve augmentée. Les choses ne sont pas aussi simples. Rappelons que l'utilitarisme demande de traiter de manière égale toutes les préférences, tous les intérêts et désirs individuels : tout le monde compte, et tout le monde compte pour un. Mais si cela signifie que la souffrance infligée à l'un compte en négatif avec le même poids que le positif qui en ressortirait pour un autre, cela n'empêche pas que, s'il fallait sacrifier un individu pour assurer la survie de toute une ville, l'utilitarisme demande de le faire. Ce ne peut être qu'indirectement que l'utilitarisme promeut la justice : on peut estimer qu'en général, un pays où règne la justice optimise sa quantité de « bien-être cumulé » par rapport à un pays de grande injustice (de même que, en prenant en compte l'utilité marginale des biens, on comprend que, si l'on prend un euro à un riche pour le donner à un pauvre, on augmente l'utilité générale : le « positif » chez le pauvre est, en valeur absolue, plus élevé que le « négatif » chez le riche – qui, à vrai dire, ne fera même pas la différence).

La justice apparaît comme une conséquence pour l'utilitarisme – et, à vrai dire, s'il est des facteurs qui jouent en sa faveur, il n'est pas difficile d'imaginer, comme je l'ai montré, des situations où l'injustice soit bien plus profitable ! Ainsi que l'écrit C. Audard : « La lacune de l'utilitarisme réside donc essentiellement dans le fait qu'il ne précise pas que sa conception de l'égalité doit s'appliquer non pas aux utilités et aux préférences, mais aux personnes elles-mêmes. En essayant d'éviter toute référence à la personne pour se concentrer sur une évaluation « objective » et impartiale des utilités, l'utilitarisme risque de contredire nos intuitions les plus fondamentales »¹⁰⁹.

C'est très explicitement contre l'utilitarisme que Rawls s'est élevé : il a voulu, après une longue domination du « bien » réaffirmer la primauté du juste (renouant ainsi très explicitement avec le kantisme) : j'ai présenté plus haut les principales thèses de Rawls qui lui permettent d'accomplir ce programme. Nous avons vu également comment il est amené à introduire ce concept de « biens premiers », qui sont unanimement recherchés ; mais il faut ici

¹⁰⁸ C. Taylor, *Les sources du moi*, Seuil, 1998, p. 15.

¹⁰⁹ C. Audard, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, opus cité, article « justice », p. 840.

se rappeler que ces biens premiers ne sont pas le bien complet¹¹⁰. Le bien complet, c'est ce que chacun est amené à construire personnellement, sur des bases rationnelles, pour réaliser son projet de vie. Et il y a ici, selon Rawls, une multiplicité de possibilités distinctes qui ont toutes la même valeur.

Mais est-il possible de laisser autant d'indétermination autour de l'idée du « bien complet » ? Dans ce sens, A. Sen a apporté un premier « correctif » à l'approche rawlsienne. Il ne rejette pas la priorité du juste sur le bien, mais il propose de pondérer les principes de justice par des évaluations conséquentialistes faisant référence aux fins humaines concrètes. Mais ne faut-il pas aller plus loin encore dans la prise en compte du bien pour la constitution de la société ? C'est ici que je croise la réflexion de ceux que l'on appelle les « communautariens ». La thèse centrale du communautarisme est celle de la nécessité de se préoccuper de la communauté en lui accordant une importance (au moins) égale à la liberté et à l'égalité, les deux valeurs qui ont polarisé toute la modernité. Pourquoi cela ? Parce que les communautariens jugent que la position d'un sujet entièrement « délié » de tout enracinement dans une communauté n'est qu'une caricature de l'homme véritable. Ils estiment, en particulier, que la recherche du bien (qui, comme l'a si bien montré Aristote, est visé par tout homme) est vouée à l'échec en l'absence de tout ancrage dans une tradition. Il faut faire ici une différence entre les modérés et les radicaux parmi les communautariens, entre ceux qui voient dans la tradition l'« alpha et l'oméga » de toute vie morale, et ceux qui y voient une condition nécessaire mais non limitante : la tradition permettant de s'ouvrir sur des perspectives nouvelles qui lui permettent d'évoluer. Ce sont les seconds que je suivrai ici : j'évoquerai la philosophie de C. Taylor.

Mais avant d'en venir à Taylor, je voudrais faire de nouveau un détour par la philosophie de P. Ricoeur. En effet, sans que l'on puisse le rattacher au communautarisme, ce dernier prend en compte certains de leurs griefs : c'est ainsi – nous l'avons vu plus haut – qu'il estime que la « discussion » prônée dans l'éthique de Habermas, par ses présupposés méthodologiques (une « stratégie d'épuration »¹¹¹, dit-il), prive cette dernière de son ancrage dans la réalité – là où apparaissent les conflits sans lesquels la question morale ne se poserait même pas¹¹². Aussi demande-t-il que soit pris en compte le « contexte », que l'on travaille à penser « ensemble » le contextuel et l'universel : « En reformulant sous la forme d'un dilemme entre universalisme et contextualisme les conflits suscités par une conception procédurale de la justice et par une conception abstraite de l'humanité commune à toutes les personnes, nous avons préparé le

¹¹⁰ « Et en fait, je distinguerai entre deux théories du bien. La raison en est que, dans la théorie de la justice comme équité, le concept du juste est antérieur à celui du bien. (...) Pour établir les principes de la justice, il est nécessaire de s'appuyer sur une notion du bien, car nous avons besoin de présupposés sur les motivations des partenaires dans la position originelle (...) C'est cette analyse du bien que j'appellerai la théorie étroite : son but est de garantir les prémisses nécessaires concernant les biens premiers pour arriver aux principes de la justice. Une fois cette théorie élaborée et les biens premiers analysés, nous sommes libres d'utiliser les principes de justice dans l'élaboration ultérieure de ce que j'appellerai la théorie complète du bien », *Théorie de la justice*, ouvrage cité p. 438.

¹¹¹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil 1990, p. 332.

¹¹² « Le paradoxe est que le souci de justification des normes de l'activité communicationnelle tend à occulter les conflits qui reconduisent la morale vers une sagesse pratique ayant pour site le jugement moral en situation. C'est à mon sens ce paradoxe qui explique qui explique la vivacité de la controverse suscitée par la morale de la communication ; les avocats d'une éthique contextuelle et communautarienne ne font qu'exalter, par effet de compensation, les conflits que, d'une certaine façon la morale de la communication occulte », ouvrage cité, p. 326.

terrain pour une discussion centrée sur l'éthique de l'argumentation »¹¹³. Aussi est-ce « le caractère historique et culturellement déterminé des estimations parmi lesquelles le jugement moral doit s'orienter qui doit être pris en compte »¹¹⁴ ; et enfin, « ce qu'il faut mettre en question, c'est l'antagonisme entre argumentation et convention, et lui substituer une dialectique entre argumentation et conviction, laquelle n'a pas d'issue théorique, mais seulement l'issue pratique de l'arbitrage du jugement en situation »¹¹⁵. Tout en acceptant l'héritage kantien comme une composante irréductible de la moralité contemporaine, Ricoeur veut aussi en montrer les limites. Cette morale, selon lui, doit être complétée, et même plus, enchâssée, dans une perspective éthique englobante : celle d'une orientation vers le « bien vivre », ou la recherche de la « vie bonne »¹¹⁶.

C'est ainsi que P. Ricoeur se retrouve avec les communautariens pour refuser l'image de l'homme « autosuffisant », bouclé sur lui-même et trouvant en lui les ressources lui permettant de construire sa vie. L'erreur qu'il pointe ici est celle d'oublier le rôle essentiel d'une médiation entre l'homme et lui-même : l'homme ne devient ce qu'il est que par la médiation. Pour Ricoeur, cette médiation est principalement celle d'autrui (ce thème court tout au long de son essai au titre si bien choisi, *Soi-même comme un autre*) : « Cette hypothèse d'un sujet de droit, constitué antérieurement à tout lien sociétal, ne peut être réfutée que si on en tranche la racine. Or, la racine, c'est la méconnaissance du rôle de *médiateur*¹¹⁷ de l'autre entre capacité et effectuation »¹¹⁸.

C. Taylor, quant à lui, insiste plutôt sur la médiation de l'enracinement dans une culture et dans une tradition. C'est ainsi qu'il reproche au « mode de vie désengagé instrumental » d'avoir « vidé l'existence de sa richesse, de sa profondeur ou de son sens »¹¹⁹. Selon lui, un certain « expressivisme subjectiviste¹²⁰ » s'est imposé dans la culture contemporaine, et ses limites semblent assez évidentes. Recensant ces limites, il note en particulier : le refus d'exigences spirituelles véritables, lorsqu'elles sont attachées à la tradition ; la confiance en la science et la technique, le triomphe de l'approche « thérapeutique » des problèmes de l'existence, la superficialité du mode de vie. Pour lui, une conception normale de notre réalisation personnelle suppose que certaines réalités prennent une importance qui dépasse le

¹¹³ Id, p. 331.

¹¹⁴ Id, p. 330.

¹¹⁵ Id, p. 334.

¹¹⁶ Voir son article « Ethique », paru dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dans lequel il introduit en particulier l'intéressante distinction entre éthique antérieure et éthique postérieure.

¹¹⁷ Les italiques sont de P. Ricoeur

¹¹⁸ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 213.

¹¹⁹ C. Taylor, *Les sources du moi*, p. 623.

¹²⁰ Par *expressivisme subjectiviste*, Taylor entend le projet qui consiste à vouloir atteindre l' « expression du soi » uniquement à partir de soi-même, en refusant tout apport extérieur : c'est pour lui l'erreur fondamentale de la modernité (voir en particulier *Les sources du moi*, p. 577 ; 589). Si Taylor accepte tout à fait l'idéal de la modernité qu'est l'authenticité, il pense qu'il n'est possible d'atteindre cette dernière que de manière dialogique (« Le caractère général de l'existence humaine que je veux affirmer est son caractère dialogique », affirme-t-il dans *Malaise dans la modernité*), et en s'ouvrant à des biens qui ne soient pas centrés sur l'individu – des biens qui le transcendent, et que seule peut apporter l'ancrage dans une tradition. A l'opposé des « contempteurs » de la modernité que sont par exemple L. Strauss et A. MacIntyre, Taylor peut affirmer par exemple : « Cela n'établit en aucune façon que l'accomplissement subjectif n'est pas un bien. Cela prouve seulement qu'il doit faire partie d'un « ensemble », qu'il faut le chercher dans une vie qui aspire à d'autres biens » (*Les sources du moi*, p. 637)

moi. Aussi peut-il affirmer: « Un subjectivisme total et parfaitement conséquentialiste est vide »¹²¹.

Il faut prendre la mesure de la crise que nous connaissons : « Pour les tenants de la raison désengagée, la prétendue perte de sens ne reflèterait que la projection de quelques émotions confuses sur la réalité (...) De mon point de vue, cette attitude témoigne d'un aveuglement extrême aux biens au nom desquels sont portées les accusations que je viens d'évoquer, c'est à dire à la reconnaissance que la vie a une raison d'être intrinsèquement valable au-delà de l'utilitaire¹²², à l'unité expressive, à l'accomplissement de ses possibilités expressives, à la reconnaissance que l'environnement a plus qu'une signification instrumentale, à une certaine profondeur de sens dans l'environnement humain ». Cette reconnaissance est rendue très difficile, voire impossible, dans un « univers d'affiliation et de relations changeantes (où) la perte de substance, la fragilité accrue des liens et la superficialité des objets dont nous nous servons croissent au même rythme »¹²³.

L'homme moderne serait en danger de perdre le bien, sous les différentes formes que je soulignais ci-dessus ; une éthique exclusivement centrée sur le juste ne pourrait retrouver ce trésor inestimable. Aussi Taylor peut-il écrire, visant explicitement Habermas, à propos de la conception procédurale de la justice : « une étude de l'identité moderne a pour effet que nous ne pouvons plus nous contenter de ces positions. Il existe d'autres questions de vie importante que nous ne pouvons résoudre que par ce type d'intuition (et Taylor de citer : disposer d'un environnement doté de résonances humaines profondes ; avoir des attaches et des engagements dotés d'une certaine profondeur temporelle). Ce sont des questions que nous ne pouvons clarifier qu'en explorant la situation humaine ». Et pour cela, nous ne pouvons nous priver de points d'ancrage – nous ne pouvons pas tout « tirer de nous-mêmes » : « Lorsque nos traditions relatives à la famille, à l'environnement et même à la polis se trouvent ou balayées, il nous faut de nouveaux langages de résonance personnelle pour revivifier les biens humains essentiels ». La littérature, selon Taylor, est un « lieu » qui rend possible cette « résonance personnelle » qui nous ouvre sur les biens. Ainsi par exemple : « Lire Rilke, c'est trouver une formulation de nos intuitions les plus vastes, les plus fortes, sur la manière dont le monde ne se réduit pas à un ensemble d'objets qui nous sont destinés, mais nous impose d'autres exigences ».

J'aurai à reprendre ces idées dans la partie suivante de mon travail, lorsque je tenterai de définir une éthique pour la précaution. Ce qu'il me semble important de retenir ici, c'est que du juste et du bien, il faut s'efforcer de ne « rien lâcher ». L'exigence de justice est centrale pour la constitution des sociétés non « traditionnelles », individualistes et égalitaires ; mais la recherche du juste ne peut se faire indépendamment d'une réflexion sur le bien.

4. La recherche d'une éthique pour les générations futures

Après avoir présenté les différentes écoles de l'éthique qui ont une influence dans le débat théorique contemporain, je vais centrer ma réflexion autour du thème particulier, mais aussi tellement important pour ce qui concerne la précaution, de notre rapport aux générations

¹²¹ Id, p. 632-633.

¹²² C'est moi qui souligne.

¹²³ Id, p. 633.

futures. Il y a là en effet un sujet de réflexion qui, s'il n'est probablement pas entièrement nouveau, a pris durant ces dernières années, une place considérable dans le débat éthique.

4.1. Des approches « par le juste »

4.1.1. La théorie de la réciprocité indirecte

Une première piste possible est celle de L. Bourgeois qui a développé la thèse dite de la « réciprocité indirecte ». Selon cet auteur, « L'homme naît débiteur de l'association humaine (...) Il détient une dette envers tous les morts qui ont laissé cet héritage (...) » ; « C'est donc envers tous ceux qui viendront après nous, que nous avons reçu charge d'acquitter la dette (...) Chaque génération qui passe ne peut vraiment se considérer que comme étant l'usufruitière. (...) Tout homme, au lendemain de sa naissance, (...) contracte (...) l'obligation de concourir, par son propre effort, non seulement au maintien de la civilisation dont il va prendre sa part, mais encore au développement ultérieur de cette civilisation¹²⁴ ». Deux idées dominent : tout d'abord, celle d'une obligation envers les morts, d'une dette dont nous devons nous acquitter ; et puis aussi l'idée que cette dette est « double » : il s'agit non seulement de maintenir, mais encore il faut développer l'héritage.

Quels sont les problèmes soulevés par cette approche ? On peut soulever celui posé par l'existence d'une obligation envers les morts. Peut-on passer du respect que nous devons au mort, de la gratitude aussi pour ce qu'ils nous ont légué, à une obligation de faire quoique ce soit ? Ceci n'est pas évident, comme Gosseries le montre bien dans une étude serrée qu'il conclut de la manière suivante : « Mais une fois décédées, les personnes ne sauraient prétendre à ce que la justice exige des survivants beaucoup plus que des obligations minimales d'abstention, relatives à leur réputation. Ne rien exiger de plus, soulignons-le, n'est pas pour autant faire preuve d'irrespect envers ces morts par exemple. En outre, cela ne nie pas nécessairement l'importance qu'il peut y avoir du point de vue du sens de notre existence à se réclamer d'une tradition. L'argument implique seulement que le respect d'une telle tradition ne peut être interprété comme le fruit d'une exigence de justice envers les morts¹²⁵ ». Je trouve le propos exprimé trop abrupt dans sa forme ; quant au fond, on peut aussi en discuter : peut-être le respect et la gratitude envers les morts n'entraînent-ils pas d'obligation au sens strict ? Mais notre commune appartenance à une même humanité ne transcende-t-elle pas la différence entre les « morts », les « vivants » et les générations à venir, liant les unes aux autres dans une continuité dont chacun a à assurer sa part ? Autrement dit, pouvons-nous aussi aisément nous délier de ce que les générations précédentes ont eu comme projets lorsqu'elles aussi ont visé le futur ? Le point mérite d'être discuté ; mais, quoiqu'il en soit, il me semble que la faiblesse de cette approche est de placer le « centre de gravité » de notre attention vers les générations passées ; il me semble plus prometteur de centrer notre attention sur qui nous suivent, et non sur celles qui nous précèdent, et de tourner résolument notre regard vers elles.

¹²⁴ L. Bourgeois, *Solidarité*, Armand Colin, 1902, p. 116-130, cité par A. Gosseries, ouvrage cité, p. 164.

¹²⁵ A. Gosseries, *Penser la justice entre les générations*, Flammarion, 2004, p. 141.

4.1.2. La théorie libertarienne d'inspiration lockéenne

Une deuxième approche susceptible de servir de fondement à notre attitude envers les générations futures privilégie aussi la justice, c'est l'approche « libertarienne », inspirée de J. Locke.

Celle-ci prend pour point de départ que la terre est initialement la propriété de tous, et que l'appropriation y est possible : étant propriétaires de nous-mêmes, y compris de notre capacité de travail, le produit de ce dernier peut lui aussi devenir notre propriété exclusive¹²⁶.

Cette ouverture vers la question de la propriété privée est très intéressante : car nous ne pouvons pas éviter de l'aborder, le monde aujourd'hui ne peut pas être raisonnablement « pensé » hors de cet horizon de la propriété : ce qui importe par contre, c'est de penser les limites de la propriété. Or c'est justement ce que Locke nous permet de faire lorsqu'il pose que cette appropriation ne peut pas être « sans limite » : il joint en effet à la clause d'appropriation une clause très importante dite « d'équivalence ». Selon cette clause, une appropriation ne peut être légitime que « là où ce qui est laissé en commun aux autres est en quantité suffisante et d'aussi bonne qualité¹²⁷ ».

Locke, dans la réflexion qu'il conduit dans son *Traité du gouvernement civil*, pense à l'appropriation à l'intérieur d'une même génération (il s'agit alors d'appropriation intragénérationnelle). Mais rien n'empêche d'étendre son raisonnement à l'appropriation entre les générations (appropriation intergénérationnelle). C'est ce qu'a fait R. Arneson qui en tire la proposition selon laquelle : « La légitimité persistante de la propriété privée du point de vue de la propriété de soi dépend du fait que chaque génération successive bénéficie de l'équivalent d'une part par tête du « land non amélioré et non dégradé »¹²⁸. Il y a plusieurs façons d'interpréter le « land non amélioré et non dégradé »¹²⁹. Soit par exemple une situation où le « capital » originel « per capita » serait de 1000. Admettons que, pour une génération donnée, soit Ga (génération actuelle), les variations naturelles aient porté ce capital à 1500

¹²⁶ « Encore que la terre et toutes les créatures inférieures soient communes et appartiennent en général à tous les hommes, chacun a pourtant un droit particulier sur sa propre personne, sur laquelle nul autre ne peut avoir aucune prétention. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous pouvons le dire, sont son bien propre. Tout ce qu'il a tiré de l'état de nature, par sa peine et son industrie, appartiennent à lui seul (...) », Locke, *Second traité sur le gouvernement*, § 27.

¹²⁷ Locke, *Second traité sur le gouvernement*, § 27, cité par Gosseries p. 185.

¹²⁸ R. Arneson, « Lockean Self-Ownership : Towards a Demolition », *Political studies*, vol 39, 1991. Cité par A. Gosseries, p. 186.

¹²⁹ Il y a trois façons de comprendre « non amélioré et non dégradé » ; et ceci donne trois versions possibles que Gosseries présente successivement.

Selon la première, chaque génération devrait laisser à la suivante l'équivalent de ce que la première génération a reçu.

Selon la seconde, chaque génération devrait laisser l'équivalent de ce qu'elle aurait reçu indépendamment de toute modification apportée par les générations précédentes : la génération présente peut « profiter » des plus accumulés par les générations passées, mais elle doit aussi, si c'est le cas, corriger les « moins » qui lui auraient au contraire été légués (mais cela laisse une possibilité de variation par rapport à ce que la première génération avait approprié : tout ce qui concerne des variations dues à des causes naturelles – par exemple une variation climatique).

Selon la troisième, chaque génération devrait donner à la suivante l'équivalent de ce qu'elle aurait reçu si elle-même n'avait pas existé : dans cette version, la génération présente ne prend en compte ni les « plus », ni les « moins » que les générations passées ont pu apporter (et qui s'ajoute au « plus » et au « moins » des variations naturelles). Cette interprétation semble la plus appropriée, du point de vue même de Locke : elle ne charge pas une génération du poids éventuel de réparer ce que les précédentes auraient pu détériorer, mais elle n'autorise pas non plus la génération actuelle à dilapider l'héritage dont elle bénéficierait. Voir Gosseries, p. 186 à 192.

(par exemple par le fait d'une variation climatique favorable), et que les générations précédentes aient ajouté, par leur travail, 800. Ga a donc reçu 2300 « per capita ». Que doit-elle transmettre à Gs (génération suivante) ? La première interprétation de la clause demande de transmettre 1000 (le référent est la situation originaire); la seconde 1500 (le référent est la situation originaire corrigée des variations naturelles); la troisième 2300 (le référent prend aussi en compte les variations d'origine humaines, celles apportées par les générations précédentes). A. Gosseries pense – je suis d'accord sur ce point – que c'est la troisième interprétation qui « est la bonne » : elle correspond à une interdiction de « désépargne »¹³⁰. Le souci dominant ici est celui de justice : il s'agit avant tout d'éviter qu'une génération ne « dilapide » le bien reçu, et par là en prive les générations qui suivent. On peut y voir aussi un appel à préserver le « capital naturel » que les hommes ont reçu en partage au temps des « origines de l'humanité ». Mais s'il y a là une obligation morale de ne pas dégrader, il n'y a par contre aucune obligation à « améliorer ». C'est cette obligation que vise à corriger une approche utilitariste.

4.2. Une approche « par le bien » : la théorie utilitariste

La force et l'intérêt de l'approche « utilitariste » par rapport à celle qui précède est de tenir compte de ce fait décisif : le capital est productif. Si on diffère la consommation d'une partie du capital – à condition d'en faire un usage « économiquement » approprié – la consommation future sera augmentée par rapport à ce qu'elle aurait été si elle avait été effectuée immédiatement. Mais cela soulève immédiatement un problème : faudrait-il alors que chaque génération se sacrifie au profit des suivantes ? Ce sacrifice peut-il, doit-il prendre fin un jour ? Nous retrouverons cette question, qui est au cœur d'une vive controverse – qui oppose en particulier les utilitaristes et J. Rawls.

C'est donc une approche utilitariste de notre responsabilité envers le futur que propose D. Birnbacher, dans son ouvrage *La responsabilité envers les générations futures*¹³¹. La première partie du livre est consacrée à présenter les normes que l'on peut établir à partir d'une « éthique idéale », la seconde s'intéresse aux « normes de la pratique ». Je vais tout d'abord présenter cette « éthique utilitariste idéale ». Atteindre cette « bonne position » utilitariste demande de dépasser certaines limites qui sont attachées à notre attitude spontanée. Il nous faut en particulier corriger notre « estimation du futur ».

Notre estimation spontanée du futur » comprend en effet « quatre facteurs de distorsion ». Il y a tout d'abord la « pure préférence temporelle » (« la sous-estimation du coût et du profit futur, en raison même de leur caractère futur »); il y a ensuite la « préférence pour les préférences du temps présent » (« la sous-estimation du coût et du profit futur, découlant de la satisfaction ou de la non-satisfaction de préférences que nous ne partageons pas ou ne comprenons pas actuellement »); il y a encore la « préférence de l'égo » (« le fait que le coût et le profit qui concernent d'autres personnes nous touchent moins, la plupart du temps, que le coût et le profit qui nous concernent personnellement »); et il y a enfin, la « distance morale » (« le fait que nous nous intéressons moins au coût et au profit touchant des

¹³⁰ Id, p. 194. Il y a un aspect important du problème que j'ai ici volontairement laissé de côté – pour donner une approche plus simple du problème – c'est celui de la taille des générations. Si Gs est deux fois plus importante que Ga, le capital « per capita », toutes choses étant égales par ailleurs, se trouve divisé par deux. Cela ne change pas le raisonnement mais conduit à des conséquences différentes : si la population augmente, cela demande à Ga un effort supplémentaire.

¹³¹ D. Birnbacher, *La responsabilité envers les générations futures*, PUF, 1993.

personnes qui ne nous sont pas spécialement proches qu'au coût et profit des personnes qui nous sont proches »).

Ce sont ces distorsions que la raison doit nous aider à dépasser. Birnbacher distingue trois niveaux pour ce dépassement¹³² : ceux de *l'égoïste rationnel* (ER), du *collectiviste rationnel* (CR) et de *l'universaliste rationnel* (UR). Si tous trois doivent refuser l'« escompte du temps futur »¹³³ (le fait de sous-évaluer le futur par rapport au présent), le premier reste centré sur lui, le second sur la collectivité qui l'entoure, seul le troisième parvenant à un point de vue réellement universel, celui qui est requis par l'utilitarisme. C'est seulement en nous élevant au point de vue de l'« universaliste rationnel » que nous pouvons prendre en compte les générations futures. Dés lors que l'on s'est élevé à ce point de vue, il devient possible de se livrer aux calculs propres à l'utilitarisme : plusieurs options sont alors ouvertes.

On peut tout d'abord opter, soit pour l'USP¹³⁴ (*Utilitarisme de la somme de profit*), soit pour l'UPM (*Utilitarisme du profit moyen*). Dans le premier cas, on calcule la somme totale du profit de tous les individus (le profit étant la somme algébrique des plaisirs et des souffrances) ; dans le second, on divise cette somme par le nombre total des individus. Dans la formule USP, le fait d'augmenter le nombre d'individus dont le profit est positif fait mécaniquement augmenter le score (solution nommée « à la Calcutta » par T. Page¹³⁵) ; cela n'est pas vrai dans la formule UPM : il faut alors que la moyenne des « entrants » soit supérieure à la moyenne des présents. Il n'y a donc pas de gains à « faire naître » un grand nombre de pauvres, même si leur « score » est positif.

Un deuxième choix est possible entre la version de l'« utilitarisme positif » et celle de l'« utilitarisme négatif »¹³⁶. Le premier correspond à ce que j'ai pris en compte jusqu'à maintenant –et c'est l'interprétation la plus courante de l'utilitarisme : on cherche à maximiser le profit total (ou sa moyenne). Dans le second, la démarche est très différente : on ne s'intéresse qu'à la situation de ceux qui ont leur position inférieure à un certain seuil, et on essaye d'optimiser leur situation (et donc « on ne peut améliorer un état du monde qu'en adoucissant la souffrance ou en l'empêchant, mais pas en créant ou augmentant le bonheur ». Il est évident que cette seconde approche est beaucoup plus favorable aux défavorisés. Mais cette version de l'utilitarisme semble bien irréaliste : ne peut-on prendre en compte que la situation des plus défavorisés pour évaluer le « profit social » ? Cette version de l'utilitarisme n'est à vrai dire guère défendue, et D. Birnbacher ne la retient pas. Mais s'il semble difficile de la retenir de façon « exclusive », il est dommage de l'écarter sans plus d'égard : nous verrons que J. Rawls, dans sa *Théorie de la justice*, propose un type de raisonnement qui visant à « marier » les doubles soucis de justice (prioritaire chez lui) et de bien, retrouve d'une certaine façon cette inspiration que l'on pourrait qualifier d'« utilitarisme des pauvres ».

Pour revenir à Birnbacher, à l'issue d'un raisonnement que je ne reprendrai pas ici¹³⁷, et après une confrontation avec le *principe du maximin* de Rawls (je vais y revenir), il en arrive donc à

¹³² Id, p. 26 sq.

¹³³ Ce que Spinoza a fortement souligné : une connaissance « adéquate » de la succession temporelle consisterait en revanche à « considérer avec le même sentiment les choses futures et présentes ». Cf *Ethique*, IV, prop 62, scolie.

¹³⁴ Ouvrage cité, p. 52.

¹³⁵ T. Page, *Conservation and economic efficiency. And approach to materials policy*, Baltimore/Londres, 1977, p. 158

¹³⁶ Birnbacher, ouvrage cité, p. 54.

¹³⁷ Voir p. 81 à 94.

défendre le principe utilitariste de maximisation entre les générations, sous la version de l'USP : « Sur le fond de la théorie hédoniste des valeurs, à laquelle UR donne sa préférence, la norme idéale coïncide donc avec la norme fondamentale *de la somme de profits entre les générations* : c'est à dire faire ce qui, sous l'angle de la totalité de toutes les générations futures, réalise le plus grand différentiel possible entre le bonheur (plaisir) et la souffrance (déplaisir) », écrit-il¹³⁸. Mais cela soulève, comme je le signalais plus haut, un grave problème : si on veut augmenter le plus possible le « gâteau intergénérationnel » (expression de Gosseries, p. 201), il faut exiger des premières générations (des premières...et des suivantes, car où et quand s'arrêter d'épargner, si l'épargne promet toujours un gain ultérieur supérieur à ce qu'offre la consommation présente ?) qu'elles se sacrifient pour le bien des suivantes. On retrouve là l'objection classique opposée à l'utilitarisme : il est « sacrificiel » et son souci de « maximiser » le bien le conduit à ignorer la justice.

Mais l'intérêt de ces analyses utilitaristes est, en insistant sur le bien, de montrer l'importance qu'il y a à vouloir l'augmenter – et comment pourrait-on penser autrement ? C'est là l'objection, elle aussi « classique », que les tenants du « bien » opposent à ceux du « juste » : il ne suffit pas de s'intéresser au juste partage du gâteau ; il faut d'abord s'intéresser à la taille du gâteau ! Pourquoi accorder une telle importance à l'égalité des parts, si ces parts sont toutes minuscules ? Ne faut-il pas plutôt s'attacher à faire grandir ces parts, même au prix de leur égalité ?

Que retenir alors de ces analyses de Birnbacher ? La nouveauté qu'il apporte avec ses analyses est d'avoir étendu un mode de raisonnement, jusque là appliqué au niveau « intragénérationnel », au niveau « intergénérationnel ». Selon lui le calcul peut être, selon les normes idéales, une bonne solution pour répondre au problème du juste rapport aux générations futures, ce calcul portant sur ces éléments simples que sont des quantités de plaisir et de déplaisir. Mais est-ce là son dernier mot ? Non, et je reprendrai un peu plus tard le fil de sa réflexion : il complète en effet ses « normes idéales » par une approche qui se veut « pratique », en introduisant en particulier la question de l'incertitude¹³⁹. Mais on peut se demander s'il n'en vient pas alors à s'écarter alors de façon radicale de la position utilitariste qu'il continue cependant à revendiquer. Quant à moi, je reprendrai plus tard une réflexion critique sur ces conclusions, pour souligner ce qui me semble pouvoir en être gardé, mais aussi les très fortes limites que j'oppose à cette approche.

4.3. L'approche rawlsienne

Dans sa *Théorie de la justice*, J. Rawls, dans un chapitre important¹⁴⁰, s'est penché sur cette question de la justice entre les générations. Se posant, là comme dans tout son ouvrage, en adversaire du principe utilitariste (« Ainsi, la doctrine utilitariste peut nous conseiller de demander aux générations les plus pauvres des sacrifices importants au nom des avantages plus grands qu'obtiendront les générations futures qui sont déjà elles-mêmes beaucoup plus

¹³⁸ Id, p. 92.

¹³⁹ Ce qu'il fait dans ses chapitres « Les normes idéales du futur », « Les normes de la pratique ». Ainsi écrit-il : « Là où le maquis de l'avenir éloigné devient impénétrable, les calculs de risque perdent toute signification (...) On atteint le point où l'heuristique de la peur – qui est mauvaise conseillère dans les situations de risque au sens strict – entre en vigueur », p. 143.

¹⁴⁰ J. Rawls, *Théorie de la justice*, ch. 44.

riches¹⁴¹ », écrit-il), il se propose d'appliquer, en l'adaptant cependant un peu, sa théorie du « choix sous un voile d'ignorance ».

Cette position du « voile d'ignorance » permet à Rawls de conjuguer, dans ce nouveau contexte « intergénérationnel », les avantages des deux approches que j'ai précédemment présentées : l'approche « par le bien », qui nous demande de penser à enrichir le « gain total » pour l'humanité – comprise comme la somme de toutes les générations – et l'approche « par le juste » qui demande qu'aucune génération ne se trouve « sacrifiée » pour le bénéfice d'une autre. Ainsi Rawls demande-t-il de distinguer deux phases successives : une phase d'« accumulation », qui doit permettre d'atteindre un niveau matériel suffisant pour garantir des institutions sociales efficaces et justes (avec, chez Rawls, une très forte insistance sur la liberté) ; et une phase de croisière durant laquelle la génération présente n'a plus pour obligation que de préserver l'acquis (« Finalement, une fois les institutions justes solidement établies et toutes les libertés de base effectivement réalisées, le taux net d'accumulation tend vers zéro. A ce point, une société remplit son devoir de justice en garantissant les institutions et leur base matérielle (...) Si ses membres désirent épargner pour d'autres buts, c'est une autre affaire¹⁴² »). Une fois atteint cet état de satisfaction des besoins fondamentaux, libre à une génération de continuer à épargner pour enrichir la génération suivante, elle n'y est moralement plus tenue – elle est seulement tenue de maintenir cet état.

Le problème qui se pose à Rawls est de ne pouvoir appliquer le principe du maximin¹⁴³ (non entre les individus d'une même génération, comme c'est le cas dans sa vocation initiale, mais entre les générations) de façon stricte. Si tel était le cas, la première génération étant dans la position *a priori* la moins favorable, il n'y aurait pas de possibilité de lui demander l'effort supplémentaire d'une épargne. Quant aux générations suivantes, le maximin leur demanderait d'aider la première génération... ce qui est bien entendu impossible !

Pour les premières générations, le principe du maximin ne doit donc pas être respecté strictement : l'appliquer à la lettre empêcherait l'accumulation initiale, qui est pourtant nécessaire pour atteindre un niveau de développement compatible avec la mise en place d'une démocratie. Il importe aussi de procéder à une épargne d'une génération à l'autre ; mais pour cela, Rawls procède avec un souci d'équité : « Quand les gens sont pauvres et l'épargne difficile, il faut un taux d'épargne plus faible ; tandis que, dans une société plus riche, on peut s'attendre raisonnablement à une épargne plus importante puisque le fardeau réel de l'épargne est moins lourd¹⁴⁴ ». Quant aux générations suivantes, il est possible de substituer au principe du maximin celui du leximin : il s'agit alors d'agir non pas avec l'objectif d'améliorer la position de la génération la plus défavorisée, toutes générations confondues, mais uniquement la plus défavorisée des générations « accessibles », c'est-à-dire la génération présente et celles qui suivent¹⁴⁵.

La position de Rawls est-elle pleinement satisfaisante ? On peut lui reprocher d'avoir pris bien des libertés avec son modèle initial du « choix sous le voile d'ignorance » (avec la non application stricte du principe du maximin, et la supposition qu'il est aussi amené à faire en ajoutant l'hypothèse qu'au moment du choix initial « sous voile d'ignorance », si les

¹⁴¹ J. Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, 1997, p. 327.

¹⁴² Id, p.329

¹⁴³ Voir la définition plus haut p. 413.

¹⁴⁴ Id, p.329.

¹⁴⁵ Sur le leximin, voir A. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, North Holland, 1970, p. 138 (renvoi de Gosseries, p. 209).

différentes partie-prenantes ne savent pas à quelle génération elles appartiendront, elles sont supposées appartenir à une « même génération »).

Gosseries lui oppose aussi un autre reproche : Rawls accepte le principe que, une fois atteint ce niveau de base de satisfaction, une épargne puisse être encore opérée d'une génération à la suivante, alors que l'argent ainsi retenu pourrait trouver un usage « intragénérationnel » plus juste (il serait préférable de soulager la misère des générations pauvres actuelles)¹⁴⁶. Cette remarque me semble très juste, je la reprendrai dans mes suggestions pour une éthique de la précaution.

Au-delà de ces reproches, et en dépit d'une position que l'on sent parfois hésitante, la position de Rawls me semble très intéressante. En effet, sa position de départ « privilégiée » la question de la justice. Pris sous cet angle, le problème principal qui se pose est celui du « juste taux d'épargne » intergénérationnel. Mais il voit aussi la limite de ce raisonnement : n'atteint pas un moment où épargner a perdu beaucoup de son intérêt et de son sens ?

Passé un certain niveau de développement matériel, la question de la juste épargne n'est plus en effet l'enjeu principal. Est-ce là, en effet, que l'essentiel se joue ? Je ne le crois pas. Il me semble que l'essentiel, c'est de préserver, pour les générations futures, une qualité de l'environnement, et aussi tout ce que Rawls qualifie si justement de « biens premiers », ces biens indispensables à la construction de sa vie, et dont l'ensemble constitue cette base, ce socle de développement que j'évoquais plus haut. Développer la richesse matérielle au-delà n'est en rien nécessaire – cela peut même être néfaste. C'est ce que souligne Rawls¹⁴⁷ : « C'est une erreur de croire qu'une société juste et bonne devrait aller de pair avec un niveau de vie matériel. Ce dont les hommes ont besoin, c'est d'un travail ayant un sens, en association libre avec d'autres travailleurs, dans le cadre d'institutions de base justes. Une abondance de richesse n'est pas nécessaire pour réaliser cet objectif. De fait, au-delà d'un certain niveau, elle risque plutôt d'être un obstacle, au mieux une distraction sans signification, au pire une tentation de facilité et de vide »¹⁴⁸.

Aussi Rawls porte-t-il l'accent sur l'importance des « biens premiers » : c'est ainsi que la question du bien vient s'inviter à partir de celle du juste. On ne quitte cependant pas pour autant la perspective de la justice : n'est-il pas plus juste de transmettre à nos descendants un monde bien pourvu en « biens premiers », avec un capital global moindre, plutôt qu'un monde très doté en capital mais amoindri en biens premiers ? Ce qui serait possible dans l'hypothèse, par exemple, où le capital transmis serait riche en colifichets, mais privé de quelque bien premier.

Je parlais de position « hésitante » chez Rawls. Ce jugement me semble pouvoir être justifié par la conclusion à laquelle il parvient : « Tels sont, brièvement esquissés, les traits principaux d'un juste principe d'épargne. Nous pouvons maintenant voir que des individus appartenant à

¹⁴⁶ « Finalement, une fois les institutions justes solidement établies et toutes les libertés de base effectivement réalisées, le taux net d'accumulation tend vers zéro. A ce point, une société remplit son devoir de justice en garantissant les institutions et leur base matérielle. Le juste principe d'épargne indique ce qu'une société doit épargner de manière juste. Si ses membres désirent épargner pour d'autres buts, c'est une autre affaire » écrit Rawls (*Théorie de la justice*, p.329).

¹⁴⁷ Rawls s'inscrit ici explicitement dans le sillage de J.S.Mill : « Je suis la perspective de Mill selon laquelle l'objectif de l'épargne est de rendre possible une juste structure de base de la société ; une fois cela garanti, il se peut que l'épargne réelle (à savoir une augmentation nette en capital réel) ne soit plus nécessaire) ; cité par Gosseries, p. 218.

¹⁴⁸ Id, p. 332.

différentes générations ont des devoirs et des obligations les uns envers les autres, exactement comme à l'égard de leurs contemporains » ; et il ajoute par ailleurs « En outre, les êtres humains ont le devoir naturel de conserver et de compléter les institutions justes et cela nécessite l'amélioration de la civilisation jusqu'à un certain niveau ». Il me semble que Rawls n'aurait pas du, à ce moment de son raisonnement, donner l'impression que le « principal » du devoir intergénérationnel était la question de l'épargne, la question des institutions justes venant « en outre » ; c'est le contraire : l'essentiel de ce que nous devons aux générations qui nous suivent est de leur permettre de vivre dans des institutions justes. Pour les premières générations, le moyen d'y parvenir est d'épargner ; mais ce n'est plus le cas à partir d'un certain niveau de développement des richesses matérielles. Or il me paraît probable que nous sommes aujourd'hui parvenus dans cette situation. Les problèmes que nous rencontrons aujourd'hui sont bien plus des problèmes de distribution et de mise en place de « bonnes institutions » que des problèmes de développement des richesses matérielles que l'augmentation du « capital mondial » pourrait résoudre. Autrement dit, la question, selon moi, est beaucoup moins celle d'épargner pour transmettre un capital plus important à nos descendants qu'à travailler dès aujourd'hui à mieux répartir le capital disponible de manière « intragénérationnelle », et à œuvrer pour soutenir la mise en place d'institutions justes là où elles n'existent pas – leur absence ayant rarement pour cause principale l'indigence matérielle¹⁴⁹.

Rawls a le mérite très important selon moi d'avoir infléchi la réflexion depuis une approche essentiellement centrée sur la question de l'épargne intergénérationnelle vers cette autre centrée sur les biens essentiels à transmettre, qui autorisent la mise en place d'institutions démocratiques et qui permettent à chaque membre de la communauté de mener une vie non pas « riche » mais « bonne ». Ce qu'il manque cependant chez Rawls, c'est une « conscience écologique », et la prise en compte des problèmes environnementaux : eux aussi sont nécessaires comme éléments de base d'une vie bonne !

4.4. La théorie du proverbe indien

La conscience écologique est par contre très forte dans l'approche de la question de la justice intergénérationnelle dite du « proverbe indien ». Cette approche nous exhorte : « Traitez bien la terre : elle ne vous fut pas donnée par vos parents, elle vous fut prêtée par vos enfants. Nous n'héritons pas la terre de nos ancêtres, nous l'empruntons à nos enfants¹⁵⁰ ».

Il y a là une rupture très forte avec une approche de type « utilitariste ». Si on ne peut pas en retirer d'indication précise sur ce qui nous est demandé envers les générations futures, par contre une limite très forte est posée devant ce qui nous est interdit : nous devons préserver la nature, cette nature qui est le bien peut-être le plus précieux, que nous n'avons pas le droit d'appauvrir quand nous avons la chance de pouvoir en bénéficier. Cette nature, nous devons faire « comme si » elle appartenait aux générations qui nous suivent. Il me semble qu'il y a une grande sagesse dans ce regard porté sur la nature – même si on ne doit voir là qu'une « philosophie générale », qui ne permet pas de régler le détail de nos interventions sur la nature. Il n'est pas question ici de traiter la nature comme les « vaches sacrées » le sont en Inde, et de se refuser toute intervention sur elle : j'y reviendrai.

¹⁴⁹ Cette opinion demanderait certes à être étayée et soutenue par des arguments. Peut-être est-elle exagérée et faudrait-il apporter bien des nuances. Il vaudrait en tous cas la peine d'en discuter.

¹⁵⁰ Cité par Gosseries, p. 181.

4.5. Bilan et propositions

Quel bilan tirer à l'issue de cette réflexion à propos de notre attitude envers les générations futures ? Comme le faisait remarquer Bergson, on ne peut pas traiter des questions radicalement nouvelles avec d'anciennes méthodes. La situation dans laquelle nous nous trouvons placés, avec l'implication de plus en plus forte des générations futures, « prisonnières » des conséquences de nos actions et de nos choix, oblige de repenser l'éthique à « nouveaux frais ».

Cette réflexion sur notre rapport aux générations futures nous a fait découvrir notre commune appartenance à une humanité qui se déploie dans le temps : il y a une solidarité intergénérationnelle comme il y a une solidarité intragénérationnelle. Nous sommes des héritiers, mais nous sommes aussi responsables du monde que nous laisserons à nos enfants. Et cette prise en compte des générations futures pour l'ensemble de nos actions est lourde de conséquences. Il nous faut être animés par le souci de la justice (intergénérationnelle et intragénérationnelle) et par celui du bien. Il nous faut être conscient de l'existence de certains invariants tenant à notre condition humaine, mais aussi de la part importante de variation autour de cet invariant : aussi ne pouvons-nous pas lier les générations futures par les choix que nous faisons aujourd'hui et dont ils ne voudront pas eux-mêmes. Si nous pouvons nous concevoir comme en partie « propriétaires » du monde, il nous faut aussi comprendre les limites de cette propriété : nous devons avoir toujours à l'esprit ce souci de « ne pas aller trop loin » dans notre approche « instrumentalisante » du monde et de la nature. Autant de points que je vais développer maintenant dans ma recherche de définition d'une « éthique de précaution ».

5. Ma conception d'une éthique de la précaution

La réflexion que j'ai engagée sur l'éthique souhaitable envers les générations futures m'a mis sur le chemin d'une réflexion plus générale sur ce que devrait être une éthique de la précaution. C'est ce que je vais approfondir maintenant en confrontant l'attitude de précaution avec les différents courants de l'éthique : je pourrai voir alors se dessiner les grands traits d'une éthique propre à la précaution.

5.1. Impuissance du conséquentialisme

Je vais considérer l'un après l'autre le cas de l'utilitarisme puis celui du conséquentialisme. Pour ce qui est de l'utilitarisme, dans quelle mesure peut-il être une des composantes d'une éthique de la précaution ? Il me semble intéressant de chercher la réponse dans la démarche très rigoureuse et très honnête qu'a faite un philosophe utilitariste, E. Birnbacher, dans son étude sur notre « *Responsabilité pour les générations futures* ». J'ai présenté plus haut le début de sa démarche, lorsqu'il a cherché à établir des « normes idéales », et j'avais indiqué la différence qu'il faisait entre ces « normes idéales » et les « normes pratiques ». Il reconnaissait devoir s'écarter de façon conséquente des premières pour établir les secondes. Mais dans quelle mesure ces dernières ressortent-elles encore d'une approche utilitariste ? Il est très intéressant de suivre précisément la manière dont, selon Birnbacher, l'utilitarisme est conduit à « passer la main ».

La première raison pour laquelle l'utilitarisme doit passer la main est l'incertitude¹⁵¹. Selon Birnbacher en effet, « plus une technique est complexe, plus on est fondé à soupçonner que l'appréhension des risques du système global ne peut être complète et aboutie (...) Et tandis qu'il existe tout de même, pour les risques purement techniques, des lois intuitives absolues, nos intuitions sont régulièrement victimes de défaillance, à chaque fois que l'on touche au domaine du social(...) »¹⁵². Et le philosophe allemand conclut : « S'il s'avère impossible d'éliminer l'élément d'incertitude et si, en se fondant sur l'expérience passée, on ne peut exclure des conséquences catastrophiques, (...) alors, il paraît raisonnable de suivre, au lieu du principe de maximisation de la valeur d'attente, le principe de Maximin »¹⁵³. C'est à Rawls, dont on sait son opposition à l'utilitarisme, que Birnbacher en vient ; et il s'explique très précisément : « Là où le maquis de l'avenir devient impénétrable, les calculs de risque perdent toute signification (...) Là où l'on franchit la frontière de l'incertitude, cela n'a plus aucun sens de placer dans la balance (...) On atteint le point où l'heuristique de la peur, qui est mauvaise conseillère dans les situations de risque au sens strict, entre en vigueur »¹⁵⁴.

Très « rawlsiens » sont aussi les conseils qui suivent : « La génération qui planifie est donc plus ou moins obligée d'attacher les générations suivantes à des normes morales fondamentales. Elle devrait cependant laisser aux générations ultérieures le soin de donner un contenu concret aux normes ; Les projets s'étendant sur plusieurs générations apparaîtront fréquemment comme une exigence et un octroi injustifié (...) Les projets ne devraient pas être conçus d'une manière tellement figée qu'une vérification et une adaptation aux conditions nouvelles soient impossibles (...) Faire en sorte que les générations ultérieures puissent poursuivre leur planification de manière flexible »¹⁵⁵.

Venons-en donc à ces « normes de la pratique » que nous propose Birnbacher. Leur justification est présentée de la manière suivante : « Des exigences d'une éthique idéale abstraite doivent être mis en relation avec des réalités psychologique et anthropologique, si elles doivent avoir une efficacité dans la pratique »¹⁵⁶. D'autre part ces normes sont vues comme des « propos provisoires et hypothétiques » : les « normes pratiques laissent place pour des solutions alternatives ; la faculté de « jugement moral » procédant « intuitivement » a encore un champ d'action suffisant. Les principes peuvent lui indiquer la voie, mais il y a un point au-delà duquel elle doit avancer seule »¹⁵⁷. Dans ce passage, qui clôt son livre, Birnbacher ouvre vers une éthique de la délibération et de la discussion : ce n'est pas le calcul qui peut donner le « la » de notre conduite envers les générations futures !

Quelles sont alors ces normes de la pratique ?

Les deux premières demandent de « ne pas mettre en péril l'existence de l'homme et des animaux évolués en tant qu'espèce » (il s'agit de « l'auto-préservation collective ») ; et de « ne pas mettre en péril une existence future digne de l'être humain » (« Nil nocere », il faut

¹⁵¹ E. Birnbacher, dans son ouvrage distingue trois formes d'incertitude: on peut voir toutes les conséquences, mais pas les probabilités ; voir toutes les conséquences, mais pas les valeurs de profit ; ne pas avoir une vue exhaustive des conséquences (p. 138).

¹⁵² Ouvrage cité, p. 140.

¹⁵³ Id, p. 141.

¹⁵⁴ Id, p. 143.

¹⁵⁵ Id, p. 149.

¹⁵⁶ Id, p. 252.

¹⁵⁷ Id, p. 253.

d'abord ne pas produire de mal). Dans ces deux premières normes, on retrouve non seulement le plus profond de l'inspiration jonassienne (déterminer notre action non pas en fonction d'un avenir que nous pouvons espérer « radieux » (à l'image de l' « espérance » chez E. Bloch), mais d'un avenir dont nous ne voulons pas), mais aussi sa distinction si pertinente entre la mise en péril de l'existence de l'homme et de la mise en péril de son image.

La troisième norme demande de « ne pas créer de risques irréversibles supplémentaires », c'est le devoir vigilance : on retrouve ce même souci de préserver de nouveau prioritaire par rapport à celui de produire ; et ce n'est qu'à partir de la quatrième « norme pratique » que revient l'inspiration utilitariste, à travers la volonté d' « améliorer le monde ».

La quatrième norme réclame en effet la « conservation et amélioration des ressources naturelles et culturelles existantes » : il s'agit des devoirs de cultiver et préserver. Birnbacher justifie ainsi l'introduction de ces nouvelles normes : « Les normes présentées jusqu'à présent étaient négatives (protéger contre les périls, et non assurer des prestations) ; (...) La responsabilité envers les générations futures ne s'arrête pas au fait de parer les dangers potentiels (...) Elle exige que l'on accroisse, que l'on enrichisse et que l'on parachève ce que l'on a trouvé en arrivant (...). L'idée centrale de l'éthique utilitariste du futur n'est pas de perpétuer dans leur imperfection le monde actuel et l'homme actuel, mais de les améliorer chaque fois qu'il est possible de le faire » ; et il cite alors J.S. Mill : il s'agit d' « amener cette partie de la nature sur laquelle il lui est possible d'exercer une influence dans un accord plus étroit avec un haut degré de justice et de bien ». Cependant, après les trois premières normes qui apparaissent, de par leur position et leur contenu comme prioritaires, quelle influence peut-il bien rester aux normes suivantes « utilitaristes » ? Je pense qu'elle ne peut-être que faible.

La conclusion que je retire des travaux de Birnbacher est que l'utilitarisme occupe une place très marginale pour ce qui concerne l'éthique de la précaution. En effet, le problème n'est pas de « maximiser » le bien-être intergénérationnel (c'est à dire, pratiquement, la richesse économique) mais de transmettre une terre qui permette le mieux possible de satisfaire les « besoins en humanité » des générations futures ; et, pour cela, il nous faut quitter les démarches utilitaristes.

Le conséquentialisme peut-il mieux servir ? A priori, il occupe une position centrale pour l'éthique que je cherche à définir : le souci des conséquences de nos actes (précisément, des conséquences lointaines) n'est-il pas au départ de l'attitude de précaution ? Et dans la mesure où, parmi ces conséquences, pour la première fois, le pire apparaît, la prise en compte des « possibilités » que le futur peut contenir est un devoir moral incontesté. Mais le conséquentialisme est-il possible ? La complexité de la chaîne causale qui lie les actions et leurs conséquences lointaines fait qu'il est impossible de prévoir les conséquences. C'est bien ce qu'a compris Jonas, et c'est ce qui est au départ de sa propre éthique de la responsabilité : « L'extension de la puissance est également l'extension de ses effets dans le futur. Il en découle ce qui suit : nous ne pouvons exercer la responsabilité accrue que nous avons dans chaque cas, bon gré mal gré, qu'à condition d'accroître aussi en proportion notre prévision des conséquences. Idéalement la longueur de la prévision devrait équivaloir à la longueur de la chaîne des conséquences. Mais pareille connaissance de l'avenir est impossible »¹⁵⁸.

¹⁵⁸ H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, Rivages poches, 1998, p. 82.

C'est ainsi, explique J.P. Dupuy, que la victoire du conséquentialisme sur la « morale commune » (la morale du prochain et du proche) est une « victoire à la Pyrrhus »¹⁵⁹. S'appuyant sur un texte de S. Scheffler¹⁶⁰, Dupuy conclut : « La conclusion de Scheffler a un côté désespéré. La conception normative de la responsabilité fondée sur le sens commun est complètement inadaptée à notre société actuelle, et s'il y a une direction pour la transformer de fond en comble, ce ne peut être qu'en adoptant une posture conséquentialiste. Malheureusement, il n'y a pas non plus de salut de ce côté là. Conclusion : c'est la notion même de responsabilité qui se retrouve sans aucun fondement, sur le plan de l'éthique tout au moins »¹⁶¹. Je pense, avec J.P Dupuy, que l'éthique de la précaution, en dépit des apparences, n'est pas conséquentialiste. S'il faut tenir compte des conséquences, ce n'est pas des conséquences « calculables » ou « probabilisables » qu'il s'agit (conséquences entre lesquelles il nous appartiendrait de faire notre choix), mais c'est d'une conséquence que nous refusons de voir advenir, sans pouvoir évaluer la probabilité de son occurrence. Et la prise en compte de cette conséquence n'est pas une option, c'est un devoir impérieux qui nous oblige absolument. Nous retrouvons ici le schéma jonassien, qui induit une approche éthique déontologiste et non conséquentialiste.

5.2. Un principe qui appelle des vertus

5.2.1. Aspects déontologiques

Le premier trait qu'il me paraît indispensable de conférer à l'éthique de la précaution est le trait déontologique. Face à certaines situations, la précaution nous oblige ; et cette obligation « précède » les raisons que nous pourrions donner.

L'idée de « survenance » du devoir « sur » certaines situations, selon le schéma qu'en a donné D. Ross, correspond tout à fait à ce que je veux exprimer ; je vais l'illustrer par un exemple. En décembre 1999, l'Erika se brise dans l'océan Atlantique, libérant son fioul qui vient souiller l'ensemble des côtes de l'Ouest de la France. L'émotion est générale et très forte, les médias relaient largement l'événement qui prend une allure de catastrophe nationale. Je pense que, dans ce cas précis, le jugement moral qui résulte de cette situation est un cas de « survenance » particulièrement justifié : comment serait-il possible, connaissant tous les tenants (un bateau dans un état calamiteux, la recherche du profit à tout prix, l'indifférence absolue aux risques que cette situation fait courir) et aboutissants (les côtes souillées, les oiseaux « mazoutés », les paysages massacrés, et toutes les conséquences sur les hommes et les femmes qui sont en « première ligne »), comment serait-il possible donc de ne pas voir « survenir » un « plus jamais cela ! » ? Nous avons un devoir, devant cette situation de faire qu'elle ne puisse plus jamais se reproduire.

Si donc nous nous trouvions confrontés à une situation qui mette en jeu la survie de l'humanité, nous serions obligés de nous y opposer de toutes nos forces. Si nous étions en situation de laisser détruire ou de sauver une espèce animale ou végétale, nous aurions le devoir de la sauver. Bien entendu, la force du devoir ne serait pas la même dans chacun des différents exemples que je viens d'évoquer ; mais il y a un devoir dans tous ces cas, car il y a une

¹⁵⁹ J.P. Dupuy, ouvrage cité, p.155.

¹⁶⁰ S. Scheffler, *Social Philosophy and Policy*, 12, 1, 1995. Son article est intitulé : « Individual Responsibility in a global Age ».

¹⁶¹ J.P. Dupuy, ouvrage cité, p. 157.

valeur qui demande à être protégée. La reconnaissance du « fragile » a fait naître de nouveaux devoirs.

Je suis tout à fait en accord avec H. Jonas lorsqu'il énonce les différentes formules de l'« impératif adapté au nouveau type de l'agir humain et qui s'adresse au nouveau type de sujets de l'agir »¹⁶² : c'est la nouveauté de notre situation qui élargit le champ de nos devoirs. Nous devons « ne pas compromettre les conditions de la survie indéfinie de l'humanité sur terre ». Nous avons le devoir de protéger ce qui a de la valeur et qui est menacé par nos nouveaux pouvoirs ; en effet « la valeur ou le « bien », à supposer qu'une telle chose existe, est la seule chose dont la simple possibilité réclame déjà l'existence ». Mais, se demande Jonas, une telle chose existe-t-elle ? « Notre question éthico-métaphysique du devoir-être de l'homme dans un monde qui doit être se transforme en cette question logique du statut des valeurs en tant que telles »¹⁶³.

Alors existe-t-il quelque chose dans le monde comme une valeur qui demande à être protégé, continue à se demander Jonas ? « Il faut donc un paradigme ontique dans lequel le simple « est » factuel coïncide à l'évidence avec un « on doit » (...). Y a-t-il un tel paradigme ? (...) La réponse sera oui (...) le nouveau-né dont la simple respiration adresse un « tu dois » irréfutable à l'entourage, à savoir : qu'on s'occupe de lui ». Et Jonas de commenter : « j'estime vraiment qu'ici l'être d'un simple existant ontique inclut de manière immanente et visible un devoir pour autrui, et qu'il le ferait même si la nature ne venait au secours du devoir avec de puissants instincts et sentiments (...) »¹⁶⁴.

Mais ce qui est vrai du nouveau né l'est-il de tout être vivant ? L'est-il de la nature toute entière ? Là aussi, je rejoins la position que je trouve très équilibrée de Jonas. Nous avons aussi une obligation envers la nature, mais elle n'est pas détachable de l'obligation envers l'homme : « L'avenir de l'humanité est la première obligation¹⁶⁵ du comportement collectif à l'âge de la civilisation technique devenue « toute puissante » *modo negativo*¹⁶⁶. Manifestement, l'avenir de la nature y est compris comme une condition sine qua non, mais même indépendamment de cela, c'est une responsabilité métaphysique en soi et pour soi, depuis que l'homme est devenu dangereux non seulement pour lui-même, mais pour la biosphère entière. Même si les deux choses se laissaient séparer – c'est à dire si, avec un environnement ravagé (et remplacé en grande partie par des artefacts), une vie digne d'être appelée humaine était possible pour nos descendants – la plénitude de vie produite pendant le long travail créateur de la nature, et maintenant livrée entre nos mains, aurait le droit à notre protection pour son propre bien. Mais puisqu'en effet les deux choses sont inséparables, sans caricaturer l'image de l'homme, (...), nous pouvons traiter les deux obligations sous le concept directeur de l'obligation pour l'homme comme une seule obligation, sans pour autant succomber à une réduction anthropocentrique »¹⁶⁷.

Si je prolonge la pensée de Jonas (lui-même, à ma connaissance, ne s'est pas exprimé ainsi), il est possible de concevoir notre devoir envers la nature comme étant double. D'une part, un devoir envers la nature « en général », envisagée principalement à travers les équilibres de la

¹⁶² H. Jonas, *Le principe responsabilité*, Cerf, 1995, p. 30.

¹⁶³ Id, p. 77.

¹⁶⁴ Id, p. 180.

¹⁶⁵ C'est moi qui souligne.

¹⁶⁶ Souligné par Jonas.

¹⁶⁷ Id, p. 187.

biosphère et la richesse de la biodiversité ; d'autre part, un devoir envers les êtres singuliers de la nature – et alors, on peut concevoir que la force du devoir s'affaiblit à mesure que l'on « descend » l'échelle de la complexité de la vie, et aussi que l'on s'éloigne des êtres vivants qui nous sont proches : il n'en reste pas moins que le devoir demeure.

En conclusion de ce passage consacré à la dimension déontologique de l'éthique de la précaution, il me semble très approprié de la placer sous le commandement jonassien, tout en insistant sur le fait que Jonas, loin de s'opposer à Kant, en retient l'éthique qu'il vient compléter. Chez Jonas le primat de l'homme est constamment affirmé ; et la nouvelle responsabilité qu'il nous demande d'assumer résulte de la valeur inestimable de l'homme : il s'agit d'en préserver l'existence et l'image dans les temps futurs où elles pourraient se trouver menacées.

Une dernière précision : ce devoir de préservation implique autant de devoirs positifs que de devoirs négatifs, autant de devoirs de « faire » que de devoirs de « s'abstenir ». Alors que Kant soutenait le primat absolu des devoirs négatifs sur les devoirs positifs¹⁶⁸, nous devons avec Jonas et dans une perspective de précaution considérer avec la même importance ces deux sortes de devoirs. Si nous devons nous abstenir de modifier l'image d l'homme dans le futur, nous devons aussi agir pour qu'il puisse ne pas voir son existence menacée : par exemple, il est urgent que nous modifiions notre manière de vivre et de consommer l'énergie sous peine d'attenter à l'existence même de nombreux hommes dans le futur. C'est donc bien la fragilité qui implique la dimension déontologique de l'éthique de la précaution.

5.2.2. Aspects de la vertu

Ne pourrait-on pas se demander si une substitution totale de l'éthique de la vertu aux plus classiques « éthique de la règle » serait possible ? Dans ce qui précède, j'ai déjà justifié la présence d'une composante importante de déontologie dans l'éthique de la vertu. Je pense en conséquence qu'il est n'est pas possible de suspendre toute dimension d'obligation, de règle, dans l'éthique de la précaution, et que l'éthique de la vertu, pour indispensable qu'elle soit, ne peut occuper à elle seule tout le terrain.

Car l'alternative n'est pas entre « tout vertu » ou « tout règle ». En effet, si l'on adopte comme base de son éthique un principe, comme je l'ai fait avec celui de Jonas, il ne s'ensuit pas que l'on soit « tombé » pieds et poings liés dans un ensemble de règles qu'il faudrait suivre aveuglement. Il faut en effet distinguer entre principe et règles. Comme l'écrit E. Tugendhat, « il est tout à fait possible qu'un principe ne compte pas de règles, ou pas seulement, et qu'il renvoie aussi à des vertus. Chez A. Smith, le spectateur impartial correspond à l'impératif catégorique ; mais ceci ne nécessite absolument pas que l'agir soit édicté par des règles, (car l'agir) peut aussi correspondre à un Etre-ainsi, une conduite ou une attitude, donc une vertu »¹⁶⁹. Tugendhat en déduit que le principe kantien peut (et doit) être élargi au-delà de la morale de la règle, et que si nous devons plutôt prendre la morale de la règle comme point de départ, la morale de la vertu est un complément nécessaire. La situation se présente-t-elle de

¹⁶⁸ Voir E. Tugendhat, ouvrage cité, p. 344 et aussi son commentaire : « Une morale qui ne reconait les devoirs positifs que de manière marginale semble s'apparenter au contractualisme au plan du contenu, dans la mesure où elle prend pour acquis que la communauté morale est essentiellement constituée de personnes fortes et normalement aptes à s'occure d'elles-mêmes, n'ayant, pour l'essentiel, qu'à se protéger deds atteintes mutuelles aux droits », p. 345.

¹⁶⁹ E. Tugendhat, ouvrage cité, p. 237.

la même façon pour nous, en partant du principe de Jonas ? Je pense que l'éthique de la vertu occupe une place plus centrale dans notre situation, et que, plutôt que l'image d'un « complément » au commandement jonassien qu'apporterait l'éthique de la vertu, c'est plutôt d'un « remplissage » de ce commandement qu'il faudrait invoquer : je pense que nous avons un « devoir de vertu » du fait de la situation nouvelle qu'a peinte Jonas.

Pourquoi donc mettre l'éthique de la vertu au cœur de l'éthique de la précaution ? Il faut revenir à la définition de l'éthique de la vertu : cette éthique place au centre le caractère de l'individu.

Rappelons-le, les deux principaux points qui justifient la précaution sont, d'une part, cette incertitude radicale et nouvelle face à l'avenir, une situation inédite dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui placés, et, d'autre part, la gravité des risques potentiels qui nous menacent. Ces deux facteurs nous conduisent aussi bien à l'obligation d'éviter le pire¹⁷⁰ qu'à celle de chercher les moyens de le faire. Or, nous ne disposons pas d'un ensemble de règles pour répondre à cette obligation. Nous « partons à l'aventure », et ce « lever de voile vers l'inconnu » sera de plus en plus une image appropriée pour décrire la situation de la communauté des hommes face à leur avenir. Supposons donc que nous soyons sur un bateau qui parte vers l'inconnu : qu'attendre en pareille situation de son équipage ? Avant toute chose, d'avoir du caractère ; car, plutôt que des qualités dûment répertoriées mais qui pourraient se révéler inutiles, l'avenir étant imprévisible (et donc quelles qualités choisir ?), l'essentiel n'est-il pas de développer la maîtrise de soi et les qualités du caractère ? Une des caractéristiques de l'éthique de la vertu est que le bien n'est pas réductible à des règles : si nous n'avons pas de règle, il faut développer ce qui permet aux hommes de se gouverner « de l'intérieur », il faut développer les vertus.

L'idée de vertu implique les idées de force morale, de capacité à se « centrer sur l'essentiel », de qualité de l'esprit (un esprit qui ne se réduit pas à la « géométrie », pour reprendre la fameuse distinction de Pascal, mais recherche la « finesse » de la pensée). J'ai déjà examiné ces thèmes dans la première partie de mon travail lorsque j'ai examiné quel devait être le « type d'acteur » dont avait besoin le XXI^{ème} siècle : j'avais montré qu'il faut de la modération dans ses désirs, du courage dans ses actions, du discernement intellectuel. Je voudrais reprendre et compléter ici cette dimension des vertus : je pense que la précaution est avant toute chose une vertu intellectuelle qui doit venir régler notre agir en ces temps de surpuissance technique, industrielle et commerciale. R. Pouivet¹⁷¹ a proposé une liste de vertus intellectuelles¹⁷² : l'impartialité intellectuelle, la sobriété intellectuelle, le courage intellectuel, la pertinence intellectuelle, l'équilibre réfléchi.

Pour l'impartialité intellectuelle, tout d'abord, il s'agit de « se montrer capable d'un bon jugement sur la valeur d'une autorité intellectuelle et d'avoir le sens de sa propre faillibilité » ; pour ce qui est de la sobriété intellectuelle, il s'agit d'être circonspect face aux

¹⁷⁰ « La crainte du pire, comme l'affirme avec force H. Jonas dans son « principe responsabilité », est une composante nécessaire de toute les formes de la responsabilité à très long terme que demande l'âge technique », écrit P. Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*.

¹⁷¹ R. Pouivet, *Qu'est-ce que croire ?*, Vrin, 2003, p. 34-35.

¹⁷² Vertus qu'il propose aussi d'appeler « épistémiques » pour les distinguer des vertus que Saint Thomas avait répertoriées (« Les vertus intellectuelles (ou épistémiques si l'on y tient) sont donc des qualités humaines, des traits caractères, qui garantissent, autant qu'il est possible, la valeur épistémique de nos croyances »), voir p. 34-35 de l'ouvrage cité.

idées « enthousiasmantes », de respecter les autorités intellectuelles compétentes (sans crédulité excessive). Ces deux premières vertus intellectuelles sont bien sûr importantes dans le monde d'incertitude et de controverse qui est le nôtre. Il faut se méfier des idées auxquelles nous adhérons trop vite (la force de l'enthousiasme), mais aussi de celles qui se sont installées et dont la force de l'habitude est le principe soutien ; il faut savoir s'informer auprès des sources les mieux autorisées, mais aussi ne pas se laisser abuser par des arguments d'autorité non fondés sur un savoir. D'une façon générale, pour les problèmes qui nous intéressent, les personnes qui émettent des jugements péremptaires, tranchés, définitifs, se déconsidèrent le plus souvent ; le véritable savoir est bien plus celui des limites de notre savoir que celui d'une vérité dont quelques-uns seraient les dépositaires.

Le courage intellectuel « fait examiner sérieusement ce qui s'oppose aux idées courantes, persévérer dans sa recherche, mais aussi défendre ses propres idées (...) ». Du courage, il en faut, tant dans notre société de communication le conformisme (qui comprend bien sûr le conformisme « au carré » des « anticonformistes ») est puissant. Mais le fait d'aller « à contre-courant », même sans ostentation (je ne vise plus ici l'anticonformisme « à la mode », mais l'anticonformisme conservateur) ne garantit pas non plus la vérité de sa position : il faut prendre la mesure des défis qu'apporte la société nouvelle dans laquelle, quelque soit notre opinion sur ce fait, nous entrons à grands pas. « Vouloir conserver en l'état » n'est pas toujours la marque d'un véritable courage intellectuel. Le courage, comme je l'ai montré plus haut, demande d'avoir « les yeux bien ouverts ».

La pertinence intellectuelle demande de « choisir correctement les moyens de sa recherche pour une fin qui reste la vérité ». Il me semble essentiel d'affirmer que c'est la recherche de la vérité qui oriente notre vie intellectuelle. Cela ne préjuge pas de la définition que l'on donne de la vérité, ni de l'espoir que l'on a de pouvoir ou non l'atteindre : mais cela marque que la recherche intellectuelle se place sous le signe d'une transcendance, d'une volonté de dépassement, d'une insatisfaction permanente. C'est aussi le véritable sens qu'il faut donner à notre rapport à l'incertitude : celle-ci ne signifie pas que nous nous abandonnons à l'opinion et au relativisme, mais que, au contraire, l'insatisfaction nous pousse à aller toujours de l'avant dans notre recherche de la connaissance.

Quant à l'équilibre réfléchi, pour l'essentiel, R. Pouivet en donne une définition assez proche de celle qu'en donne Rawls : « savoir modifier une règle quand elle conduit à rejeter une intuition à laquelle nous tenons et savoir renoncer à une intuition quand elle nous conduit à rejeter une règle jugée fondamentale ». On retrouve aussi ce que j'ai dit à propos du sens nécessaire que nous devons avoir de nos propres limites et de la nécessité de prendre au sérieux la complexité des situations que nous devons affronter : les solutions « tout d'un bloc » ne sont pas à la hauteur de ce que nous avons à penser et à faire.

C'est par là que je voudrais terminer ce passage sur l'importance pour l'éthique de la précaution d'avoir une forte composante d'éthique de la vertu. Nous avons plus que tout le devoir de « bien penser »¹⁷³. Or, bien penser, cela est un travail, et cela demande de développer des qualités ; il y faut du courage, il y faut de la patience et du temps. Dans notre monde si complexe, les clés pour lire l'actualité et pouvoir participer au débat public nécessaire sont de plus en plus longues et difficiles à acquérir. C'est un devoir que de se préparer à cela. L'éthique de la précaution est une éthique qui nous demande de cultiver les

¹⁷³ On retrouve ici les intuitions si justes de Pascal et plus tard d'Alain : travailler à bien penser, voilà toute la morale !

vertus. Je conclurai en reprenant pour la transformer la fameuse formule d'A. Malraux : le XXIIème siècle sera plus vertueux que les siècles qui l'auront précédé, ou ne sera pas !¹⁷⁴

5.3. Une place centrale réservée à la discussion

5.3.1. Incertitude et discussion

C'est à nouveau l'incertitude qui vient placer la discussion, à côté de la vertu, au cœur de la conception de l'éthique de la précaution. Moins que jamais, l'action peut être séparée de la délibération. Nous nous rappelons qu'Aristote déjà avait insisté sur ce point à propos de l'homme prudent. Ce qui valait alors n'est-il pas encore plus vrai aujourd'hui, alors que l'incertitude a étendu son emprise ? Comment agir, en effet, face à cette nouvelle incertitude ? La délibération n'a jamais été autant nécessaire. Il importe au plus haut point d'en définir les principes et les règles.

La nécessité de la discussion peut résulter de situations différentes. Ce peut être par exemple ce que j'évoquais plus haut à propos de la théorie des devoirs *prima facie* de D. Ross : lorsque l'intuition nous donne différents devoirs non conciliables et sans hiérarchie pour les départager (par exemple pour le clonage thérapeutique : respect de l'embryon « contre » le soulagement de souffrances et la guérison de maladies particulièrement douloureuses). Mais ce peut être aussi face à des situations vraiment nouvelles par rapport auxquelles nous n'avons ni intuition véritable ni opinion définie – tout en mesurant qu'il existe un véritable enjeu éthique.

Nous ne pouvons ambitionner d'atteindre des fondations absolues, définitivement « hors de discussion », pour la plupart de nos actions. Il nous faut plus raisonnablement partir à la recherche d'un équilibre réfléchi : la doctrine de « l'équilibre réfléchi » telle que l'a définie J. Rawls me semble la plus apte à prendre en compte ce fait. Et, pour rechercher cet équilibre, la discussion réelle, menée à plusieurs, dans un cadre approprié, est la meilleure solution. C'est d'une discussion libre, pluridisciplinaire, à la fois engagée et ouverte à la controverse, que nous avons besoin : je reviendrai dans la partie consacrée à la politique aux recherches qui sont menées pour trouver la meilleure façon de conduire les discussions. La notion de « débat public » apparaîtra alors au centre de ma réflexion.

5.3.2. Intuition, émotions, discussion

Nous ne pouvons nous écarter entièrement de nos intuitions : la vie morale pourrait alors sombrer « corps et biens » ! Mais nous ne pouvons non plus nous appuyer sans recul critique sur nos intuitions : la complexité des situations que nous avons à affronter, la nouveauté radicale de certaines d'entre elles, la difficulté d'évaluer correctement les effets secondaires ou lointains, demande de ne pas se livrer inconsidérément à nos intuitions, largement enracinées dans la tradition.

Nous avons vu la place de l'intuition dans la philosophie de Ross. Je voudrais évoquer ici les travaux de C. Taylor. Celui-ci est intuitionniste lorsqu'il affirme : « On plaide que la retenue

¹⁷⁴ Je rejoins donc E. Birnbacher, lorsqu'il conclut son livre *La responsabilité envers les générations futures* par un appel à développer de nouvelles vertus (« Cette éthique du futur exige de nouveaux modes d'application, de nouvelles normes de la pratique, de nouvelles valeurs, de nouvelles vertus, mais aussi de nouvelles institutions », p. 253).

s'impose au nom du bien-être des hommes. C'est bien entendu vrai et important, mais ce n'est pas suffisant. Cela ne rend pas compte de toute l'étendue de nos intuitions à cet égard (...) Lire Rilke, par exemple, c'est trouver une formulation de nos intuitions les plus vastes, les plus fortes, sur la manière dont le monde ne se réduit pas à un ensemble d'objets qui nous sont destinés, mais nous impose d'autres exigences (...) et cette exigence ne se limite pas à l'accomplissement de soi. Elle émane du monde »¹⁷⁵. Je pense avec Taylor que l'intuition est une dimension essentielle de notre rapport au monde. Peut-on alors récuser toute forme d'intuitionnisme en morale ? C'était, on s'en souvient, l'intention première de l'utilitarisme. Mais même l'utilitarisme¹⁷⁶ a du prendre en compte le fait qu'une vie morale complètement détachée de nos intuitions les plus fortes était impossible : nous ne pouvons pas vivre en suspendant tous nos jugements sur ce qui est bien ou mauvais au résultat d'un calcul !

Quant aux émotions, j'ai souligné plus haut¹⁷⁷ qu'elles étaient indispensables au fonctionnement de notre raison, en ce que, en particulier, elles nous permettaient de définir nos valeurs (leur rôle de « signal »). Un autre point doit être souligné : les émotions sont indispensables comme forces de motivation ! Que pourrions-nous faire si nous n'avions pas les émotions comme « carburant » de nos engagements éthiques et de nos actions ? Cependant pour les émotions, comme pour les intuitions, il faut savoir « faire la part des choses » : indispensables émotions ! Mais émotions aussi parfois trompeuses ! Aussi faut-il souligner l'importance de se construire des *émotions appropriées*¹⁷⁸ (Jonas parle de la « mobilisation du sentiment adéquat au représenté »¹⁷⁹). C'est ce sur quoi insiste très justement H. Jonas : « La fonction de l'avenir au service de l'éthique du futur revêt donc une fonction intellectuelle et une fonction émotionnelle ; elle doit instruire la raison et animer la volonté. Et le péril à éviter doit apparaître, l'effroi qu'il inspire doit nous réveiller (...) »¹⁸⁰. *L'émotion appropriée* est celle qui correspond à la recherche d'une « voie moyenne ». C'est ainsi que, s'opposant à la conception rationaliste radicale (dont je me suis attaché à montrer qu'elle n'était pas ce que demande la raison !) selon laquelle les jugements moraux relèvent d'une raison détachée (ou à l'abri) de toute influence émotionnelle, C. Tappolet écrit : « Cette conception de l'impartialité comme absence d'états émotionnels et affectifs n'est pas satisfaisante (...) A partir de ce constat, il est possible de formuler un idéal d'impartialité plus convaincant. Plutôt que d'exiger des sujets épistémiques qu'ils ne ressentent rien, on peut leur demander d'éprouver des émotions appropriées. De telles émotions sont caractérisées par le fait qu'elles ne sont pas sujettes à des distorsions. Comme exemples de facteurs généralement considérés comme perturbants, citons certaines conditions physiologiques ou psychologiques, telle l'ébriété ou la dépression, mais aussi la présence d'un rapport trop étroit entre l'objet de l'émotion et le sujet épistémique »¹⁸¹. En faisant une place à nos émotions, et en refusant cependant d'en faire le seul élément constitutif de la morale, il semble en effet possible de tracer une ligne de démarcation entre « bonnes » et « mauvaises » émotions, ou encore entre « trop » et « pas assez » à propos d'une même émotion. Il apparaît en effet que certaines circonstances

¹⁷⁵ C. Taylor, *Les sources du moi*, p.640.

¹⁷⁶ Par exemple R. Hare, et sa conception d'une morale « à deux niveaux », dont le premier est intuitif (le niveau intuitif des convictions).

¹⁷⁷ Voir le passage que je consacre à étudier les thèses de Damasio et Livet, p. 307 sq.

¹⁷⁸ C'est moi qui souligne.

¹⁷⁹ H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, p. 51.

¹⁸⁰ H. Jonas, *Ethique du futur*, p.87.

¹⁸¹ C. Tappolet, extrait d'un article paru dans le *Magazine littéraire* de janvier 1998. Ce numéro était consacré aux « nouvelles morales ».

produisent des émotions tout à fait disproportionnées: la forte médiatisation de certains événements en est une des explications ; mais on peut y voir aussi un trait de la psychologie humaine. La disproportion peut aussi agir en sens inverse : un événement qui appellerait une forte réaction laisse indifférent, comme si le « passage » vers l'émotion se trouvait être bloqué. Je donnerai des exemples de ceci plus loin. Toujours est-il que ce « contrôle » de l'émotion demande de notre part un travail intellectuel, un travail de discernement.

L'éthique de précaution demande de prendre très au sérieux cette place des émotions en éthique : en effet, en contrepoint d'un utopisme technologique débridé, elles nous permettent de reconnaître et de nous attacher à des valeurs que nous tenons pour essentielles¹⁸². Aussi comprendra-t-on, eu égard aux réflexions qui précèdent, que l'enjeu d'une mise en place d'une éthique de précaution réside dans le développement et la consolidation d'émotions appropriées. Et si les émotions jouent ce rôle au niveau individuel, il faut souligner qu'elles ont aussi un rôle important dans la constitution de la société. Sans elles, souligne J. Elster¹⁸³, il ne peut y avoir de normes sociales ; la honte et le dégoût, en particulier, lui semblent indispensables. Mais encore faut-il que, là aussi, elles soient « appropriées »¹⁸⁴.

L'émotion me paraît indispensable pour capter le « fragile » : à ce titre, elle occupe une place essentielle dans une éthique de la précaution ; il reste juste, et c'est là le rôle d'un « intellect vertueux » à vérifier, autant que faire ce peut, que cette émotion est réellement appropriée.

5.4. Equilibre et mesure : la précaution, le juste et le bien

La question de la justice est très présente dans une philosophie de la précaution, et cela à deux niveaux au moins. Mais il faut souligner d'emblée que la justice dont il s'agit n'est pas la justice dans la distribution des ressources économiques : celle-ci, bien entendu, est aussi une exigence morale; mais ce n'est pas d'elle dont il est question avec l'approche de précaution, qui n'a pas la prétention d'intégrer toutes les dimensions de la morale et de l'éthique. De quoi s'agit-il alors ? La précaution vise la préservation et le développement des « ressources » qui permettent à une humanité d'exister et de se réaliser comme humanité authentique.

Au premier niveau, il s'agit de conserver et promouvoir l'égalité de l'accès pour tous aux « biens premiers » (et, parmi eux, à une nature préservée), et de la possibilité de vivre dans un environnement « sain ». Ainsi pourrait-on imaginer (on en est loin, très loin,

¹⁸² Que l'on pense à la perspective – tout à fait réaliste, même s'il est difficile de fixer exactement le délai qui nous sépare de sa réalisation – de l'utérus artificiel : quel grand progrès en effet de libérer les femmes du poids (aux sens propre et figuré) de la grossesse et de leur permettre de ne pas suspendre leur activité professionnelle quand elles choisissent d'enfanter ! Mais les émotions « tirent le signal d'alarme » : plus de femmes enceintes, et des « usines » à procréer – avec des « normes ISO à l'appui... est-ce vraiment dans ce monde-là que nous voulons vivre ?

¹⁸³ Analyses développées par J. Elster dans *Alchemies of the Mind, Rationality and Emotions*, Cambridge Mass, 1999.

¹⁸⁴ Avec du recul, l'émotion soulevée par le tsunami de décembre 2004 paraît avoir suscité une émotion excessive, alors que la situation qui prévaut dans certaines régions d'Afrique (dans le Darfour, au Soudan, dans le Niger) ne suscite pas l'émotion qu'il faudrait : dans les deux cas nous pouvons dire, après coup, que notre émotion n'a pas été bien ajustée. De même, ne peut-on pas considérer que l'émotion suscitée par la catastrophe de Tchernobyl (ou celle des grandes « marées noires ») est appropriée – outre leur importance « matérielle », ces émotions sont liées à des événements dont la portée symbolique est considérable, tandis que celle, aussi considérable si l'on se fie à l'impact médiatique, de l'accident mortel de Lady Dy est inappropriée ?

malheureusement) un état du développement de l' économie mondiale qui aurait résolu les questions de la faim et du logement pour tous les hommes, qui permettrait à la plupart de profiter largement de certains biens matériels moins « indispensables » comme la voiture, le téléphone portable ou l'ordinateur, mais qui en même temps les priverait d'autres biens tout aussi nécessaires à la réalisation du « bien-vivre » (un environnement sain, donc, un accès à une « nature véritable », mais aussi un travail qui puisse susciter un intérêt, un milieu culturel assez riche). La précaution demande plus, lorsqu'elle se centre sur ce qui fait l'humanité de l'homme.

Au deuxième niveau, il s'agit de prendre en compte les exigences de la justice entre les générations : il s'agit là d'une exigence de justice nouvelle. J.P. Deléage et D. Bourg l'évoquent dans un dialogue¹⁸⁵ : il y avait trois sources historiquement identifiées d'inégalité (le sexe, la race et la classe) ; nous devons prendre en compte une quatrième source d'inégalités : celle entre les générations : « les difficultés et nos responsabilités commencent lorsqu'on considère le sort qui sera réservé aux générations futures. D'un point de vue économique, en raison de l'accumulation de capital technique, leur sort ne pourrait que surpasser le nôtre. On peut en douter cependant sérieusement, si rien n'est fait pour remédier à la dilapidation de leur capital naturel. Parviendrons-nous à nous hisser quelque peu à la hauteur de cette exigence nouvelle ? »¹⁸⁶.

On le voit : réfléchir sur le juste ne peut plus se séparer d'une réflexion sur le bien. Les deux me paraissent tellement intriqués aujourd'hui que la question de la priorité ne me semble plus pertinente : nous devons penser les deux ensemble ! Priorité du juste ? Mais on a vu que Rawls lui-même est obligé d'introduire des « biens premiers » comme préalables à sa conception de la justice. Or ces « biens premiers » ont, chez Rawls même, une extension considérable, et c'est eux qui peuvent se trouver menacés par un développement inconsidéré et incontrôlé. Priorité du bien ? Mais peut-on choisir une politique qui chercherait à maximiser le bien sans donner un rôle décisif à la justice ? Et, dans cette vision de la justice, ne devons-nous pas procéder à une extension absolument nécessaire vers la justice envers les générations futures : c'est ce que nous avons montré plus haut, et particulièrement dans l'étude de l'ouvrage de D. Birnbacher. La prise en compte du « juste » et du « bien » des générations futures rend impossible la dissociation des deux concepts. Nous ne vivons plus « entre nous », les générations présentes, nous ne pouvons plus tenter d'établir une justice « pour nous » ou de penser un bien « pour nous ». Nous sommes constamment « en débord » vers l'avenir lointain, et ce débord moralement obligatoire empêche de perdre de vue et le juste, et le bien. Il ne s'agit pas, comme c'est le cas dans une perspective utilitariste, de « maximiser » le bien, mais de se centrer sur les biens essentiels à la réalisation d'une vie « authentiquement humaine », et d'exiger une juste répartition de ces biens à l'intérieur et entre les générations.

Je voudrais m'arrêter maintenant sur les propositions que fait A. Sen pour tenter de rapprocher les exigences de la réalisation de la justice mais aussi du bien. Sen développe une théorie des « capacités » : de quoi s'agit-il ?

Le point de départ de Sen est pour l'essentiel la position de Rawls exprimée dans sa théorie de la justice ; mais il corrige cette théorie qu'il trouve trop peu intéressée aux conséquences de son application. C'est ainsi que, s'il ne remet pas en cause la priorité du juste sur le bien, il

¹⁸⁵ A la fin du livre de D. Bourg sur *Les scénarios de l'écologie* (ouvrage cité).

¹⁸⁶ D. Bourg, *Les scénarios de l'écologie*, p. 128-129.

veut pondérer les principes de justice par une prise en compte des conséquences de ces principes relativement aux possibilités réelles des individus de réaliser leurs fins humaines. Par là, il se rapproche d'Aristote, pour qui le bien de chaque homme réside dans la fin qu'il a à réaliser. Cependant, écrit Sen : « Je crois qu'Aristote est allé trop loin avec sa liste de modes de fonctionnement bons pour tous les individus (...) C'est trop ambitieux. Il y a de bonnes raisons de penser qu'il existe une pluralité de capacités parce qu'il existe une pluralité de fins et d'objectifs que les êtres humains peuvent poursuivre »¹⁸⁷.

C'est donc sur la notion de capacités que Sen se démarque d'Aristote, mais de Rawls aussi : les capacités renvoient à un concept intermédiaire entre la vision aristotélicienne d'un bien unique et identique pour tous les hommes et la vision rawlsienne d'un bien que chaque homme a toute latitude de définir. Pour comprendre cette notion, il faut d'abord faire la différence entre libertés positives et négatives : « La liberté, considérée en termes positifs, représente ce qu'une personne, toutes choses prises en compte, est capable, ou incapable, d'accomplir (...) En revanche la conception « négative » de la liberté met au premier plan l'absence d'entraves à la liberté, entraves qu'un individu peut imposer à un autre (...) D'après cette interprétation il est nécessaire qu'une violation de la liberté négative représente aussi un manque de liberté positive, mais l'inverse n'est pas vrai »¹⁸⁸. Sen estime que si l'on accorde de l'importance à ce qu'une personne puisse mener la vie qu'elle choisit, il faut bien entendu veiller à ce que sa liberté négative soit préservée, mais qu'également sa liberté positive constitue quelque chose d'essentiel¹⁸⁹.

La notion de capacités résulte directement de la conception des libertés positives : « La possibilité de mener différentes sortes de vie correspond exactement à l'ensemble formé par différentes combinaisons de fonctionnements humains, ensemble en lequel une personne est à même de choisir sa vie. C'est ce que l'on peut appeler la « capacité » de la personne. La responsabilité de la société à l'égard de la liberté individuelle impose qu'on attache de l'importance à l'accroissement des « capacités » dont disposent réellement différentes personnes »¹⁹⁰. Cette notion introduit des déplacements importants dans notre façon d'évaluer les situations sociales et politiques. En effet le regard n'est plus fixé sur la seule répartition des biens premiers et des ressources, mais sur « les différentes façons de convertir revenus et biens premiers en « capacités » et libertés »¹⁹¹.

Je trouve très intéressant ce rapprochement effectué par Sen entre les approches éthiques tournées vers la justice et vers le bien. Vouloir développer la capacité (« La responsabilité de la société à l'égard de la liberté individuelle impose que l'on attache de l'importance à l'accroissement des « capacités » dont disposent réellement les différentes personnes »¹⁹²), c'est indissociablement vouloir promouvoir la justice et un bien réel (c'est à dire plus que les « conditions du bien », comme c'est le cas chez Rawls). Ce que Sen propose pour atteindre un développement juste et harmonieux de la société contemporaine, je propose de l'étendre à

¹⁸⁷ A. Sen, cité dans la préface de son livre, *L'économie est une science morale* par son commentateur M. Saint-Upéry. Cet ouvrage est paru aux éditions La découverte en 2003.

¹⁸⁸ A. Sen, ouvrage cité, p. 48.

¹⁸⁹ « Une définition adéquate de la liberté devra inclure à la fois la conception positive de la liberté et sa conception négative, toutes deux ayant de l'importance (quoique pour de raisons différentes) », ouvrage cité, p. 49.

¹⁹⁰ Id, p. 64-65.

¹⁹¹ Id, p. 66.

¹⁹² Id, p. 65.

notre rapport aux générations futures. Nous devons penser notre développement en pensant à préserver et promouvoir les « capacités » des générations futures. Nous n'avons pas à préjuger de ce que seront les choix qu'ils feront pour les fins dans leur propre vie, mais nous devons tout faire pour leur donner une réelle capacité de faire et de mettre en œuvre ces choix. Pour conclure, je trouve que ce rapprochement des deux concepts rivaux du juste et du bien permet d'envisager de commencer à « réparer » notre éthique aujourd'hui. D'une certaine façon, en associant aussi étroitement le juste et le bien, la précaution pourrait contribuer à réunifier partiellement l'éthique, tellement éclatée aujourd'hui si l'on croit vrai le diagnostic de MacIntyre.

5.5. Une éthique engagée

L'éthique de la précaution doit être « engagée ». Il ne s'agit pas là de revendiquer un retour à l'engagement des « intellectuels » dans les partis politiques – il ne s'agit pas non plus d'ailleurs de refuser la politique, bien au contraire : elle doit être réhabilitée, il y a là une véritable urgence ! Mais je donne à « engagée » un sens autre ici : il s'agit d'un engagement dans le monde, d'une volonté d' « être au monde », de s'intéresser au monde sous tous ses aspects (de la science à la politique donc, en passant par l'art etc.), de se méfier des pensées trop « déconnectées », qui font trop facilement l'impasse sur le concret, la « chair » de la vie – mais aussi sur les événements et l'histoire. Il s'agit enfin d'une éthique orientée par un projet, celui de la préservation des conditions de la vie bonne pour les générations futures. La redécouverte de la nature est un premier pas de cet « engagement ».

5.5.1. Ouvrir l'éthique à la nature

L'éthique de la précaution est une éthique « ouverte » sur la nature. Nous retrouvons ici ce que nous avons vu dans la partie de mon travail consacrée aux rapports homme-nature et aussi ce que Jonas a apporté à cette réflexion. Ces différentes pistes permettent de définir une « éthique de la précaution » dans le domaine des interactions « homme-nature ».

L'éthique de la précaution ne remet pas en cause la situation privilégiée de l'homme dans la nature : sa valeur est un absolu, c'est lui qui reste « centre des valeurs ». Mais l'homme ne peut pas pour autant se considérer comme extérieur, étranger à cette nature : il est de part en part un être de, dans cette nature, la solidarité entre lui et elle est entière. Aussi toutes les questions de la morale et de l'éthique doivent-elles intégrer la dimension de la nature comme une composante essentielle.

5.5.2. Retrouver l' « épaisseur » du temps

La philosophie de la précaution est en étroite correspondance avec la volonté de mettre en œuvre un développement durable. Nous ne pouvons plus concevoir notre présent comme coupé des temps futurs, nous ne pouvons plus concevoir une éthique qui ne mette les générations futures au centre de ses préoccupations !

Mais nous ne pouvons pas non plus penser ce futur à partir des ressources d'un présent réduit au « présentisme ». Nous avons besoin de nous appuyer sur un passé « consistant » pour nous projeter dans l'avenir. Par exemple, se former une « image » de l'homme qu'il nous faut préserver dans l'avenir requiert une réflexion enrichie de toutes les traditions spirituelles et de tout l'humanisme que nous trouvons inscrits dans notre passé. Se garder de toute démesure dans l'usage des technosciences, des risques de l'abandon à une utopie sans frein, peut être facilité par une bonne connaissance de l'histoire. De même pouvons nous trouver dans le passé des pistes pour sortir de certaines impasses dans lesquelles nous pouvons être pris en

nous étant liés de façon trop étroite avec la technique et l'industrie : je pense ici aux secteurs de l'agriculture ou de la santé.

C'est en fait de toute l'épaisseur du temps que nous devons savoir prendre compte : son aplatissement, le réduisant au seul instant présent, rend toute éthique véritable impossible. Sans appui et sans horizon, nous serions condamnés à subir tous les méfaits d'une modernité privée de tout sens. L'éthique de la précaution porte en elle solidement enracinée l'attention au temps d'une humanité qui nous dépasse infiniment, dont nous sommes les actuels représentants, mais seulement des représentants : le souci de cette humanité tire notre regard vers ce temps très long que notre société aujourd'hui tend tellement à ignorer.

5.5.3. Retrouver le sens et le goût de l'action !!!

Et c'est bien entendu, in fine, sur l'action que la précaution nous dirige ! C'est dire si en elle la dimension éthique est importante ! La précaution, on l'aura compris, est tout le contraire de l'abstention et du repli. Dans notre monde contemporain, elle représente au contraire la véritable audace ; elle est la seule entreprise qui rompt réellement avec le mode de développement passé, qui conduit à une impasse. Le véritable courage, la véritable audace consistent à rompre pour ouvrir de nouvelles pistes au développement. L'éthique de la précaution nous y encourage, et elle est notre plus précieux viatique sur ce chemin difficile.

L'éthique de la précaution constitue bien une réponse aux « déficits » éthiques de notre temps. La faiblesse de l'éthique aujourd'hui, nous l'avons vu, est que, d'une certaine façon, elle « flotte dans le vide », qu'elle n'a pas de point où s'appliquer¹⁹³. Le choix de la précaution lui redonne un objet : elle permet de passer à une éthique constructive, « positive ». Il ne s'agit pas seulement de refuser l'inacceptable, mais aussi de penser la construction d'un monde « bon à vivre ». Ce monde « bon à vivre » ne peut se réduire à un monde simplement « construit » pour répondre à nos besoins et désirs, il n'est pas seulement l'objet sur lequel s'applique notre volonté. Dans ce monde, il y a du « donné », et, en particulier, la nature : l'éthique de la précaution introduit une dimension substantielle nouvelle, avec l'introduction de la nature dans le champ de l'éthique. Notre réflexion sur le bien et le devoir « déborde » du domaine des relations interindividuelles, des obligations de type purement morales ou « contractuelles », pour s'ouvrir à la question de la nature et de notre place dans la nature.

L'éthique de la précaution permet de passer de la déliaison¹⁹⁴, que la modernité a massivement introduite dans notre monde, à la reliaison. C'est bien ce que demande E. Morin, lorsqu'il affirme que « l'éthique, c'est le lien »¹⁹⁵. Le lien, c'est d'abord le lien réaffirmé entre l'homme et la nature. Mais il y a d'autres liens également : le lien de « soi à soi » : à travers l'importance accordée au développement des vertus ; le lien de soi avec les autres : la précaution nous demande de réfléchir ensemble (importance de la discussion) et d'agir ensemble (les problèmes soulevés ouvrent à l'action collective). La précaution appelle du

¹⁹³ Ce pourrait être le sens de ce que je propose d'appeler la « preuve par Le Pen » : une des seules occasions qu'il y a eu de mobiliser une foule autour d'idées « morales », toutes ces dernières années, a été de marquer le refus des idées de J.M Le Pen. Cela me semble très positif et important, mais cela est un peu court : ne devrions-nous pas aussi nous mobiliser « pour », et pas seulement « contre » ? A quand des défilés réclamant des politiques de précaution ?

¹⁹⁴ Déliaison entre l'homme et la nature, entre les hommes (avec le triomphe de l'individualisme), entre les générations.

¹⁹⁵ Voir son bel ouvrage *La méthode 6, Ethique*, Seuil, 2004.

« relationnel » plus riche que le simple « contractuel » : elle demande la mise en place d'une action commune qui engage les hommes dans une entreprise commune.

6. Appliquer la précaution aujourd'hui

Je vais m'efforcer de décrire la « situation de l'éthique » dans la société contemporaine, afin de montrer ce que l'application d'une éthique de la précaution pourrait apporter comme modifications. Je pense en effet qu'il pourrait y avoir un enrichissement très important de l'« éthique vécue » ou appliquée par nos concitoyens par la prise en compte de la précaution. Il y aura évidemment beaucoup de simplification dans les descriptions que je donnerai : il ne s'agit pas de nier l'extrême complexité d'un tel objet, les aspects multiples que peut revêtir l'éthique dans notre société. Mais il me semble tout aussi difficile de refuser l'hypothèse selon laquelle on peut dégager de grands traits dominants de l'éthique dans les pays des régions les plus « développées » du monde. Ce sont donc ces grands traits, tels que l'on peut les appréhender à travers un « regard français », sur lesquels je m'appuierai ici. Pour chacun des points abordés, je ferai se succéder un « point » sur la situation actuelle, et une ouverture vers ce que la précaution pourra changer, lorsqu'elle sera appliquée.

6.1. Un pilier : les droits de l'homme ; l'égalité, la justice et la revendication d'autonomie

6.1.1. Où en est-on ?

Pourquoi commencer par là ? Parce que les droits de l'homme sont devenus, dans nos sociétés « occidentales », le principal pourvoyeur de normes et de valeurs. L'observation de la « sphère » de l'éthique et de la morale fait en effet ressortir l'importance prise par le thème des droits de l'homme. Celui-ci est devenu omniprésent, et il se décline aussi bien dans sa version générale que dans des versions particulières : par exemple la déclaration des droits de l'enfant. Associée, adossée à cette conception des droits, se trouve l'idée d'égalité : elle aussi est une revendication extrêmement puissante, et son « entrée » dans la pensée commune marque à quel point nous sommes maintenant éloignés des sociétés hiérarchiques, telles par exemple celle de l'Ancien régime. On peut voir aujourd'hui, sans en être étonné, le président de la république traité « d'égal à égal », voire avec quelque condescendance, par un « citoyen lambda », lors d'une émission télévisée. Quant au fond, la place centrale prise par ces deux thèmes me semble extrêmement positive : elle marque la valeur absolue reconnue à « l'homme en tant qu'homme », sans aucune différence de valeur entre ceux qui sont « tout en haut » et ceux qui sont « tout en bas » de l'échelle sociale. L'obligation de traiter également les personnes, quels que soient leur race, leur religion, leur nationalité ou leur sexe, est un des acquis principaux de cette revendication égalitaire : on peut y voir ici le meilleur de notre héritage chrétien, et en particulier dans l'interprétation philosophique par Kant. Il reste surprenant de voir que cette revendication d'égalité déborde finalement peu vers la remise en cause des formidables disparités qui existent, et aujourd'hui plus que jamais, en terme de salaires et de revenus : ceci souligne, a contrario, que ce qui est visé d'abord dans cette quête, c'est le respect de la personne dans son « humanité fondamentale ».

Associée aux droits de l'homme et à l'égalité se trouve la justice : les sociétés modernes demandent que la justice soit exercée avec rigueur et dans un esprit de véritable impartialité ; elles n'acceptent plus les privilèges accordés aux puissants, et ne se satisfont plus de jugements « à deux vitesses ». La création de la CPI, d'une part, l'insistance à voir traiter avec

la même rigueur le vol des « petits » mais aussi les détournements et autres formes de concussion des « grands », en témoigne. L'importance accordée au « devoir de mémoire » plaide dans le même sens : on ne peut laisser dans l'oubli des événements tragiques ou remarquables, il faut leur rendre justice et les inscrire dans notre mémoire : la commission « justice et paix », en Afrique du sud, la reconnaissance des « Justes » de la seconde guerre mondiale, en sont l'illustration.

Il n'est pas question, pour moi, de discuter la valeur éminente des « droits de l'homme », et de l'importance de leur énonciation et reconnaissance solennelle ; mais je voudrais souligner deux faiblesses de la philosophie qui leur est attachée. D'une part, la trop grande dissociation des devoirs et des droits ; d'autre part, la prolifération des droits qui est nuisible à ceux qui en constituent le « cœur ». La question des devoirs, tout d'abord. Le mot n'apparaît pas dans le texte de la Déclaration de 1789 (excepté à l'article 7 : le devoir d'obéissance à la force publique ; et à l'article 13, de manière implicite, le devoir de payer des impôts). Le manque d'énonciation des devoirs dans la Déclaration de 1789 peut s'expliquer : il s'agissait alors de faire reconnaître, et cela sans aucune restriction, l'égalité et la dignité de tous les hommes. La France sortait de l'Ancien régime, régime politique inégalitaire s'il en est, et il fallait marquer l'entrée dans un nouvel âge : en mettant les droits et les devoirs sur un même plan, ne risquait-on pas de suspendre la reconnaissance des premiers à la satisfaction des seconds ? Or, il s'agissait bien, dans l'esprit de ses rédacteurs, de faire des droits fondamentaux des droits inconditionnels. Mais il est certain que cela ne pouvait que favoriser une lecture tronquée de la Déclaration : l'existence de devoirs est implicite dans ce texte : la définition de la Volonté générale, par exemple, suppose la participation aux débats et aux votes d'une grande majorité des citoyens. Si les droits existent, dans l'absolu, indépendamment des devoirs, ils ne peuvent devenir effectifs que si les citoyens accomplissent leurs devoirs ! Autrement dit, l'attitude qui consiste à réclamer le respect de ses droits sans remplir ses devoirs est inconséquente. On retrouve une ambiguïté parallèle dans la revendication du « respect ». Le respect est ce qui est dû à chaque homme, et cela de façon inconditionnelle : réclamer d'être respecté est toujours légitime. Mais cela signifie que nous avons aussi le devoir de respecter autrui, tout autrui. La prolifération des droits, ensuite, risque d'affaiblir le « noyau » des droits fondamentaux : il est souhaitable que les enfants, et toutes les « minorités » en général, se voient reconnus leurs droits. Mais faut-il les mettre sur le même plan que les droits de l'homme ? Je ne le pense pas ; les droits de l'homme sont plus fondamentaux, et ils protègent aussi les enfants et les minorités. Il me paraît très important ici de savoir conserver une hiérarchie, qui se trouve forcément menacée lorsque l'on emploie le même langage pour désigner les uns et les autres.

MacIntyre a mené une puissante attaque contre cette conception des droits. Il a montré, derrière ce « voile moral », la puissance de l'ego : « Il n'y a rien d'original dans l'idée que les principaux protagonistes des causes morales spécifiquement modernes (...) usent d'une rhétorique qui dissimule derrière le masque de la morale les préférences de la volonté et du désir arbitraire »¹⁹⁶. Cette vision me paraît fautive pour l'essentiel : la Déclaration de 1789 a un autre souffle que celui du seul égoïsme ! Mais elle peut aussi viser juste lorsqu'elle décrit la manière dont, parfois, la revendication des droits est effectuée : il ne faut jamais oublier que l'« esprit des droits de l'homme » est exigeant pour ceux qui y adhèrent !

¹⁹⁶ A. MacIntyre, *Après de la vertu*, PUF, 1992, p. 72.

L'appel aux droits lorsqu'il est appelé à « faire valoir ses droits », revient souvent à demander un traitement d'égalité, que ce soit avec les personnes en situation d'autorité, ou avec celles en possession d'avantages, réels ou supposés : en ce sens, il est parfaitement légitime¹⁹⁷. Mais, et cela plus discutable, nous sommes entrés dans des modèles de société où, selon la formule du sociologue G. Vigarello, la revendication d'égalité est devenue « obsessionnelle »¹⁹⁸ : toute forme d'inégalité est vue comme une transgression, appelant une condamnation morale, sans qu'il soit nécessaire de peser les éléments de la situation¹⁹⁹.

La justice pâtit de la même difficulté à être définie que l'égalité, à laquelle elle est étroitement rattachée (le bandeau sur les yeux de la justice symbolise la manière de traiter de façon « égale » toutes les personnes). Je rejoins ici MacIntyre, lorsqu'il souligne : « Le résultat de l'histoire dont j'ai esquissé quelques aspects au chapitre précédent n'est pas seulement l'incapacité de s'entendre sur un catalogue des vertus, et, plus grave encore, sur l'importance relative des concepts de vertu dans un schéma moral où les notions de droit et d'utilité ont une place capitale. C'est aussi l'incapacité de s'entendre sur le contenu et le caractère des vertus particulières (...) Cela n'est jamais plus évident, et les conséquences ne sont jamais plus menaçantes, que dans le cas de la justice »²⁰⁰. La question de la définition de la justice reste une question ouverte : le fait d'étendre la revendication de justice aux générations futures pourrait conduire à en reprendre l'analyse.

La revendication d'autonomie est un autre aspect de la « philosophie des droits de l'homme ». D'une façon générale, chacun cherche à échapper aux relations hiérarchiques, et accepte mal d'être soumis, sans raison forte, à l'autorité d'un autre. C'est là qu'apparaît le plus nettement le « virage » pris par nos sociétés, caractérisées par le triomphe de la conception « individualiste » sur les conceptions traditionnelles « holistes ». On peut voir dans cette revendication la reconnaissance du statut de l'homme « animal raisonnable » : la raison, également partagée par tous les hommes (Descartes), donnant à chacun une égale capacité à gouverner sa vie. L'appel si fréquent adressé aux droits de l'homme est d'ailleurs étroitement lié à la place centrale qu'a prise la « revendication d'autonomie » : chacun veut être le

¹⁹⁷ Une difficulté réside dans les différentes interprétations qui peuvent être données à cette « égalité » : il existe différentes conceptions de ce qui est « égal ». Les versions « commutatives » et « distributives », par exemple, n'aboutissent pas au même partage : Aristote l'a finement analysé, dans le chapitre consacré à la justice de *l'Ethique à Nicomaque*. Je ne vais pas rentrer ici dans ces considérations, mais il me semble important de souligner qu'en ce domaine il n'existe pas d'application automatique d'un principe évident : on est souvent conduit dans un domaine où la casuistique est nécessaire.

¹⁹⁸ *Le Monde* du 22-23 août 2004.

¹⁹⁹ On se souvient que Tocqueville déjà avait évoqué cette passion égalitaire dans *La démocratie en Amérique* : « La première et la plus vive des passions que l'égalité fait naître, je n'ai pas besoin de le dire, c'est l'amour de cette même égalité. (...) Chacun a remarqué que, de notre temps, et spécialement en France, cette passion de l'égalité prenait chaque jour une plus grande place dans le cœur humain. On a dit cent fois que nos contemporains avaient un amour bien plus ardent et bien plus tenace pour l'égalité que pour la liberté (...) ». Tocqueville ajoute : « On peut imaginer un point extrême où la liberté et l'égalité se touchent et se confondent. Je suppose que tous les citoyens concourent au gouvernement et que chacun ait un droit égal à y concourir. Nul ne différant alors de ses semblables, personne ne pourra exercer un pouvoir tyrannique ; les hommes seront parfaitement libres, parce qu'ils seront tous entièrement égaux ; et ils seront tous parfaitement égaux parce qu'ils seront entièrement libres. C'est vers cet idéal que tendent les peuples démocratiques »¹⁹⁹. Tocqueville a eu là une vision très juste et prémonitrice d'une des tendances les plus profondément enracinées dans les sociétés modernes : l'étendard de l'égalité est certainement l'un des plus mobilisateurs aujourd'hui. Mais cette « passion », comme le souligne Tocqueville dans l'article ci-dessus, présente de graves dangers pour la liberté.

²⁰⁰ A. MacIntyre, *Après la vertu*, PUF, 1997

« maître » de sa propre vie, refuse une autorité qui viendrait décider à sa place de la manière d'agir. Chacun revendique de conduire sa vie comme il l'entend dans les limites où il ne nuit point à autrui. Chacun estime être le meilleur juge de ce qui est bien ou mal, beau ou laid. Dans ce cadre, revendiquer ses droits, c'est revendiquer d'accéder à sa propre maîtrise.

Mais cette autonomie, aujourd'hui si fort revendiquée, n'est pas à vrai dire celle à laquelle pensait Kant : l'obéissance à la raison. Il s'agit ici avant tout de la possibilité de faire « ce que l'on veut », c'est-à-dire - ce que l'on désire. L'autonomie dont il est question n'est pas une autonomie « gagnée » dans un combat de sa raison contre ses passions, mais une autonomie « immédiate », celle qui consiste à ne pas rencontrer d'obstacle. C'est une autonomie associée à une compréhension de la liberté comme spontanéité, et non comme conduite réglée par la raison. Aussi cette autonomie revendiquée est probablement en partie illusoire : est-on vraiment sorti de l'hétéronomie ? On peut en douter : s'il est vrai que nous ne sommes plus dans une société hiérarchique, que nous n'avons plus à nous incliner devant les plus hautes autorités de l'Etat, ni à redouter des lettres de cachet, avons-nous vraiment accédé au « gouvernement par soi-même » ? Je pense que non : l'homme, dans son être même, se trouve dans une grande faiblesse et dépendance face à ses désirs (Platon l'avait déjà bien vu) ; ne sommes-nous pas d'autant plus désarmés dans une société qui a massivement investi ce « continent du désir », faisant du « tonneau troué » de ces mêmes désirs le « ressort caché » de son développement ? Et ne sommes nous pas aussi dévorés par l'envie : J.P. Dupuy a pu montrer à quel point celle-ci habite au cœur des sociétés modernes²⁰¹.

6.1.2. Perspectives

Quelles corrections pourrait apporter ici la précaution ? Elle me semble tout d'abord pouvoir aider à donner une meilleure compréhension du lien qui existe entre les droits et devoirs. Nous avons vu que la Déclaration de 1789 insiste sur les droits, et laisse les devoirs « dans l'ombre ». En comparaison, la récente *Charte de l'environnement* paraît mieux équilibrée : si l'article 1 stipule que : « Chacun a le droit de vivre dans un environnement équilibré et favorable à la santé » les articles 2, 3 et 4 insistent sur les devoirs (par exemple, l'article 2 qui dit que : « Toute personne a le devoir de prendre part à la préservation et à l'amélioration de l'environnement »). Ce qui est souligné ici, c'est le fait que les droits (ici : vivre dans un environnement équilibré) ne peuvent « vivre » que de l'accomplissement de devoirs. Les droits et les devoirs sont comme le « pile » et le « face » d'une pièce : pas de droits garantis sans devoirs consentis. Se « battre pour les droits », c'est aussi demander à chacun de remplir ses devoirs. La précaution permettra de préserver les grands équilibres naturels à laseule condition qu'elle devienne l'affaire de chacun.

Je vois un autre point où la précaution vient enrichir notre compréhension de la philosophie des droits de l'homme : celui de la compréhension de l'égalité. En effet, comme nous l'avons déjà vu et comme je l'approfondirai dans mon chapitre consacré au renouvellement de la politique, la nouvelle culture de précaution demande de faire une grande place au débat public. Les débats à organiser, pour la plupart d'entre eux, font intervenir des « citoyens ordinaires, associés à des scientifiques ou experts de différentes sortes, des hommes politiques et responsables administratifs, etc. Une des principales caractéristiques de ces débats est de postuler une stricte égalité de chacun des participants, jointe à la reconnaissance de la

²⁰¹ J.P Dupuy, *Le sacrifice et l'envie*, Calmann – Levy, 1992, en particulier p. 177 à 180.

différence des compétences. Autrement dit, l'égalité des participants ne peut conduire à voir ignorer la différence de compétence entre les uns et les autres ; mais, symétriquement, cette différence de compétence ne peut conduire ceux qui disposent d'une compétence supérieure en un domaine à user d'autorité au-delà de leur domaine. Et en particulier, lorsqu'un choix a trait à la volonté « politique » de vivre de telle ou telle manière, l'égalité des participants redevient « stricte ». Des scientifiques spécialistes de la question pourront informer des propriétés des plantes OGM. Mais ils ne « pèseront » pas plus lourd que n'importe qui pour décider si la collectivité concernée va choisir ou non de mettre des OGM en culture de « plein champ ». Il faut absolument distinguer égalité et compétence ; une éthique de précaution nous apprend à le faire.

Le troisième point en rapport avec les droits de l'homme que la précaution peut nous aider à repenser est celui de la justice. Il me semble qu'un apport très important de la précaution consiste à recentrer la question de la justice sur l'essentiel à préserver et/ou développer : la notion de capabilité d'A. Sen, que j'ai présentée plus haut, est essentielle à cet égard. Dans ce monde fragile, complexe et incertain, avec les générations futures dont l'existence peut sembler à certains égards menacée, le « noyau » de justice semble être de préserver ces biens premiers qui conditionnent les « capacités » - c'est ce à quoi j'étais parvenu à l'issue de ma réflexion sur la question de la justice pour les générations futures. Jonas l'exprime autrement, lorsqu'il nous demande : préserver la capacité des générations futures d'accomplir leur devoir

Et enfin, pour ce qui est de notre conception de l'autonomie, il me semble que c'est à travers la prise en compte de notre appartenance à la nature (en lieu et place de la conception « moderne » d'extériorité) que nous pouvons la « corriger » : notre autonomie ne revient jamais à être indépendant de tout, et à croire que nous pouvons gouverner toutes choses par notre volonté ! Je reprendrai cette idée un peu plus loin, lorsque j'aborderai la question de notre rapport à la nature.

6.2. La place des émotions et le refus de la souffrance

6.2.1. Où en est-on ?

➤ Pour introduire

On ne peut qu'être frappé par la place considérable occupée par les émotions dans le panorama éthique contemporain. Ces émotions, le plus souvent attachées au sort des hommes, peuvent aussi s'étendre aux animaux, voire à la nature en général. Cette position vraiment centrale des émotions me semble être un trait caractéristique de notre époque. Je pense qu'elle en est aussi un symptôme : elle révèle les fragilités de nos positions éthiques en général, et je reviendrai là-dessus plus loin. Les passions, quant à elles, occupent une place probablement moins importante dans la société aujourd'hui, et nous verrons pourquoi.

➤ Les émotions

L'irruption de l'émotion lors de grands événements médiatisés est quelque chose de véritablement spectaculaire. Elle peut survenir à l'occasion d'un « simple » fait divers, ou d'une catastrophe : chaque fois qu'il y a la souffrance d'un être (homme, mais aussi animal) auquel on peut s'identifier – ou bien lorsque c'est la nature elle-même qui nous semble « souffrir ». L'omniprésence médiatique de l'événement nous le rend proche, si proche que nous avons le sentiment de vivre nous-mêmes chaque péripétie : nous vibrons à l'unisson des

êtres touchés à l'occasion de chaque épisode d'espoir ou de désespoir, de colère ou de gratitude. Et il est incontestable que cette capacité de s'émouvoir, si vive dans nos sociétés, dénote une ouverture à l'autre, et au monde en général, qui est bienvenue : quoi de pire en effet que l'indifférence, le repli sur soi, l'écoute et l'attention réservées aux seuls événements qui nous touchent directement, qui nous concernent ? A l'occasion des grandes catastrophes, par exemple, l'émotion provoquée est à l'origine de puissants mouvements de dévouement, d'entraide, de solidarité : et même quand on en critique certains aspects superficiels, voire quand on en dénonce le caractère « manipulé », il est difficile de rester insensible à cet élan qui nous renvoie, pour un instant, une image de l'humanité moins négative. L'indignation ou la saine colère (« ce n'est pas possible, on ne peut laisser faire cela ! »), la compassion avec les victimes, me semblent être deux des émotions principales de notre époque. MacIntyre le souligne, la protestation est devenue un élément moral distinctif de l'époque moderne et l'indignation une émotion moderne prédominante²⁰².

La grande place tenue par les émotions est donc une des caractéristiques de notre société. L'émotion, nous l'avons vu en étudiant la question de la rationalité, tient une place centrale dans la vie des hommes : c'est ainsi que cette même rationalité ne peut s'en détacher sans sombrer. Mais cela ne veut pas dire que l'émotion soit « bonne sans réserve », encore moins que le « gouvernement par l'émotion » soit recommandable. C'est que l'émotion comporte aussi des limites que je voudrais souligner. L'émotion, dans notre société, est souvent liée à la représentation médiatique d'un événement : pas de journaliste, pas de photo, et donc pas d'émotion, même si nous savons qu'un drame est en train de se dérouler. Au-delà de la simple image, la « construction médiatique de l'événement » est nécessaire pour que nous soyons touchés ; mais cette construction fait dans le même temps de cet événement un objet éphémère pour nos consciences : dès que l'attention des médias se détourne (ce qu'elles ne manquent de faire dès que le pic de l'intérêt s'émousse) l'événement disparaît de nos préoccupations, remplacé par un autre²⁰³. Si l'émotion a la vertu de nous éveiller ou de nous réveiller, et si elle peut être aussi un élément de motivation utile pour soutenir l'action qui peut suivre, elle ne peut donner plus qu'elle ne possède : et en particulier, elle manque du discernement nécessaire pour nous guider avec un minimum de sûreté. Il est dangereux de laisser les émotions « tourner » seules et de retarder le moment de l'analyse : or, c'est bien souvent ce qui se produit avec les médias, plus prompts à faire mousser l'émotion qu'à provoquer un effort de réflexion et d'analyse. Cette manière de céder immédiatement à la compassion, sans faire de place à l'analyse, de se laisser porter par les effets d'opinion porte le risque d'une dérive vers une démocratie d'opinion : comment en effet s'opposer à un puissant mouvement adossé à une émotion perçue par chacun comme « généreuse et

²⁰² MacIntyre, *Après la vertu*, PUF, 1997, p. 71.

²⁰³ Il me semble très éclairant de reprendre une déclaration de D. Wiel, s'exprimant à propos de son procès en cours d'assise et de la commission d'enquête parlementaire qui a suivi la découverte du « scandale judiciaire » : « Or, ce que j'ai regretté à St Omer (ville où était réunie la cour d'assise) c'est justement l'ambiance désastreuse dans l'enceinte de la cour d'assises. J'ai assisté à un véritable « dégueulis » - et je pèse mes mots - d'émotions, dont j'ai souffert pendant neuf semaines. Je désirais que l'on se situe au niveau des faits, ce fut rarement le cas. J'imagine le juge Burgaud, seul face à la commission, avec, dans son dos, la pression muette des treize acquittés témoins muets devenus à leur tour jurés. Cela me met mal à l'aise. Bien sûr, ces images vont réjouir les metteurs en scène, mais c'est trop beau pour être tout à fait sincère. Cela va favoriser la focalisation naturelle des médias (...) Ne nous faisons pas d'illusions : cette image inespérée sera chassée des esprits au prochain fait divers atroce relaté par les médias, et tout espoir de réforme avec ». *Le Monde*, 29-30 janvier 2006.

bonne »²⁰⁴ ? Or, comme Rousseau l'a si bien montré, c'est tout le contraire des conditions qui sont requises pour tenter de dégager ce que pourrait être une « volonté générale ».

➤ Refus de la souffrance

Eviter à tout prix la souffrance, toutes les formes de souffrance, est un autre trait du comportement des hommes dans la société contemporaine. On peut le comprendre. D'une part, n'est-il pas consubstantiel à l'« idéologie du progrès » de promettre le bonheur universel, en particulier de faire reculer toujours plus la souffrance ? Et par ailleurs, la souffrance, pour être acceptée, ne doit-elle pas avoir un sens, ne doit-elle pas être attachée au projet d'une « grande réalisation ». Et comme nous ne sommes pas dans cette situation (plus de grand projet, plus d'utopies), on peut comprendre que le refus de la souffrance soit devenu une de nos affirmations les plus fortes. C'est ainsi que C. Taylor récapitule les principaux traits de l'éthique des temps modernes : « Nous éprouvons avec une force particulière ce qu'impliquent la justice et la bienfaisance universelles, nous sommes particulièrement sensibles aux revendications d'égalité, nous jugeons justifiées par principe les exigences de liberté et d'autodétermination, et enfin nous accordons une très haute priorité à la fuite de la mort et de la souffrance ». F. Gros estime même que c'est là la figure emblématique permettant de définir les démocraties contemporaines: ainsi évoque-t-il la « démocratie des sujets sensibles », caractérisée par le refus unanime de la souffrance²⁰⁵.

➤ Les passions

Si l'émotion est tellement présente, il me semble que nos sociétés sont bien plus marquées par un certain « calme des passions » que par leur exaltation : nous ne sommes ni dans une société de l'« honneur », ni dans une société romantique, ni dans une société de l'utopie : les larges domaines de la passion sont bien loin de nos consciences modernes ! Comme l'avait entrevu Montesquieu, et comme l'a théorisé R. Hirschmann²⁰⁶, nous sommes entrés dans le monde de l'« intérêt », où les passions sont singulièrement « refroidies ». Mais les passions n'ont peut-être pas entièrement disparu : nos « intérêts » peuvent aussi se muter en véritables passions ; et je trouve particulièrement net qu'aujourd'hui existe une véritable passion dominante : celle de l'argent (Geneviève de Gaulle). Cette passion est en particulier la marque visible de l'emprise que l'envie exerce sur nous. A quel point la vertu de « libéralité »²⁰⁷ d'Aristote est peu présente dans notre société contemporaine !

Mais, si l'on met à part cette passion pour l'argent, on peut interpréter ce calme sur le front des passions comme le triomphe de cet idéal que Taylor appelle « l'idéal de la vie ordinaire » : la vie ordinaire laisse peu de place pour les grandes passions !

²⁰⁴ Toujours à propos de l'« affaire d'Outreau », A. Garapon s'exprime ainsi : « Je me méfie d'autant plus de l'émotion que c'est précisément tout le problème de l'affaire d'Outreau : depuis le début on n'a pas pris de distance, dans un sens ou dans l'autre. Cette affaire montre que nous sommes durablement installés dans une démocratie d'opinion, extrêmement réactive aux scandales, celui de la pédophilie comme celui de l'injustice » (Télérama, 25 janvier 2006).

²⁰⁵ F. Gros, avec A. Garapon et T. Pech, *Et ce sera la justice. Punir en démocratie*, Odile Jacob, 2001.

²⁰⁶ R. Hirschmann, ouvrage cité.

²⁰⁷ « Si donc la libéralité est une médiété en ce qui touche l'action de donner et acquérir l'argent, l'homme libéral, à la fois, donnera et dépensera pour les choses qui conviennent et dans la mesure qui faut, pareillement dans les petites choses et les grandes, et tout cela avec plaisir ; d'autre part, il ne prendra qu'à des sources licites et dans une mesure convenable », Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre 4, ch2, 1120, b28 à 32.

➤ Société de victimes, société compassionnelle

L'influence que les émotions exercent dans nos sociétés contemporaines, et cela au détriment de la raison, explique un trait particulièrement important de leur « mode de fonctionnement » : nos sociétés tendent à devenir des sociétés de « victimes », dans lesquelles la compassion occupe une place essentielle²⁰⁸. Comment l'expliquer ? Il y a tout d'abord le fait que nos sociétés sont devenues des sociétés d'incertitude et d'insécurité ; aussi chacun se sent « victime potentielle » : ainsi s'explique par exemple la solidarité avec ceux qui ont été touchés par un malheur – cette solidarité est donc moins « généreuse » qu'il ne pourrait y paraître ! G. Vigarello trouve trois explications à cette entrée dans la « société compassionnelle »²⁰⁹. Il y a tout d'abord une perte de « sens global » et de « repères normatifs », qui provoquent un repli sur des « petits bouts de sens »²¹⁰. Il y a ensuite le fait que de grandes décisions sont entre les mains de quelques personnes (exemple de la décision d'importer le bœuf britannique). Et enfin, le fait que l'« Etat-Providence » est bien « ancré » dans nos têtes : l'Etat est d'emblée perçu comme « débiteur ». Il reste alors, lorsque le malheur survient, à se constituer comme victime. Cette action présente plusieurs avantages : elle apporte tout d'abord l'espoir d'une réparation, mais aussi d'autres avantages « dérivés » : en particulier, cela permet de se construire une identité à bon compte²¹¹ (être victime est une figure possible de l'identité) ; cela permet aussi d'avoir un « petit récit » à raconter aux autres (quand il n'y a plus de « grand récit » disponible), et de devenir peut-être une « figure publique » ; et enfin cela ouvre un nouveau registre de l'action (quand les autres sont bouchés).

6.2.2. Perspectives

Dans quelle mesure la mise en pratique d'une éthique de précaution peut-elle intervenir et modifier le tableau que je viens de donner ? Tout d'abord, elle nous demande de mettre en place des émotions appropriées. Cela est particulièrement vrai dans un domaine propice aux « dérapages » : celui de nos rapports à la nature. C'est que nous pouvons aisément passer, dans ce domaine, du « trop peu » au « trop ». Trop peu, par exemple, lorsque l'on pense à notre absence de toute émotion face aux conditions d'« élevage » - que nous connaissons pourtant - de la volaille que nous consommons. Trop lorsque la mort d'un animal nous sommes bouleversé à l'égal de celle d'un homme. Trop peu lorsque nous apprenons sans en être ému que la biodiversité connaît un appauvrissement sans précédent. Trop lorsque nous considérons que la disparition d'une plante, quelle qu'elle soit, est un petit drame.

Que faut-il par exemple penser de la grande émotion que provoquerait probablement la disparition des éléphants sauvages (ou des ours blancs) – on apprendrait que les derniers connus viennent d'être abattus par des chasseurs ? Cette émotion serait-elle appropriée, ou au

²⁰⁸ Voir ici le remarquable travail de la journaliste C. Prieur dans sa page du Monde des 22 et 23 octobre 2004, sous le titre : *L'affaire Marie L. révèle une société obsédée par ses victimes*. Elle a mené son enquête en allant en particulier interroger deux sociologues, F. de Singly et L. Karpik ; un historien, G. Vigarello ; un philosophe, O. Abel. G. Vigarello est un historien qui a publié en particulier une *Histoire du viol*, un essai sur la « *Passion sport* », et a participé à une *Histoire du sport*.

²⁰⁹ Selon l'expression de G. Vigarello.

²¹⁰ G. Vigarello écrit ainsi : « les grandes références normatives se sont brouillées. Nous vivons dans des sociétés où l'on dispose de moins d'indices qu'auparavant pour comprendre le monde, qu'ils soient politiques, religieux, ou du type patron-ouvrier, dominant-dominé ».

²¹¹ F. de Singly : « La logique de production identitaire est telle aujourd'hui que les personnes peuvent ainsi s'emparer d'histoires négatives », et O. Abel : « La victimité est devenue la forme de légitimation de soi la plus aboutie ».

contraire serait-elle l'indice d'une sensibilité dérégulée ? Du point de vue d'une raison instrumentale, sèchement économique et calculatrice, on pourrait penser qu'elle est exagérée: après tout, qu'est-ce que l'existence de ces animaux sauvages apportait aux hommes ? Un peu de tourisme dans les réserves animalières, mais cela ne concernait que quelques privilégiés. Des documentaires animaliers ? Il en existe tout un stock que les nouvelles techniques permettront d'exploiter et de renouveler. Et puis il existe encore des spécimens de ces espèces, pas tout à fait disparues donc, dans nos zoos : c'est aux zoos qu'un véritable contact entre les hommes et ces animaux est possible, et cela n'est pas remis en cause : il n'y aurait donc pas de vrai raison de s'émouvoir. Mais l'émotion résiste : pour elle, même si cela n'est pas économiquement quantifiable, quelque chose d'important dans le monde est arrivé, notre monde se trouve appauvri, diminué. Car notre monde n'est pas seulement le monde objectif, support de calculs et de spéculation : c'est aussi le monde vers lequel s'envolent nos rêveries et nos rêves, c'est aussi le monde de notre imaginaire. Et nous ne pouvons plus rêver d'une savane d'Afrique ou d'ailleurs peuplée de ces animaux sauvages : il nous vient plutôt le cauchemar d'un monde où la violence humaine fait progressivement le vide autour d'elle. L'émotion ne nous alerte pas sans raison, une valeur est menacée : le monde qui nous est « donné » risque de perdre de sa beauté, de son mystère, de sa puissance évocatrice ; un jour l'homme pourrait se trouver réduit à vivre au milieu des seuls artifices qu'il aura créés, à vivre dans un monde sans extériorité et sans support pour ses rêves. L'émotion provoquée par la pensée de la mort de ces derniers animaux sauvages est une émotion juste.

La colère ressentie lors de la catastrophe de l'Erika, la compassion envers les victimes d'un tremblement de terre, sont des émotions bienvenues et dont la valeur éthique est indiscutable : encore faut-il qu'elle ouvre sur une action ou un engagement pour avoir une valeur véritable. Développer une éthique de précaution nous conduit à réfléchir au sens de nos émotions et à les éduquer. Là également se révèle le fait que nos émotions et notre « intellect » doivent cheminer de pair pour construire notre humanité. L'autre apport d'une éthique de précaution est de nous aider à refuser une culture entièrement hédoniste : non pas, il faut y insister, par refus ou crainte du désir²¹² ! Mais parce qu'elle nous recentre autour de ce qui est essentiel, elle « donne l'échelle » de ce qui importe vraiment – et en particulier lorsqu'elle se pose la question des conditions d'une survie de l'humanité. La précaution n'est pas une culture de la catastrophe ! Elle ne nous demande pas de nous plonger dans un pessimisme noir. Mais elle nous demande de penser et d'agir en adultes. Et une pensée « adulte » sait, aujourd'hui, que la catastrophe, pour improbable qu'elle soit à court terme, n'est pas impossible. Et cela suffit à nous déloger du confort des pensées hédonistes que cultive la société de consommation²¹³.

Quant à la difficile question de la souffrance, la précaution me semble pouvoir donner des repères pour nous situer par rapport à elle : il est bon de combattre la souffrance, mais il est des souffrances qui ont un sens : il faut aussi savoir les accepter. Savoir accepter les souffrances liées à la mort, à l'échec, et en général à notre finitude, sans vouloir les fuir par la consommation de médicaments ou de drogues, est sage. Il s'agit ici de préserver les conditions d'un humanisme. Car il faut prendre la mesure de ce que nous permettent et permettront de plus en plus les neurosciences : agir directement sur le cerveau, sur l'ensemble

²¹² Une société hédoniste comporte des risques, dont le principal est de contribuer à enfermer l'homme dans la prison de ses désirs. Une société entièrement orientée par la recherche du désir et le refus de la souffrance ne peut avoir un développement équilibré.

²¹³ L'hédonisme philosophique est plus subtil ; mais il ne me semble pas plus défendable que l'hédonisme « vulgaire » dans les conditions du monde contemporain que j'ai décrites dans mon chapitre 2.

des centres nerveux – et en particulier supprimer la douleur. La précaution nous demande de combattre la souffrance inutile, excessive - mais aussi de préserver l'homme et son image (Jonas). Or la finitude, et donc la souffrance, font partie de l'image de l'homme ».

6.3. Le développement personnel et l'authenticité

6.3.1. Où en est-on ?

Mais parvenir à « être autonome » ne suffit pas à réussir sa vie ; il faut aussi, et plus encore, parvenir à être heureux. Ce thème du bonheur a été introduit par les philosophes des Lumières, qui ont fait de ce dernier un objectif pour l'ensemble de la société (et non pas réservé à une minorité privilégiée). Aujourd'hui, le sentiment qu'il y a un « droit à être heureux » est presque unanimement partagé. Ainsi peut-on assister au développement spectaculaire de la réflexion et des pratiques autour de l'idée de « développement personnel ». Celui-ci prend différentes formes : ce peut être la « redécouverte » des philosophies antiques, la curiosité pour les spiritualités orientales, des approches syncrétiques, certaines d'entre elles intégrant des apports de la science et de la technique contemporaines (*Le New Age*).

Il est indéniable que la plus grande part des éthiques contemporaines porte la marque de cette recherche d'un « accomplissement de soi ». L'« accomplissement de soi » associe les deux idées de « développement personnel » et d'« authenticité ». Je discuterai plus loin de la valeur de cet idéal : les contempteurs les plus radicaux de la modernité voient dans l'adoption de cette valeur plus qu'une erreur, une faute. Mais elle agit dans la conscience de soi de nos contemporains avec la même force que la revendication d'égalité ou de l'autonomie. Il semble difficile de sortir de sa profonde influence. Comme l'écrit C. Taylor, un philosophe peu suspect d'adhésion aux idéaux de la modernité : « Nous devons comprendre la force morale qui est à l'œuvre derrière ces idées d'accomplissement de soi » ; et il ajoute : « Je soutiens la thèse que cet idéal s'est dégradé, mais qu'il reste extrêmement valable, et que les modernes ne peuvent pas le répudier. Nous avons besoin d'un effort de ressourcement grâce auquel cet idéal pourrait nous aider à redresser nos conduites »²¹⁴.

Mais le développement personnel que suscite la modernité est un développement souvent pauvre. Alors que les perspectives ouvertes par le « développement personnel » sont riches et diversifiées, la forme que ce dernier prend dans notre société est souvent très décevante : soit qu'il s'agisse de développer son « image » plus que sa personnalité véritable ; soit que ce développement se perde dans une volonté d'« authenticité », dans une approche purement « subjective » privée de ressources véritables. Comme le souligne C. Taylor, « un certain expressivisme subjectiviste s'est imposé dans la culture contemporaine, et ses limites semblent assez évidentes (mouvement du « potentiel humain ») : refus d'exigences spirituelles véritables, lorsqu'elles sont attachées à la tradition ; confiance en la science et la technique, triomphe du thérapeutique ; superficialité du mode de vie » ; or « une conception normale de notre réalisation personnelle supposent que certaines réalités prennent une

²¹⁴ C. Taylor, *Malaise dans la modernité*, p. 24 et 31 ; il fait aussi remarquer : « Je partage avec *l'Âme désarmée*, de Bloom, l'idée que le relativisme, si répandu aujourd'hui, est une erreur profonde (...) Mais (je lui reproche) de ne pas reconnaître l'idéal moral puissant qui est ici en œuvre, si dégradée et travestie qu'en soi l'expression. Nous devons comprendre la force morale qui est à l'œuvre derrière ces idées d'accomplissement de soi », p.23.

importance qui dépasse le moi (...) Un subjectivisme total et parfaitement conséquentialiste est vide²¹⁵ » : il importe de retrouver une substance qui puisse nourrir la subjectivité.

6.3.2. Perspectives

C'est un point que je voudrais établir : entrer dans la philosophie de la précaution, c'est se tourner de façon résolue vers des biens substantiels, qu'il faudra que je définisse. La précaution est donc susceptible d'apporter la « substance » propre à nourrir la subjectivité.
Substantialisation du développement personnel

6.4. La solidarité

6.4.1. Bilan

La compassion, cette émotion très présente dans nos sociétés, accrédite l'idée que nous sommes fortement solidaires les uns des autres ; et la solidarité ne figure-t-elle pas au panthéon de nos valeurs, avec la liberté et l'égalité ? Il faut souligner ici l'importance de la solidarité dans la constitution de l'Etat et dans ses principales institutions (particulièrement, il est vrai, en France et dans les pays de tendance politique « sociale démocrate »). Pour ce qui concerne la France (qui avait été précédée par l'Allemagne avec Bismarck, au XIX^{ème} siècle, et aussi par l'Angleterre avec Beveridge dans la première moitié du XX^{ème}), les grandes réformes politiques marquant la mise en place de l'Etat-Providence datent des années suivant la fin de la deuxième guerre mondiale. La Sécurité sociale est bien entendu la figure emblématique de ces institutions de solidarité. Un autre aspect important a été le développement de la responsabilité pour risque, dans le domaine juridique : celle-ci, qui a débuté avec les lois sur le travail de 1887, s'est progressivement étendue, jusqu'à la loi couvrant l'aléa thérapeutique de 2002. La responsabilité pour risque, contrairement à la responsabilité pour faute, permet à une victime d'être indemnisée à la suite d'un dommage : il n'est besoin ni de trouver un responsable pour ce dommage, ni d'établir la faute de l'auteur de ce dommage. Il faut remarquer aussi le nombre et l'importance des associations dont le but principal est de mettre en œuvre la solidarité avec les déshérités ou les victimes d'un accident ou d'une catastrophe.

La solidarité, qui trouve parfois des occasions et des formes si belles pour s'exprimer, n'est cependant pas sans limites ! Et il me semble même qu'elle rencontre assez vite ses limites ; il lui faut en effet des conditions assez exceptionnelles pour s'exprimer : des événements dramatiques, ou des journées d'action liant appel à la générosité, fête et spectacle. Mais la solidarité, ce n'est pas seulement cela : elle doit être beaucoup plus ordinaire, quotidienne ; elle doit venir entretenir et vivifier le lien social. Or c'est ce « lien social » qui tend aujourd'hui à se défaire. On l'observe bien dans l'évolution de l'habitat et de la scolarité : la tendance à la séparation est très forte : il y a de moins en moins de mélange entre les différents quartiers des villes, chacun vit « entre soi », les riches avec les riches, les pauvres avec les pauvres. Les établissements scolaires traduisent on ne peut plus clairement cette évolution : collèges et lycées des milieux favorisés, collèges et lycées des milieux en difficulté d'insertion sociale.

²¹⁵ C. Taylor, *Les sources du moi*, p.632. Sur l'expressivisme, voir dans le même ouvrage les pages 489, 518, 589.

6.4.2. Perspectives

Les problèmes écologiques que nous rencontrons, parce que (pour certains d'entre eux au moins) ils ont une portée à l'échelle de la terre, donnent à la solidarité un sens absolument neuf. La solidarité, ce n'est pas seulement un idéal que nous sommes appelés à réaliser, c'est une solidarité « de fait », une réalité inscrite dans l'ordre des choses. Les stoïciens avaient une belle image pour illustrer cette communauté de destin : les hommes sont les uns par rapport aux autres comme les doigts d'une même main. Nous savons aujourd'hui que nous sommes « embarqués » sur le même bateau, que les nouvelles menaces d'origine environnementale, si elles se réalisent, ne feront pas de différence entre les hommes²¹⁶. De là cette solidarité « de fait » que j'évoquais ; mais elle ne s'imposera pas pour autant facilement aux esprits. Des stratégies de fuite existent en effet – que l'on croie que la technologie future permettra d'éviter que ces risques ne se réalisent, ou que l'on sera soi-même suffisamment avisé pour se protéger. L'éthique de précaution nous enseigne à prendre acte de cette communauté de destin, et nous demande d'y répondre par une action concertée et commune. Mais elle va plus loin : elle intègre à son souci, comme nous l'avons vu les générations futures – elle en fait même le pilier de son raisonnement. L'« agir de précaution » doit être un agir solidaire.

6.5. La place de la nature et l'autonomie

6.5.1. Bilan

On pourrait caractériser notre état présent par l'« oubli de la nature ». La nature, hormis les situations où elle se trouve mêlée à une situation émotionnelle forte (du type « marée noire », avec « mazoutage » d'oiseaux), est peu présente dans notre conception de l'éthique (même si la situation a peut-être commencé à changer, sous la double influence de l'émergence d'une « conscience écologique » et du risque climatique). Notre éthique est en effet de part en part anthropocentrique, nous retrouvons là sa focalisation sur les « droits de l'homme ». Nous avons pu voir dans le chapitre précédent consacré à l'étude des rapports que l'homme entretient avec la nature combien le « dialogue » qu'il entretient avec cette dernière est devenu pauvre avec l'avènement de notre « modernité ». Cette pauvreté de la compréhension de la nature ne pouvait pas ne pas réagir sur notre sentiment envers elle : un rapport purement instrumental n'est pas propice à une l'introduction d'une dimension éthique.

Je ne reprendrai pas ici tout ce que j'ai dit plus haut : il est évident que la situation présente n'est pas satisfaisante et que, si encore une fois il ne s'agit pas de nier que l'homme occupe dans cette nature une place à la fois centrale et « supérieure », il ne peut se considérer comme le maître de cette nature à laquelle il appartient largement. Il nous faudra donc trouver une voie qui fasse une place dans notre éthique à la nature : il n'est pas de vie bonne pour l'homme sans reconnaissance de toutes les richesses que la nature nous offre, pour peu que nous soyons un minimum en position d'« écoute ». Il ne s'agit pas de la « respecter » au sens précis de ce terme chez Kant : le respect est dû à l'homme et à lui seul ; mais il s'agit de la

²¹⁶ Cette opinion demanderait cependant à être nuancée. Même si les menaces sont les mêmes pour tous les hommes, certains – ceux qui ont les moyens financiers et/ou qui habitent des pays favorisés – pourront mieux se défendre. Ce qui fait dire à U. Beck que la « nouvelle guerre des classes » n'est plus celle qui oppose les détenteurs du capital aux autres, mais celle qui oppose ceux qui peuvent le mieux se protéger des risques de ceux qui ne le peuvent pas (*La société du risque*).

« respecter » dans l'usage ordinaire du mot, c'est à dire d'avoir toujours conscience, dans toutes nos actions, qu'elle est un bien non seulement pour nous, mais aussi en elle-même.

6.5.2. Perspectives

La précaution nous fait redécouvrir la nature, et plus particulièrement notre appartenance à cette nature. Nous ne pouvons plus penser les actions humaines indépendamment de ce cadre. Agir (mais cela est vrai déjà au simple niveau du « vivre » le plus ordinaire ; l'action ne fait que multiplier la puissance des effets), c'est prendre à la nature, et c'est aussi rejeter dans cette nature. Un des premiers enjeux de la précaution, c'est de prendre avec parcimonie, de prendre le moins possible : les matières premières, formées sur une période de plusieurs centaines de millions d'années, sont une ressource limitée, nous en avons enfin pris conscience. Quant à nos rejets, ils s'accumulent dans l'atmosphère, le sol, les eaux, qu'ils détériorent à grande vitesse : nous devons avoir le souci permanent de toujours les limiter. Pour certains d'entre eux, particulièrement nocifs, nous devons les mesurer et éventuellement faire payer une taxe pour compenser cette dégradation. C'est le cas en particulier avec le rejet de gaz carbonique : celui-ci contribue à l'accroissement de l'effet de serre et par là aux risques liés au réchauffement climatique. Que chaque entreprise fasse effectuer un « bilan carbone » afin de savoir exactement où elle en est serait un bon pas vers le chemin d'une sagesse écologique. Et, plus généralement, la précaution nous fait redécouvrir la nature sous tous ses aspects : c'est ainsi qu'une approche « esthétique » de la nature est consubstantielle à la précaution ! Admirer la nature, quoi de plus propre à nous préparer à la précaution dans notre agir ? Kant avait déjà souligné, sur un autre plan, que les sentiments esthétiques procurés par la nature favorisaient la vie morale ; elle favorise certainement la précaution.

Par ailleurs la précaution, liant si étroitement notre agir à cette nature dans laquelle se déploient ses effets, nous permet de comprendre le vrai sens de l'autonomie. Elle nous permet tout d'abord de dénoncer cette « illusion » d'autonomie que la modernité avait exaltée : être autonome, ce serait ne pas rencontrer de limite. Mais cette autonomie – si même elle était souhaitable, ce qui peut se discuter – n'existe pas. En réalité, être autonome, c'est reconnaître un ordre et composer avec lui (à l'exemple de l'autonomie du sage stoïcien, qui compose avec l'ordre du monde). La science écologique nous a appris à nous concevoir comme une partie d'un ordre plus vaste auquel nous soumettre. Ainsi que l'écrit C. Taylor : « si nous retrouvions un sentiment du devoir à l'égard de l'environnement et de la nature, cela aiderait à repousser le désastre écologique. Mais la déformation subjectiviste, alimentée à la fois par la raison instrumentale et par les idéologies de la réalisation égoцентриque du moi, rend ce genre de discours presque impossible »²¹⁷. Le langage ne facilite pas cette prise de conscience : « Nous avons des devoirs envers la nature et le monde, continue Taylor. Mais nous ne pouvons pas élaborer ces intuitions sans avoir recours aux ressources des langages à résonance individuelle. Pour cette raison, si nous ne reconnaissons pas que ces langages peuvent transcender la subjectivité – si nous confondons les deux types de subjectivation - cela peut avoir des conséquences morales graves (conséquences aussi bien des attitudes de la froide raison instrumentale que de celles de la seule subjectivité) »²¹⁸. La découverte de notre appartenance à la nature doit justement nous aider à surmonter la « déformation subjectiviste » qui consiste à nous placer au centre du monde, à penser que nous pouvons le

²¹⁷ C. Taylor, *Malaise dans la modernité*, Cerf, 1999, p. 95.

²¹⁸ Id, p. 96.

gouverner selon notre bon vouloir²¹⁹. Bref, elle doit nous permettre d'atteindre une conception plus mature de notre autonomie.

6.6. Une éthique étriquée : la réduction au juridique, l'affirmation de la vie ordinaire. L'absence de vision unifiée.

➤ Une morale étriquée

L'éthique des temps modernes apparaît ainsi comme une éthique amputée, étriquée. Ce qui précède tend à l'accréditer déjà. Je voudrais ajouter deux remarques supplémentaires pour mieux étayer cette idée. La première est que la distinction entre le juridique et l'éthique a tendance à s'estomper dans l'esprit de beaucoup : pourquoi ce qui est permis « légalement » poserait-il des problèmes éthiques ou moraux ? Kant soulignait que la frontière entre le droit et la morale réside dans la source de l'obligation : extérieure dans le premier cas, intérieure dans le second. La moralité est plus exigeante que le droit, et l'éthique ne s'accomplit pas dans la loi. Mais cette différence essentielle me semble de moins en moins reconnue. La multiplication des « comités d'éthique » accentue cette confusion du droit et de la morale. En effet, le rôle de ces comités consiste plus à écarter les comportements et attitudes manifestement « inacceptables » (éthique « négative »), que de tenter de définir ce que pourrait être une éthique « positive ». Il s'agit par exemple d'interdire des expérimentations médicales inacceptables, de refuser des pratiques commerciales en contradiction avec un respect minimum des droits, de censurer des publicités provocantes, ou encore d'effectuer des « rappels à l'ordre » après des « dérapages » lors d'émissions télévisées ; mais rarement ces différents comités tentent-ils de peser pour conduire vers le « bien agir » (non qu'ils soient dépositaire d'un « savoir » assuré en ces domaines ; mais en tant qu'instances à la fois disponibles et compétentes pour poser les questions et ouvrir le débat).

La seconde remarque est à propos de la réduction du « bien » au « bien-être. Or, si le bien vivre comprend le bien-être, il ne s'y réduit pas. Cette réduction n'est ni innocente, ni sans conséquence : une fois établis sur le terrain du « bien-être », nous sommes entrés dans le domaine de l'économie, et nous pouvons traiter les problèmes par le calcul « coût/avantage ». Nous sommes dans la perspective de l'utilitarisme. J'entends ici, provisoirement, « utilitarisme » dans un sens très simplifié et appauvri (si l'on pense à la richesse et à la variété des écrits des philosophes qui ont établi et développé l'éthique utilitariste) : mais ce sens dégradé n'en garde pas moins un bon niveau de pertinence si l'on se réfère à la manière dont ce concept est souvent appliqué, sinon compris. De quoi s'agit-il donc ici : d'une éthique pour laquelle, si le calcul montre qu'il y a un « bénéfice » à engager une action, il n'y a pas lieu de s'interroger plus avant ; en particulier, il n'y a pas à prolonger la réflexion sur la compatibilité ou non de cette fin avec l'ensemble des valeurs ; et il n'y a pas à s'inquiéter non plus de la justesse des moyens retenus : la « justesse » de la fin est sensée impliquer celle des moyens.

²¹⁹ Taylor ajoute : « Mais en rejetant toute exploration au-delà du moi ils (certains moralistes austères) nous privent du coup d'une de nos principales ressources dans la lutte contre les formes plates et futiles de la culture moderne. Ils bloquent tout effort qui pourrait nous rendre plus palpables et réelles certaines exigences supérieures du moi – par exemple celles qui pourraient fonder une politique écologique non exclusivement anthropocentrique », p. 96.

- L'emprisonnement dans le présent : ce qui manque : l'orientation vers l'avenir, le sens de l'action

Cette éthique est aussi une éthique du « court terme » : ayant pour principal « moteur » l'émotion, et particulièrement la compassion, elle ne peut s'étendre dans la durée, ni viser véritablement le futur. Il s'agit le plus souvent d'intervenir dans l'urgence pour secourir et réparer les aspects les plus « visibles » du drame, mais sans aucun « devoir de suite » ; quand la partie spectaculaire du drame est jouée, celui-ci retombe dans l'oubli et n'intéresse plus personne. L'éthique est elle aussi victime de l'« écrasement du temps » que j'évoquais plus haut. Coincés dans un présent qui nous sollicite avec tant d'insistance, non seulement nous ne pouvons plus construire ce qui demande du temps, mais nous n'arrivons plus à concevoir que la « vie bonne » à laquelle au fond de soi chacun aspire est une vie qui ne peut se réaliser que dans la durée. Notre temps est une succession de présents sans lien « intérieur » à nous mêmes ; l'action telle que je la définissais dans ces conditions est impossible. Il nous faudra redécouvrir un présent « densifié », enrichi par l'intégration du « temps du projet ».

- Une morale éclatée

Il ressort de tout ceci une impression de grande dispersion. Notre éthique ressemble plutôt à un « inventaire à la Prévert » : c'est là le diagnostic que fait MacIntyre. Même sans souscrire à l'ensemble des idées qu'il présente et des solutions qu'il propose, il me semble voir juste sur ce point, et je voudrais présenter cette thèse. Ainsi écrit-il : « Au centre de ma thèse se trouve l'idée suivante : les pratiques et discours moraux modernes ne peuvent être compris que comme des survivances fragmentaires d'une époque antérieure, et les problèmes qui en résultent pour les théoriciens de la morale resteront insolubles tant que cela n'aura pas été bien compris. Si le caractère déontologique des jugements moraux est le spectre de conceptions de la loi divine totalement totalement étrangères à la métaphysique de la modernité, et si leur caractère téléologique est de même le spectre de conceptions de l'activité et de la nature humaine tout aussi étrangères au monde moderne, (...)»²²⁰. Il s'agit pour MacIntyre d'une morale privée de toute racine : « ce soi démocratisé qui n'a aucun contenu social ni identité sociale nécessaires peut alors être n'importe quoi, peut tenir n'importe quel rôle et choisir n'importe quel point de vue, parce qu'il n'est rien en soi et pour soi »²²¹. Cette morale se trouve par là condamnée à être, très largement, une morale de réaction : MacIntyre souligne que, à côté du concept de droits, deux autres concepts dominant le schéma moral moderne : protestation et démasquer²²². L'éthique ne peut se trouver ainsi amputée de ce qui est essentiel pour elle : la dimension du projet. Il importe de montrer que la précaution peut contribuer à redonner ce sens du projet, et aussi une certaine unité à une éthique si mal menée, selon le diagnostic que je trouve sonner assez juste de cet auteur.

²²⁰ Ouvrage cité, p. 109.

²²¹ Id, p. 33.

²²² Id, p. 69.

6.7. La précaution : redonner un souffle à l'éthique et l'unifier

J'ai donc ouvert ici le chemin des propositions pour remédier à la faiblesse et à la dispersion de l'éthique des temps présents. Je crois que la précaution permet de réaliser une partie de ce programme. Couplée au développement durable, elle redonne de la profondeur au temps et ouvre sur l'action ; elle permet d'échapper à la « victimisation » à laquelle finit par conduire le sentiment de notre impuissance à intervenir dans le cours des choses ; elle nous permet de mettre nos émotions au service de notre intelligence et de réaliser une certaine unité de nous-mêmes.

C. Taylor a une très bonne formule pour caractériser notre situation : nous avons un « mode de vie désengagé instrumental ». Il décrit les conséquences de ce mode de vie : les hommes privilégient avant tout leur « misérable confort », même si cela les mène à vivre, selon les expressions de M. Weber, dans une « cage de fer » et dans le « désenchantement du monde ». Ils mènent une vie divisée, fragmentée, sans résonance, sans profondeur, sans richesse de l'environnement humain²²³. J. Patocka, quant à lui, oppose l' « âme fermée » à l' « âme ouverte ». Pour la première « il n'y a, à proprement parler, rien qui lui soit extérieur, rien qui puisse lui imposer une limite à son infinité ou une restriction à sa liberté (...) Aussi voit-elle ses tâches essentielles dans l'optique de la domination, de l'accaparement, de l'annexion de l'étant ». La seconde correspond à une toute autre attitude : « afin d'appréhender les choses telles qu'elles sont, la raison doit d'abord comprendre que sa tendance à mesurer les choses à elle-même ne peut conduire à des résultats vrais qu'à la condition qu'elle s'ouvre et se soumette, de concert avec l'âme toute entière, à autre chose (...) »²²⁴

Je dirai pour conclure que l'éthique de précaution nous demande de rompre avec le « mode de vie désengagé instrumental », mais aussi qu'elle nous demande de quitter l' « âme fermée » pour venir habiter l' « âme ouverte ». Cela faisant, elle redonne à l'éthique un enracinement et une unité. La précaution, parce qu'elle nous réinsère dans la nature, dans un projet, dans une solidarité, comporte cette dimension « substantielle » que nous avons perdu lorsque la modernité a refermé l'homme sur sa seule raison. La précaution ne nous demande pas d'abandonner la raison, comme nous l'avons déjà vu. Mais elle nous demande de raisonner et de « sentir » autrement qu'en seule « raison instrumentale désengagée ». Il y a certainement une dimension spirituelle – mais on n'est pas obligé d'adhérer à cette idée – dans la mise en pratique d'une éthique de précaution.

²²³ *Malaise dans la modernité*, ch.9. p. 99, qui porte pour titre : « Une cage de fer ? ».

²²⁴ J. Patocka, cité par A. Laignel-Lavastine dans *Le Monde de l'éducation* de juillet-Août 2006, consacré à « Penser les savoirs du XXIème siècle ».

CH VIII. Repenser l'action : la science et la technique

1.	Introduction : la nécessité de rééquilibrer l'action.....	465
2.	Que devons nous demander à la science ?	466
2.1.	La situation paradoxale de la science ; vers une science plus modeste.....	466
2.2.	Un éclairage épistémologique et historique sur l'objet de la science	469
2.2.1.	Réalisme ou empirisme ?	469
2.2.2.	La tentative de synthèse kantienne.....	469
2.2.3.	Le positivisme	470
2.2.4.	Le positivisme (ou l'empirisme) logique	471
2.2.5.	La révolte contre l'empirisme	473
2.2.6.	Le renouveau du réalisme.....	473
2.3.	Deux leçons tirées de l'histoire des sciences	475
2.3.1.	Sur la portée du savoir : le réel « voilé ».....	475
2.3.2.	Le problème de la démarcation : sur la possibilité d'une connaissance autre que scientifique	476
2.4.	Qu'est-ce qu'une théorie scientifique ?.....	478
2.4.1.	Théorie et démarche scientifiques.....	478
2.4.2.	La valeur des théories scientifiques.....	482
2.5.	La modélisation en science	483
2.5.1.	Généralités sur la modélisation	483
2.5.2.	Le recours aux modèles mathématiques, l'exemple du climat.....	484
2.5.3.	La construction du modèle	485
2.5.4.	Quelques leçons à retenir de l'utilisation des modèles	487
2.6.	Transition : la science située	489
2.7.	Les fonctions de la science dans la précaution.....	489
2.7.1.	Les fonctions de la science y sont multiples	489
2.7.2.	Pour une science libre.	490
2.7.3.	Une science ouverte à la complexité.....	491
2.7.4.	L'écologie, science exemplaire	491
2.7.5.	Une science à l'appui des nouvelles techniques « douces »	493
2.7.6.	Une science en lien avec la société	493
2.8.	Conclusion : la nouvelle place de la science et la responsabilité du scientifique ..	494
3.	Inventer la technique de précaution	495
3.1.	Introduction : l'homme, la nature, la technique	495
3.2.	Entre essentialisme et constructivisme technique	497
3.2.1.	La thèse de l'essentialisme technique	497
3.2.2.	Critique de l'essentialisme	498
3.2.3.	Le constructivisme technique.....	500
3.3.	La technique : ni Dieu, ni diable ; comprendre la technique.....	501
3.3.1.	La technique : une histoire	501
3.3.2.	Le phénomène technique.....	502
3.3.3.	L'homme-artifice : la technique et le « devenir humain »	505
3.3.4.	Technique et démocratie	507
3.3.5.	Les technologies sont des formes de vie	507
3.4.	Il n'y a pas de fatalité technique.....	508
3.4.1.	Un destin « techno-scientifico-économique » ?	508

3.4.2.	Changer de technique ? Ou chercher à la contrôler et à l'orienter ?	510
3.4.3.	Une rationalisation démocratique de la technique	511
3.5.	L'association de la technique et de la nature : nécessaire et souhaitable	514
3.5.1.	Technique et nature	514
3.5.2.	Vers une écotechnique : la recherche d'une juste mesure dans l'artificialisation du monde.....	516
3.5.3.	La nature et la technique : tenir les deux bouts de la chaîne	516
3.5.4.	Cultiver la terre : l'agriculture.....	516
3.5.5.	Le paradigme du pilotage de la nature	519
3.5.6.	Construire, aménager l'espace	523
3.5.7.	L'écologie industrielle.....	528
4.	Conclusion : vers la mise en place d'une démocratie technique.....	529

1. Introduction : la nécessité de rééquilibrer l'action.

Après avoir établi les « bases philosophiques » de la précaution (le type de rationalité qu'elle requiert, le « bon » rapport à la nature qu'elle demande, et enfin l'éthique qui lui est adaptée), je vais me pencher avec attention sur la question de l'action. L'action est en effet, nous l'avons vu, l'enjeu majeur de la précaution. C'est le dérèglement de notre agir qui pose la plupart des problèmes que nous rencontrons. Pour reprendre cette image à B. de Jouvenel, nous sommes des adultes qui nous comportons comme des enfants : nous devons apprendre à agir comme des adultes : « Dans un jardin où tout leur semble permis, les petits enfants se conduisent avec une brutalité irréfléchie ; et parce qu'ils sont si petits, ils ne font qu'un mal limité. Mais nous qui avons grandi, possédons de tel pouvoir que nous ne pouvons nous permettre une telle brutalité. Le temps est venu pour nous de cultiver notre jardin »¹.

Il s'agit que nous apprenions à avoir la maîtrise de notre nouveau pouvoir. Nous avons laissé se développer notre puissance d'agir sans réfléchir suffisamment sur les moyens de la guider vers des objectifs choisis et bons pour les hommes. Nous n'avons pas su lier l'action à la délibération : la délibération étant, comme je l'ai montré, une composante essentielle de l'action, nous en avons laissé un ersatz ou un succédané se substituer à elle. La science et la technique se sont trouvées de plus en plus placées « sous la coupe » de l'économie, c'est à dire de la puissance du marché. Et l'économie a, sur bien des sujets, pris le pas sur la politique : ce sont tous ces déséquilibres que la précaution nous demande de reprendre et de corriger.

Si l'on réinterprète cela sous la forme du « triangle de l'action », il en résulte deux grandes conséquences. La première conséquence concerne les pôles de la « théoria » et de la « poésis ». Nous avons besoin de développer le pôle de la « théoria », nous avons besoin d'une science libérée des seuls intérêts du marché, d'une recherche au service de la société et de l'épanouissement humain. La précaution n'est pas opposée à la science, tout au contraire. La connaissance de la biosphère, de l'infinie richesse de la nature, est une aventure intellectuelle à la fois nécessaire et passionnante. La science doit aussi soutenir notre « nouvelle alliance » avec cette nature en nous permettant de mettre en œuvre une nouvelle technique. C'est le pôle de la « poésis » qui est ici concerné. Il ne s'agit pas d'agir « moins » dans le domaine technique- avec la tentation de faire du passé notre modèle – mais il s'agit d'agir « mieux ». Il faut réorienter la technique pour nous donner les moyens d'une gestion « douce » de notre rapport à la nature et d'une exploitation véritablement durable de ses ressources. Que devons-nous demander à la science ? Quelle technique mettre en œuvre ? Ce sont les deux questions que je poserai dans ce chapitre.

La deuxième conséquence concerne le pôle de la « praxis ». Il s'agit de (re)donner à la politique la place et le rôle qui lui reviennent. La place, l'importance de la politique doivent être réévaluées ; il ne s'agit pas de « revenir à la Grèce », de faire de la politique l'activité essentielle des citoyens que nous sommes ; mais il faut replacer la politique en bonne place dans notre agir global, il est urgent de la sortir du discrédit où elle est tombée. Quant à son rôle il doit être, au-delà de son aspect traditionnel (constitution et prise en charge d'un espace public « national »), étendu dans l'espace à la prise en charge des problèmes « à l'échelle de la terre », et dans le temps à la prise en compte des intérêts des générations futures. C'est ce que je verrai dans le chapitre 9.

¹ B. de Jouvenel, *Arcadie, essais sur le mieux vivre*, Gallimard 2002, p. 370.

Si l'on suit les orientations que la précaution demande et que je vais présenter, ce n'est pas à un recul de l'action que nous serons conduits, bien au contraire. Mais il en résultera une nouvelle forme de l'agir qui aura permis de rééquilibrer le triangle de l'action, en particulier avec l'introduction de la délibération à la plupart des niveaux où elle vient s'exercer. Il s'agira alors d'action véritable, d'action véritablement adulte. La précaution ne demande pas autre chose.

2. Que devons nous demander à la science ?

2.1. La situation paradoxale de la science ; vers une science plus modeste

Comme nous l'avons vu plus haut, la science se trouve aujourd'hui dans une situation paradoxale : une certaine défiance vis-à-vis d'elle s'est installée ; c'est elle-même qui génère l'incertitude, mais en même temps c'est d'elle que nous attendons la « sortie de crise ». La science ne cesse d'impulser le progrès en permettant de développer de nouvelles techniques. Ces techniques introduisent de nouveaux risques que la science ne sait pas prévoir, et encore moins prévenir. Dans ce climat d'inquiétude, une demande lui est faite pour qu'elle développe de nouvelles connaissances touchant des risques simplement soupçonnés. La situation des scientifiques ne s'en trouve pas facilitée : on attend qu'ils donnent leurs avis comme on le ferait avec des oracles, on guette et « surinterprète » la moindre remarque qu'ils peuvent faire. Cette difficulté à bien « caller » notre attente vis-à-vis de la science me semble venir de ce que nous ne savons pas nous en faire une idée juste. Nous sommes encore sous l'emprise relative du scientisme, dans le même temps où commence peut-être à se développer une attitude irrationaliste.

➤ La science triomphante : le scientisme

Dans *L'avenir de la science*, publié en 1848, E. Renan abandonne son ancienne foi chrétienne pour adopter celle de la science qu'il charge de « rendre à l'humanité ce sans quoi elle ne peut vivre, un symbole et une loi ». Au début de son ouvrage, il annonce ainsi son programme : « *Organiser scientifiquement l'humanité*², tel est donc le dernier mot de la science moderne, telle est son audacieuse, mais légitime prétention ». Si la science est tenue de remplacer la religion, elle devra aussi avoir ses « prêtres » qui dirigent la société. Comment en effet organiser cette dernière ? Il faudrait, si l' « on veut imaginer quelque chose de solide », « concevoir un petit nombre de sages tenant l'humanité par des moyens qui seraient leur secret et dont la masse ne pourrait se servir, parce qu'ils supposeraient une trop forte dose de science abstraite »³, écrit par ailleurs Renan. Cette philosophie apparaît bien comme celle d'une science « triomphante », qui « occupe » la place laissée vacante par la religion, et qui s'instaure en « maîtresse de la pensée »⁴.

² E. Renan, *L'avenir de la science*, publié en 1848, (passage en italiques souligné par l'auteur), Garnier Flammarion, 1995.

³ E. Renan, *Dialogues philosophiques*, dans ses *Œuvres complètes*, Calmann-Lévy, t.1, p. 599.

⁴ Il faut bien noter cependant que Renan s'oppose au positivisme, auquel il reproche d'être bien trop « étrié ». Dans sa sécheresse, le positivisme cantonne la science à la triste connaissance du fini, il lui manque l'ambition d'accéder à une synthèse finale des connaissances, la volonté d'apporter l'intelligence finale de la nature humaine, de « donner une réponse définitive au problème dont les religions avaient improvisé la réponse » (cité

Le scientisme aujourd'hui n'est pas mort ! Une de ses dernières et plus spectaculaires manifestations a été donnée à l'occasion de l'*Appel de Heidelberg*. Mais il est bien présent aussi dans de nombreuses déclarations de chercheurs ou d'industriels à la recherche de financements qui font miroiter tous les bienfaits que leur travail pourrait apporter. Toutes les promesses accompagnant les développements du programme de décryptage du génome humain en sont une illustration saisissante : « *Les gènes de l'espoir* », donnait pour titre à un de ses ouvrages D. Cohen, qui laissait entendre que l'on pourrait bientôt soigner et guérir un grand nombre de maladies jusque là gravissimes et incurables en venant corriger « l'orthographe » défailant des gènes – avec la même facilité que celle qu'il y a à corriger les épreuves manuscrites d'un livre⁵. Espoir bien prématuré et grande présomption ! Si la science peut beaucoup, en médecine particulièrement, encore faut-il « raison garder » et ne pas se laisser trop vite aller à penser que la science nous a donné les clefs du « grand secret » ! On peut aussi, comme exemple de science « arrogante » citer l'attitude du Professeur Pellerin à l'occasion de l'explosion de la centrale de Tchernobyl – et c'est en fait toute la filière électronucléaire française qui se trouve concernée par cette « arrogance technocratique »⁶.

➤ Retour de l'irrationalisme ?

Or cette attitude de suffisance qu'adopte parfois la science, lorsqu'elle se trouve invalidée par les faits – et en particulier si un accident ou un drame survient – génère en réaction des attitudes « irrationalistes ». Car l'irrationalisme me semble être l'« image inversée », le contrepoint de la science arrogante. L'irrationalisme n'a jamais été absent dans notre société : la place importante qu'y occupe l'astrologie en est une illustration (et elle ne concerne pas que les classes sociales les moins éduquées). Mais certains signes semblent marquer plus nettement un retour de l'« irrationalisme ». Celui-ci peut bénéficier en particulier du développement d'un certain relativisme, qui a beaucoup gagné avec le recul de l'influence des grandes institutions traditionnelles. Le « créationnisme » aux Etats Unis est un exemple très marquant de ce phénomène⁷. On pourrait redouter, si ce phénomène s'amplifiait, un blocage de la plupart des avancées que la science peut proposer, sans prendre le temps d'examiner celles qui apparaissent les plus favorables et les moins porteuses de risques. L'arrogance de la

dans l'article *Scientisme* du Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences). Notre scientisme contemporain me semble plutôt proche de l'esprit « étriqué » du positivisme et manquer du « souffle » de Renan.
⁵ D. Cohen dans *Les gènes de l'espoir* paru en 1993. D. Cohen est aujourd'hui directeur scientifique de Genset à Evry.

⁶ P. Pellerin affirme, le 2 mai 1986 (l'explosion du réacteur de Tchernobyl a eu lieu le 26 avril) : « ni la situation actuelle ni son évolution ultérieure ne justifient dans notre pays quelques contre-mesures sanitaires que ce soit ». Le même jour, le SCPRI, le laboratoire qu'il dirige, affirme que « les prises préventives d'iode ne sont ni justifiées ni opportunes. Il faudrait imaginer des élévations 10.000 ou 100.000 fois plus élevées pour que commencent à se poser des problèmes significatifs d'hygiène publique ». Déjà, lors du lancement du programme électronucléaire français, P. Pellerin estimait que « le véritable danger serait que l'opposition à l'énergie nucléaire ne se généralise et mette alors réellement en cause le développement de cette source d'énergie particulièrement saine », et il recommandait dans les *Annales des Mines* de « ne pas développer de façon excessive les mesures de sécurité dans les installations nucléaires afin qu'elles ne provoquent pas une anxiété démesurée ». Sa position est loin d'être isolée. C'est en fait celle de tous les promoteurs de l'énergie nucléaire en France. Il faut noter aussi le soutien (peu étonnant) de l'Académie des sciences qui a publié en 2003 une mise au point historique à l'appui de P. Pellerin. Pour tout ceci voir le *Monde* du 30 juin 2006.

⁷ Aux Etats-Unis, 45% de la population croit que dieu a créé l'homme il y a moins de 10 000 ans à peu près tel qu'il est maintenant (voir le *Nouvel Observateur* hors série de décembre 2005 – janvier 2006, p. 27).

science pourrait venir nourrir, au-delà de la seule méfiance à l'égard de la science, la technophobie.

- Se situer : une science consciente de son pouvoir et de ses limites

La science dont nous avons besoin est une science plus modeste que celle de la suffisance scientifique. Elle doit en particulier ne jamais oublier le « savoir de notre ignorance ». La science ne peut pas tout ; mais en bien des situations la science est incontournable. Il faut aussi, parallèlement à la conscience de ses limites, avoir la conscience de ses pouvoirs : notre société n'est ce qu'elle est que grâce à tout ce que les « progrès » de la science lui ont apporté. On ne peut qu'accorder aux « défenseurs » de la cause scientifique ses spectaculaires et incontestables bienfaits (voir par exemple les extraordinaires avancées en termes d'allongement de la vie !). Le problème est donc ici un problème de « limite » : limite entre le « trop » demandé à la science et le « pas assez » ; limite entre la vénération et le dénigrement⁸. Pour tout cela, une véritable culture scientifique est nécessaire. La méconnaissance de la science fait le lit de tous les préjugés à son égard (positif ou négatif) ; elle est son « meilleur ennemi ».

Il est certain que nous ne devons pas élever la connaissance scientifique à la dignité de valeur suprême ! Nous ne devons pas nous appuyer sur les sciences pour fonder nos jugements moraux et édicter nos lois. Il est nécessaire d'inscrire les pratiques technoscientifiques à l'intérieur des limites du droit et de la morale : c'est dans ce contexte que vient prendre place la précaution. La précaution (mais aussi, nous l'avons vu, le principe de précaution) est équilibrée sous ce rapport : elle rejette la science arrogante, mais elle rejette tout aussi fortement l'irrationalisme. La précaution constitue une rupture par rapport à « l'enthousiasme scientifique » sans nuance qui a longtemps dominé, et qui continue à dominer chez certains. Le fait qu'il soit clairement affirmé dans l'énoncé du principe de précaution qu'une action doit être engagée en « l'absence de certitude scientifique » marque un recul de l'influence et du pouvoir de la science. La précaution signe, d'une certaine manière, comme nous le verrons, le retour de la décision politique. Mais ceci ne constitue en rien un rejet de la science ! Il s'agit de passer d'une adhésion aveugle à la science à une adhésion lucide. Car la science reste indispensable, elle occupe même une place essentielle au cœur du dispositif de la précaution.

C'est afin de pouvoir repousser la conception absolutiste de la science, tout en conservant à cette dernière une place et un rôle essentiels pour l'institution de la précaution dans la société, que je vais commencer mon étude épistémologique.

⁸ Une question particulièrement importante des limites de la science est celle de l'explication de la subjectivité. Cette question connaît aujourd'hui un nouvel essor avec le développement des neurosciences. Il me semble important d'écouter ici H. Jonas, le « père » de la précaution, lorsqu'il écrit : « les sciences de la nature ne nous disent pas tout sur la nature : ce dont leur incapacité à rendre jamais raison de la conscience à partir de leurs prémisses, et même du cas le plus élémentaire du sentir (...) est le témoignage universellement admis – précisément la pointe de l'iceberg » (voir *Le Principe responsabilité*, p.106).

2.2. Un éclairage épistémologique et historique sur l'objet de la science

Un détour par l'épistémologie et l'histoire des sciences permet de bien poser le problème de la nature de l'objet que celles-ci se donnent dans leurs études.

2.2.1. Réalisme ou empirisme ?

Une question évidemment fort importante pour l'interprétation de la science est de connaître le statut de son objet. S'agit-il du « réel en soi » ? Du réel « interprété » par nos sensations ? Ou bien de nos seules sensations, qui nous laisseraient en quelque sorte « orphelins » du réel ? C'est toute la question autour de laquelle se sont partagés les « réalistes » et les « empiristes ».

Il y a une grande variété de conceptions du réalisme. J'en retiendrai une, qui a profondément marqué la science moderne : celle de Descartes. Le réalisme de Descartes est couplé à un rationalisme : selon lui, il existe un réel indépendant de nous, et nous pouvons le connaître tel qu'il est, par les lois qui sont les lois mêmes par lesquelles il a été créé. Cela est possible par la raison, cette raison dont tous les hommes sont pourvus (« la chose du monde la mieux partagée... »). Pour Descartes le bon usage de la raison (celui qui est réglé par la « méthode ») peut nous donner accès au réel même ; et la place qu'il accorde à l'expérience est seconde : elle n'est pas nécessaire en premier ressort, mais peut le devenir en un second temps, pour trancher entre des hypothèses rivales dans l'explication d'un phénomène.

L'empirisme, lui, repose sur cette idée fondamentale qu'« il n'y a rien dans notre esprit qui n'y soit venu par nos sens » : d'où le refus des idées innées (Locke), l'affirmation que la relation de causalité n'est rien d'autre que l'effet de l'habitude (Hume). Selon ce dernier la croyance en l'existence d'un monde extérieur à nous n'est rien d'autre que le fruit de notre imagination. En effet, pourquoi croyons-nous à l'existence d'objets, de corps permanents et distincts de nous ? Nos sens ne nous donnent que des objets sans cesse évanouissants, qui se résolvent en pures impressions. Cette existence, ce n'est pas la raison qui peut nous la donner, car cette croyance est antérieure à tout raisonnement. L'imagination seule entre en jeu. Et Hume de s'en prendre aux différents dogmatismes qui, voulant s'affranchir des limites que notre imagination pose à notre savoir, « invente » un monde d'objets permanents, distincts de nos perceptions.

2.2.2. La tentative de synthèse kantienne

Kant, comme il l'avouera lui-même, a été « réveillé de son sommeil dogmatique » par Hume. De ce dernier il retient que notre raison ne peut légiférer sur les « êtres-en-soi », c'est-à-dire que l'usage de la raison pour la connaissance doit se limiter à une application aux « données de la sensibilité ». Mais là où Hume voyait deux « mondes » distincts : celui des « relations d'idées », où légifère l'entendement, et celui des « relations de fait », où tout est dû à la sensibilité et à l'imagination, Kant propose une vision intermédiaire qui est aussi une synthèse. L'entendement (par le seul usage des catégories qui en sont l'incarnation) est impuissant à penser quoi que ce soit si la sensibilité ne vient lui donner une matière sur laquelle s'exercer ; et l'on sait que les mathématiques, que Hume voyait comme une extension de la logique ne devant rien à la sensibilité, demandent selon Kant le concours de cette dernière, qui lui « offre » ces formes universelles que sont l'espace et le temps. Parallèlement, la sensibilité seule ne peut rien donner d'autre qu'un « kaléidoscope » inutilisable : il n'y a pas d'expérience « pure » possible, toute expérience est structurée par les catégories de

l'entendement. C'est ainsi, par exemple, que l'entendement apporte la catégorie de l' « unité » : sans entendement nous ne pouvons accéder à une expérience qui soit « une ».

Notre connaissance commence donc bien avec l'expérience, comme le voulaient les empiristes, mais elle ne découle pas toute de l'expérience. Notre connaissance n'est pas seulement probable, elle nous apporte des certitudes, des vérités nécessaires, universelles. Mais ces vérités ne nous donnent pas accès au réel lui-même, celui-ci reste caché, inaccessible à notre connaissance (nous pouvons cependant le « penser⁹ ») ; nous ne connaissons que ce qui vient se placer dans le monde des phénomènes.

2.2.3. Le positivisme

La « philosophie transcendantale » de Kant, si elle laisse à la science toute sa place, et lui offre une base des plus solides, gardait cependant, au regard de certains, un aspect trop métaphysique (avec, en particulier, la place qu'y occupe le « monde nouménal »). Ceci permet de comprendre la recherche d'une autre philosophie, à la fois très centrée sur les sciences – qui connaissent tout au long du XIX^{ème} siècle un essor considérable – et détachée de tout arrière fond métaphysique (même s'il est bien sûr légitime de s'interroger sur la possibilité d'un tel programme, l'exemple d'A. Comte tendant à démontrer le contraire¹⁰ !). Cette « nouvelle » philosophie, c'est le positivisme.

On sait qu'A. Comte voyait l'histoire de la pensée comme celle d'une progression à travers trois états : l'état théologique, l'état métaphysique, et enfin l'état positif. C'est ce troisième état qu'il nous présente comme l'état achevé, celui auquel la « traversée » des deux précédents nous a préparés. On sait également que cet état est associé à une façon de philosopher radicalement nouvelle : l'esprit renonce à rechercher le « pourquoi » des choses, et se concentre exclusivement sur la recherche du « comment » de leur enchaînement les unes avec les autres.

La figure emblématique, pour Comte, c'est Newton : ce dernier, en effet, s'est appuyé sur l'observation des phénomènes et a ensuite recherché une loi qui permette de les lier, sans se préoccuper de la nature de la cause qui pouvait les produire. Sur cette force, que Newton place au cœur de sa loi, et qui permet de rendre compte de tous les phénomènes, il nous dit lui-même qu'il ne fait pas d'hypothèse (« *Hypotheses non fingo* »). Le but de la science n'est pas de savoir, de comprendre, mais de prévoir, afin de pouvoir agir. La maxime de la philosophie de Comte est : « Science d'où prévoyance, prévoyance d'où action ». Il s'agit là d'une thèse radicale de refus de toute métaphysique, d'abstention ontologique : ce qu'est l'être, c'est inaccessible, ce n'est pas intéressant, nous avons mieux à faire et, par chance, nous sommes très bien « équipés » pour cela.

⁹ Cf E. Weil, *Problèmes kantien*s, Vrin, 1982, p.36 et 45. Dans le premier des trois articles qui constituent l'ouvrage, *Penser et connaître, la foi et la chose en soi*, E. Weil montre cette distinction essentielle chez Kant : si notre connaissance est limitée aux phénomènes, notre pensée est largement ouverte vers le monde « nouménal ». C'est ainsi que E. Weil écrit : « La chose en soi qu'est l'homme en tant qu'âme ne se connaît pas ; (...) Cela ne l'empêche pas de se penser, au contraire, cela l'y oblige », et « Pour nous résumer : quant à l'essentiel, quant à ce qui est essentiel pour l'homme, l'homme a affaire, non aux phénomènes, mais aux choses-en-soi ; car l'essentiel n'est pas la connaissance, c'est l'action, plus exactement, la décision en vue de l'action. Et la décision est d'un tout autre ordre que la connaissance : elle a affaire aux choses-en-soi, étant une chose-en-soi ».

¹⁰ A.Comte écrira un « catéchisme positiviste », et voudra fonder une religion.

Il reste cependant à se demander si l'attitude de Comte, lorsqu'il délaisse ainsi la connaissance du réel ultime, de l'être, n'est pas celle du renard dans la fable de La Fontaine : les raisins ne sont-ils pas trop verts (sans intérêt) parce qu'ils sont inaccessibles ? Mais est-ce si sûr qu'ils soient inaccessibles ? Même si ce n'est pas ce que recherchait le père du positivisme, et si lui-même vivait dans un état d'esprit fort différent (ce dont témoigne au premier rang sa « religion de l'humanité »), il est sûr que cette philosophie était grosse de beaucoup de renoncements, et laissait ouvert un « boulevard » aux activistes technophiles et technocrates qui allaient marquer le siècle suivant. C'est ce que note B. Saint-Sernin : « Toutefois, à la fin du XIX^{ème} siècle, une sorte d'ébranlement se produit : soudain, et sans que cet événement soit aisément rattachable à des causes historiques patentes, le lien substantiel entre la raison et la volonté, qui avait caractérisé les anthropologies chrétiennes et rationalistes, se défait. La raison, avec ses scrupules, ses méthodes et son légalisme, ne semble plus de mise : aux hommes de pensée, on commence à substituer les hommes d'action ou de main ; et aux théories des techniques opportunistes. (...) C'est de ce souffle cosmique – rapidement altéré et perverti - que se sont nourris, en notre siècle, à la fois révolutions et totalitarismes. Alors que l'empirisme classique impliquait l'aventure et le risque, un nouveau phénoménisme, non plus insulaire mais continental, oscillant entre le quiétisme et l'activisme, entre le nihilisme et l'espérance positiviste, le remplace »¹¹.

2.2.4. Le positivisme (ou l'empirisme) logique

Ce « resserrement » de la pensée et son orientation de plus en plus exclusive vers des problèmes « techniques » constituent, en comparaison de ce qu'avait pu être l'idéal des Lumières, une véritable « démission » de la raison. Le positivisme logique apparaît, note B. Saint-Sernin, comme une tentative de réponse à cette démission, un « contre-feu au nihilisme »¹², une volonté de rendre à la raison son champ naturel. Le programme en est contenu dans l'opuscule paru sous le titre : *Manifeste de la conception scientifique du monde*, cosigné par Hahn, Neurath, Carnap, les principaux membres du Cercle de Vienne. Le groupe, « composé de personnes que réunit une même attitude scientifique fondamentale », s'est constitué en réaction aux différentes formes de pensée métaphysique et religieuse, et se veut dans le droit fil de l'« esprit des Lumières ». Il se place sous le patronage explicite des Lumières donc, mais aussi des empiristes anglais, d'A. Comte et de H. Poincaré.

Ce programme est ambitieux. Il y a, d'une part, une nouvelle logique, logique « mathématique », issue des travaux engagés, depuis la fin du XIX^{ème} siècle, autour des paradoxes produits par la théorie des ensembles. Et, d'autre part, une théorie de la « vérification », tirée de Wittgenstein, qui veut que « le sens d'une proposition, ce soit sa vérification ». On est alors face à deux types de proposition : les propositions « analytiques », tautologies qui ne nous apprennent rien sur la réalité ; et les propositions « synthétiques », qui nous apprennent quelque chose sur lui : mais alors, en vertu du principe de vérification, ils doivent pouvoir être mis en rapport avec un donné empirique immédiat pour pouvoir prétendre signifier quelque chose.

Les auteurs du *Manifeste* veulent parvenir à construire un langage « purifié des scories du langage historique », qui forme un « système total de concepts ». Ils visent à développer une « conception scientifique du monde » à travers une « science unitaire ». « Tout est accessible à l'homme, et l'homme est la mesure de toutes choses » affirme le *Manifeste* qui affirme que

¹¹ B. Saint-Sernin, *La raison au XX^{ème} siècle*, Seuil 1995, p.197.

¹² Id, p. 198.

« la conception scientifique du monde ne connaît pas d'énigme insoluble ». En « ligne de mire » du *Manifeste*, la métaphysique : la méthode scientifique que prônent les auteurs du *Manifeste* doit permettre de « clarifier les énoncés et les problèmes » et de transformer, dans toute la mesure du possible, des questions philosophiques insolubles en « problèmes empiriques, par là même soumis au jugement de la science et de l'expérience »¹³.

L'instrument de cette entreprise, c'est la « méthode de l'analyse logique ». Il s'agit de tracer une ligne de démarcation entre deux types d'énoncés : ceux qui se ramènent à des « formules de la science empirique » et tous les autres qui, ne satisfaisant pas à l'exigence de confirmation empirique, se trouvent du même coup « dénués de signification ». Il ne s'agit pas, en principe, de réduire les artistes ou les mystiques au silence, mais de leur dénier la capacité d'énoncer des réalités, de communiquer des connaissances. Ainsi « l'analyse logique ne triomphe pas seulement de la métaphysique au sens propre et classique du terme, en particulier de la métaphysique scolastique et de l'idéalisme allemand, mais aussi de la métaphysique cachée de l'apriorisme kantien et moderne ». C'est ainsi que pourrait se trouver réalisé le vieux rêve de Leibniz, l'homme qui, selon Russel, « a présidé à l'affranchissement de la pensée à l'égard de son contenu », et a osé, le premier, à « transformer les règles de déduction en règles de calcul », de telle sorte que désormais, « les problèmes de philosophie seront calculés de la même manière que les problèmes mathématiques »¹⁴.

En rétablissant le pouvoir de la raison, les adhérents du Cercle s'établissaient dans le même mouvement en véritable « police de la pensée » ! Mais « à policier, policier et demi ! ». La thèse de la vérité-correspondance qu'ils défendent est-elle tenable ? Cette pierre angulaire de la première philosophie de Carnap sera combattue par Neurath qui lui opposera la conception de la « vérité-cohérence ». Et c'est Quine, plus tardivement, qui marquera très nettement les limites et les présupposés de la doctrine viennoise, en dénonçant les « deux dogmes de l'empirisme »¹⁵.

Le premier de ces dogmes est celui de la dichotomie qui sépare les vérités analytiques et les vérités synthétiques : ce sont les vérités analytiques qui sont remises en question. Les lois de la logique aussi sont « révocables » ; Quine s'interroge en effet, à propos de l'abandon du principe de non-contradiction : « Et quelle différence y a-t-il, en principe, entre un tel changement et le changement par lequel Kepler a remplacé Ptolémée, Einstein Newton, ou Darwin Aristote ? ». Le second dogme, celui qui consiste à croire qu'un énoncé scientifique pouvait être vérifié individuellement (dogme réductionniste). Or Duhem déjà, en 1906, à propos de l'expérience du pendule de Foucault, qui devait trancher entre la théorie corpusculaire et la théorie ondulatoire de la lumière, avait établi que ce n'est jamais une hypothèse isolée qui peut être réfutée par une expérience (il n'y a pas d'« expérience cruciale »), mais « tout un ensemble d'hypothèses ». Quine généralisera cette thèse : selon lui, à l'occasion de chaque expérience, c'est le tout de la connaissance qui se trouve engagé dans un processus de « vérification expérimentale ». Il n'est pas possible de construire l'ensemble des concepts de la science à partir du noyau de ceux qui seraient directement observables et vérifiables. Il faut parallèlement renoncer à fonder la connaissance dans l'absolu.

¹³ Les passages cités sont des extraits du Manifeste, et je les ai repris dans le livre de B. Saint-Sernin, page 199. Le Manifeste a été publié par Antonia Soulez, *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits, Carnap-Hahn-Neurath-Schlick-Weismann-Wittgenstein*, PUF, 1985.

¹⁴ Cité par D. Lecourt, *La philosophie des sciences*, PUF, 2000, p.37.

¹⁵ W. V. Quine, *From a logical point of view*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1953. Traduit en français par P. Jacob, *De Vienne à Cambridge, l'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, Gallimard, 1980. Voir aussi plus haut p. 286.

2.2.5. La révolte contre l'empirisme

Mais la véritable remise de cause de l'empirisme vint d'ailleurs : Quine, en effet, est resté dans le « camp » de l'empirisme logique, restant en particulier attaché à la théorie vérificationniste de la vérité, et continuant à voir dans l'analyse logique le « cœur » de l'activité philosophique. La figure la plus spectaculaire de la remise en cause de l'empirisme a été celle de Kuhn. En 1962, celui-ci publie *La structure des révolutions scientifiques*, un manifeste anti-empiriste.

Kuhn présente l'histoire des théories scientifiques comme une série de longues étapes (ce qu'il appelle la « science normale »), interrompues par des révolutions plus ou moins brutales. Ces révolutions correspondent à des changements de « paradigme », un paradigme étant un modèle autour duquel s'organise toute une théorie. C'est ainsi, par exemple, que la révolution cosmologique de Copernic correspond au passage du paradigme héliocentrique (Ptolémée) au paradigme géocentrique. Et c'est ainsi que le phénomène de combustion, avant Lavoisier, était organisé autour du paradigme du phlogistique, avant d'être redéfini comme une combinaison chimique faisant intervenir l'oxygène. Mais, s'il y a en un sens « progrès » lors du passage d'une théorie à la suivante, ce progrès est limité à la « capacité prédictive », et ne comporte aucune dimension ontologique. Voilà ce qu'en dit Kuhn : « La notion d'une adéquation entre l'ontologie d'une théorie et sa contrepartie réelle dans la nature me semble par principe une illusion. Par ailleurs, en tant qu'historien, je suis frappé par le caractère peu plausible de ce point de vue. Je ne doute pas, par exemple, que la mécanique de Newton ne soit une amélioration par rapport à Aristote, ou que celle d'Einstein ne soit meilleure que celle de Newton en tant qu'instrument pour la résolution des énigmes. Mais je ne vois pas, dans leur succession, aucune direction cohérente de développement ontologique »¹⁶

2.2.6. Le renouveau du réalisme

« Après la critique de l'empirisme logique par Quine et Goodman, après que l'incommensurabilité entre théories séparées par un changement de paradigme eut été proclamée par Kuhn et Feyerabend, le réalisme et l'objectivité scientifique semblaient atteints d'un mal incurable. Si les changements spectaculaires de paradigme font changer l'ontologie, ou si l'ontologie est relative à un schème conceptuel, que veut-on dire lorsque l'on dit d'une théorie qu'elle est vraie ? »¹⁷, écrit P. Jacob. H. Putnam est un des principaux auteurs qui relèvera ce défi, et qui cherchera à montrer qu'une forme de réalisme reste possible¹⁸.

Peut-on vraiment dire que les concepts des théories périmées sont des « fictions » se demande Putnam¹⁹ à propos de la théorie des électrons ? Le passage d'une théorie T1 à une théorie T2 correspond-elle vraiment à un bouleversement radical qui prive T1 de toute valeur et de tout sens ? Bohr, en 1911, présenta sa théorie des électrons, puis dut reconnaître quelques années plus tard qu'aucune entité ne satisfaisait exactement à cette théorie. Faudrait-il en conclure

¹⁶ H. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, 1983, p.280.

¹⁷ P. Jacob, opus cité, p.259.

¹⁸ H. Putnam, élève de Reichenbach et de Carnap, disciple de Quine, s'est appuyé sur le constat de l'échec du positivisme pour revenir à une certaine forme de réalisme, qu'il appelle un *internal realism*. Il oppose la « vérité approximative probable » des théories scientifiques à la vérité du réalisme métaphysique : les objets scientifiques sont solidaires d'un processus d'objectivation, et donc la vérité scientifique ne peut prétendre être une correspondance avec un état de choses indépendant du discours.

¹⁹ H. Putnam, *Philosophical papers*, Cambridge University Press, 1962, vol2, p. 197.

que « électron » était devenu démuné de référence²⁰ ? Cette conséquence est « contre-intuitive » : « Sauf dans des cas particuliers, écrit P. Jacob, citant les exemples du phlogistique et du calorique, il est faux que les physiciens, les chimistes ou les biologistes traitent les concepts de théories périmées comme des fictions – J. Watson et F. Crick n'ont pas décidé que le concept classique de gène était dépourvu de références en lui associant une description entièrement nouvelle (à savoir une séquence d'ADN) ».

Ce que les transitions entre T1 et T2 dans les sciences les plus mûres suggèrent, écrit P. Jacob, est « non pas que les ontologies respectives de T1 et T2 sont incommensurables, mais que, du point de vue de T2, les lois de T1 sont *approximativement* vraies et que les concepts employés dans T1 *désignaient* approximativement les référents des concepts de T2 »²¹. C'est dire que la position de Putnam est exactement antinomique de celle de Kuhn et Feyerabend : « les changements de paradigme n'entraînent pas ipso facto un changement d'ontologie, car les théories ne spécifient nullement les conditions nécessaires et suffisantes pour qu'une entité constitue le référent d'un concept employé en sciences »²².

Il semble donc que l'affirmation selon laquelle la science ne nous donne aucune connaissance vraie du monde (sa non pertinence ontologique radicale) soit très exagérée. Quelle forme de réalisme peut alors être défendue ? Il ne s'agit certes pas de revenir à la croyance que nous avons accès au fondement absolu du monde et des objets qui le constituent, selon l'image du rationalisme présenté plus haut. Il n'y a pas pour nous de vérité au sens d'une correspondance unique entre notre représentation du monde et le monde. Comme l'écrit Putnam, « Non seulement il peut exister une correspondance entre des objets et (ce que nous pensons être) des théories incompatibles (c'est à dire que les mêmes objets peuvent constituer, pour des théories incompatibles, ce que les logiciens appellent un « modèle »), mais, même si nous fixons la théorie et les objets, si le nombre d'objets est infini, il existe un nombre infini de manières dont on peut construire un modèle pour une théorie donnée, à partir des mêmes objets. Ceci reflète seulement en des termes mathématiques l'idée intuitive que, pour choisir une correspondance unique entre deux domaines, il faut avoir un accès indépendant aux deux domaines »²³. A quelle sorte de réalisme sommes nous donc arrivés ? P. Jacob présente ce « réalisme » en citant cet extrait d'un dialogue entre deux physiciens : « Un jour, le physicien Leo Szilard annonça à son ami Hans Bethe qu'il songeait à tenir un journal : « je n'ai pas l'intention de le publier ; je vais simplement cataloguer les faits pour que Dieu en soit informé » - « Tu ne crois pas que Dieu connaît les faits ? » lui demanda Bethe. – « Si, dit Szilard, il connaît les faits, mais il ne connaît pas cette version des faits ». Et Jacob de conclure : « C'est la dernière leçon des tentatives de la philosophie analytique ; c'est aussi, me semble-t-il, l'intuition la plus fidèle des sciences modernes : celles-ci décrivent des faits,

²⁰ P. Jacob cite dans son ouvrage un long extrait de H. Putnam, à propos de l'identification des acides, problème parallèle à celui de l'« identification » des électrons : « Il y a deux cents ans, un chimiste n'avait probablement que deux ou trois critères lui permettant de savoir si une substance était un acide : la solubilité dans l'eau ; l'acidité du goût (en solution dans l'eau) ; rougir le papier de tournesol. Aujourd'hui, nous disposons d'une définition théorique en termes de « donneur de proton ». Pourtant je suis convaincu que tout chimiste dirait qu'il parle des mêmes substances chimiques que ce que le chimiste du XVIII^e siècle appelait des « acides ». Y a-t-il une raison de rejeter cette vue comme « naïve » ? Il est vrai que nous pouvons aujourd'hui parler d'un petit nombre d'acides que les critères du XVIII^e siècle n'auraient pas permis d'identifier comme tels. Si le chimiste du XVIII^e siècle affirmait par exemple qu'il est impossible qu'il existe un acide trop faible pour rougir le papier de tournesol (ou pour produire un goût quelconque), selon l'acception qu'il donnait au terme, alors peut-être devrions-nous dire qu'un changement de signification s'est produit. Mais qui supposera qu'un chimiste du XVIII^e siècle ne pourrait que faire cette affirmation ? ».

²¹ Id, p. 268.

²² Ibid, p.270.

²³ H. Putnam, *Raison, vérité et histoire*, Editions de minuit, 1984, p.86.

indépendants de nous ; c'est la version que nous en donnons qui représente notre contribution »²⁴.

2.3. Deux leçons tirées de l'histoire des sciences

Le parcours que je viens d'effectuer me permet de mieux répondre à deux questions essentielles lorsque l'on veut bien comprendre la science et l'apport que l'on peut attendre d'elle dans l'instauration d'une société de précaution. Quelle est la portée du savoir scientifique ? Peut-il exister un savoir autre que scientifique - et comment pourrait-on alors délimiter ces deux savoirs ?

2.3.1. Sur la portée du savoir : le réel « voilé »

Sur cette question de la portée du savoir, on peut dire, si on reprend schématiquement ce qui a été dit plus haut, que deux grands camps s'affrontent : celui des réalistes et celui des positivistes. Les premiers se fondent sur une identité entre la nature et la raison pour affirmer que le savant ne fait que « découvrir » des lois qui « existent dans la nature » ; les seconds, estimant qu'il n'existe dans la nature aucun ordre autre que celui qu'un être rationnel peut lui donner, se contentent de reconnaître aux phénomènes naturels certaines régularités, soutiennent que le savant « invente » des lois pour les « décrire » de la façon la mieux appropriée, et vont même jusqu'à admettre qu'il existe plusieurs théories pouvant expliquer un même phénomène (Nous avons vu que le réalisme trouve son origine dans le rationalisme du XVII^{ème} siècle, chez Descartes en particulier, et le positivisme dans l'empirisme du XVIII^{ème} siècle). Mais nous avons vu aussi que nous n'étions pas obligés de « trancher » entre les deux positions : il existe des formes de réalisme « modéré ».

Je voudrais me « rallier » à une de ces formes de « réalisme modéré », celle qu'a proposé B. d'Espagnat, lorsqu'il défend la thèse que le réel est « voilé » : « Si le réel en soi refuse de nous dire ce qu'il est, du moins consent-il à nous faire savoir, dans une certaine mesure, ce qu'il n'est pas. Il n'est pas conforme aux schémas classiques du mécanisme, du matérialisme atomistique, du réalisme objectiviste, bref il ne l'est à aucune des variantes du « réalisme proche » (...) Il est donc légitime de le qualifier de lointain. Qui plus est il semble plus ou moins chimérique d'espérer jamais en construire une image scientifique juste (ce qui suppose qu'elle soit dénuée d'arbitraire) à l'aide de concepts empruntés aux mathématiques (espoir d'Einstein). Il semble par conséquent très légitime de le qualifier soit inconnaissable soit de voilé. Mais des deux termes de cette alternative c'est en fait le second qui paraît le plus correct. (Il a été en effet précisé ci-dessus que) si le réel en soi était rigoureusement inconnaissable, il ne pourrait même rien nous suggérer (...) Or on sait bien que l'évolution de la physique depuis Kant a infirmé cette conclusion. Ceci confère vraisemblance à l'idée que le réel en soi, bien qu'il ne soit pas connaissable au sens habituel de ce mot (sens qui comporte une notion d'exhaustivité), n'est cependant pas rigoureusement inconnaissable ; encore une fois, il est voilé »²⁵.

D'Espagnat reprend alors, pour illustrer sa thèse, une image qui avait été introduite par B. Russel, qui comparait le « réel en soi » à un concert et la réalité empirique – la réalité qui s'offre à notre expérience – à un disque : « Il est indéniable que la structure du disque n'est

²⁴ P. Jacob, op cité, p. 279.

²⁵ B. d'Espagnat, *Une incertaine réalité. Le monde quantique, la connaissance et la durée*, Gauthier-Villars, 1985, p. 269-270.

pas indépendante de celle du concert. Il est clair cependant que la première, qui est déployée dans l'espace sous forme de minuscules creux et bosses le long des sillons, n'est pas purement et simplement identifiable à la première, qui est déployée dans le temps » ; puis, ayant évoqué le cas d'un « martien » qui découvrirait le disque et l'examinerait, il ajoute : « Dira-t-on pourtant que l'examen effectué ne lui en donne aucune idée (du concert) ? A l'évidence, ce serait faux ». Jusqu'où pourra aller cette connaissance ? « S'il est imaginatif et possède le sens de l'ouïe, peut-être pourra-t-il conjecturer qu'à l'origine des creux et bosses qu'il étudie il y a une émission de sons. Peut-être pourra-t-il aller jusqu'à se figurer avec quelques détails comment celle-ci fut réalisée. Mais s'il se lance dans une telle voie, il devra bien être conscient de l'inévitable part d'arbitraire inhérente à sa démarche »²⁶. C'est donc bien le réel que nous connaissons – mais ce réel est voilé, aussi notre connaissance ne peut-elle prétendre à l'exhaustivité. La science ne peut prétendre être à elle seule une ontologie ; mais elle participe à l'ontologie ; elle n'épuise pas le savoir.

2.3.2. Le problème de la démarcation : sur la possibilité d'une connaissance autre que scientifique

Nous avons vu plus haut comment les tenants du positivisme logique se sont assignés pour tâche d' « éliminer » la métaphysique de la science puis de la vie en société pour bâtir une « conception scientifique du monde ». Nous avons vu aussi que cette position extrême ne tient pas. Faut-il reconnaître alors une connaissance autre que la connaissance scientifique ? Mais alors comment l'établir, et comment tracer la « frontière » entre la connaissance scientifique et cette autre connaissance ? Et faudrait-il établir une hiérarchie entre elles ?

Parce qu'elles prétendent à un haut degré de généralisation et que leur contenu ne saurait être strictement expérimental, comme le voudraient les empiristes, les théories sont appelées à dépasser le cadre des faits et des lois qu'elles articulent. Cette caractéristique essentielle (une théorie ne peut pas ne pas contenir autre chose que l'expérience) produit un rapprochement entre les théories scientifiques et les thèses métaphysiques. Pour distinguer les théories scientifiques des spéculations dépourvues de « scientificité », K. Popper proposera le critère de la falsifiabilité : « (Ces considérations suggèrent que) c'est la falsifiabilité et non la vérifiabilité d'un système qu'il faut prendre comme critère de démarcation. En d'autres termes, je n'exigerai pas d'un système scientifique qu'il puisse être choisi, une fois pour toutes, dans une acception positive mais j'exigerai que sa forme soit telle qu'il puisse être distingué, au moyen de tests empiriques, dans une acception négative : *un système faisant partie de la science empirique doit pouvoir être réfuté par l'expérience* »²⁷ Il existe donc bien, selon Popper, une ligne de démarcation qui sépare ce qui est scientifique de ce qui ne l'est pas.

Cette démarcation entre le « scientifique » et le « non scientifique » permet de concevoir, à côté de la science, un autre type de « connaissance ». Mais faut-il alors encore parler de connaissance ? Ne faut-il pas réserver le terme de « connaissance » à la science ? Cela serait peut-être prudent, si l'on veut éviter les dérives comme celles de la « théorie » du créationnisme. Car il est certain que cet « autre savoir » ne peut être mis sur le même plan que la science : mais il n'en est pas moins incontestable qu'il y a tout un champ d'interrogation à côté du champ scientifique, et un savoir qui lui correspond. Ce savoir, s'il ne repose pas sur un argumentaire scientifique, n'en est pas moins attaché à la raison, n'en est

²⁶ Id, p. 270.

²⁷ K. Popper, *La logique de la connaissance scientifique*, Payot, 1973, p. 37.

pas pour autant dépourvu de valeur : faudrait-il sinon, comme le proposait les adhérents du Cercle de Vienne, vouloir « dissoudre » la philosophie dans la science ?

➤ L'articulation de la science et de la métaphysique

P. Clavier a conduit une réflexion sur la manière d'articuler correctement science et métaphysique. « Reposons-nous donc quelques questions élémentaires : où s'arrêtent les sciences, où commence la métaphysique ? Comment s'articulent-elles ? Sont-elles compatibles ou mutuellement exclusives ? Peut-on passer des unes à l'autre ou sont-elles condamnées à s'ignorer ? », s'interroge-t-il dans son article « Dieu contre Darwin, un match inamical »²⁸. Il conduit son analyse dans le cadre d'une réflexion sur la théorie de l'évolution, et le problème est alors de voir comment peuvent s'y « articuler » science et religion. Si ce n'est pas un sujet important pour les enjeux de la précaution qui m'intéressent, on peut cependant en tirer des éléments pertinents pour répondre à la question qui m'intéresse ici – celle des rapports entre le savoir scientifique et « un autre savoir » possible.

Ce qui distingue l'enquête métaphysique de l'investigation des sciences de la nature, explique P. Clavier, ce n'est pas le domaine de recherche, mais plutôt le niveau d'intelligibilité auquel l'une et l'autre prétendent se situer : « L'enquête métaphysique prétend atteindre un niveau de réalité plus profond ou plus fondamental, alors que l'enquête scientifique se limite prudemment à certaines classes de phénomènes ». Pour sortir des confusions des impasses ou des interdictions non motivées, il faut définir une articulation correcte entre l'investigation scientifique et le questionnement métaphysique. Il n'y a aucune raison de refuser toute demande d'explication dès lors que les ressources de la science sont épuisées, explique-t-il encore. Encore faut-il que si une « hypothèse » extra scientifique est proposée, elle soit rationnellement justifiée. C'est ainsi par exemple que : « c'est à celui qui affirme (sur le plan métaphysique) l'existence de l'âme de donner ses raisons ». « Si l'on interdisait la métaphysique pour cette raison (qu'elle postule des « objets » non observables, ce que d'ailleurs la science même est amenée à faire), ajoute P. Clavier, il faudrait interdire toutes les disciplines qui ne sont pas directement observationnelles ». Et il peut conclure qu'« il n'y a aucune raison de refuser toute demande d'explication dès lors que les ressources de la science sont épuisées ».

Ce que je retire de l'article de P. Clavier peut tenir en quelques points. Le premier est qu'un questionnement hors du champ scientifique n'est pas a priori dépourvu de toute valeur; le second est que le type de savoir auquel ce questionnement donne accès ne peut pas se situer sur le même plan que celui de la science : il n'a aucune légitimité à venir « frontalement » s'opposer au savoir scientifique ; le troisième est que ce savoir, s'il veut légitimer sa prétention à être un « savoir » doit s'appuyer sur des raisons ; le dernier enfin est que, si ce savoir respecte les conditions qui viennent d'être dites, la « science » n'a aucune raison, et donc aucune autorité, à venir le contester.

➤ Les conséquences sur le rapport entre connaissance scientifique et « connaissance d'expérience »

Avec la précaution, ce n'est pas à un « autre savoir » de type « métaphysique » que je m'intéresse, mais plutôt à un « autre savoir » que j'appellerai « existentiel » - un savoir tiré

²⁸ P. Clavier, article paru dans le numéro hors série du *Nouvel Observateur* de décembre 2005- janvier 2006.

des « expériences de la vie » - pour lequel est requise la prise en compte d'un grand nombre de facteurs, dont des facteurs humains. La nature rentre dans cette catégorie d' « objets » susceptible d'une « double connaissance » : à côté de la connaissance que peut en avoir un scientifique (un biologiste, par exemple), existe en effet un (des) savoir(s) « de terrain », un savoir « existentiel » qu'on va trouver par exemple chez tous les « professionnels de la nature » (agriculteurs, bergers, marins, guides de montagne, etc.). Au moment de prendre – ou de ne pas prendre – certaines décisions qui concerne cette nature, il serait particulièrement malvenu de ne pas du tout s'y référer, de les ignorer, en n'y voyant que des formes de superstition²⁹. Nous avons déjà vu, avec le principe de précaution, qu'il est important de savoir faire place, à côté des apports strictement scientifiques, à une autre forme de discours, qui intègre l'expérience vécue des hommes. Mais ce ne doit cependant pas être la « porte-ouverte » à n'importe quel fantasme ou fantaisie. L'exigence de rationalité reste là aussi entière : seulement, il ne s'agit pas de la seule ration instrumentale, calculatrice, mais de cette « rationalité enrichie » pour laquelle je plaçais plus haut (chapitre 5).

Je vais maintenant me pencher de façon plus précise sur la science et sa (ses) méthode(s).

2.4. Qu'est-ce qu'une théorie scientifique ?

2.4.1. Théorie et démarche scientifiques

➤ Le « modèle » de C. Bernard

La présentation de la démarche scientifique qu'a donnée C. Bernard forme la conception « classique » de la science. C. Bernard formalise la démarche scientifique en y voyant la succession des trois étapes : de façon très simplifiée, il y a une première étape d'observation, une seconde où le scientifique pose une hypothèse, une troisième où il teste son hypothèse avec une (ou plusieurs) expérience(s) : « Le savant complet est celui qui embrasse à la fois la théorie et la démarche expérimentale. 1° Il constate un fait, 2° à propos de ce fait, une idée naît dans son esprit ; 3° en vue de cette idée, il raisonne, institue une expérience, en imagine et en réalise les conditions matérielles. 4° De cette expérience résultent de nouveaux phénomènes qu'il faut observer, et ainsi de suite. L'esprit du savant se trouve toujours placé entre deux observations : l'une qui sert de point de départ au raisonnement, l'autre qui lui sert de conclusion »³⁰.

On peut illustrer cette démarche par l'exemple donné par C. Bernard expliquant l'hyperacidité de l'urine des lapins soumis à un jeun forcé. Observant l'urée de lapins « claire et acide », au lieu que d'ordinaire elle est « trouble et alcaline », il eut cette « idée expérimentale » : « (J'ai) opéré un rapprochement entre l'acidité de l'urine chez le lapin et l'état d'abstinence que je considérais comme une vraie alimentation de carnivore (privés de nourriture depuis longtemps, ils se trouvaient ainsi transformés par l'abstinence en véritables animaux carnivores vivant de leur propre sang) explique C. Bernard qui ajoute : « Mais pour prouver que mes lapins à jeun étaient bien des carnivores, il y avait une contre-épreuve à faire. Il fallait réaliser expérimentalement un lapin carnivore, en le nourrissant avec de la viande, afin de voir si ses urines seraient alors claires, acides et relativement chargées d'urée comme

²⁹ Cela vaudrait par exemple à propos de la reconnaissance d'une valeur « symbolique » de la nature, à propos de laquelle la science n'a rien à dire.

³⁰ C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, (1865), Garnier-Flammarion, 1966, p. 55.

pendant l'abstinence »³¹. La méthode expérimentale est donc bien une activité rationnelle de bout en bout, dans laquelle l'esprit trouve à s'exercer à la fois dans la formulation de l'hypothèse et dans la mise au point du dispositif expérimental. A.Giordan a proposé de nommer ce schéma par l'acronyme OHERIC (Observation, Hypothèse, Expérimentation, Résultats, Interprétation, Conclusion)³².

➤ Les théories scientifiques

L'approche « classique » de la science fait apparaître, dans l'étude de la réalité, trois niveaux successifs. Le premier est celui de l'établissement des faits ; le second celui de l'établissement des lois ; le troisième celui de la « construction » des théories.

Selon ce schéma, la science commence avec l'« enregistrement » des faits. Puis vient l'établissement de la loi, qui traduit le « rapport nécessaire entre les phénomènes »³³. Vient enfin la théorie scientifique : elle est une construction intellectuelle qui permet de rassembler un ensemble de lois - par exemple, la théorie newtonienne de la gravitation permet de rassembler la loi de la chute des corps et celle qui gouverne le mouvement des astres.

Quelle est maintenant la valeur des théories scientifiques ? Elles sont selon C. Bernard « des vérités partielles et provisoires ». Il vaut la peine de citer tout le passage suivant : s'il était compris, bien des polémiques inutiles seraient évitées « Quand nous faisons une théorie générale dans nos sciences, la seule chose dont nous soyons certains, c'est que toutes ces théories sont fausses absolument parlant. Elles ne sont que des vérités partielles et provisoires qui nous sont nécessaires comme des degrés sur lesquels nous nous reposons pour avancer dans l'investigation ; elles ne représentent que l'état actuel de nos connaissances et, par conséquent, elles devront se modifier avec l'accroissement de la science, et d'autant plus souvent que les sciences sont moins avancées dans leur évolution »³⁴.

➤ Un schéma à compliquer

Les partisans du schéma de C. Bernard insisteront pour dire que toute recherche part d'une observation. Mais ne peut-on opposer qu'une observation est toujours une interprétation qui utilise une grille de lecture, ne fut-ce que celle du langage ? Autrement dit, pour dire que l'on observe de l'urée de lapin, il faut déjà posséder cette notion. La plupart des épistémologues ou des psychologues cognitivistes s'accorderont pour dire qu'observer — ou en tout cas observer en scientifique — c'est se construire une représentation du monde, un modèle.

Aussi n'apparaît-il pas légitime, comme le fait C. Bernard, de réduire l'observation scientifique à un pur et simple enregistrement passif de faits. En réalité, l'observation est aussi

³¹ Id, p. 216-217.

³² A.Giordan est professeur à l'université de Genève.

³³ La loi, originellement, c'est le commandement, la loi politique. L'idée que la nature puisse avoir des lois qui n'étaient pas des ordres fut long à se dégager de cet héritage. Il fallut pour cela passer par la « mathématisation » de la nature : Galilée franchira le pas décisif (« La philosophie est écrite dans ce livre perpétuellement ouvert devant nos yeux (je veux dire l'univers), mais on ne peut le comprendre si l'on n'apprend pas d'abord à connaître la langue et les caractères dans lesquels il est écrit. Il est écrit en langue mathématique et ses caractères sont des triangles, des cercles et d'autres figures géométriques sans l'intermédiaire desquels il est impossible d'en comprendre un seul mot »). Voir aussi L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, en particulier le ch II (« Une nouvelle théorie de la loi ») ; PUF, 1981, p. 28.

³⁴ Id, p. 58-59.

active que l'expérimentation. Il n'y a pas à proprement parler de différence de nature entre observation et expérimentation, mais seulement différence de degré.

On peut contester aussi le fait qu'on puisse diviser la démarche en trois étapes successives, alors qu'il semble bien qu'elles se recouvrent : c'est ce que signifie aussi la remise en cause du fait qu'il y aurait une observation « pure » qui soit réellement première. Il faut donc « compliquer » ce schéma³⁵.

La première étape, l'observation, donne accès aux « faits » : mais ces faits sont eux-mêmes dépendants d'une « théorie ». La réalité est toujours perçue par des symboles, des signes. Le « concret » est toujours un concret abstrait. Même dans l'expérience en apparence la plus intime et la plus immédiate, il faut faire ce détour, cette médiation par le symbole ou le signe. Au niveau plus élaboré de la connaissance scientifique, cette observation est encore mieux établie : le fait scientifique est un fait construit et/ou il n'est observable qu'à travers le prisme d'une connaissance préalable. Ceci est bien entendu aussi une condamnation de l'empirisme, lorsqu'il croit pouvoir avoir un accès « objectif » au réel : « L'empiriste naïf ou le partisan de la logique inductive (...) pense que nous commençons par rassembler et ordonner nos expériences et gravissons de cette manière les échelons de la science (...) Une science requiert des points de vue et des problèmes théoriques »³⁶. Par exemple, explique un chercheur du Muséum, G. Lecointre : « trouver un tyrannosaure fossile dans une roche datant du crétacé n'est intelligible que parce que j'ai une représentation théorique de la structure dinosaurienne, et une théorie stratigraphique qui indique que toutes les roches ne sont pas du même âge, et que celles-ci remontent à 100 millions d'années, etc. Sans ces connaissances de fond, ces pièces minérales ne seraient que des cailloux bizarres. Un fait ne parle pas tout seul : c'est la (les) théorie(s) qui le(s) fait (font) parler. A l'inverse une théorie donnée se nourrit de faits »³⁷.

➤ Le schéma popperien

Ce nouveau schéma, qui tient compte des remarques faites ci-dessus, peut être opposé à celui proposé par C. Bernard (observation, hypothèse, expérimentation). Il suppose qu'au départ de la démarche scientifique, au lieu d'être en situation d'observateur « neutre » le scientifique qui observe a un « présupposé », ou dispose d'une « perspective ». Ce schéma peut être appelé « popperien », en référence à K. Popper pour qui l'activité scientifique consiste moins à « prouver » des théories qu'à ébranler des présupposés. La démarche proposée par Popper n'est nullement inductive, elle ne procède pas par observations répétées et formulation de lois. C'est l'énoncé de conjectures qui est première, conjectures qui sont ensuite soumises à l'épreuve de l'observation et de l'expérimentation³⁸.

³⁵ Ce que Bachelard par exemple a su faire : il montre bien que la science ne peut commencer par une simple « observation » ; pour pouvoir « observer », il y a trois obstacles à surmonter : les obstacles de l'« évidence première », de la connaissance générale, et enfin l'obstacle « substantialiste » : surmonter ces obstacles nécessite d'être déjà solidement « installé » dans la science (voir *La formation de l'esprit scientifique*).

³⁶ K. Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Payot, 1973, p. 106. F. Jacob exprime très bien aussi cette idée : « Pour qu'un objet soit accessible à l'analyse, il ne suffit pas de l'apercevoir. Dans l'échange entre la théorie et l'expérience, c'est toujours la première qui engage le dialogue. C'est elle qui détermine la forme de la question, donc les limites de la réponse. « Le hasard ne favorise que les esprits préparés », disait Pasteur. Le hasard ici, cela signifie que l'observation a été faite par accident, non pour vérifier la théorie. Mais la théorie était déjà là, qui permet d'interpréter l'accident » (extrait de *La logique du vivant*, 1979, Gallimard, p. 23-24).

³⁷

³⁸ Voir K. Popper, *Conjectures et réfutations, la croissance du savoir scientifique*, Payot, 1985.

Selon ce schéma, le point de départ n'est donc pas une observation, mais une représentation théorique du scientifique. Dans le schéma OHÉRIC, on insiste sur la vérification ; dans le schéma poppérien, ce sont les problèmes et les étonnements que l'on a qui apparaissent comme le moteur des démarches scientifiques. Lorsque le schéma OHÉRIC évoque la vérification d'hypothèses, le schéma poppérien mentionne plutôt des tests destinés à ébranler les présupposés.

En contrepoint de l'appellation « OHÉRIC » donnée à la démarche « classique », Giordan propose de nommer ce nouveau schéma pour la démarche expérimentale « POHÉRIC » : Présupposés ou perspectives, Observation, Hypothèse, Expérimentation, Résultats, Interprétation, Conclusion. Un tel schéma met bien en exergue le fait qu'une observation est toujours orientée par les présupposés qui l'habitent³⁹.

➤ Pour conclure

A l'image rassurante et apaisée de la science que le schéma classique propose (la science observe, émet une hypothèse qu'elle « vérifie », construisant ainsi progressivement l'édifice majestueux du savoir), K. Popper en substitue une autre beaucoup plus « inquiète ». Le moteur du développement scientifique y est l'insatisfaction qui nous pousse à remplacer le modèle "défaillant" par un autre plus satisfaisant. Les expériences servent davantage à chercher les limites de nos connaissances, à les déstabiliser, à "essayer" du neuf, qu'à s'assurer d'un savoir de référence. Les protocoles expérimentaux résultent d'une insatisfaction quant à nos modèles théoriques et poussent ainsi à l'inventivité. L'expérience scientifique n'est pas faite pour valider l'hypothèse émise elle sert plutôt à tester les limites d'une représentation.

Alors que, selon le modèle de C. Bernard, le scientifique est quelqu'un de neutre, le travail d'imagination et de créativité lié à la profession scientifique relativement limité, on insiste par contre beaucoup sur ce travail dans le modèle popperien, où le scientifique apparaît comme un être humain qui a des sentiments et qui agit. Le schéma poppérien est probablement plus adéquat pour analyser la dynamique du développement scientifique des savoirs, plus réaliste que le modèle classique.

Le schéma popperien lui-même a cependant été remis en cause ; l'attaque la plus sévère a été portée par P. Feyerabend, qui prône un « anarchisme méthodologique » : « anything goes ! est selon lui la seule règle « méthodologique » qui vaille⁴⁰. Cette position est certainement provocatrice et par là excessive. Elle a cependant le mérite de montrer combien la science est un domaine ouvert, que l'on ne peut vouloir « boucler » méthodologiquement *a priori* – ce qui ne veut surement pas dire que, en science, « tout soit possible » !

On peut donc conclure ces réflexions en soulignant qu'il convient d'évoquer une diversité de démarches scientifiques. Il y a quelque illusion d'évoquer « la » méthode ou « la » démarche scientifique.

³⁹ Le philosophe des sciences G. Holton, dans son livre *L'invention scientifique*, paru en 1982 aux PUF, et dans son article « Thémata : les origines de la pensée scientifique », paru dans le *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences* paru en 1999 aux PUF également fait apparaître l'existence de présupposés non démontrables, le plus souvent inconscients, qui influencent la démarche du chercheur. Il appelle *thémata* ces présupposés ; il insiste par ailleurs sur le tout début du travail novateur d'un chercheur, un moment qui oriente toute la recherche ultérieure.

⁴⁰ P. Feyerabend, *Against method*, Londres, New Left Books, 1975. Traduit au Seuil, *Contre la méthode*, 1975.

2.4.2. La valeur des théories scientifiques

La prétention des théories scientifiques d'accéder à « la » vérité se heurte à plusieurs limites indépassables.

La première de ces limites est de nature purement logique. En effet, à proprement parler, il est impossible de « prouver » une théorie, et cela même selon l'interprétation qui apparaît la plus favorable, celle du schéma OHÉRIC. Comment pourrait-on définitivement "vérifier une hypothèse" ? Si cette hypothèse prend la forme d'un modèle, quelque soit le nombre d'expériences qui le confortent, on ne pourra pas en conclure qu'il est correct, ou que la représentation est "vraie". On pourra seulement dire qu'il est fiable puisque éprouvé de nombreuses fois avec succès. Ainsi, même si on a rencontré des milliers de corbeaux noirs, cela ne signifie pas que la loi "les corbeaux sont noirs" soit correcte. Il suffira de rencontrer un corbeau blanc pour l'infirmer (à moins qu'on ne la sauve en décrétant que ces corbeaux blancs ne sont pas de "vrais" corbeaux). Plutôt que de "vérifications d'hypothèse" par des expériences, il vaudrait mieux parler de tests de la fiabilité des modèles.

La deuxième de ces limites ressort de l'observation de la manière dont, très concrètement, la science se construit. Nous l'avons donc vu avec K. Popper : le scientifique réfléchit à partir d'un présupposé ou d'une conjecture personnelle : il n'est pas installé d'emblée (et d'ailleurs cette position lui ait pour toujours inaccessible) dans une petite « bulle d'objectivité ». C'est ce que confirment amplement les travaux conduits par une autre « école » épistémologique, celle des « sociologues »⁴¹. Selon cette dernière, il existe un caractère fondamentalement culturel de l'activité scientifique : ce que cherche à montrer en particulier B. Latour et S. Woolgar dans leur ouvrage *Laboratory life : The social construction of scientific facts*⁴². De ceci résulte, selon R. Blanché, que « la science elle-même est loin d'être tout entière scientifique, au sens où ce mot qualifie un savoir parfaitement objectif, ne laissant la place à aucune contestation. Nous ne faisons pas ici allusion à cette multitude de problèmes non encore résolus qui constituent, pour chaque époque, le terrain même de la recherche scientifique. Nous voulons dire que, par la façon même dont le savant pose et traite certains problèmes, il se trouve engagé, fût-ce à contrecœur ou même à son insu, dans des questions dont le caractère philosophique est manifeste. Il n'existe pas, sinon à titre d'idéal à viser, de science entièrement « positive », d'où serait absolument et définitivement exclue toute controverse d'ordre philosophique, où tous les savants compétents seraient parvenus à une parfaite unanimité, et où ne resteraient en suspens que les problèmes du jour, appelés à être bientôt résolus par des méthodes coupant court à toute dispute, par l'application du précepte : calculons et observons ! »⁴³.

Mais, si les théories ne peuvent prétendre accéder à la « vérité absolue et dernière », il n'en reste pas moins qu'elles ont une « valeur de vérité » à laquelle ne peuvent pas prétendre de simples opinions personnelles. Il arrive aussi que, voulant s'opposer à une théorie scientifique, certains opposent la certitude des « faits » à l'incertitude des « théories ». A

⁴¹ Voir M. Dubois, *La nouvelle sociologie des sciences*, PUF, 2001.

⁴² B. Latour et S. Woolgar, *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, La Découverte, 1988.

⁴³ R. Blanché, *L'épistémologie*, PUF, 1972, p. 123. Blanché développe cette idée. « Il n'existe pas de théorie scientifique qui repose sur des principes parfaitement établis et parfaitement cohérents entre eux ; il s'en faut que toutes les méthodes d'investigation ou d'expérimentation puissent être reconnues sans une critique préalable en accord avec leur objet ; enfin, les conclusions que le savant tire d'une enquête scientifique, les extrapolations qu'il fait à partir d'une découverte sont loin d'être toujours fondées ».

propos de la théorie de l'évolution : « le darwinisme est une théorie, ce n'est pas un fait ! » soulignent-ils ainsi. « C'est une théorie » veut dire alors: « ce n'est qu'une théorie, donc une spéculation relativement gratuite, qui manque de « poids » par rapport à la réalité des faits ; seuls les faits comptent, et les faits, eux, peuvent être observés ! ». C'est doublement se méprendre que de raisonner ainsi. D'une part, en effet, c'est tomber dans cette illusion que les faits parlent d'eux-mêmes, qu'il y a une « évidence du fait ». Nous avons vu qu'il n'en est rien. Et puis c'est estimer aussi que « tout ce qui n'est pas absolument certain est purement relatif et subjectif », ce qui est tout ignorer des méthodes de validation des théories : une théorie peut être plus ou moins bien établie.

Le fait qu'une théorie soit « théorie scientifique » donne donc de « bonnes raisons » de croire que ce qu'elle dit est « vrai ». Mais, cela dit, la façon dont se construit le savoir scientifique permet de comprendre aussi que toutes les théories ne donnent pas des « raisons » de croire de poids équivalent : des théories plus précoces ou portant sur des domaines plus complexes ne donnent pas des raisons aussi « fortes » de croire que des théories « anciennes » portant sur des domaines a priori plus « simples ». Mais des théories même encore incomplètes ou contestées donnent de meilleures raisons de croire que des élucubrations qui traitent des mêmes questions en voulant se placer sur le même plan sans apporter la moindre rigueur scientifique (c'est ce qu'illustre la volonté de promouvoir la « théorie » créationniste en alternative à la théorie de l'évolution). Mais il ne faut pas non plus oublier que, et même dans le domaine de la théorie scientifique, une surprise est toujours possible : selon la formule de Kuhn, on peut être conduit à un changement de paradigme, qui modifie de façon considérable la manière de « comprendre » le monde.

2.5. La modélisation en science

Pour bien comprendre les possibilités de la science, il est important de se pencher plus précisément sur une de ses principales méthodes, la modélisation. Celle-ci tient en particulier une place très importante dans l'étude de l'évolution du climat – le « risque climatique » apparaissant de plus en plus comme le risque majeur auquel l'humanité aura à faire face durant le siècle prochain.

2.5.1. Généralités sur la modélisation

La pratique de la modélisation est au centre de l'activité scientifique : encore faudra-t-il préciser en quel sens. Et il ne faut pas oublier non plus que, dans le cours ordinaire de nos vies, nos rapports avec le monde sont également fondés sur des sortes de modélisations : c'est ce que montrent les travaux de la recherche en perception et cognition. La différence entre le modèle "naturel" d'un décideur et le modèle scientifique est, notamment, que le second doit construire ses instruments d'une façon explicite.

➤ Deux sens pour le mot « modèle » en sciences

Dans le domaine des sciences, « modèle » peut être compris de deux façons différentes : au sens « large » et au sens « strict ». Au sens « large », le modèle coïncide avec toute forme de formalisation (c'est par exemple le sens qui est évoqué ci-dessus). Mais « modèle » peut aussi être conçu en un sens « strict ». Le sens strict est celui que je reprendrai en traitant de l'exemple du climat : il fait appel à une mathématisation très poussée, à la construction de grosses « matrices » de nombres, et fait appel à des ordinateurs puissants. On pourrait aussi appeler ces deux types de modèle « modèle qualitatif » et « modèle quantitatif ».

➤ **Modèle au sens « large »**

En sciences sociales, la plupart des ensembles de connaissance « cohérents » sont en fait appelés "modèle". Cette utilisation du terme, si elle le dilue un peu et enlève de sa force par rapport à son usage « mathématique », autorise par contre un meilleur rapport du modèle avec la réalité qu'il cherche à appréhender. En effet, limiter la notion de modèle à des formalismes stricts ou à des processus quantifiables a pour conséquence de laisser de côté une grande partie des données que la théorie doit prendre en charge. C'est ce sens du terme que j'utiliserai plus loin lorsque j'évoquerai le « modèle » de *l'homo-oeconomicus*.

Modéliser implique de construire une image qui ressemble par quelques aspects à l'objet d'étude : il doit exister une sorte d'analogie⁴⁴. Modéliser, particulièrement dans le domaine des sciences humaines, là où la complexité est la plus grande, nécessite de faire appel à des présuppositions : un exemple typique en est fourni par la théorie des jeux. En effet, un modèle de conflit et de coopération comme le dilemme du prisonnier n'existe pas sans les présuppositions théoriques qu'on fait sur les joueurs : la communication entre eux, la possibilité de répéter, leurs capacités "stratégiques" et ainsi de suite. Suivant ces présuppositions, le contenu de ce jeu peut changer complètement de sens et de logique. Or certains de ces éléments qui devraient faire partie du modèle sont formalisables, d'autres ne le sont pas facilement : d'où l'« approximation » nécessaire du modèle. Les présuppositions font partie de la modélisation : il faut éviter de les oublier lorsqu'on observe le modèle qui « fonctionne ». Je retrouverai toutes ces réflexions – la difficulté de construire un modèle « fiable », mais aussi la difficulté d'interpréter les résultats, voir les ambiguïtés et/ou les équivoques qui se posent – lorsque je traiterai du « modèle » de *l'homo-oeconomicus*, dans le chapitre suivant.

2.5.2. Le recours aux modèles mathématiques, l'exemple du climat.

Je vais m'intéresser maintenant à la modélisation dans les sciences de la nature à travers l'exemple, crucial s'il en est pour la mise en œuvre de la précaution, du climat. Le climat terrestre est une machinerie d'une complexité redoutable, dont les trois composantes (l'atmosphère, les continents et les océans) s'influencent mutuellement. Pour les modéliser, et évaluer ainsi les conséquences du réchauffement à venir, les physiciens doivent tenir de nombreux paramètres : couvert végétal, relief, courants océaniques, etc., et, bien sûr, activités humaines⁴⁵.

La science ne nécessite pas toujours l'utilisation de modèles « au sens strict » - modèles sous formes de matrices. C'est ainsi, par exemple, qu'en matière d'effet de serre, on n'a pas besoin

⁴⁴ On peut distinguer théoriquement les cas suivants, selon le type de relation entre le modèle et la réalité qu'il veut décrire. Il y a d'abord l'homomorphisme, qui est une correspondance « surjective ». Elle correspond à l'idéal du modélisateur : à chaque élément du modèle correspond un ensemble exact d'éléments de l'original. Ce type de modèles permet de réduire la complexité. Il y a ensuite l'isomorphisme, qui est une correspondance bijective. A chaque élément de l'original correspond un élément du modèle et inversement. Deux objets isomorphes décrivent en fait la même chose avec des langages différents. Cette classe de modèles est très intéressante pour certains types de recherche en sciences mais un tel modèle ne réduit rien et on n'arrive plus à gérer la complexité. Il y a enfin le polymorphisme, qui est une correspondance de "plusieurs à un" : dans ce cas, le modèle est plus riche que l'original, c'est-à-dire que l'on peut réduire des ensembles d'éléments du modèle à des éléments singuliers de l'original. Ces modèles augmentent la complexité.

⁴⁵ Je m'appuie pour les analyses qui suivent sur l'ouvrage de P. Roqueplo, *Climats sous surveillance. Limites et conditions de l'expertise scientifique*. Economica, 1993. Voir en particulier p. 108 sq.

de modèles pour décrire les grands principes: on connaît le mécanisme de l'effet de serre, on sait qu'il y a une augmentation des gaz à effet de serre dans l'atmosphère, qu'elle est en grande partie d'origine anthropique, qu'elle constitue par elle-même une cause d'élévation de la température sur la terre, dont la tendance va se confirmer. Il existe cependant une incertitude à ce niveau : on ne peut être sûr qu'il n'existe aucun phénomène qui contrecarre cette tendance. Mais, sur ce point, les « archives » glaciaires et sédimentaires montrent qu'aucune rétroaction n'a jamais pu s'opposer à l'influence de l'augmentation du CO₂ au point d'en annuler les effets : dans ces conditions, on est fondé à prévoir que ce phénomène a de grandes chances de se poursuivre dans l'avenir comme dans le passé.

La connaissance de l'existence de cette tendance ne doit rien à un recours à un quelconque modèle. Mais il n'en va plus de même si l'on s'intéresse à l'amplitude et au rythme prévisible de l'élévation de cette température et des ses conséquences climatiques.

Car, si l'effet de serre fait augmenter la température, la signification climatique de cette augmentation n'est nullement évidente. P. Roqueplo évoque plusieurs raisons pour cela : la première est que la température n'est qu'un aspect du climat, la seconde est l'interdépendance spatiale des phénomènes météorologiques, la troisième enfin est l'interdépendance temporelle des phénomènes météorologiques. Or le climat ne relève pas directement des sciences empirico-formelles : il n'est pas possible de faire des expériences en laboratoire pour vérifier des hypothèses ! La conséquence de ceci est qu'il faut faire appel à des expériences fictives et processus de modélisation/ simulation : « ce double caractère de fantastique complexité spatio-temporelle et d'historicité explique que les recherches destinées à estimer les conséquences climatiques de l'augmentation de la concentration des gaz à effet de serre dans l'atmosphère fasse inéluctablement appel aux seules expériences envisageables : des expériences « fictives » effectuées à partir de modèles dont le traitement est confié à des ordinateurs »⁴⁶.

2.5.3. La construction du modèle

Pour aller plus loin dans la connaissance du climat et avoir une connaissance plus fine des phénomènes, il est donc nécessaire d'en passer par des modèles, au sens strict du terme.

- L'utilisation d'un modèle nécessite de le construire puis de le valider.

Pour la construction du modèle, une étape essentielle est celle de la « paramétrisation ». Un modèle établi afin d'analyser des phénomènes de grande complexité ne peut prendre en compte et suivre l'évolution d'un très grand nombre de variables : cela excéderait les possibilités de tout ordinateur (si par exemple un modèle doit prendre en compte 100 phénomènes élémentaires eux-mêmes variables⁴⁷). Aussi le modélisateur doit-il faire un choix, en sélectionnant les variables dont il pense qu'il est nécessaire de simuler l'état à chaque étape, et celles dont il est certes nécessaire de tenir compte, mais de façon moins précise : il distingue ainsi entre les variables « stratégiques » et celles qui sont « paramétrisables ».

Une fois effectué le choix des paramètres paramétrisables, il reste à les « paramétrer », ce qui se révèle être une opération très complexe. P. Roqueplo donne ici l'exemple d'un paramètre dont l'importance est cruciale : celle de la vapeur d'eau et des nuages. Voilà ce qu'on peut lire dans un rapport de l'Académie des sciences : « L'amélioration la plus urgente

⁴⁶ Roqueplo, ouvrage cité, p. 115.

⁴⁷ Id, p. 141.

pour la prédiction quantitative de l'effet de serre concerne la paramétrisation des nuages et de leurs propriétés radiatives. On sait que la présence des nuages, en refroidissant l'énergie solaire incidente, tend à refroidir le climat : d'un autre côté les nuages, en absorbant le rayonnement infra rouge et en le réémettant vers le bas, accentuent l'effet de serre. C'est l'incertitude sur la réponse de ces deux mécanismes qui entraîne notre incertitude actuelle (d'un facteur trois environ) sur l'amplitude du réchauffement résultant moyen à la surface » : autant dire que de gros progrès dans le domaine des sciences doivent encore être faits avant que soit possible une évaluation assez précise de la variation climatique à venir : et, peut-être, cela nous est-il à jamais inaccessible.

Quant à la validation des modèles, il y a deux principales façons de la faire : on teste leur capacité à simuler les climats actuels, et leur capacité à reproduire les divers climats passés sur la terre.

➤ La pratique modélisatrice : quelques notions et distinctions essentielles

Les modèles climatiques évoluent avec la puissance des ordinateurs. Les premiers modèles étaient unidimensionnels et considéraient l'atmosphère sous la forme d'une colonne dressée à la verticale d'une zone donnée : s'ils ont permis de mettre en évidence les ordres de grandeur des principales rétroactions du système climatique, ils ne permettaient aucune prévision sur l'évolution de ce dernier. Les modèles suivants ont été tridimensionnels, permettant d'appréhender la couverture de toute la surface de la terre : ce furent d'abord les modèles dits « de sensibilité », puis ceux dits « transitoires » : les premiers « travaillant » à partir d'une composition supposée fixe de l'atmosphère, les seconds prenant en compte l'évolution de cette composition (ce qui est bien entendu conforme à la « réalité », puisque, par exemple, il y a une accumulation d'origine anthropogénique des gaz à effet de serre). Mais cela suffira-t-il pour obtenir une juste évaluation de l'évolution du climat ?

On peut tout d'abord s'étonner de ce que la prévision météorologique à « court terme » (qui s'effectue en utilisant les mêmes modèles⁴⁸) conduisant à observer une divergence des modèles au bout de quelques jours de simulation (si rigoureux que soient ces modèles, ils butent sur une limite qui tient au caractère non linéaire du système d'équations qui constituent le cœur du système), on puisse poursuivre le processus itératif pendant un temps incomparablement plus long et retrouver une fiabilité de prévision ? Ceci est lié au fait que la prévision à très long terme ne raisonne pas sur l'évolution « en continu », mais sur des « enveloppes » : « Nous pouvons observer que dans une région donnée et sur une période donnée, l'ensemble des situations climatiques varient à l'intérieur d'un cadre, d'une « enveloppe » donnée ; et c'est sur cette enveloppe que va travailler le modèle, ôtant par là même une part de la dimension « chaotique » de l'évolution de la météorologie.

Mais la question peut être posée au niveau supérieur : et si le chaos affectait l'enveloppe climatique elle-même ? A cette question, on ne peut aujourd'hui répondre. Mais quoiqu'il en soit les limites, au moins actuelles, de la modélisation, ne peuvent être ignorées. Prendre conscience de ces limites, c'est, déjà, éviter de confondre le « tableau » et la « réalité », pour reprendre le vocabulaire de Wittgenstein dans son *Tractatus*. Peut-on espérer dans l'avenir améliorer beaucoup ces performances ? Certes, nous disposerons d'ordinateurs de plus en plus

⁴⁸ « En première approximation, l'on peut dire que la différence entre un modèle météorologique et un modèle climatique ne provient pas de l'algorithme lui-même, mais des conditions de son usage », Roqueplo, ouvrage cité, p. 123.

puissants⁴⁹ : mais parviendront-ils jamais à s'élever au niveau de complexité de l'objet qu'ils étudient ? Parviendront-ils jamais à produire ce qui finalement serait l'enseignement crucial : non pas l'évolution du climat « en général », mais l'évolution du climat « en cette région précise du monde » ? Certes, on imagine qu'en progressant toujours (ce qui devrait être le cas en ce domaine), on peut arriver « n'importe où » : mais c'est une erreur profonde de le croire : une courbe peut être croissante « à l'infini » sans pour autant dépasser jamais une certaine valeur (s'il existe une « asymptote »). Or ici des obstacles redoutables se présentent : par exemple, la nécessité d'intégrer au modèle une simulation de la circulation générale océanique. Or cette dernière a une échelle du temps extrêmement longue comparée à celle des phénomènes atmosphériques : comment faire « tourner » le modèle atmosphérique à sa vitesse propre à l'intérieur d'un modèle océanique tournant 100 à 1000 fois plus lentement⁵⁰ ?

2.5.4. Quelques leçons à retenir de l'utilisation des modèles

➤ Un ou des modèles ?

La modélisation demande donc de faire des choix : aussi n'est-il pas étonnant de voir se construire des modèles concurrents. Il existe aujourd'hui une vingtaine de modèles qui mobilisent plus de 2000 chercheurs dans le monde. Serait-il souhaitable de privilégier un seul modèle le « meilleur » ? Non, car « s'il est vrai que cela permettrait de concentrer les efforts et de répartir le travail et le financement, la diversité des modèles traduit la diversité des approches scientifiques, ainsi que les incertitudes de chacune de ces approches. En n'adoptant qu'un seul modèle, on réduirait artificiellement ces incertitudes, ce qu'on ne veut pas faire. On préfère préserver la « biodiversité » des modèles⁵¹. Cette approche « multi-modèles » permet tout d'abord une prise en compte d'approches moins consensuelles, mais qui peuvent aussi avoir leur pertinence : les rapports du GIEC en font une synthèse. Elle montre aussi, a contrario, qu'un modèle n'est pas une simple reproduction de la « réalité » : la part de la subjectivité humaine ne peut être ignorée !

➤ Que pouvons-nous attendre du progrès de la modélisation ?

Les modèles parviendront-ils un jour à « sauver les phénomènes » ? Pourrons-nous connaître un jour précisément l'évolution du climat ? Voici ce que conclut Roqueplo, après sa longue et minutieuse enquête : « La prise en considération de phénomènes chaotiques dans une optique de prévision aboutit, on le voit, à un résultat à la fois paradoxal et capital : en effet, il ne s'agit plus alors de confier aux modèles une capacité « prédictive », mais un pouvoir de mise en évidence des facteurs qui limitent cette capacité et d'élucidation des critères susceptibles d'expliquer un éventuel basculement du système climatique d'un état vers un autre. C'est là une différence de problématique considérable et qui autorise à dire que, dans le mesure même où des facteurs chaotiques entrent en jeu, la prévision cesse pour céder la place à un diagnostic sur les divers avenir possibles, ce qui est tout autre chose »⁵².

⁴⁹ « A la fin des années 70, l'ordinateur du CNES, qui était à l'époque le plus puissant de France, mettait un week-end entier pour faire une prévision de 30 jours avec une maille de 500 kms ! Aujourd'hui, pour la même prévision de trente jours sur la même maille, le supercalculateur du CNRS sur lequel nous travaillons met une minute », explique H. Le Treut, dans un numéro spécial de *Sciences et Vie* de décembre 2003.

⁵⁰ Cf Roqueplo, p. 116.

⁵¹ F. Royer, de Météo France, *Sciences et Vie*, numéro cité.

⁵² Id, p. 310.

C'est aussi avec un appel à la sagesse, plutôt qu'à une confiance aveugle donnée dans les avancées attendues de la science, que notre auteur conclut : « L'augmentation des gaz à effet de serre dans l'atmosphère tend à en élever la température. Nul n'en doute et voilà près d'un siècle qu'on le sait, mais ce que l'on ne sait pas, c'est prévoir l'importance et le rythme de cette élévation. Pour savoir le prévoir, il est nécessaire de prendre en considération l'ensemble des rétroactions et interactions de tous les processus atmosphériques, océaniques, biologiques et sociaux susceptibles de contrecarrer ou d'amplifier ce processus. Seule la modélisation offre un cadre suffisamment puissant pour envisager d'établir, sous une forme numérique, une cohérence dynamique entre tous ces phénomènes, cohérence dynamique à partir de laquelle l'espoir se présente de mener à bien une expérience globale du climat planétaire. On comprend donc que tant d'énergie se mobilise autour d'une telle entreprise. Cependant au terme de l'analyse de cette entreprise et pour les motifs que nous avons analysés, il n'est pas évident qu'il soit raisonnable de croire en la possibilité de sa réalisation. D'où la question : s'il en est ainsi, ne vaudrait-il pas mieux en prendre conscience plutôt que de se bercer d'illusions ? »⁵³. Roqueplo s'interroge d'ailleurs, et je ne peux que le suivre là, sur l'intérêt réel qu'il y aurait à « savoir prévoir » : « A quoi servirait-il aujourd'hui de savoir prévoir ? En effet, pour revenir à la question du changement climatique, qu'est-ce que cela changerait vraiment de savoir qu'à la fin du siècle, la température moyenne de la France aura probablement augmenté de 4°C, par exemple : « Nous ne disposons actuellement d'aucun outil qui permettrait de traduire ces prévisions en décisions précises et calibrées sur celles-ci. Ne pas disposer de ces prévisions ne constitue donc pas, du point de vue des décisions à prendre actuellement, quelque manque à gagner que ce soit »⁵⁴.

Il ne faut jamais oublier que, si les modèles ont une valeur heuristique incontestable, ils sont nécessairement réducteurs, ne prenant en compte qu'un nombre forcément réduit de paramètres. Le réel « déborde » toujours par rapport à eux. Or il est très important de le prendre en compte quand on se penche sur les risques que peuvent introduire les nouvelles technologies. Car le danger peut être produit par une association que précisément le modèle écarte. Voici un exemple qui permet d'illustrer cette hypothèse d'une dangerosité produite par une association : c'est celui de l'effet des pesticides sur les abeilles. Celles-ci ne souffrent pas quand on utilise tel herbicide et tel fongicide séparément, mais les trois quart d'entre elles meurent quand ils sont combinés⁵⁵. On peut agir avec un pesticide, mais on ne peut pas tout prévoir : c'est là que l'on rencontre les limites des modèles analytiques.

Il est important aussi de ne pas demander au modèle plus qu'il ne peut fournir : c'est la « demande sociale » qui a poussé Météo France à utiliser ses modèles heuristiques pour faire des prévisions – ce pourquoi ils n'étaient pas prévus au départ.

⁵³ Id, p. 311. Dans le numéro de *Sciences et Vie* de décembre 2003, où se trouve évoqué la réalisation, au Japon, du supercalculateur le plus puissant du monde, H. Le Treut s'exprime ainsi : « Quand il sera au point, on devrait avoir la puissance de calcul nécessaire pour prendre en compte les systèmes convectifs. Ce que cela va changer ? On ne le sait pas encore. On ne sait même pas aujourd'hui si l'on réussira à diminuer l'incertitude sur le réchauffement du globe terrestre, qui se chiffre aujourd'hui en degrés »

⁵⁴ Id, p. 312.

⁵⁵ Hulot (sous la direction), *Impasse alimentaire*, Fayard, 2004, p. 160.

2.6. Transition : la science située

Que retenir de ce parcours dans le domaine de la science, à travers aussi bien son histoire que l'étude de la façon dont elle procède ? Les idées principales à retenir me semblent être les suivantes. Il ne faut pas croire que la science détienne toutes les « clés » qui ouvrent les portes de l'avenir ; nous ne pouvons nous remettre tout uniment dans ses mains et avancer sans plus réfléchir. Mais il serait tout aussi erroné de vouloir construire notre avenir sans donner à la science une place absolument centrale ! La science une fois située (dans ses pouvoirs et dans ses limites), il devient possible de s'appuyer sur elle en évitant tout aussi bien de lui demander trop que de sous-estimer ce qu'elle peut nous apporter. Il devient possible de la mettre « au service » de la société, à laquelle elle pourra apporter son éclairage, mais de laquelle aussi elle recevra d'autres éclairages et le complément d'autres formes de « savoir » - ce que j'ai appelé le savoir « existentiel ». Je vais maintenant rentrer plus avant dans le détail de ce que devrait être la contribution de la science dans une société de précaution.

2.7. Les fonctions de la science dans la précaution

2.7.1. Les fonctions de la science y sont multiples

Les fonctions de la science y sont multiples. Je considère ici la science sous l'angle que j'avais défini, comme l'une des trois modalités de l'« agir » humain (la science comme « branche » de la *théoria* : la science comme activité, comme recherche).

Dans la précaution, la science garde ou retrouve sa vocation première : une recherche qui vise à connaître « ce qui est ». C'est son « geste » fondamental, tel que les grecs, Platon et Aristote en particulier, l'avaient dessiné (la philosophie et la recherche du savoir commencent avec l'« étonnement »). Cet appétit de savoir, d'apprendre, de découvrir, ne définit-il pas un des principaux moteurs qui ont permis à l'humanité de s'élever ? N'est-il pas non plus, lorsqu'il est incarné par une personnalité remarquable, un des principaux objets d'admiration des hommes (voir la place qu'occupent les grands « savants » dans notre panthéon) ? Aurions-nous fini d'avoir à nous étonner, au sens étymologique fort du terme, d'avoir à chercher et découvrir ? Pour qui s'intéresse un tant soit peu à la science, la réponse ne peut être que négative... Il reste tant à apprendre ! L'esprit de la précaution non seulement ne rompt en rien avec cet appétit de savoir, mais elle réanime notre étonnement devant la formidable complexité de la nature et du monde.

La science, c'est ensuite l'exploration des possibles, de ce qui pourrait être. Car la science peut aussi se tourner vers l'avenir, en réfléchissant à ce que le monde pourrait être. Elle peut se livrer à la « prospective », avec cependant la conscience de ses limites lorsqu'elle vise à prédire l'avenir. La précaution, toute consciente qu'elle est des limites de la prévision de l'avenir par la science, demande à cette dernière, dans toute la mesure où elle le peut, de donner des images « possibles » de cet avenir. C'est ce que la science peut faire, en particulier sous la forme de scénarios accompagnés de probabilités (subjectives).

La science joue également dans les démarches de précaution un rôle important : elle est le principal point d'appui de l'expertise, comme nous avons pu le voir (chapitre 4) en étudiant la mise en pratique du principe de précaution. Il s'agit alors pour elle de répondre à une question venant du monde des « décideurs » pour éclairer celui-ci dans son choix. La « demande » des décideurs aux scientifiques provient du contraste entre l'étendue du pouvoir de leur action et l'incapacité où ils sont de prévoir les résultats qu'ils peuvent produire. Cela les met « au

supplice » : de plus en plus, ils font appel aux experts pour se faire livrer l'information la meilleure, la plus précise possible sur le sujet (quitte, comme nous le verrons, à appliquer sur ces experts, plus ou moins consciemment, une pression difficilement supportable).

Enfin, pour qui est attaché à ne pas laisser faire le cours des choses et à œuvrer pour un avenir sous le signe de la précaution, il est urgent de mettre en œuvre un autre type de développement : mais pour cela, nous avons besoin de science, de recherche scientifique ! En s'associant à la technique, la science peut aider à construire cet avenir. Mais il faut pour cela soutenir la recherche et l'orienter vers des voies innovantes. Nous en verrons des exemples dans la deuxième partie du chapitre consacrée à la technique

2.7.2. Pour une science libre.

Nous avons besoin d'une science libre. Cela a une double signification : la première est que la science doit être dégagée des impératifs économiques ; la seconde qu'elle doit aussi, pour une part (la « recherche fondamentale ») être libérée de l'emprise que la technique fait souvent peser sur elle.

Il est aisé de comprendre la première dépendance : les financements sont donnés pour des recherches qui ont un intérêt économique bien défini : cela vaut bien sûr pour les investissements privés, mais souvent aussi pour les investissements publics. Il y a un exemple particulièrement net de ce manque de liberté de la science à faire la recherche qu'elle veut par manque de crédit : c'est celui des recherches menées à propos des OGM : « Les pouvoirs publics n'ont pas imposé d'étudier en profondeur l'impact des OGM sur l'environnement et la santé. Les champs sont utilisés telles des paillasses de laboratoire. Des cultures expérimentales sont menées aujourd'hui qui exposent notre environnement et les espèces traditionnelles aux pollens transgéniques. A noter que plus de 90% de ces cultures, en France, ont pour objet d'évaluer l'intérêt agronomique des OGM et de les croiser avec les variétés commerciales, pas du tout d'étudier leurs retombées sur l'environnement ou la santé »⁵⁶. Si on veut par exemple que des études sérieuses soient conduites sur les effets de la consommation des OGM sur la santé, il faut « libérer » la science.

La deuxième dépendance est plus « subtile ». Je pense qu'elle n'en est pas moins réelle. Elle repose sur l'attraction que la technique représente, et sur un certain prestige que son usage peut apporter. Aussi beaucoup de chercheurs seront-ils tentés de mener leurs recherches dans des domaines où ils auront à utiliser le matériel le plus « pointu »⁵⁷. Cela ne donne pas forcément de la mauvaise recherche ! Mais il y a aussi de la bonne recherche sans « débauche » technique. Dans le domaine des « sciences naturelles », par exemple, de la très bonne recherche peut être faite à base d'observation de la nature. Et, dans toutes les

⁵⁶ Voir *L'impasse alimentaire*, Fayard, 2004, p. 126. Les auteurs donnent un exemple précis de ce déficit de recherche : « Le soja est souvent rendu tolérant à un produit chimique appelé « glyphosate », dont les potentialités toxiques chroniques à la fois cancérigènes et hypofertilisantes font l'objet de publications scientifiques. Qu'en est-il du devenir de cet herbicide et de ses produits de dégradation dans la viande, le lait et les œufs ? Actuellement, on ne dispose pas d'informations ; pourtant des prélèvements ont été pratiqués sur des vaches nourries aux OGM, mais, faute de crédits, aucune étude n'a encore pu être effectuée ! »⁵⁶, id, p. 128.

⁵⁷ On observe ce même « tropisme » en médecine. Les disciplines les plus recherchées par les jeunes internes sont celles qui ont un haut degré de technicité. Par contre, celles qui sont d'orientation plus « clinique » et « relationnelle » sont peu choisies (médecine générale, psychiatrie).

disciplines, il peut être intéressant de « changer de paradigme », ce qui demande de prendre un peu de recul, de réfléchir « à nouveaux frais », plutôt que de multiplier les expériences et les mesures : c'est là la critique fondamentale que R. Thom adressait à la recherche dans la science contemporaine.

Pour toutes ces raisons, nous avons besoin d'une recherche libre et forte : cela n'est pas possible sans un important engagement public. Cela ne montre-t-il pas que la science et la recherche sont un agir qui ont besoin d'être soutenus par une volonté politique ?

2.7.3. Une science ouverte à la complexité

Les activités humaines interférant de plus en plus avec les phénomènes naturels, il importe, si nous voulons comprendre les transformations de l'état du monde qu'elles contribuent à induire, de se donner les moyens de les appréhender : nous devons pour cela prendre en compte un grand nombre de variables indépendantes. Nous devons savoir prendre en compte des relations non linéaires, maîtriser des emboitements de différentes échelles de temps et d'espace. Si nous voulons comprendre et contrôler cet environnement où l'on ne peut plus discerner nature et artifice, il faut donc choisir d'appréhender le complexe. Nous devons nous départir de la démarche réductionniste, et accorder aux sciences d'observation les lettres de noblesse que les sciences d'expérimentation ont si longtemps monopolisées. Et la constitution de ce monde d'objets « hybrides » nous oblige à remettre en cause le grand partage entre les sciences de la nature et les sciences de l'homme.

Pour modéliser des phénomènes tels que la vie ou l'environnement qui sont d'une complexité étonnante, pour se constituer de nouveaux outils de pensée pluridisciplinaire, pour relier des connaissances parcellaires et ainsi faire émerger de nouvelles connaissances qui n'auraient jamais pu apparaître autrement dans le champ des sciences, pour anticiper les évolutions possibles du futur et s'adapter en conséquence, pour réarticuler les sciences entre elles, concevoir sujet et objet, science et philosophie non de façon antinomique mais de façon complémentaire, nous avons besoin d'une méthode qui puisse relier ce qui est isolé, complexifie ce qui est simplifié. La complexité est d'abord cette reconnaissance que tout ce qui nous entoure est multidimensionnel, enchevêtré, diversifié. Face à cela, les scientifiques ne doivent pas se contenter d'appliquer les méthodes confirmées ; ils peuvent, sans renoncer à être des scientifiques, prendre l'initiative, chercher à intégrer dans les sciences des perspectives et des questions nouvelles

2.7.4. L'écologie, science exemplaire

L'écologie est une science exemplaire à de nombreux égards.

- Elle l'est tout d'abord par son objet : la nature.

Connaissant aujourd'hui la fragilité de cette nature, ainsi que notre totale dépendance à son égard – nous en faisons partie, notre sort est entièrement lié à elle – sa connaissance est bien entendu un enjeu absolument essentiel.

- Elle l'est ensuite par sa sensibilité à la complexité.

L'écologie vient se placer au terme d'une évolution de la science qui l'a vu prendre de plus en plus ses distances avec le modèle réductionniste de la mécanique classique⁵⁸. Avec la constitution de cette nouvelle science le modèle qu'incarnait le fameux « démon de Laplace » s'est trouvé définitivement écarté. Le réductionnisme comporte deux dimensions, ontologique et méthodologique. Sous sa dimension ontologique, il affirme qu'il n'est rien qui ne soit explicable par des causes physiques ; sous sa dimension méthodologique, il pose comme hypothèse que le comportement de tout système est intégralement explicable par les propriétés de ses parties. C'est cette dimension méthodologique qui est ici remise en cause. L'écologie nous place face à la complexité des systèmes très « enchevêtrés » qu'elle étudie ; lorsqu'elle explique le vivant, elle découvre cette propriété de l'« émergence », selon laquelle « le tout est supérieur à la somme des parties ».

- Elle l'est également par sa capacité à évoluer et cela même dans ses « idées de base ».

« Passée de l'explication de la nature fondée sur l'interaction entre espèces vivantes à la démonstration de l'interdépendance de l'homme avec la nature, la voilà devenue manière de concevoir la relation entre les hommes »⁵⁹ : voilà résumé de façon saisissante par J.M.Drouin l'évolution de l'écologie depuis ses origines jusqu'aujourd'hui⁶⁰. On a ici l'image d'une science qui évolue constamment, dans le sens d'une perpétuelle amélioration de sa prise en compte de la complexité. Or c'est bien cela que demande la précaution : enrichir nos modèles et nos procédures, prendre en compte l'incertitude, plutôt que de s'accrocher à des modèles beaucoup plus déterministes, mais aussi très réducteurs et en fin de compte parfaitement trompeurs dans leurs « pronostics ».

- Elle l'est enfin par sa mise en pratique de pluridisciplinarité

« Elle garde aussi mémoire de ses origines : elle est née lorsque le spécialiste du papillon s'est décidé à travailler avec le spécialiste de la plante hôte du papillon, elle est d'abord science des rencontres, s'attachant à transmettre le souci de la pluridisciplinarité, l'importance du travail de terrain »⁶¹, poursuit J.M Drouin dans le même texte. Cette insistance sur la pluridisciplinarité est absolument exemplaire. C'est par ce geste de « sortir de chez soi » pour aller à la rencontre d'autres savoirs, d'autres méthodes (et cela sans renoncer à la nécessaire rigueur de sa propre discipline) , que l'écologie représente un modèle pour de nombreuses autres disciplines – toutes celles qui ont affaire à la complexité. Les sciences de la précaution, qui sont des sciences du complexe, sont les premières à être concernées.

⁵⁸ En physique, dès les années 1820, la loi de Fourier a constitué un défi à l'édifice newtonien, en réintroduisant la « flèche du temps » que la science classique voulait supprimer. Il s'est donc rapidement avéré que le monde qui nous entoure résiste à se ranger sous le paradigme de la mécanique classique (voir I. Prigogine et I. Stengers, *La nouvelle alliance*, Gallimard, 1979, p. 44 et 167sq).

⁵⁹ Cf J. M. Drouin, *Réinventer la nature*, 1991.

⁶⁰ Se référer à mon chapitre sur la nature, en particulier au passage consacré à un rapide historique de cette science écologique.

⁶¹ Id.

2.7.5. Une science à l'appui des nouvelles techniques « douces »

La science doit tenir un rôle essentiel pour la mise en place d'une nouvelle technologie. J'en donnerai des exemples dans la partie suivante de mon travail, qui sera consacrée à la technique. Je voudrai ici évoquer un cas qui pourrait être emblématique : celui des nanotechnologies. J'en ai déjà parlé : par de nombreux aspects, leur développement soulève des questions très graves et doit soulever une très légitime inquiétude⁶². Ces inquiétudes doivent être abordées dans le cadre d'un grand débat de société.

Mais les nanosciences et nanotechnologies pourraient aussi ouvrir de très intéressantes perspectives pour le développement durable : aussi est-il important que des recherches dans cette direction soient entreprises. On peut ainsi imaginer la création de matériaux recyclables, ou capables de se « dissoudre » dans l'environnement sans générer de pollution ; des moyens de séquestrer le gaz carbonique ; une possibilité d'augmenter le rendement énergétique de nombreux dispositifs, et aussi de développer des procédés permettant de se passer de produits agressifs pour l'environnement (par exemple de ne plus utiliser de solvants)⁶³. Ce serait un bénéfice très appréciable ! Mais dans un domaine aussi « risqué », la précaution demande – outre le débat social dont je reparlerai (c'est la question de la « rationalisation démocratique » de la technique, et aussi de la mise en place d'une « démocratie technique ») – des études scientifiques très poussées, en particulier sur les risques : il est hors de question, avec une innovation technologique dont les conséquences peuvent être aussi « radicales », de brûler les étapes – en particulier pour satisfaire des intérêts seulement économiques ou financiers.

2.7.6. Une science en lien avec la société

Une science de précaution doit travailler en lien avec la société – ce qui ne doit cependant pas la priver de toute marge d'indépendance. C'est en s'appuyant sur la société que la science peut trouver indépendance et légitimité : « Exiger que l'activité technoscientifique soit désormais explicitement gouvernée par le choix démocratique n'équivaut certes pas à légitimer toute organisation politique arbitraire dans son organisation et son développement. Bien au contraire, ce n'est qu'en acceptant de se plier à la juste règle commune et en renonçant à leur privilège d'extraterritorialité politique (dans les faits bien menacée, d'ailleurs) que les acteurs de la science et de la technique retrouveront les alliances sociales qui leur permettront de sauvegarder la relative autonomie et de retrouver le soutien collectif qui leur est indispensable », écrit J.M Levy-Leblond⁶⁴. Ce lien avec la société permet de développer des recherches qui n'intéressent pas nécessairement les industriels ou les investisseurs financiers, et qui pourtant sont perçues comme importantes par les citoyens. On peut imaginer que, si tel était le cas, des recherches portant sur les effets sur la santé des OGM trouveraient des financements.

Mais il me paraît également important que la recherche garde une certaine indépendance – et donc n'ait donc pas de « compte à rendre » pour chacun de ses projets: il est en effet des recherches dont l'intérêt ne peut être prouvé *a priori*, mais qui se révèlent après coup très intéressantes. Elles pourraient être bloquées par un contrôle où tout projet aurait à obtenir une « autorisation » venant de la société.

⁶² Voir plus haut, p. 117.

⁶³ L. Laurent et J.C Petit, *Les nanotechnologies doivent-elles nous faire peur ?* Le Pommier, 2005.

⁶⁴ J.M. Levy Leblond, *La science et le progrès, quel rapport ?* publié dans *Peut-on encore croire au progrès ?* sous la direction de D. Bourg et J.M Besnier, PUF, 1999.

2.8. Conclusion : la nouvelle place de la science et la responsabilité du scientifique

➤ La science, enjeu social

L'image de la science s'est trouvée singulièrement abimée par des événements, dont certains ont constitué de véritables drames, qu'elle a connus et auxquels elle a participé depuis plus d'un siècle. Ternie par son aide au développement d'armes terribles, son image a souffert aussi de sa « compromission » dans des affaires et des scandales, mais aussi de ses aveux d'impuissance à prévoir et contrôler les effets et conséquences des techniques qu'elle permet de mettre en œuvre. Toutes ces raisons ont contribué à placer la science au centre des intérêts et questions que la société se pose, et fait reposer un poids considérable sur ses épaules.

➤ Science avec conscience

Une des conséquences de ceci est que la science ne peut plus continuer sa marche sans se poser de questions, sans s'interroger sur ses pratiques. La science doit se pratiquer « avec conscience ». Les disciplines techniques doivent se faire « réflexives », intégrer la conscience de leurs responsabilités sociales à leur processus de pensée et de conception. Les techniciens ne gagneraient-ils pas à faire ressortir les questions sociales, éthiques, que peuvent soulever leurs recherches au cours de leur travail ? Ce qui est en jeu, c'est la capacité de la science à regagner la confiance de la société, et au-delà de la guider et de l'aider, tout en étant consciente de ses limites à pouvoir le faire. Le scientifique ne peut plus travailler « enfermé dans sa tour d'ivoire ». Je reviendrai sur la responsabilité du scientifique dans le dernier chapitre.

➤ L'écologie et les sciences de la complexité

Il y a aussi tout un domaine relativement neuf de la science qui doit être l'objet d'une très grande attention : celui qui concerne toutes les connaissances relatives à la biosphère et à la nature en général. Il est important que de gros efforts de recherche y soient engagés, avec des moyens financiers conséquents.

➤ L'anticipation de l'avenir

Nous sommes là au cœur d'un paradoxe. C'est au moment où cette anticipation est devenue nécessaire qu'elle paraît impossible. Et pourtant, nous devons préparer l'avenir. La science doit nous y aider en multipliant les modèles (ce qu'elle fait très bien pour le climat avec les travaux du GIEC). Mais elle doit aussi nous faire part de toutes ses incertitudes : d'où l'enjeu de l'acquisition par tout un chacun d'une véritable « culture scientifique », j'y reviendrai.

➤ Conserver l'esprit des origines

Mais cela ne devrait pas empêcher la science de conserver, ou de renouer, avec l'esprit de ses origines (elle l'a souvent perdu). La science n'est pas là seulement pour résoudre des problèmes ; elle répond aussi à un désir de l'homme, le désir et le plaisir de savoir, d'apprendre, de comprendre. En ce sens, il y a une certaine « gratuité » de la science. En une période « obsédée » par l'argent et le profit, affirmer qu'il y a encore place pour des activités de recherche, de connaissance « gratuite » me paraît singulièrement important.

➤ Science et précaution

Ces différentes mesures doivent permettre la mise en place d'une « science de précaution ». Nous avons vu qu'il fallait à cette fin « rééquilibrer » l'action. Le pôle de la *théoria* était apparu trop dépendant des seuls intérêts économiques et industriels : le fait de rattacher la science à la société, de lui donner pour nouvelle « mission » de développer ses recherches dans les domaines de l'écologie et de l'environnement, d'établir des prévisions sur l'évolution dans ces domaines, et de lui laisser une place importante pour une recherche désintéressée, de pur désir de savoir et d'apprendre, contribue à ce rééquilibrage.

C'est cette réflexion que je vais prolonger en passant à la technique : comment faire pour mettre la technique au centre du dispositif de précaution ?

3. Inventer la technique de précaution

3.1. Introduction : l'homme, la nature, la technique

La science et la technique et, en conséquence les rapports de l'homme et de la nature, ont depuis Aristote, beaucoup changé, et cette évolution ne cesse de s'accélérer. Il en résulte une situation troublée – ce qui n'est pas sans nous poser des problèmes philosophiques, éthiques et politiques. Il y avait en effet chez Aristote des séparations bien nettes (art/nature ; science/art) qui sont aujourd'hui largement remises en cause.

Il est intéressant d'inscrire la recherche d'une « bonne » technique de précaution dans le cadre de cette évolution car, à n'en pas douter, la précaution, si elle doit s'exprimer dans la technique (et c'est bien entendu essentiel qu'elle le fasse) lui fera franchir une nouvelle étape. Après la longue domination des conceptions aristotéliennes de la technique et de la nature, puis celles de l'ère moderne qui résulta de la Révolution scientifique du XVII^{ème} siècle, ne sommes-nous pas appelés à franchir un nouveau pas, à rentrer dans une nouvelle « ère » de la technique – et à inventer un nouveau rapport à la nature ?

Aristote définit la technique en la situant par rapport à la nature, par la distinction qu'il établit entre les choses artificielles et les choses naturelles⁶⁵. Les choses naturelles, explique-t-il, ont inscrites en elles-mêmes le principe de leur changement et de leur mouvement ; les choses artificielles, quant à elles, n'adviennent ni ne se transforment par elles-mêmes : elles dépendent en tout de leur fabricant. Un lit ne naît pas d'un lit mais d'un artisan et, abandonné à lui-même il pourra, dans le meilleur des cas, bourgeonner pour redevenir un arbre – mais non engendrer un autre lit.

La technique, écrit Aristote, « d'une manière générale, ou bien exécute ce que la nature est impuissante à effectuer, ou bien l'imité ». Pour le premier cas, il donne l'exemple de la maison : « Si une maison était engendrée par la nature, elle serait produite de la manière dont l'art en réalité la produit » ; l'homme ne fait que déployer sa nature de producteur, tel que la nature l'a voulu, en réalisant des possibles naturels. Pour le second cas, Aristote donne l'exemple de la hache ; par la généralité de son usage et des fins auxquels elle s'ordonne (les couteaux des couteliers de Delphes servent à couper n'importe quoi), la hache cherche à imiter la nature, mais en « moins bien » : « Supposons qu'un instrument, tel la hache, fût un

⁶⁵ « Les produits de l'art sont des choses dont la forme est dans l'esprit de l'homme. Et par forme, j'entends ici l'essence qui fait de chaque chose qu'elle est ce qu'elle est, et sa substance », écrit-il aussi dans *La Métaphysique*, au livre Z, 1032a.

corps naturel : la quiddité de la hache serait sa substance et ce serait son âme (...) Mais, en réalité, ce n'est qu'une hache ». La nature est supérieure en ce qu'elle produit du « sur-mesure ». Pour le Stagirite, jamais l'homme ne s'élève au-dessus de la nature, jamais il ne peut envisager de réaliser une « surnature », une seconde nature qui soit proprement « humaine ». La technique est inférieure à la nature.

La technique s'est, depuis Aristote, bien émancipée de tout modèle naturel ! Mais cela s'est fait longtemps sans que soit remise en cause la séparation entre, d'un côté, les objets technique, et, de l'autre, les objets naturels. C'est cette barrière qui est de plus en plus remise en cause, comme nous le verrons⁶⁶.

Les modernes, après que Galilée ait établi que la nature a une nature géométrique et que l'entendement humain qui la connaît mathématiquement la connaît, sous ce rapport, aussi bien que Dieu lui-même⁶⁷, ont permis à la technique de se concevoir, dans son appui sur ce nouveau savoir, d'une façon bien plus positive et valorisante : la technique ressortit de la même législation que la nature. Cette nouvelle vision de la nature a eu trois conséquences, montre D. Bourg⁶⁸. Pour commencer, une dévalorisation de la nature : Descartes pourra écrire, dans *Le monde ou Traité de la lumière* que, « par la Nature, je n'entends point ici quelque Déesse ou quelque sorte de puissance imaginaire, mais je me sers de ce mot pour désigner la Matière même, ... ». La deuxième conséquence, c'est l'exaltation de la puissance technique – on se souvient des prophéties de F. Bacon. Enfin, dernière conséquence, la position de surplomb que la conception mathématique du monde confère à l'homme le met, sous ce rapport, dans la même situation que Dieu. Aussi la différence entre nature et artifice se trouve-t-elle édulcorée : dans ses *Principes philosophiques*, Descartes n'affirme-t-il pas qu' « il ne reconnaît aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose (...) sinon que les tuyaux et les ressorts qui causent les effets des corps naturels sont ordinairement trop petits pour être aperçus par nos sens » ?

Le progrès des sciences et des techniques ont conduit les hommes à établir ce que l'on peut appeler une « technosphère » : « le laboratoire crée, il ne contemple plus », s'exclame F. Dagognet⁶⁹, qui en tire la conclusion: « Cesse le possible recours à la notion séculaire de nature. Il faut la congédier, son temps est fini. Adieu à Pan ! »⁷⁰. Mais, demande C. Larrère, cela ne consiste-t-il pas à rester prisonnier d'une conception de l'homme « être d'anti-nature », selon la conception moderne, alors que la science contemporaine nous le fait découvrir tout autre⁷¹ ?

Une des caractéristiques du cadre conceptuel de la modernité a donc été de poser l'extériorité de l'homme à la nature. Or, c'est cette partition que les développements contemporains de la science mettent en cause : c'est ce que nous avons vu plus haut en suivant l'histoire de cette science jeune qu'est l'écologie. En réalité, rien n'échappe à la nature ! Et la technosphère est aussi une technonature ! Tous les objets techniques fabriqués par l'homme finiront par retourner à la nature – même si, pour certains, cela peut être fort long, avec des conséquences très dommageables !

⁶⁶ Un deuxième repère posé par Aristote a été aussi considérablement brouillé : celui qui marque l'écart entre la science et la technique : j'en ai déjà parlé, et je me contenterai de rappeler que la science s'intéresse à ce qui est nécessaire, et concerne le monde supralunaire, tandis que la technique se meut dans le domaine du contingent

⁶⁷ Galilée, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, Seuil, 1992, p. 129

⁶⁸ D. Bourg, *L'homme artifice*, Gallimard, 1996, p. 16sq

⁶⁹ F. Dagognet, *Nature*, Vrin, 1990, p. 163. Cité par C. Larrère, in *Du bon usage de la nature*, p. 156.

⁷⁰ Id, p. 135.

⁷¹ C. Larrère, ouvrage cité, p. 156.

On en arrive, à l'issue de ce rapide survol des rapports que l'homme imagine entretenir avec la nature, à cette dernière vision que B. Latour a appelé « Empire du Milieu », un empire peuplé d' « objets hybrides », à la fois naturels et sociaux, « où l'on retrouve, à côté des quasi-objets convoqués pour signifier la relation sociale (monnaies, signes et emblèmes), de ces animaux domestiques, sélectionnés depuis des générations – et qui, pour la plupart, ne sauraient subsister sans les soins que les hommes leur prodiguent –, tous ces paysages que les citadins admirent et que les écologues étudient. Les objets hybrides sont partout. Ils sont précisément au cœur de la crise environnementale : le trou dans la couche d'ozone, l'effet de serre, sans compter toutes les pollutions, sont des objets hybrides, à la fois naturels (réglés par des processus que nous ne connaissons pas) et artificiels (le résultat de notre action sur le milieu) »⁷².

Ce rapide survol historique montre le caractère évolutif de notre situation dans le monde selon l'état de notre connaissance et de notre technique. C'est un domaine dans lequel les jugements sans nuance et à l' « emporte-pièce » tombent à plat. Penser la technique demande de faire l'effort de comprendre la technique. Je rejoins ici le plaidoyer de J.P Séris qui demande aux philosophes de s'intéresser vraiment à la science et la technique (au lieu de se lamenter). C'est dans cet esprit que j'engage cette réflexion. La technique étant le moteur du développement de la société et le facteur le plus influent du mode de vie des hommes, la nature constituant le cadre de notre vie, et bien plus encore, comme nous avons pu le voir, notre véritable « demeure » mais aussi un tiers-reliant entre les hommes, il m'apparaît plus important que toute autre chose, dans cette volonté de précaution, de construire un projet pour l'homme et la nature qui à la fois s'appuie sur la technique et donne des limites à la technique. Dans notre volonté de maîtrise, il y a des limites que nous choisissons de placer nous-mêmes.

3.2. Entre essentialisme et constructivisme technique

3.2.1. La thèse de l'essentialisme technique

Cette thèse constitue l'une des interprétations les plus importantes du phénomène technique par les philosophes contemporains. Elle a été défendue en particulier par J.Ellul et M. Heidegger.

Selon les partisans de l' « essentialisme technique », il y a une « essence » de la technique, ce qui fait que celle-ci se développe selon son propre principe : la technique devient ce que de tout temps elle doit être, de la même manière qu'un organisme vivant se transforme depuis sa naissance pour réaliser à son « âge adulte » le programme qui définit son identité.

On peut aussi évoquer ici la thèse de l' « autonomie » de la technique : selon cette thèse, le développement de la technique est « autonome » : il ne dépend pas du choix des hommes (cela serait de l' « hétéronomie », une détermination de la technique de l' « extérieur ») ; la technique n'obéit qu'à sa logique propre, échappant à toute forme de contrôle social ou politique. L'essentialisme technique implique l'autonomie de la technique comme une de ses conséquences.

Le point sur lequel Ellul insiste beaucoup, c'est le fait que cette technique, qui se développe de façon tout à fait autonome, tend inexorablement à envahir, et à détruire – ou, pour le moins, à transformer très profondément – les autres dimensions de l'existence.

⁷² Id, p. 160.

La technique finit par tout réduire à des fonctions et à des matières premières. Les pratiques techniques orientées vers un but prennent la place des pratiques traditionnelles qui étaient imprégnées par un sens humain : la recherche d'efficacité balaie toute autre norme et ignore toutes les autres valeurs, ce qui détermine le processus autonome de la technique. Cette « rationalité » finit par engloutir ses créateurs, en menaçant tout d'abord sa vie spirituelle, et à terme peut-être aussi sa vie matérielle (par la destruction de la biosphère).

Heidegger, quant à lui, prétend que la technique transforme tout ce qu'elle touche en matières premières, qu'il appelle les « réserves disponibles ». Il est éclairant de voir ici comment Heidegger souligne le contraste entre l'art et l'artisanat d'une part, la technique d'autre part. L'art et l'artisanat, dit-il, constituent des ouvertures, des « éclaircies ontologiques », ils permettent aux choses d'apparaître telles qu'elles sont au plus profond d'elles-mêmes. Bien différente, la technique moderne est basée sur la planification méthodique qui elle-même présuppose l'« arraisonnement » de l'étant. Ses réalisations sont marquées par une « violence originelle ». Mais il s'agit moins là d'une volonté que l'homme « choisirait » que d'une volonté qui « choisit » l'homme ; la technique manifeste un vouloir qui détermine notre être, sans que nous sachions son origine ni sa portée : « En pareil vouloir, l'homme moderne se révèle comme celui qui, dans tous les rapports avec ce qui est – et par conséquent aussi avec lui-même – s'est levé comme le préposé à l'imposition générale, et a établi ce soulèvement en domination inconditionnée »⁷³ ! Heidegger prétend que la technique ne permet pas aux choses d'apparaître : elle les fabrique selon une volonté arbitraire ; elle ne révèle pas, elle détermine causalement : et il illustre la différence entre art et technique par celle qui sépare un hymne de Hölderlin sur « Le Rhin » et un barrage sur le Rhin⁷⁴. Avec le triomphe de la technique, nous avons remplacé un monde de choses authentiques, par un amas de fonctions « sans objet ». Et ne sommes-nous pas parvenus au dernier stade de cette évolution, alors que nous sommes nous-mêmes incorporés dans ce mécanisme, mobilisés comme objets de la technique ? Question cruciale, que l'avènement des nanotechnologies va rendre encore plus brûlante.

Heidegger montre que cet acte de fabrication régi par la volonté humaine est le modèle ontologique de la métaphysique occidentale depuis Platon. Aujourd'hui ce modèle fait rage sur toute la planète. Mais un univers qui n'est régi que par la volonté de l'homme est vidé de toutes ses racines : quelle est la place de l'homme dans un tel univers ? Heidegger nous permet de poser ces questions, et on peut lui en savoir gré, même sans le suivre dans les conclusions qu'il en retire. Je voudrais en particulier le rejoindre dans cette intuition « que chaque acte de fabrication doit également comprendre une certaine dimension d'inertie et s'attacher aux significations qui émergent avec la chose, signification que nous ne pouvons créer et que nous ne faisons que libérer par notre activité productrice »⁷⁵.

3.2.2. Critique de l'essentialisme

- Il n'y a pas d'autonomie absolue de la technique

La thèse de l'essentialisme qui tend à accréditer l'idée d'une autonomie totale de la technique peut être critiquée : il faut au moins évoquer la présence de facteurs économiques et culturels qui viennent interférer avec une logique qui serait purement interne à la technique : « L'émancipation du fétichisme technologique suivra le même cours que l'émancipation du

⁷³ Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard Tel, 1986, p. 347.

⁷⁴ Heidegger, « La question de la technique », *Essais et conférences*, Gallimard Tel, 1980, p. 22.

⁷⁵ A. Feenberg, p. 188.

fétichisme économique (...) Le moment est venu d'élaborer une philosophie anti essentialiste de la technique. Il faut en finir avec les généralités sur les contraintes technologiques, la rationalité instrumentale, l'efficacité, l'encadrement et autres catégories abstraites », note A. Feenberg⁷⁶.

D. Bourg, souligne lui aussi cette indépendance relative : « On ne saurait non plus souscrire à l'idée d'un système des techniques se dressant devant nous tel le monstre de Frankenstein face à son créateur (...) On a bien plutôt affaire, de diverses façons, à une interaction constante entre les décideurs ou les usagers d'une part, et les techniques auxquelles ils recourent d'autre part »⁷⁷.

L'essentialisme réduit tout à des fonctions et des matières premières. La seule manière de résister aux effets destructeurs de la technisation universelle serait de circonscrire le domaine technique. Mais cette approche exclut qu'aucune action sérieuse puisse y remédier : ne pourrait-on pas plutôt penser que nous pouvons faire évoluer la technique dans une direction choisie et non pas subie, et croire que le monde technologique dans lequel nous vivons dans les années qui viennent sera en grande partie le produit de l'action publique ?

➤ Redécouvrir la technique derrière l'obsession de l'efficacité

C'est là la faiblesse essentielle de l'essentialisme : il a présenté une critique vigoureuse de l'obsession de l'efficacité, mais il n'a pas montré que cette attitude exprime l'essence de la technique. L'essence de la technique ne se réduit pas au souci de l'efficacité ; selon Feenberg : « L'essence de la technique réelle, celle à laquelle nous avons affaire dans toute sa complexité, ne se réduit pas au souci d'efficacité. Les multiples rôles qu'elle joue dans notre vie ne se laissent pas cerner aussi facilement. C'est là qu'intervient la sociologie constructiviste de la technique qui affirme la spécificité sociale et historique des systèmes techniques, la dépendance de la conception et de l'utilisation de la technique à l'égard de la culture et des stratégies des divers acteurs techniques »⁷⁸. Nous verrons comment utiliser ces « marges de liberté » pour incliner la technique dans un sens que les hommes pourraient choisir librement, et qui serait indépendant de la seule recherche d'efficacité : c'est que je tenterai de définir comme le projet d'une « technique de précaution ».

➤ Mais il y a cependant une autonomie relative

Il ne faut cependant pas tomber dans l'excès inverse et oublier les fortes contraintes qui pèsent sur toute technique. Il faut bien reconnaître que, s'il n'y a pas autonomie totale de la technique, du moins y a-t-il autonomie relative.

On peut dégager deux types de « contraintes », plus ou moins impératives. Il y a tout d'abord la nécessité même des lois de la nature : c'est ainsi que P. Roqueplo évoque la « dialectique de la nécessité et de la décision (...) inscrite au cœur de l'activité technique »⁷⁹. On peut noter ensuite l'existence de « tendances ». Ce concept, importé dans l'histoire des technologies par Leroi-Gourhan, montre le parallèle entre l'évolution des techniques et l'évolution biologique. Il existe une convergence technique comme il existe une convergence biologique. Il y a des contraintes fonctionnelles propres à tout instrument technique qui le font

⁷⁶ Id, p.12.

⁷⁷ D. Bourg, ouvrage cité, p. 109.

⁷⁸ Feenberg, p. 14.

⁷⁹ P. Roqueplo, *Penser la technique. Pour une démocratie concrète*, Seuil, 1983, p. 120.

évoluer dans une direction bien précise⁸⁰ (je reviendrai sur un aspect particulier de cette évolution en présentant le concept de « concrétisation » de G. Simondon).

Faire évoluer les techniques dans une direction choisie n'est donc pas impossible –mais tout n'est pas possible non plus, il est important de toujours avoir présent à l'esprit l'existence de ces contraintes internes au domaine de la technique. Rechercher la précaution en créant de nouvelles techniques ne signifie pas se libérer de toutes les contraintes inhérentes à la technique.

3.2.3. Le constructivisme technique

Le constructivisme affirme que les toutes nouvelles formes d'une technologie permettent d'envisager un grand nombre d'actualisations possibles. Certaines sont effectivement mises en œuvre, d'autres non. Selon le principe de symétrie, il existe toujours d'autres alternatives techniques viables qui auraient pu être développées à la place de celles qui ont été choisies. La différence ne réside pas tant dans l'efficacité supérieure des conceptions techniques qui ont prévalu que dans la variété des circonstances locales qui ont conduit à distinguer des artefacts par ailleurs comparables. Comme d'autres institutions, les artefacts qui réussissent sont ceux qui trouvent des appuis dans l'environnement social⁸¹.

Le constructivisme attire l'attention sur les alliances qui se trouvent à l'arrière-plan des choix techniques. Il y a derrière les évolutions de la technique un choix et une logique sociale, dans laquelle interviennent les scientifiques, les techniciens, les entrepreneurs, les clients, les responsables politiques, les personnels administratifs... Tous interfèrent dans le processus de conception technique : car tous ont une « vision du monde » qui s'exprime dans l'idée qu'ils se font de l'objet technique ; et des visions du monde différentes conduisent à des intérêts et à des attentes différentes.

La conception et le choix de l'objet technique se « construisent » donc à travers toute une histoire écrite par de nombreux acteurs ; et ce n'est que rétrospectivement, une fois le choix effectué, que se forme ce que les constructivistes jugent comme étant « l'illusion déterministe ». Cette illusion résulterait de l'ignorance des liens entre la société et la technique. Mais ces liens sont multiples. Le constructivisme, selon A. Feenberg, peut se ramener à trois propositions :

« 1. La conception technique n'est pas déterminée par un critère général tel que l'efficacité, mais par un processus social qui sélectionne entre les alternatives selon une variété de critères spécifiques à chaque cas.

2. Le processus social ne concerne pas la satisfaction des besoins humains « naturels », mais la définition culturelle de ces besoins et donc les problèmes posés à la technique

3. Les définitions en concurrence reflètent des visions sociales conflictuelles de la société moderne incarnées dans des choix techniques différents »⁸².

Feenberg donne alors un exemple pour illustrer cela : celui de la bicyclette. A son origine, à la fin du XIX^{ème} siècle, la conception de la bicyclette allait dans plusieurs directions, dont deux particulièrement marquées : celle d'un vélo de course, avec une grande roue avant et une petite roue arrière ; ou un moyen de transport, avec deux roues de même taille. C'est la seconde possibilité qui s'est imposée : mais ce n'est en rien un choix technique, ce choix a été celui des usagers⁸³.

⁸⁰ D. Bourg, ouvrage cité, p. 111.

⁸¹ Voir Feenberg, p. 33.

⁸² Feenberg, p. 55.

⁸³ Id, p. 51.

Ceci illustre bien la position constructiviste : la conception de la technique n'est pas déterminée par un critère général tel que l'efficacité, mais par un processus social qui sélectionne entre les alternatives selon une variété de critères eux-mêmes variables.

3.3. La technique : ni Dieu, ni diable ; comprendre la technique

« Remplacer du *donné* par du *construit*, problème général, problème humain par excellence, s'il est vrai que ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est qu'il ne peut attendre que de sa propre industrie tout ce que la nature donne gratuitement à l'animal – sa robe, ses armes, sa pitance. Isolé sur mon île, je pouvais m'effondrer au niveau de l'animalité en ne construisant pas – ce que j'ai commencé par faire au demeurant – ou au contraire devenir une manière de surhomme en construisant d'autant plus que la société ne le faisait plus pour moi »⁸⁴ : M. Tournier pose excellemment le problème que l'homme doit résoudre pour conduire sa vie : sans le support de la technique, non seulement il est privé de tout accès à la « vie bonne », mais même il ne peut survivre.

3.3.1. La technique : une histoire

Il est important de comprendre que la technique s'inscrit dans une histoire, dont je vais rapidement donner les grandes étapes⁸⁵.

La première étape marquante est celle de la révolution néolithique : avec elle naît l'agriculture et apparaissent de nombreux outils. La technique apparaît vraiment alors comme la « prolongation de la main » : l'outil permet de faire ce que la main seule ne peut parvenir à faire, ou ferait avec difficulté. Mais la main et plus généralement le corps de l'homme sont requis pour faire fonctionner l'outil.

La deuxième grande étape est celle ouverte par l'ère industrielle, qui commence à la fin du XIX^e siècle, avec l'avènement de la machine, lorsque cette dernière se substitue massivement à l'outil. Il faut cependant rappeler que cette évolution a été préparée par l'invention plus précoce de la « machine-outil » : le moulin à eau ou à vent, la scie hydraulique, le métier à tisser, en sont de très bons exemples. Ce qui change de manière décisive avec la révolution industrielle, c'est la source d'énergie qui fait tourner les machines (la vapeur pour commencer, l'électricité ensuite, qui ne sont plus des énergies « directement » disponibles dans la nature comme l'étaient l'eau et le vent) et la possibilité d'étendre, en

⁸⁴ M. Tournier, *Vendredi ou les limbes du pacifique*, Gallimard Folio, 1972, p. 116.

⁸⁵ L'historien et philosophe B. Gilles, dans son *Histoire des techniques* (Pléiade Gallimard) a mis en valeur l'idée de « système technique », sur laquelle je reviendrai, en montrant comment l'ensemble des techniques sont corrélées et forment un système, et comment l'histoire voit se succéder différents systèmes. C'est ainsi qu'il y a eu un système de la Renaissance, qui s'étend de la fin du Moyen âge jusqu'au XVIII^e siècle, caractérisé par une trilogie : un matériau principal, le bois ; des sources d'énergie : l'eau, le vent et les muscles ; un type de machine : des machines actionnées par un système bielle – manivelle. La Révolution industrielle est une mutation complète de ce système technique : le métal devient le matériau de base, le charbon la source d'énergie, et la machine à vapeur la machine-type. Avec le changement de système technique, c'est toute la société et son organisation qui se trouvent entraînées dans le changement. La mobilité de l'énergie motrice (la machine à vapeur qui « équipe » les trains, le développement du réseau de chemin de fer et les possibilités multipliées de déplacement et de voyages « changent la donne » : les villes qui choisissent d'être reliées par le chemin de fer connaîtront un essor remarquable, celles qui feront l'erreur de le refuser stagneront ou périront. Depuis, le monde a encore changé de système technique : l'automobile, le pétrole, les matières synthétiques ont encore une fois bouleversé la vie quotidienne et les rapports sociaux.

s'appuyant sur les acquis de la science, l'utilisation des machines à de très nombreux usages. On en arrive ainsi progressivement à de grandes « chaînes » de machines intégrées qui accomplissent une succession complexe d'opérations, à l'image des grandes usines automobiles développées dès le début du XX^{ème} siècle par Ford aux Etats-Unis : c'est l'époque du triomphe de l'automatisation⁸⁶.

Une troisième étape correspond au formidable développement de l'informatique et du génie biologique. L'informatique, avec ses applications dans le domaine des TIC, ouvre une nouvelle étape du procès de mécanisation. Il convient désormais de distinguer l'**automatisme** de l'**automatisation** : avec l'automatisme, la machine devient capable de contrôler ses propres opérations et de corriger d'éventuelles erreurs. Il y a un passage de la manufacture à la cérébrofacture⁸⁷. Le génie biologique, quant à lui, a permis et suscité une exploitation industrielle : l'exploitation des possibilités de la génétique a permis la « mainmise » sur le vivant : ce qui a permis le développement des biotechnologies, et du controversé programme de création des OGM.

On peut penser que nous sommes à un nouveau tournant de l'histoire du développement des techniques, tournant lié à un nouvel âge des relations entre la technique et la nature. Ce sont particulièrement les nanotechnologies qui pourraient nous faire basculer dans ce nouvel âge : cette nouvelle forme de technologie, nous l'avons vu⁸⁸, conduit conjointement à une simulation des procédés naturels par des artefacts, et à l'immersion d'artefacts au sein même de la nature. C'est ainsi que, dans son rapport officiel de 2002, *Converging Technologies for Improving Human Performances*, le National Science Foundation (NSF) américaine, à l'origine du concept NBIC, n'hésite pas à employer l'expression de « changement de civilisation » pour qualifier ce qui pourrait nous arriver.

Ce rapide panorama permet de prendre la mesure de la profondeur des changements induits par les avancées de la technique. On peut s'en féliciter – ou le redouter, en se demandant où tout cela conduit. Mais une chose est sûre : on ne peut tenter d'évaluer correctement cette évolution qu'à la condition de comprendre vraiment ce qu'est la technique, d'en prendre un point de vue « intérieur ». C'est ce que je vais faire maintenant.

3.3.2. Le phénomène technique

Je vais donc étudier le « phénomène technique »⁸⁹ : je m'appuierai pour cela sur le chapitre que J.P Séris lui consacre dans son ouvrage *La technique*, ainsi que sur les travaux de G. Simondon, dans son ouvrage de référence, *Du mode d'existence des objets techniques*⁹⁰. En commençant sa réflexion sur la technique par une étude du « phénomène technique » J.P Séris marque son souci d'aborder la question de la technique de la façon la plus « neutre » possible, en évitant d'y projeter des jugements de valeur et de faire apparaître de façon prématurée une « philosophie de la technique ». La question de la technique étant propice aux jugements *a priori*, cette prudence me semble justifiée, et je vais suivre le même cheminement.

⁸⁶ Pour ceci et ce qui suit, voir D. Bourg, *L'homme artificiel*, p. 244 sq

⁸⁷ Expression de M. Humbert, citée par D. Bourg, *L'homme artificiel*, p. 244.

⁸⁸ Voir plus haut, p. 177.

⁸⁹ Le concept de « phénomène technique » a été utilisé par J. Ellul dans un sens précis : « La préoccupation de l'immense majorité des hommes de notre temps de rechercher en toutes choses la méthode absolument la plus efficace ». Ce n'est pas ce sens précis que je choisis ici : s'il dit quelque chose qui est indéniablement vrai, il est par contre réducteur d'y voir « la » vérité de « la » technique : le phénomène technique est plus vaste.

⁹⁰ J.P Séris, *La technique*, PUF, 1994.

G. Simondon a fait apparaître certaines caractéristiques du « phénomène technique » qui méritent d'être soulignées. C'est ainsi qu'il dégage trois niveaux de la technique : ceux-ci sont : les *éléments*, les *individus*, les *ensembles techniques*.

Si l'on prend l'exemple d'un atelier qui confectionne des vêtements, une « machine à coudre » est l'« élément technique » : l'élément technique ne peut agir seul, il a besoin d'être intégré à un niveau supérieur. L'ensemble de l'atelier constitue l'« ensemble technique » : l'ensemble technique désigne le niveau qui comprend l'ensemble des éléments nécessaires à la réalisation de l'objet fabriqué. Le troisième niveau, le niveau intermédiaire, est celui de l'« individu technique ». Un individu technique, c'est l'unité de base de la production : cela a été dans un premier temps le couple « ouvrier-outil » ; puis c'est devenu la machine, la « forme la plus générale de l'individu technique », selon Simondon⁹¹. La machine qui s'est rendue indépendante du corps dans son fonctionnement remplace l'« homme porteur d'outils » : dans l'individualisation technique, il y a eu un renversement, l'homme se trouvant « déclassé », mis au service de la machine au lieu de diriger l'outil. Mais il faut souligner que cela conduit dans le même temps à créer des postes de conception de machine ou de supervision du fonctionnement des machines qui sont eux des postes hautement qualifiés, d'un niveau supérieur à celui de l'individualisation technique.

Cette approche est intéressante, car elle montre bien le caractère ambivalent de la technique : elle peut conduire l'homme à des positions de maîtrise, mais elle peut le ravalier aussi au rôle de simple rouage d'ensembles plus vastes qui le dépossèdent de sa liberté⁹².

Une autre analyse très intéressante de Simondon est celle qu'il mène autour de ce qu'il appelle la « *concrétisation* ». Ce concept désigne le fait qu'un objet, lorsqu'il est conçu, est toujours « abstrait », et que les premières étapes de sa réalisation porte la marque de cette abstraction : les différentes parties qui le constituent restent « extérieures » les unes aux autres, « juxtaposées » comme le sont les idées qui président à sa conception. Mais, avec le temps, il va évoluer vers une intégration de plus en plus forte de ses différents éléments constitutifs : devenant de plus en plus concret, il ressemble de plus en plus à un « organisme » : son « mode d'existence » ressemble de plus en plus à celui des objets naturels. Simondon montre par exemple comment l'évolution qui conduit de la machine à vapeur au réacteur correspond à une intégration croissante des éléments et des fonctions⁹³.

Analysant le « phénomène technique », J.P Séris souligne quant à lui trois caractéristiques de la technique: la systématisme, la normativité, historicité.

La *systématisme* correspond au fait que la technique forme un « tout » : « un ensemble où tout communique avec tout, la mise en commun, tôt ou tard, des ressources apparemment les plus dispersées ». Et si, « la structure technique est moins saisissable que l'unité multifonctionnelle de l'organisme vivant, où Cuvier découvrait les lois de subordination des organes et de corrélation des fonctions (...) dans ce domaine également, toutes les combinaisons ne sont pas viables, et n'ont donc pas des chances égales de s'imposer »⁹⁴. Séris donne alors l'exemple du Néolithique, « définissable comme cristallisation de techniques, non seulement

⁹¹ G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1958, p. 78.

⁹² « L'homme, dégagé de cette fonction d'individu technique qui est la fonction artisanale par essence, peut devenir soit organisateur de l'ensemble des individus techniques, soit aide des individus techniques », ouvrage cité, p. 79.

⁹³ D. Bourg, article « Technique » du *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*

⁹⁴ Séris, p. 58

cohérentes, mais indispensables les unes aux autres, se consolidant en système » : il y faut une technique d'occupation du sol, une technique de l'habitation permanente, des techniques de la poterie et de la céramique, des techniques de stockage de biens, des techniques comptables, calendaires, métriques, des techniques politiques. Le système technique n'est pas réductible à une chose matérielle : « immatériel et objectif, structurel mais efficace, et même au plus haut point, puisqu'il est la structure faite efficacité, ou l'efficacité faite structure, il constitue, si on veut, le logiciel de la vie matérielle, programme toujours provisoire et révisable de son exercice »⁹⁵.

Ceci nous permet de bien comprendre qu'il n'est pas toujours possible de simplement « amender » un système technique : et je pense que si l'on veut établir une technique de précaution, c'est à ce « tout » de la technique qui prévaut aujourd'hui qu'il faut nous attaquer, pour mettre en place un « nouveau système ».

La *normativité* est un autre trait caractéristique de la technique. Si c'est le XIX^{ème} siècle qui voit s'instaurer les premiers « standards » numériques, « on ne doit pourtant pas croire que la technique ne découvre la norme que par le biais de la normalisation. Elle est normative bien avant d'être normalisée ou normalisatrice. On peut même se demander si elle peut être technique avant d'être normative », souligne J.P Séris⁹⁶. En effet, c'est par le technicien que la mesure vient au monde.

Cette omniprésence des normes dans le moindre geste technique est ce que découvre Robinson prisonnier de son île : « une chose étonnante, à laquelle je ne crois pas que beaucoup de gens fassent réflexion, ce sont les préparatifs qu'il faut faire, la peine qu'il faut essuyer, les formes différentes qu'il faut donner à son ouvrage avant de pouvoir produire dans sa perfection ce qu'on appelle un morceau de pain »⁹⁷.

Et enfin les normes instaurent des valeurs, qui sont des sortes de « normes de normes ». L'efficacité, la commodité, la sûreté, la rapidité, l'économie de moyens, sont des valeurs technique bien reconnues : il me paraît très important de faire de la précaution une nouvelle valeur pour nos techniques. Par là, elle ne serait pas par elle-même une norme, mais l'ensemble des nouvelles normes d'une « technique de précaution » en porterait la marque.

Un autre trait de la technique, que nous avons déjà abordé : l'*historicité*. Toute technique vient s'inscrire dans un « système technique » qui est profondément historique. Cela signifie tout particulièrement que le développement des techniques obéit à une logique historique, et qu'elle n'est donc pas réductible à un simple principe logique, et qu'elle n'obéit pas à une « loi de développement ». Le développement des techniques est marqué par l'irruption du nouveau, de l'imprévisible. Elle est aussi le lieu des ruptures : avec le convertisseur Bessmer, donne comme exemple J.P Séris, le paysage technique est brutalement transformé : est rendue en effet possible la production de rails de chemin de fer, qui conditionne dans une large mesure le système technique du XIX^{ème} siècle dont il illustre les normes »⁹⁸.

Il est très difficile de gouverner l'histoire ! Et, le plus souvent, les hommes ont le sentiment d'être dessaisés face à elle : l'impression prévaut que la volonté des individus aussi bien que celle du corps social est écartée du jeu. Mais pourtant il est faux aussi de considérer que tout serait fatalité, comme je l'ai montré plus haut. Face aux défis que la précaution est appelée à relever, nous sommes appelés non pas à « retourner en arrière », mais à dépasser le stade actuel de la technique vers une technique plus « qualitative ». Il faudra que nous sachions

⁹⁵ Id, p. 63.

⁹⁶ Id, p. 67.

⁹⁷ Cité par Séris, p. 82.

⁹⁸ Id, p. 96.

utiliser toutes les « marges de manœuvre » : j'y reviendrai bientôt, avec le thème de la « rationalisation démocratique » de la technique.

Séris insiste enfin sur deux derniers traits de la technique : l'innovation, qui est liée de façon essentielle à la technique, et, en conséquence, le rôle de ferment, de moteur, que tient la technique dans la société.

F. Bacon avait déjà noté que l'innovation technique peut représenter beaucoup plus qu'une simple « invention ». Voilà ce qu'il écrivait à propos de l'imprimerie, de la poudre à canon, et de la boussole « Ces trois inventions ont changé la face du globe terrestre et produit trois grandes révolutions (...) révolutions dont se sont ensuivies une infinité de changements de toute espèce, et dont l'effet a été tel qu'il n'est point d'empire, de secte ni d'astre qui paraisse avoir eu autant d'ascendant, qui ait, pour ainsi dire, exercé une si grande influence sur les choses humaines »⁹⁹ : l'évènement technique est toujours porteur d'un élément de surprise¹⁰⁰. La conclusion qu'en tire J.P Séris souligne la place décisive qu'occupe la technique dans la destinée des hommes. Une interprétation de la technique comme simple moyen pour assurer la vie matérielle des hommes ne suffit plus : il faut lui opposer une autre vision, voir dans la technique une « volonté de changement, une volonté sans sujet » : « La technique comme ferment, comme moteur, comme pari, comme agent d'instabilité et d'irréversibilité, facteur d'imprévisibilité : voilà l'idée-force qui se dégage de la première tentative d'appréhension. Trop habitués à la réduire à l'utilisation de moyens, nous oublions qu'elle est avant tout génératrice d'effets, proches et surtout lointains, attendus et surtout inattendus, qu'elle ne semble pas connaître les fins (ces fins qui orientent les moyens) ni la fin (comme terme d'un processus temporel) »¹⁰¹.

Pour conclure sur cette approche du « phénomène technique », je reviendrai une dernière fois à Séris. Celui-ci veut retenir de sa réflexion trois points principaux comme caractérisant la technique : « Un système qui nous doit tout, mais dont nous ne nous reconnaissons pas les auteurs, et auquel nous ne pouvons pas échapper ; un complexe de normes et de valeurs qui ne peuvent venir que de nous, mais que nous n'avons pas conscience d'avoir instituées nous-mêmes ; une évolution ou comme une succession aléatoire de révolutions, plutôt que comme une histoire vraiment humaine »¹⁰². Cette conclusion est un appel à responsabilité, quant on mesure la puissance que nos techniques ont acquise aujourd'hui ; mais elle montre aussi que cette responsabilité n'est pas facile à tenir. Passer à un nouveau système technique, au « système technique de la précaution » ne sera pas facile.

3.3.3. L'homme-artifice : la technique et le « devenir humain »

En donnant à son livre le titre *L'homme-artifice*, D. Bourg prend, d'une manière un peu provocatrice, le contre-pied de la position dominante chez les philosophes qui voient dans la technique une force déshumanisante. Son livre est une illustration de la manière dont la technique, loin d'être un obstacle pour l'« humanisation » de l'homme, en est une condition nécessaire. Ce qui ne veut pas dire, nous le verrons, que toute technique, et moins encore que le choix du « tout technique », constituent nécessairement un bien pour l'homme.

⁹⁹ F. Bacon, *Novum organum*, Livre I, ch VI, paragraphe CXXIX ; cité par Séris, p. 42.

¹⁰⁰ Séris, p. 42.

¹⁰¹ Id, p. 44.

¹⁰² Id, p. 102.

➤ L'homme, la parole et l'outil

A l'origine du processus qui a conduit de notre ancêtre primate à l'homme se trouvent le langage et l'outil. L'outil est inscrit dans la durée, il aide l'homme à sortir de l'emprisonnement dans la « forteresse » du seul moment présent. Cette inscription dans la durée permet aussi le perfectionnement indéfini de l'outil: et une histoire devient possible dès lors que l'homme sort de la simple répétition. A cette permanence de l'outil vient se joindre l'universalité du concept et la disponibilité du mot : cet objet permanent, il peut être nommé, son nom peut servir à d'autres objets de fonction identique¹⁰³.

Le langage et l'outil aident l'homme à se constituer comme homme en offrant un cadre stable auquel rattacher les éléments de sa pure subjectivité : l'extériorisation est une des conditions de la constitution d'un « soi » : « le langage et l'outil participent tous deux d'un procès connexe d'extériorisation et constituent à ce titre le fondement de l'humanité de l'homme », écrit D. Bourg, évoquant ensuite les « technologies de l'intelligence » dont parle

P. Levy dans son ouvrage justement nommé *Les technologies de l'intelligence* : dans ce livre, cet auteur montre à quel point l'esprit peut être tributaire d'inventions techniques modestes (chiffres arabes ; écriture symbolique des mathématiques)¹⁰⁴.

➤ Notre évolution exosomatique : devenir une personne

« Nous n'existons qu'au-dehors de nous-mêmes, qu'en raison de notre participation mutuelle à l'univers des signes et des symboles, lequel est intrinsèquement historique. Il n'en est ainsi que parce que nous sommes les héritiers d'un procès multimillénaire d'artificialisation de l'animal humain, lequel a rendu notre existence inséparable du langage, et, plus largement, d'un environnement technique » ; et D. Bourg reprend alors la formule de Lotka lorsque celui-ci évoque l'« évolution exosomatique » de l'homme¹⁰⁵.

La technique, cette part « exosomatique » de nous-mêmes, participe pleinement à l'individuation de chacun ou, plus précisément, au « devenir-personne » de l'individu. C'est G. Simondon qui a fait remarquer que la notion d'individu doit être pensée à partir de celle d'individuation, et non l'inverse, comme on l'a fait dans toute la tradition philosophique dominante avec Aristote et son hylémorphisme : la technique participe à l'individuation de les êtres humains, la technique est un « inducteur d'individuation ».

L'individu devient personne par un procès d'artificialisation dans lequel le langage tient une place éminente : nous n'existons qu'au-dehors de nous-mêmes, en raison de notre participation à un univers de signes et de symboles : « nous sommes les héritiers d'un procès multimillénaire d'artificialisation de l'animal humain, lequel a rendu notre existence inséparable du langage, et plus largement d'un environnement technique »¹⁰⁶ conclut D. Bourg, qui avait intitulé son chapitre : « Les outils et les mots, le fondement technique de l'humanité ».

➤ L'erreur des technophobes

On comprend mieux alors l'erreur des « technophobes ». Ceux-ci dénoncent le caractère homicide de la technique : elle menacerait l'essence même de l'homme. « Or, écrit D. Bourg,

¹⁰³ D.Bourg, *L'homme artificiel*, p. 131.

¹⁰⁴ Voir p. 152.

¹⁰⁵ Id, p. 173.

¹⁰⁶ Id, p. 167.

les termes mêmes de ce débat ne sont pas acceptables. Il n'est en effet pas d'essence, de nature de l'homme que l'on pourrait opposer à la technique. Non seulement l'homme est essentiellement technicien, mais il est lui-même le produit de sa propre artificialisation ou technicisation (...) L'aptitude de l'homme à manipuler son environnement en a fait inextricablement un producteur de paroles et d'outils »¹⁰⁷. S'il est vrai que la technique nourrit des potentialités déshumanisantes, elle semble donc au total plutôt conforter l'humanité de l'homme en l'extériorisant, en l'objectivant. On peut montrer aussi qu'il existe un rapport étroit entre la technique et la liberté.

3.3.4. Technique et démocratie

On peut rattacher l'avènement de la démocratie et le développement des techniques : « L'avènement de la rationalité et des structures techniques modernes apparaît ainsi en totale congruence avec l'organisation démocratique de la société. L'existence d'un ordre matériel indépendant des individus et doté d'exigences propres exige que les fonctions soient exercées par les individus choisis en fonction de leur compétence (...) Tout se serait en quelque sorte passé comme si la technique et les institutions démocratiques s'étaient mutuellement emboîtées »¹⁰⁸. C'est en effet que : « la construction d'un univers professionnel hiérarchisé, enchâssé dans des structures matérielles (...) a ainsi contribué, selon une convenance de principe, à asseoir l'Etat moderne et l'organisation de la sphère publique sur la base des principes d'égalité et de liberté »¹⁰⁹.

3.3.5. Les technologies sont des formes de vie

Or la technique et la culture sont étroitement imbriquées. C'est sur ce lien que je vais maintenant réfléchir: comment un système technique et une culture se déterminent-ils réciproquement – si tant est qu'ils exercent une influence l'un sur l'autre ?

- Les systèmes techniques sont des « formes de vie »

Les technologies doivent être interprétées comme des formes de vie, elles participent à la mise en ordre du monde¹¹⁰. C'est ainsi que L. Winner peut écrire que : « les questions qui divisent ou unissent les hommes se décident non seulement dans les institutions et les pratiques de la politique proprement dite, mais aussi, et c'est moins évident, dans des dispositifs bien tangibles de béton et d'acier, de semi-conducteurs et de fils, de boulons et d'écrous »¹¹¹. « L'instrumentalisme de bon sens traitait la technique comme un moyen neutre », écrit Feenberg¹¹². Or, continue-t-il, ce qui est en jeu dans l'ambivalence de la technique « n'est pas l'éventail limité des utilisations possibles d'une conception technique donnée, mais l'éventail complet des effets de systèmes techniques entiers » : le problème n'est donc pas de contrôler « localement » les effets de tel ou tel outil technique (auquel cas on pourrait revendiquer pour lui une certaine « neutralité », mais de prendre la mesure, pour éventuellement essayer de

¹⁰⁷ Id, p. 178.

¹⁰⁸ Id, p. 202-204.

¹⁰⁹ Id, p. 238.

¹¹⁰ « La science trouve, l'industrie applique, l'homme s'adapte » était le slogan choisi à l'occasion de l'Exposition universelle de Chicago, en 1933. On ne peut mieux dire que la technologie gouverne nos formes de vie !

¹¹¹ L. Winner, *La baleine et le réacteur. A la recherche des limites de la haute technologie*, Descartes et Cie, 2002, p. 59.

¹¹² A. Feenberg, ouvrage cité, p. 23.

l'infléchir, de tout un système, ce qui est un tout autre problème. Et Feenberg de donner les exemples de l'école de Francfort, qui présente la technique comme une idéologie matérialisée, et de Habermas qui voit dans la technique une forme générale de l'action qui correspond à l'intérêt du genre humain pour le contrôle¹¹³. Ainsi cite-t-il également Marcuse et Foucault qui sont d'accord pour dire que les techniques ne sont pas seulement des moyens mais qu'elles forment un mode de vie, un environnement, des formes de pouvoir.

- Peut-on agir sur la technique par le biais de la culture ?

Si les systèmes techniques constituent des « formes de vie » - ce qui revient aussi à dire que, une fois la technique donnée, la culture s'ensuit, en sommes nous réduit comme c'est le cas dans un schéma déterministe du type « marxiste », à devoir transformer la technique pour changer la culture ? Ne peut-on penser au contraire qu'il existe, au sein même de la culture, des ressources pour critiquer le système technique ? Cela me semble nécessaire si l'on veut passer du système de production qui prévaut aujourd'hui à un régime de « précaution ». C'est possible... encore faut-il y croire ! C'est ce que je vais étudier en m'intéressant au phénomène de la « rationalisation démocratique de la technique »

3.4. Il n'y a pas de fatalité technique

3.4.1. Un destin « techno-scientifico-économique » ?

- La question renouvelée d'un destin technoscientifique

Sans pour autant souscrire à la thèse d'un « essentialisme » technique, on peut penser que l'imbrication toujours plus étroite de la science et des techniques, jointe au poids croissant de l'économie dans l'orientation des recherches (au détriment des instances politiques) ont fini par rendre le développement de ces techniques presque indépendant de tout choix éclairé des hommes. Nous paraissions bien loin du schéma idéal qui verrait une science libre conduire ses recherches et proposer des applications parmi lesquelles la communauté politique choisirait ce dont elle veut, et ce dont elle ne veut pas : seules seraient réalisées et mises sur le marché les techniques qui résulteraient de ce choix.

C'est le poids croissant du troisième partenaire que souligne aussi G. Hottois : « Mais j'ai de la recherche technoscientifique une conception que la réalité dément souvent. Pour moi, la dynamique technoscientifique est dans le droit fil de la vertu la plus éminemment humaine (...) Dans les faits, la technoscience contemporaine est de plus en plus étroitement associée aux dynamiques économiques et politiques (...) ces intérêts sont rarement transcendants (...) Ils ne sont pas inspirés (...) Il ne s'agit que d'accroître ou de protéger une identité close (...) Le désir et le souffle qui animent la recherche technoscientifique valent mieux que cela »¹¹⁴. Mon désaccord ici viendrait de ce que Hottois range la politique dans le même sac que l'économie : cet auteur semble vouloir accorder aux scientifiques et aux techniciens une liberté totale de conduire leurs recherches, et cela me semble également discutable. Et peut-on soutenir sérieusement que le développement de la société que nous observons aujourd'hui soit au service d'une « identité close » ? Le vrai problème n'est pas la préservation ou l'ouverture au grand vent du large que Hottois souhaite avec gourmandise, mais celui d'un

¹¹³ Id, p. 30.

¹¹⁴ G.Hottois, article « Biodiversité et technocosme », extrait de l'ouvrage collectif *La biodiversité*, sous la direction de H.Parizeau.

développement mis au service du bien des hommes – donc contrôlé par les hommes : la précaution demande que les citoyens et leurs responsables politiques soient largement associés aux orientations de la recherche.

➤ La conjecture de von Voerster

J.P Dupuy a une approche très intéressante pour aider à comprendre comment un système doté de liberté peut se trouver réduit à un état où il en est privé et se trouve soumis à une forme de fatalité¹¹⁵ : c'est ce qu'il a théorisé sous le nom de « conjecture de von Voerster ». Cette « conjecture » nous intéresse en ce qu'elle peut illustrer la situation de l'humanité face au système « techno- scientifico- économique » : vu « de l'extérieur », l'humanité doit pouvoir gouverner ce système, le mettre à son service et l'orienter pour produire la « bonne vie » ; or la situation réelle pourrait être très différente : vu de l'intérieur, nous pourrions considérer que nous n'avons aucune marge de liberté – et ce point de vue en s'imposant à nous pourrait effectivement faire de la technoscience un destin qui pourrait finir par nous écraser.

Que dit donc cette conjecture – ou ce « théorème » ? Il s'agit de décrire les rapports de causalité circulaire entre une totalité et ses éléments. Les individus sont liés les uns aux autres, plus ou moins rigide. Ce que pose la conjecture, c'est que : « plus les relations interindividuelles sont rigides, plus le comportement de la totalité apparaîtra aux éléments individuels qui le composent comme doté d'une dynamique propre qui échappe à leur maîtrise »¹¹⁶. Or ceci est paradoxal : vu de l'extérieur en effet, il semble tout au contraire que le fort « couplage » des éléments les uns aux autres favorise le pilotage de l'ensemble ; mais c'est justement l'intérêt de ce théorème : « le point de vue intérieur est tout aussi objectif que le point de vue extérieur. Ce sont l'un et l'autre des points de vue situés et, en ce sens, tout aussi indépassables que la situation à laquelle ils correspondent »¹¹⁷.

Cette situation est bien celle que connaît notre société, dans laquelle le couplage des individus est rendu très fort par la place qu'y occupe le mimétisme social. Dès lors, « l'avenir du système est prévisible mais les individus se sentent impuissants à en réorienter la course, alors même que le comportement d'ensemble continue de n'être que la composition des réactions individuelles à la prévision de ce même comportement. Le tout semble s'autonomiser par rapport à ses conditions d'émergence et son évolution se figer en destin »¹¹⁸

Il en résulte un sentiment d'absence de liberté de choisir ce que l'on veut développer parce que l'on pense que cela est bon qui conduit à cette image d'une progression, d'un enchaînement nécessaire, récapitulée dans la fameuse « loi de Gabor » : « Tout ce qui est possible sera réalisé ! ». Je pense qu'il y a deux erreurs symétriques : se laisser pétrifier, paralyser : nous n'y pouvons rien ! C'est là céder à Méduse ! Mais c'est aussi une erreur de se complaire dans de dangereuses illusions, comme lorsque nous croyons ne mettre en œuvre que les techniques que nous choisissons : il n'y aurait pas de risque d'être dessaisi de notre liberté¹¹⁹ ! Je crois que notre liberté est réelle (pas de destin !), mais la marge de notre liberté est faible. Il en va comme pour le développement durable : plus difficile à « faire qu'à dire ».

¹¹⁵ Voir *Pour un catastrophisme éclairé*, p. 65 sq.

¹¹⁶ Id, p. 66.

¹¹⁷ Id.

¹¹⁸ Id.

¹¹⁹ Ainsi C. Godin écrit que la science et la technique ne seraient qu' « un moyen inerte au service d'une volonté qui serait politique » dans son ouvrage *La fin de l'humanité*, Champ Vallon, 2003, p. 54. Cité par J.P Dupuy, article cité, *Le débat*, mars 2004.

Mais les deux enjeux sont liés : pas de développement durable sans infléchissement de l' « offre » scientifique et technique !

Je vais maintenant réfléchir à la manière dont nous pourrions résister au « destin technoscientifique » et au contraire organiser la technique pour produire un monde « meilleur à vivre ».

3.4.2. Changer de technique ? Ou chercher à la contrôler et à l'orienter ?

Alors, que faut-il faire ? Deux pistes semblent possibles, si l'on veut échapper au « fatalisme » technique : devons-nous rompre avec la technique aujourd'hui dominante, ou simplement chercher à l'infléchir ?

Cette question a été l'objet de la vive critique que Habermas a faite à Marcuse (et, avec lui, à Adorno, Horkheimer et Benjamin), qui pensait possible de rompre avec la science et la technique actuelles pour leur substituer une science et une technique nouvelles, leur reprochant leur vision trop romantique : « Marcuse a parfois la tentation de suivre cette idée d'une Science nouvelle en relation avec la promesse d'une « résurrection de la nature déchue »¹²⁰, et de plus « l'alternative d'une science nouvelle devrait comporter aussi la définition d'une technique nouvelle ». Or Habermas ne croit pas que cela soit possible : « Il suffit de réfléchir au fait que la technique obéit à une logique (...) on ne voit vraiment pas de quelle manière nous en viendrons jamais à renoncer à la technique, en l'occurrence à *notre* technique, au profit d'une autre qui en serait qualitativement différente »¹²¹.

En effet, « ce à quoi pense Marcuse, c'est à l'alternative d'une autre *attitude* vis-à-vis de la nature, mais il n'est pas possible d'en dégager l'idée d'une nouvelle *Technique* », et Habermas propose alors sa propre solution : « L'alternative proposée à la technique existante, c'est-à-dire le projet de la nature comme partenaire et non plus comme objet, renvoie à l'alternative d'une autre structure d'action : elle renvoie à l'interaction médiatisée par des symboles, par opposition à l'activité rationnelle par rapport à une fin »¹²², que Habermas nomme l' « activité communicationnelle »¹²³. C'est cette « activité communicationnelle » qui, selon Habermas, devrait nous permettre de reprendre le contrôle de la technique.

Il me paraît que le problème peut être posé en termes moins d'opposition que de complémentarité. Certainement, comme Habermas le souligne, faire « basculer » notre agir vers un agir communicationnel est nécessaire : et c'est ce que j'ai déjà souvent souligné – importance de la délibération pour l'action, mais aussi pour définir une « nouvelle rationalité » et une éthique adaptée à la précaution. C'est ce que je soulignerai de nouveau en abordant la question des réformes politiques nécessaires. Mais cela n'empêche pas que nous ayons à agir également directement sur nos techniques, à les infléchir en tenant compte de la « nouvelle donne ». C'est ce qu'un « technophile » comme J.P. Sérís nous invite à faire : « Nous nous sentons de plus en plus investis du mandat de gérer le monde, pour assurer les conditions de sa survie, comme nous avons eu longtemps celui de gérer maison et cité, à

¹²⁰ J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, Gallimard Tel, 2002, p. 11.

¹²¹ Habermas pourrait accepter l'idée que le développement technologique soit influencé par les demandes sociales. Mais cela ne le conduit pas pour autant à accepter qu'il existe une pluralité de rationalités techniques, comme le soutient Marcuse.

¹²² Pour les passages qui précèdent jusqu'à celui-ci, se référer à l'ouvrage cité, p. 13 à 15.

¹²³ Id, p. 22.

l'intérieur d'un cosmos accueillant, ou d'une nature autonome. Toute notre technicité y appelle. Toutes nos techniques y sont requises. Il faut développer une *écotechnique* »¹²⁴.

3.4.3. Une rationalisation démocratique de la technique

➤ Que peut signifier une rationalisation démocratique ?

Le titre de cette partie sous-entend un renversement provocateur des conclusions de Weber. La possibilité d'une rationalisation « subversive » et « démocratique » est une contradiction dans les termes. Nous avons vu en effet que, pour Weber, une fois la tradition vaincue par la modernité, il ne reste de place que pour une « guerre des valeurs », opposant la revendication de la liberté individuelle à la prévisibilité routinière et terne d'un ordre technocratique : la rationalité instrumentale et la rationalité des valeurs ne se laissent pas réunir.

Le pari d'une « rationalisation démocratique » est opposé à cela : il dit qu'il est possible de prendre la technique, avec ses exigences de « rationalité instrumentale », et de l'orienter en fonction de valeurs. La technique ne constitue pas un monde fermé sur lui-même, elle est accessible au débat public et modifiable par celui-ci. C'est ainsi que le constructivisme que j'ai présenté plus haut affirme que le choix entre les différentes alternatives ne dépend en fin de compte pas seulement de l'efficacité technique ou économique, mais aussi de la correspondance entre les objets et les intérêts des différents groupes sociaux qui influencent le processus de conception.

Dans son ouvrage *(Re)penser la technique*¹²⁵ A. Feenberg plaide pour la mise en place des institutions qui permettront de concrétiser cette « rationalisation démocratique » de la technique. Ce processus doit se réaliser par ce qu'il appelle la « micropolitique de la technique »¹²⁶. Les acteurs de cette nouvelle politique doivent être les individus directement concernés par la décision technique : je reviendrai sur ceci quand je me pencherai sur la question de la « politique de précaution ». La rationalisation démocratique peut alors se comprendre ainsi : « Il est dès lors évident, écrit Feenberg, qu'il ne suffit pas de circonscrire les systèmes techniques. Ceux-ci doivent également être *stratifiés* selon les exigences d'une conception de la « vie bonne » discutée publiquement (...) Chaque vague successive de rationalisation ajoute de nouvelles strates de sens et de fonctions à mesure que les systèmes techniques s'adaptent aux revendications d'acteurs exclus. Le dialogue démocratique que Habermas limite à la vie politique doit aussi s'appliquer à la base technique de la société. Nous avons besoin d'une méthode qui rende compte de ces opportunités, même si elles sont rares et si leur succès final n'est nullement assuré »¹²⁷.

➤ Comprendre l'innovation

La compréhension de l'innovation réclame un nouveau modèle. Classiquement, l'objet technique était pensé *a priori* à partir d'un certain nombre de fonctionnalités qu'il devait mettre en œuvre. Cet objet, mis sur le marché, pouvait surprendre, bousculer quelques habitudes, demander certaines remises en cause : mais il était sensé vaincre les résistances et finir par s'imposer – et c'est effectivement ce qui se passait habituellement. Dans le nouveau modèle de l'innovation, l'objet technique n'est pas conçu presque exclusivement par des

¹²⁴ J.P Séris, ouvrage cité, p. 329.

¹²⁵ A. Feenberg, *(Re)penser la technique*, La Découverte, 2004.

¹²⁶ Ouvrage cité, p. 97.

¹²⁷ Id, p. 168.

« inventeurs » isolés, mais il est produit par une suite d'allers-retours qui permettent de « marier » les considérations des ingénieurs et celles de groupes plus occupés de l'usage et de ses conséquences.

➤ Technique : entre évolution et révolution

Lorsque l'on se penche sur l'histoire de la technique, on observe bien qu'elle évolue par « révolutions » et « évolution ».

Les révolutions techniques ne sont pas choisies : elles surgissent et ne sont observables qu'« après-coup ». Si l'on prend l'exemple de l'Internet, ce n'est qu'aujourd'hui, après que cette nouvelle technologie ait gagné toute la planète, que nous mesurons vraiment la portée des changements qu'elle a apportés. Le mieux que nous puissions, c'est de faire en sorte que les « révolutions techniques », lorsqu'elles surgissent, soient maîtrisées.

Pour ce qui est de l'évolution des techniques, c'est l'affaire de « tous les jours ». Toute technique est amenée à évoluer : il est important, pour faire advenir la société de précaution, que chacun à sa place (le scientifique, le responsable politique, mais aussi, et avec une importance toute particulière, l'utilisateur) contribue à faire évoluer les techniques dans cette direction.

Il faut utiliser pour cela toutes les « failles », toutes les zones encore « sous-déterminées » des systèmes techniques, et cela particulièrement à leur début. C'est ce que Feenberg exprime, lorsqu'il s'oppose à l'essentialisme technique qui traite tout objet technique comme une essence singulière : « Mais (la conception essentialiste) est problématique, dit-il, dans la mesure où il existe des différences qui, même ténues, pourraient s'accroître dans le futur (...) Qui plus est, ces différences touchent précisément aux questions identitaires (...) qui sont centrales pour une vie humaine authentique. Elles déterminent notre expérience de l'éducation, des soins médicaux et du travail, de notre relation à l'environnement naturel (...) Toute théorie essentialiste de la technique, parce qu'elle pose l'avenir comme prédéterminé, élude la question de la différence dans la sphère technique »¹²⁸.

➤ Deux exemples : le Minitel et la thérapie du SIDA¹²⁹.

Feenberg illustre la manière dont nous pouvons influencer sur l'évolution des techniques « de l'intérieur » en donnant deux exemples : le Minitel français et la thérapie du SIDA.

Le Minitel français a été conçu dans les années 80 comme une annexe du téléphone pour permettre aux abonnés d'accéder à un certain nombre d'informations. Mais très vite ceux-ci comprirent qu'ils pouvaient en faire un tout autre usage : ils avaient la possibilité de communiquer par ce biais, et mieux encore de former des forums anonymes leur permettant d'échanger sur toutes sortes de sujet. Ainsi les utilisateurs parvinrent-ils à « pirater » l'outil qui leur était proposé pour en faire un tout autre usage : au lieu d'un système de distribution « centralisée » d'information, ils réalisèrent un système de communication et d'échange « horizontal ». L'Internet a connu une évolution similaire – quoiqu'il n'ait jamais été conçu comme un système centralisé : ses utilisateurs firent de cette technologie, militaire à l'origine,

¹²⁸ Feenberg, p. 178.

¹²⁹ D. Bourg cite aussi l'exemple des machines à commande numérique (exemple traité par D. Montjardet) : deux possibilités existaient pour développer les machines outils dans l'immédiat après guerre : le modèle à commande numérique et le modèle à commande analogique. Le choix des premiers n'a pas obéi à une rationalité technique, mais a résulté de considérations beaucoup plus psychologique-sociologiques : c'est le pessimisme affiché des autorités militaires américaines qui a « fait pencher la balance » (la technique « numérique » demandant moins à l'homme, et ayant donc moins à redouter ses erreurs). Voir *L'homme artificiel*, p. 111.

un outil de très grande liberté et convivialité. « Nous avons là, conclut Feenberg, une illustration exemplaire de la « flexibilité interprétative » de la technique. Un enchaînement de dispositifs dont la configuration avait été pensée comme la solution à un problème déterminé fut appréhendé par ses utilisateurs comme la solution à un problème tout différent »¹³⁰.

Quant au traitement du SIDA, l'évolution considérable qu'elle a connue est due à l'association des patients aux protocoles de traitement : il ne s'agit pas ici de modifier l'objet d'une technologie, mais de le construire de manière collective, en intégrant le point de vue des « utilisateurs ». Au départ, les modalités de l'expérimentation étaient définies d'après les vues et les intérêts des laboratoires de recherche et des industriels de la pharmacie. Mais la demande des malades, en particulier relativement à la possibilité de bénéficier plus rapidement des nouveaux traitements lorsqu'ils étaient en phase terminale, fut finalement entendue. Ils parvinrent alors à être reconnus, et à devenir, par le biais de leurs organisations représentatives, des partenaires à part entière de l'Administration et des industriels¹³¹.

Ceci permet de porter sur la technique un point de vue nuancé. C'est ainsi que Feenberg en vient à corriger le jugement très abrupt que Borgmann, le principal représentant américain de la philosophie essentialiste de la technique, porte sur l'informatique en général, l'internet en particulier. Borgmann estime en effet que les utilisateurs de ces techniques, « branchés sur le réseau des télécommunications et des ordinateurs, semblent omniscients et tout-puissants », mais que « déconnectés de leur réseau, ils se montrent dépourvus de substance et désorientés. Ils ne commandent plus le monde comme des personnes à part entière. Leur conversation n'a ni profondeur ni esprit ; leur attention est vagabonde et vide ; leur sentiment d'appartenance à un lieu est incertain et capricieux »¹³². Feenberg ajoute ce commentaire beaucoup plus nuancé : « Il y a un élément de vérité dans cette critique (...) Cependant les conclusions de Borgmann sont beaucoup trop hâtives et ignorent tout simplement le rôle de la contextualisation sociale dans l'appropriation de la technique (...) Nous verrons que la véritable lutte n'est pas entre l'ordinateur et les formes de communication traditionnelle, mais se situe à l'intérieur même des possibilités ouvertes par l'ordinateur lui-même »¹³³. Borgmann, ajoute-t-il, serait surpris de voir combien l'art épistolaire trouve une nouvelle vitalité grâce à ces techniques. Elles « rendent possible la constitution de groupes de discussion (par exemple de malades souffrant de la même pathologie), des réunions en ligne, etc. qui offrent des possibilités intéressantes pour modifier l'accessibilité, l'échelle et le rythme des interactions au sein de ces groupes »¹³⁴. Cela est incontestable : la façon de travailler de tous ceux qui ont à traiter de l'information, en particulier, s'en est trouvée révolutionnée. Mais au prix de nouvelles dépendances, et probablement en causant une « fracture » numérique qui « casse » encore un peu plus la cohésion de la société. Mais probablement est-il encore trop tôt pour dresser un bilan. Où l'on retrouve Borgmann : l'avenir n'est pas écrit, et la « société de l'Internet » peut encore engendrer le pire comme le meilleur – probablement donc le pire *et* le meilleur. L'avenir dépend *aussi* de nous.

¹³⁰ Feenberg, p. 105.

¹³¹ Id, p. 106.

¹³² A. Borgmann, *Technology and the Character of Contemporary Life*, University of Chicago Press, 1992. Cité par Feenberg.

¹³³ Feenberg, p. 179.

¹³⁴ Id, p. 180-181.

➤ Instrumentalisation primaire et instrumentalisation secondaire

Dans la définition de l'essence de la technique, Feenberg propose donc d'intégrer son ouverture systématique aux variables socioculturelles qui en diversifient les actualisations historiques. Il ne s'agit pas selon lui d'une particularité « incidente », mais d'un élément central de compréhension de ce que sont les techniques dans leur fonctionnement réel. Dans cette perspective, l'essence de la technique se manifeste sous deux aspects et non sous un aspect unique. Il y a d'une part l'« instrumentalisation primaire »¹³⁵, qui rend compte de la constitution fonctionnelle des objets ; et d'autre part l'« instrumentalisation secondaire »¹³⁶, qui s'attache à l'actualisation de ces objets dans les réseaux et les dispositifs concrets.

C'est à ce que Feenberg appelle une « technique réflexive » que nous ouvre cette compréhension de l'essence de la technique : la technique n'est pas une affaire de somnambules, il faut refuser les dichotomies rigides de la théorie essentialiste (artifice/nature ; nécessité/liberté ; etc.). La « réflexivité » technique demande un engagement citoyen si l'on ne veut pas qu'elle reste une virtualité inexploitée, justifiant alors le fatalisme des « essentialistes techniques ».

3.5. L'association de la technique et de la nature : nécessaire et souhaitable

Je voudrais revenir, pour terminer, sur le rapport, si important dans une perspective de précaution, entre la technique et la nature.

3.5.1. Technique et nature

Où en sommes-nous aujourd'hui de notre conception de la nature, cette conception dont nous savons qu'elle est étroitement liée à la réalisation de nos techniques ? Si nous voulons penser une « technique de précaution », il est indispensable de l'appuyer sur une connaissance de la nature qui soit la plus exacte possible.

Nous avons vu qu'il nous fallait prendre acte du « décès » de la conception moderne de la nature, que la nature a peu à voir avec l'image que Galilée et Descartes en ont donné, cette image qui a gouverné toute la science et la technique du XVII^{ème} au XX^{ème} siècle. La nature qui nous intéresse aujourd'hui, c'est avant toute chose l'« écosystème » qui est la « niche » si précieuse et si fragile qui a rendu la vie possible. Cet écosystème est lui-même emporté par l'histoire, il n'est ni éternel ni stable. Mais son état aujourd'hui est propice à la vie, son évolution naturelle, à l'échelle des sociétés humaines, n'est pas une menace pour nous. La véritable menace, c'est nous-mêmes, les hommes, qui la constituons : pollutions, réchauffement climatique, épuisement des richesses naturelles, menace sur la biodiversité, bricolage génétique incontrôlé...

¹³⁵ Celle-ci comprend quatre phases : décontextualisation ; réductionnisme ; autonomisation ; positionnement ; ouvrage cité p. 194-195.

¹³⁶ Qui comprend également quatre phases : systématisation ; médiation ; vocation ; initiative (p. 197-198). « Nous avons besoin d'une conceptualisation très différente qui comprendrait ce que j'ai appelé l'instrumentalisation secondaire, c'est-à-dire le processus d'intégration des technologies au sein de systèmes techniques plus généraux ainsi que dans le cadre de la nature et de l'ordre symbolique de l'éthique et de l'esthétique. Il faudrait aussi que cette conceptualisation prenne en compte la relation des techniques au processus de vie et de formation des travailleurs et des usagers, ainsi qu'à l'organisation sociale du travail et des usages », commente Feenberg, p. 183.

Je retire du virage que la science nous a fait opérer dans notre connaissance de la nature, pour mon projet d'instauration d'une technique de précaution, plusieurs enseignements¹³⁷. Notre nouvelle vision du rapport de l'homme à la nature nous oblige tout d'abord à penser les limites que rencontre nécessairement toute forme d'artificialisation : elle nous demande, en conséquence, de prendre en compte, dans toutes nos entreprises, le donné naturel pour en faire non pas seulement un moyen neutre mis au service de nos buts, mais un bien dont nous devons prendre soin. Nos objets techniques ne cessent d'interférer avec la nature, provoquant, au-delà des effets recherchés et attendus, des effets dommageables et pour une large part imprévisibles et inconnus : nous devons le savoir, et nous devons agir par conséquent avec l'esprit de précaution que je suis en train de définir.

D'autre part, nous devons comprendre qu'aujourd'hui le sens même de la technique a changé : la frontière entre artifice et nature est devenue poreuse. Nous entrons, souligne D. Bourg, dans un troisième âge de la technique¹³⁸. Il voit à cela trois raisons principales. La première est que les techniques cherchent moins aujourd'hui à dominer qu'à simuler la nature, voire à se fondre en elle. La seconde raison est que les deux ensembles constitués par les objets fabriqués et les êtres naturels modifiés tendent à se rapprocher : « d'un côté, les machines tendent à se rapprocher du mode d'existence des objets naturels, comme Simondon l'a montré ; de l'autre, le génie génétique rapproche l'univers vivant de celui des outils et des machines » ; et aussi se développe toute une catégorie mixte d'artefacts, à la fois objets techniques et objets vivants (par exemple les stimulateurs cérébraux contre les effets de la maladie de Parkinson ou les composants biologiques pour les ordinateurs). C'est la frontière entre le vivant et le non-vivant qui tend à s'effacer : notre technique nous permet de simuler des procédés naturels par des artefacts, mais aussi d'immerger ces mêmes artefacts au sein de la nature. Et enfin, la troisième raison qui généralise les remarques qui précèdent, « les techniques ne sont plus seulement des moyens à notre disposition, elles ont fini par former une seconde nature »¹³⁹.

Notre technique ne peut plus être une technique extérieure à la nature, choisie, pensée, réalisée, depuis un point de vue « surplombant » : nous avons besoin d'une « écotechnique »¹⁴⁰.

¹³⁷ C. Larrère tente une synthèse des principaux éléments constitutifs de notre nouvelle connaissance de la nature. Après s'être demandé : « Que faut-il abandonner de la conception moderne de la nature ? Quelles propositions former, qui soient cohérentes avec l'état du savoir ? », elle apporte la réponse suivante sous la forme de trois hypothèses principales et trois hypothèses complémentaires. D'une part : « nous ne pouvons plus concevoir l'extériorité de l'homme et de la nature », « la nature nous est d'autant moins extérieure qu'elle comprend nos ouvrages techniques », et enfin il nous faut prendre acte de ce que « la nature n'est pas un système en équilibre », « elle a une histoire ». Par ailleurs, complète-t-elle, « la nature peut être appréhendée comme une hiérarchie de systèmes (...) avec des niveaux d'organisation qui constituent des entités réelles (...) niveaux caractérisés par des propriétés émergentes » ; on peut aussi soutenir que « la nature, c'est la diversité même », et enfin que « l'écosphère est susceptible de voir son fonctionnement perturbé par l'expansion de la techno-nature ». (*Le bon usage de la nature*, p.162-163). C'est donc à la nature conçue de cette manière, à cette nature telle que la science l'offre aujourd'hui à notre connaissance, et non à la nature selon la conception qu'en avaient les Modernes, que nous devons nous référer pour établir la technique de précaution

¹³⁸ D. Bourg, article cité.

¹³⁹ Id.

¹⁴⁰ Séris, p. 329.

3.5.2. Vers une écotechnique : la recherche d'une juste mesure dans l'artificialisation du monde

La volonté de développer une écotechnique se place en prolongement de ma réflexion sur la nature ; elle vient prendre acte du fait qu'il nous est impossible de la maîtriser entièrement, et du fait qu'il n'est pas souhaitable de la transformer par le moyen de la technique autant que nous pourrions le faire. Il n'est pas possible de remplacer la biosphère par une technosphère, il n'apparaît pas souhaitable, même si l'on peut penser que cela sera un jour possible, de transformer notre corps en un corps artificiel (l'homme bionique), de remplacer l'agriculture et l'élevage par une production industrielle en « usine » (la « moléculture »). Ce dont nous avons besoin, par contre, c'est de trouver les moyens techniques d'assurer une « juste mesure » dans l'artificialisation du monde. Or, cette juste mesure, c'est la précaution qui peut seule nous la donner ; à l'instar de la prudence d'Aristote, il n'y a pas de loi, scientifique ou autre, qui nous permettrait de l'établir : elle est à rechercher, collectivement et au cas par cas.

3.5.3. La nature et la technique : tenir les deux bouts de la chaîne

Notre tâche est de penser ensemble la technique et la nature : il ne faut pas lâcher la technique quand on se tourne vers la nature ; il ne faut pas lâcher la nature quand on se tourne vers la technique. C'est ce que je vais voir maintenant sur des exemples : ceux de l'agriculture d'abord, de la construction et de l'aménagement du territoire ensuite.

3.5.4. Cultiver la terre : l'agriculture

L'agriculture est l'activité par excellence où l'homme est en rapport avec la nature ; et les agriculteurs sont les hommes qui ont en charge la plus grande part des activités de l'homme qui ont trait à la nature. Ce sont ceux également qui la connaissent le mieux, qui y sont naturellement sensibles : la place et le rôle des agriculteurs est centrale dans le rapport qu'une société entretient avec la nature. C'est pourquoi il est particulièrement important de réfléchir à la place et au rôle que tient l'agriculture dans une société.

➤ Les âges de l'agriculture

C'est, dès l'époque néolithique, avec l'invention de l'agriculture et de l'élevage, qu'a commencé une ère nouvelle, celle de l'artificialisation du milieu. Le propre de l'agriculture est en effet de substituer à certains écosystèmes des agrosystèmes qui, à la différence des premiers, ne sauraient se maintenir sans l'intervention permanente de l'homme. Il s'agit bien de systèmes artificiels, au sens aristotélicien du terme : le principe de leur maintien leur est extérieur. L'agriculture a connu une évolution lente et régulière, profitant de l'avancée des techniques (techniques de culture et d'élevage) et des connaissances, longtemps « empiriques », avant que la science ne vienne prendre le relais. Mais à partir de la seconde moitié du XX^{ème} siècle, tout s'est accéléré : on est passé en une génération d'une agriculture traditionnelle et familiale à une agriculture technoscientifique et productiviste.

La France et la plupart des pays européens ont longtemps été des sociétés « paysannes », avec une grande majorité de leur population occupée aux travaux des champs. C'est après la seconde guerre mondiale que l'industrialisation progressive de l'agriculture a commencé à provoquer un exode rural. C'est aussi l'époque où les responsables politiques ont décidé de

s'orienter vers une agriculture intensive, à grand renfort de mécanisation des travaux, d'utilisation d'engrais, de pesticides, de sélection de « cultivars »¹⁴¹, ces variétés de plantes que la nature n'a pas produite par elle-même, et qui ne doivent d'exister que de la volonté de l'homme.

➤ L'agrobusiness

Le défi de la « quantité » a été gagné, parfois jusqu'à l'absurde (crises de surproduction de certains secteurs) ; mais celui de la qualité a été perdu : produits souvent de médiocre qualité, et surtout de très gros dégâts sur l'environnement (appauvrissement des sols, pollutions des eaux). L'agriculture est devenue un « business » comme un autre : l'« agrobusiness ». Soumise à la loi du profit maximal, l'agriculture a connu l'endettement puis la disparition des petits producteurs, l'orientation de la production vers la monoculture intensive, synonyme d'appauvrissement des sols, d'empoisonnement des nappes phréatiques ; mais aussi, au niveau économique, de nombreux dérèglements : bouleversement des structures des prix sur les marchés mondiaux (avec les mécanismes d'aide, en particulier sous forme de subventions) appauvrissement des pays les plus pauvres.

➤ L'industrialisation de l'agriculture et ses conséquences

L'industrialisation de l'agriculture, l'utilisation croissante d'objets techniques (machines, engrais, aliments industriels pour nourrir les animaux, etc.) ont profondément changé le rapport des paysans à la nature, et aussi leur situation sociale dans la société. Ils se sont retrouvés sous la dépendance des détenteurs de capitaux : les banquiers sont devenus des acteurs importants des métiers de l'agriculture.

On a pu assister à une séparation entre l'agriculture et l'élevage. En élevage, l'alimentation du bétail a dépendu de moins en moins des ressources de l'exploitation, et a progressivement été achetée à l'industrie agroalimentaire. En agriculture, l'industrie proposant herbicides et pesticides, il est devenu possible de simplifier les rotations, parfois jusqu'à la monoculture : « Le processus de production, qui relevait jusque là du pilotage, a été décomposé en séquences simples et pour chaque séquence on a cherché à optimiser le rendement par un emploi judicieux de facteurs produits par l'industrie. Tout ce qui contribuait aux « synergies technologiques » des systèmes de polyculture-élevage a été détruit et remplacé par des produits achetés aux firmes agrochimiques »¹⁴². Et, en « amont » de la production, la transformation des produits a été massivement prise en charge par l'industrie.

Les conséquences sociales de ceci ont été considérables : diminution massive du nombre des agriculteurs, avec leur isolement au sein de la société ; des rapports sociaux appauvris ; une dépendance croissante envers des acteurs étrangers à leurs préoccupations et à leur « sensibilité » : fournisseurs de capitaux, fonctionnaires « distributeurs » de primes (plus de la moitié de leurs revenus parfois), industriels du secteur agroalimentaire, commerciaux agissant pour le compte des grandes surfaces, etc.

¹⁴¹ Il faut noter cependant que les cultivars ont existé depuis fort longtemps, la recherche d'une « amélioration » des lignées de plante par différents croisements n'est pas propre à cette période ; mais l'accélération et la systématisation de cette démarche datent de ces années.

¹⁴² R. Larrère, « Agriculture : artificialisation ou manipulation de la nature ? », in *Cosmopolitiques*, n° 1, éditions de l'Aube, 2002.

Et cette rapide transformation des structures de l'agriculture mondiale n'est peut-être pas terminée : après cette période de modernisation intense et de bouleversements, une nouvelle révolution s'annonce : celle que devrait provoquer le recours au génie génétique. On pourrait assister à la disparition des agriculteurs au profit de « moléculculteurs » - je reprends là l'expression de D. Bourg - c'est-à-dire de « producteurs de molécules issus de végétaux destinées aussi bien à diverses industries qu'au secteur alimentaire », D. Bourg qui ajoute : « d'aucuns parlent même d'une quasi disparition des cultures végétales en plein air, au bénéfice de tissus en laboratoire, dont les produits seraient ensuite transformés pour leur donner l'apparence de nos fruits et légumes »¹⁴³.

Sans même en arriver là, on peut penser que l'agrobusiness industriel, tel qu'il existe aujourd'hui, est beaucoup plus qu'une simple rénovation des anciens modes d'agriculture, et représente bien un phénomène entièrement nouveau. Et on peut aussi s'en alarmer. Dans une perspective de précaution, perspective qui accorde à la justesse des rapports de l'homme avec la nature une grande importance (voir mes réflexions à la fin du chapitre consacré à la nature), cette évolution est catastrophique. Non seulement elle a conduit à un type de rapport extrêmement agressif envers la nature, qui souffre de nombreuses « blessures » écologiques, mais elle prive l'humanité de la plupart de ses principaux médiateurs avec la nature : le nombre des agriculteurs est en chute libre dans les pays dits « riches », et les agriculteurs qui restent sont des industriels et des hommes d'affaire bien plus que des paysans. C'est pourquoi il faut attacher la plus grande importance aux tentatives de développer des formes d'agriculture alternative.

➤ Vers l'agriculture durable

C'est ce qui a conduit, dans les années 1990, à revoir ce système de production et à tenter de le réorienter vers l'« agriculture raisonnée »¹⁴⁴. Selon ses partisans, « à mi-chemin entre l'agriculture biologique, trop contraignante et exigeante pour pouvoir être généralisée, et l'agriculture intensive, souvent critiquée, l'agriculture raisonnée veut répondre aux attentes des consommateurs autant qu'à celles des agriculteurs ». Depuis 1993, l'association FARRE (forum de l'agriculture raisonnée respectueuse de l'environnement) est chargée d'assurer la promotion et le développement de l'agriculture raisonnée. Mais, malgré le soutien des pouvoirs publics, cette nouvelle forme d'agriculture ne concerne encore que 10 à 15 % des agriculteurs...

Cependant cette forme d'agriculture, tout en cherchant à en limiter les excès les moins acceptables, reste encore dans le « moule » de l'agriculture intensive. C'est en réalité toute une démarche de recherche et d'expérimentation qui doit être entreprise. Des voies existent. Il y a celle de l'abandon du labour au profit de polycultures vivaces : cultivées en association, les graminées vivaces parviennent à se défendre toutes seules et à obtenir de bons rendements (une manière d'équivalent agricole de l'écologie industrielle). Il y a une autre piste aussi, celle des cultures traditionnelles chinoises : celles-ci proposent des méthodes d'agriculture miniaturisée et bio-intensive, sans aucun engrais ; et ces méthodes obtiennent des rendements équivalents à ceux de l'agriculture intensive¹⁴⁵.

¹⁴³ D. Bourg, *Planète sous contrôle*, p. 79.

¹⁴⁴ L'agriculture raisonnée correspond à des démarches globales de gestion d'exploitation qui visent, au-delà du respect de la réglementation, à renforcer les impacts positifs des pratiques agricoles sur l'environnement et à en réduire les effets négatifs, sans remettre en cause la rentabilité économique des exploitations.

¹⁴⁵ Voir D. Bourg, ouvrage cité, p. 79.

3.5.5. Le paradigme du pilotage de la nature

➤ Le démiurge et le pilotage

Une approche historique nous a permis de mesurer combien l'évolution industrielle qu'elle a suivi depuis les années 1950 a profondément changé l'agriculture : fondée et développée depuis les origines comme un « art du pilotage » des interactions entre l'homme et son environnement, elle est devenue depuis un « artifice » industriel à la fois coupé de son environnement écologique et facteur de risques croissants pour ce dernier. A l'attitude du paysan, proche de « sa terre » et attentif au cadre naturel de son exploitation, a succédé une approche « fabricatrice », selon des standards industriels beaucoup moins attentifs au contexte naturel.

➤ Le pilotage, un paradigme pour les rapports de l'homme avec la nature

Cette opposition entre une attitude « démiurgique » et une autre de « pilotage » a été développée dans un article intéressant de R. Larrère¹⁴⁶. Il cherche à définir, dans le domaine de l'agriculture, l'attitude du « pilote », et à voir ce qui la distingue de celle du démiurge.

Si le « démiurge » obéit au paradigme constructiviste, le « pilote » est sur une toute autre ligne d'action : « Deux grands modèles ont dirigé l'action technique des hommes : celui de la construction, de la fabrication ou de la production d'artefacts et celui du pilotage ou de la manipulation des êtres vivants et des processus naturels. Le premier art produit des objets et des outils, il construit des bâtiments (...) il extrait ou synthétise des substances qui n'existent pas à l'état naturel ». En opposition à celui-ci, le second art est celui qui consiste à « infléchir des processus naturels dans le but de se procurer des biens. Ce n'est plus l'art du « faire », mais du « faire-faire » ou du « faire avec ». Art du navigateur qui utilise vents et courants pour guider son embarcation, du pasteur qui conduit son troupeau et l'utilise, tant pour maintenir la broussaille en respect que pour reconstituer la fertilité du sol » ; et il conclut en citant la Julie de Rousseau qui explique à Saint Preux comment elle a fait son jardin : « La nature a tout fait, mais sous ma direction et il n'y a rien là que je n'aie ordonné ».

Cet art d'utiliser à son usage les phénomènes et les processus naturels est à l'origine de la domestication des espèces d'animaux sauvages, des pratiques de jardinage et de culture, de la sylviculture, de l'utilisation des fermentations etc. Si l'art du pilotage peut comprendre l'emploi d'outils, voire de machines perfectionnées, ces instruments ont pour seul effet de « contrôler les processus naturels et/ou de les infléchir dans le sens poursuivi ». Après avoir été l'apanage du savoir-faire, le pilotage a été informé par le développement des sciences (microbiologie, agronomie, sylviculture, physiologie et médecine). Par le développement de techniques, l'emploi de machines qui s'en est suivi, il y a eu un certain rapprochement entre l'attitude « démiurgique » et celle du pilotage. Mais en dépit de cette intrication, on peut toujours distinguer ces deux paradigmes, qui impliquent des rapports différents des hommes avec la nature et des hommes entre eux.

¹⁴⁶ R. Larrère, article cité.

- L'art du pilotage demande une attention continue et du « savoir-faire »

L'art du pilotage n'est pas en soi inoffensif : la lutte biologique peut échapper à tout contrôle, des produits naturels peuvent être nocifs, la massification d'une technique de pilotage, si judicieuse soit-elle au niveau individuel et à court terme, peut avoir des effets cumulatifs défavorables dans le temps (déboisement, surpâturage des bassins versants) : aussi demande-t-il une attention de tout instant. C'est d'ailleurs ce qu'illustre bien la figure du pilote : un bon pilote est quelqu'un qui a un sens très aigu du « milieu » dans lequel il se meut, de ses singularités, des variations imperceptibles par les « profanes » qui le font se transformer à tout instant. Le pilotage, pour réussir, suppose de tenir compte du contexte (environnement naturel complexe), d'intervenir quand l'évolution naturelle s'éloigne de la trajectoire habituelle et souhaitée. C'est une démarche attentive et empirique. Le pilotage suppose du savoir-faire, alors que la fabrication prétend s'en passer. Cette importance du savoir-faire comme le nécessaire souci du contexte suppose une relative autonomie du praticien. C'est là une des caractéristiques importantes de l'agriculture de pilotage : les paysans sont des hommes très indépendants dans l'exercice de leur métier ; les liens qu'ils nouent sont des liens de solidarité avec leurs pairs, mais ils sont protégés des liens de dépendance.

- Le pilotage est moins agressif envers la nature

Parallèlement au développement des cultures intensives, de l'élevage industriel, on a pu observer la progression des friches dans les campagnes, la banalisation des paysages (avec en particulier la destruction du bocage, remplacé par d'immenses étendues uniformes, comme on peut l'observer par exemple en Champagne pouilleuse). L'ancienne « mosaïque » d'agrosystèmes est profondément modifiée par les effets de l'érosion, du ruissellement (l'eau n'est plus retenue par les anciens « réseaux naturels », elle s'écoule en surface et va rapidement rejoindre les rivières), et par l'envahissement des terrains qui ne sont plus exploités par une végétation de broussailles (terrains montagneux pas assez rentables) : « dans les régions de déprise agricole, l'absence d'entretien des petites infrastructures qui régulaient la circulation de l'eau (captages de sources, rigoles) où protégeaient le sol de l'érosion (terrasses) alors que progressent dans le paysage des formations végétales sensibles à l'incendie (friches). En l'espace de quelques décennies, l'agriculture, tout en devenant une « industrie polluante » a ainsi négligé les services qu'elle avait jusqu'alors fourni gratuitement à la collectivité. Tout ceci constitue une raison très forte de vouloir retrouver l'esprit du « pilotage » ; il faut souligner aussi que cette approche présente l'avantage supplémentaire de nécessiter moins d'énergie et de générer moins de déchets que l'approche industrielle.

- L'organisation en « polyculture-élevage » : le bon équilibre ?

« On peut donc être tenté de voir dans les systèmes de « polyculture-élevage », souvent associés à des productions fermières, l'apogée d'une agriculture de pilotage des processus naturels », écrit R. Larrère. Dans quelle mesure ne devrions-nous pas retenir cette solution ? Elle permet en effet de conjuguer plusieurs avantages.

Sur le fond, d'abord : elle utilise au mieux les complémentarités entre les différentes parties de l'exploitation (animaux nourris en partie avec la production agricole de l'exploitation, production de fumier qui sert d'engrais : tout ceci limite les transports et économise l'énergie). Ensuite, elle redonne au métier d'agriculteur une « noblesse » qu'il a perdue quand il est devenu un métier d'exécutant technique au service d'une vaste industrie agroalimentaire orientée par le seul souci des profits financiers. Elle permet de conserver ce qu'il reste encore,

et surtout de reconstituer un réseau assez dense d'agriculteurs sur la totalité du territoire. Elle permet de nouer des liens entre les agriculteurs et les « citoyens » (par le biais de la vente de leur production fermière, la possibilité d'accueillir en gîte à leur activité, d'organiser des « accueils à la ferme » autour d'activités de « découverte de la nature », à destination des écoles en particulier), un lien important, nécessaire entre les hommes et la nature, comme je le soulignais plus haut (chapitre VI). Elle permet enfin d'utiliser au mieux tous les « services écologiques » que la nature peut rendre, et que nous sommes en train de perdre (il y a aujourd'hui une volonté de reconstituer l'environnement naturel des « bassins versants », tellement importants pour une bonne gestion de l'eau).

Alors, bien sûr, il n'est pas question de vouloir supprimer toutes les exploitations agricoles « intensives » de monoculture, non plus que tous les élevages « industriels » : ce serait particulièrement irréaliste dans le contexte de la mondialisation et de la spécialisation des productions. Mais il faut soutenir également cette autre forme d'agriculture, qui seule peut permettre la continuation d'une authentique culture « paysanne » et un habitat autre que « secondaire », réservé à la villégiature, sur l'ensemble du territoire. Il faut bien noter aussi que cette forme plus « traditionnelle » de culture n'est pas, loin de là, coupée de la science et de la recherche. Comme je le notais plus haut, l'écologie et les sciences de la nature ont beaucoup à nous apprendre en ce domaine. Il ne s'agit jamais, avec la précaution, de choisir un refuge dans le passé, de croire que toute forme de progrès doit être combattue. C'est en particulier vrai avec les OGM, comme nous allons le voir maintenant.

➤ Alors que penser des OGM ?

Je vais reprendre cette question de l'artificialisation de la nature, du sens qu'elle peut avoir et des limites qu'il est souhaitable de lui apporter, à travers l'exemple des OGM. R. Larrère, dans la suite de son article, conteste que les OGM constituent, en eux-mêmes, une rupture aussi spectaculaire que ce que l'on annonce parfois, en soulignant à quel point leur production relève encore du « bricolage » : « Cette technique, pour spectaculaire qu'elle soit, relève plus du bricolage que d'un procédé maîtrisé et reproductible (...) Un bricolage sophistiqué, mais aléatoire, à partir duquel il faudra, par les procédures éprouvées de la sélection classique, trier les OGM qui, tout en exprimant le caractère recherché, sont viables » ; aussi doute-t-il que cela suffise à nous faire passer « du modèle du pilotage à celui de l'artificialisation, du « faire-avec » à la construction et à la maîtrise ». Mais cela ne le conduit pas à « banaliser » l'usage des OGM en agriculture, et cela pour deux raisons. La première est que nous connaissons mal les conséquences écologiques et sanitaires d'une diffusion massive des OGM. La seconde est relative aux conséquences sociales de cette technique : elle conduirait à une dépendance des agriculteurs vis-à-vis des firmes multinationales. Ce qui le conduit à conclure : « C'est pourquoi, bien que les OGM ne soient pas des artefacts, mais des êtres naturels dont le patrimoine génétique a été à peine modifié, contester leur diffusion à grande échelle n'est pas seulement faire preuve de prudence : c'est aussi lutter contre le processus d'artificialisation de l'agriculture ».

➤ Les OGM dans le monde : où en est-on ?

Il faut toujours bien commencer par séparer deux types d'OGM : ceux qui sont cultivés en milieu confiné ; ceux qui sont cultivés en plein air. Les premiers peuvent servir à produire des médicaments, par exemple de l'insuline ; les seconds permettent de cultiver de nouvelles variétés de plantes, la part essentielle étant aujourd'hui constituée de maïs et de soja. Les OGM de cette deuxième variété, représentent, dans le monde aujourd'hui, environ quatre

vingt dix millions d'hectares de culture (principalement en Amérique du nord et du sud, mais aussi en Espagne) ; ils sont modifiés de façon à produire par eux-mêmes des pesticides (herbicides ou insecticides)¹⁴⁷.

Les OGM de la première espèce ne sont guère contestés : ils ne semblent présenter ni risque sanitaire ni risque environnemental, et ne viennent pas concurrencer et menacer une autre activité professionnelle. Les OGM de la seconde espèce sont plus discutés : on manque d'évaluation des risques environnementaux (contamination à moyen et long terme : non seulement par le biais de la pollinisation mais aussi par celui du transport, etc.) et plus encore sanitaires (quasiment pas d'expériences sur les animaux¹⁴⁸). Les statistiques montrent d'ailleurs que, jusque aujourd'hui, les cultures OGM ne « consomment » pas moins de pesticides que les cultures classiques¹⁴⁹ : l'environnement n'y a donc rien gagné sur le plan où elles prétendaient apporter un avantage. Les OGM aujourd'hui ne présentent pas encore d'avantage pour le consommateur ; quant à l'agriculteur, il est rendu dépendant de l'« agrobusiness » qui lui fournit les semences. Les OGM, aujourd'hui, ont plus de « promesses » que d'avantages réels à proposer. Mais ils représentent aussi des risques potentiels de dommages « graves et irréversibles » que l'on ne peut négliger : ils sont un champ d'application du principe de précaution.

➤ Les OGM : une « pierre de touche » pour préparer l'avenir

Mais il est vrai que, parmi les promesses que font les producteurs d'OGM il en est qui ne peuvent que séduire des « écologistes » : en particulier celle d'un OGM qui serait moins gourmand en eau. Pourquoi faudrait-il s'opposer à sa production et commercialisation, si sa mise sur le marché obéit à des règles strictes de sécurité ? Ne peut-on envisager un bon usage des OGM ? De tout temps, les agriculteurs ont procédé à une sélection de leurs semences, en vue d'orienter leur production dans une direction choisie (les « cultivars ») ; les OGM n'innovent donc pas dans leur intention. Mais ils le font sur les moyens : c'est la première fois, en effet, que les hommes « produisent » de la nouveauté en s'affranchissant de la reproduction sexuée : rien que cela mérite bien un débat de société !

Ce qu'il faut refuser dans tous les cas, si l'on « choisit la précaution », c'est le fait de vouloir aller vite. S'il y a des tests avant la mise sur le marché des OGM (il existe une législation en Europe dont la transposition en France est en cours), ceux-ci sont loin de répondre à toutes les questions qui se posent (par exemple relativement aux effets toxiques « croisés », aux effets sur la santé à moyen et long terme (cancer, reproduction)) : il faut absolument, et massivement, développer la recherche scientifique dans ces domaines ; or il n'y a pas aujourd'hui de financement pour le faire.

Ce qu'il faut refuser également, c'est la mainmise des groupes financiers : l'agriculture ne doit en aucun cas être livrée à une pure logique de marché – et ce pour toutes les raisons que j'ai déjà largement développées : l'importance des externalités en ce domaine, le fait que cela concerne un « bien public » par excellence ; le fait qu'il y aille ici d'une « forme de vie » qui ressortit de choix politiques.

¹⁴⁷ Les 3/4 des OGM aujourd'hui produits dans le monde sont aujourd'hui conçus pour pouvoir absorber des herbicides sans dommage pour eux : on peut se demander si c'est bien là le moyen de se débarrasser des pesticides ! (infos E. Seralini, France Inter, mars 2006). On peut aussi écouter une conférence qu'il a donnée sur les OGM sur le site : <http://www.ena.fr/index.php?page=ressources/conferences/seralini>.

¹⁴⁸ Une seule expérience a été conduite sur les rats : nourris pendant trois mois avec des OGM. Les résultats ont montré une détérioration des fonctions ; mais ces résultats sont confidentiels, accessibles aux seuls experts sous le serment de la confidentialité.

¹⁴⁹ Statistiques de 2005, données par E. Seralini.

Ce qu'il faut refuser enfin, c'est une artificialisation excessive et la perte du sens de la nature. Par exemple, on imagine que la transgénèse permette un jour de cultiver du maïs ou des pêches presque « n'importe où » et n'importe quand (dans des serres). On peut y voir un avantage écologique réel : cela permettrait de limiter les transports. Mais il existe bien des retombées négatives qui justifieraient pour le moins qu'un débat puisse être organisé. Cette organisation de l'agriculture pourrait conduire à une artificialisation extrême : la volonté technicienne pourrait imposer à n'importe quel sol de produire ce qu'elle aurait choisi selon sa logique propre. Le problème en agriculture ne serait plus de trouver un équilibre avec la nature, mais de demander aux laboratoires de recherche de produire les semences qui répondent à un « appel d'offres » - c'est ainsi que fut créée une variété de tomates qui « résistait » au cueillage « mécanique », à la demande de l'industrie agricole de Californie.

En conclusion, il n'y a pas de raison *a priori* de refuser l'introduction dans l'agriculture de plantes OGM : on peut imaginer un « pilotage » de la nature qui s'en accomode. Mais il n'y a aucune raison non plus de se précipiter : la très grande incertitude sur les risques, la perspective de faire basculer l'agriculture vers un modèle industriel, l'absence de nécessité de procéder à cette « révolution », demandent au contraire de prendre son temps. Car il existe bien d'autres pistes à suivre, à explorer : l'agriculture biologique, le soutien à l'agriculture des pays pauvres, la modification de nos comportements alimentaires (faut-il vraiment que nous prenions l'habitude de consommer des fraises à Noël ?). Le dernier « risque » des OGM, ce serait de focaliser sur eux les efforts de recherche, et de négliger toutes les autres possibilités de faire évoluer l'agriculture afin qu'elle puisse remplir son rôle : nourrir correctement tous les hommes de la terre. La question de la place des OGM dans l'agriculture est l'une des plus intéressantes qui se pose dans la perspective de l'entrée dans une civilisation de la précaution : elle peut être considérée comme une « pierre de touche » de notre capacité à faire évoluer notre conception de l'action vers l'« agir de précaution ».

3.5.6. Construire, aménager l'espace

Comment aménager l'espace, où construire, quelles demeures bâtir pour l'homme ? Serions-nous placés devant un choix tranché : d'un côté les mégalo-poles et les autoroutes, de l'autre les villages avec leur vie pastorale, les routes qui serpentent dans le paysage ? Ou, si on veut être moins caricatural, d'un côté, l'architecture de Mies von der Rohe, avec ses tours élancées et magnifiques, qui célèbrent les prouesses de la technique, qui sont la manifestation d'un pouvoir sans limite, qui incarnent à leur manière le sublime technologique ; et, d'un autre côté, l'architecture de F. Lloyd Wright, avec sa recherche d'harmonie avec la nature, d'intégration des êtres humains à leur environnement ? Ne sommes-nous pas à la croisée du chemin ? Le problème de la construction et de l'aménagement ne peut certes être réduit à une vision « dichotomique » aussi caricaturale ; il y a bien d'autres facteurs que ceux évoqués à prendre en compte. Mais cette introduction a le mérite de faire apparaître notre responsabilité : nous avons, en architecture, dans l'aménagement de nos villes, etc., des choix à faire. Et l'on peut même penser que, par l'étendue des conséquences, c'est un des domaines où notre responsabilité, pour la réalisation d'une société de précaution, est la plus grande.

Il est intéressant de remarquer que Rousseau l'avait déjà noté : non en rapportant le problème de l'aménagement du territoire aux dégâts écologiques qu'un mauvais choix provoque, mais aux dégâts provoqués par une catastrophe naturelle : « Serait-ce donc à dire que l'ordre du monde doit changer selon nos caprices, que la nature doit être soumise à nos lois, et que, pour

lui interdire un tremblement de terre en quelque lieu, nous n'avons qu'à y bâtir une ville ? »¹⁵⁰, écrit Rousseau dans sa *Lettre à Voltaire* à propos du tremblement de terre de Lisbonne. Rousseau veut montrer par là que les hommes ont une part de responsabilité dans les malheurs qui leur arrivent, qu'il n'y a jamais (ou très rarement) de fatalisme absolu, qu'il nous appartient d'anticiper les catastrophes, et de tout faire pour nous en prévenir ; il est mal venu, estime-t-il, de se fermer les yeux puis après de se plaindre... Il vaut mieux insister sur la capacité des hommes à faire quelque chose avant que les malheurs ne se produisent.

C'est, bien en avance sur son temps, le message que nous transmet J.J Rousseau dans sa lettre à Voltaire. Et c'est ce message que nous avons à apprendre à déchiffrer aujourd'hui, certes dans un autre contexte (les risques dont il s'agit de se prémunir sont moins des risques « venus de l'extérieur » que des risques que nous provoquons nous-mêmes) : les hommes doivent se sentir responsables de l'aménagement de leur « terre-patrie ». Aménager le territoire est un enjeu capital de la précaution et du développement durable.

Aménager le territoire, cela revient à donner sa juste place à la ville et à la campagne, et à trouver un bon aménagement de l'une et de l'autre. L'évolution qui s'effectue de nos jours est à cet égard inquiétante, lorsque l'on étudie ce qui se passe dans le monde : on peut y observer un exode rural massif qui se traduit par le développement de « mégalopoles ». Ces villes immenses sont souvent associées à la plus grande pauvreté (Afrique, Amérique du Sud, une partie de l'Asie, avec la constitution de « bidonvilles »), d'autres fois construites selon des modèles sinistres et inhumains (ce que l'on peut voir en Chine, en particulier toutes les villes « reconstruites » à l'occasion de la réalisation du barrage des Trois Gorges).

Il ne s'agit pas, bien entendu, de proposer des « types » uniques qui auraient vocation à s'étendre partout sur la planète, de manière uniforme. Rien ne doit s'opposer, bien au contraire, à conserver, voire à développer, les traits locaux. Mais il s'agit de définir de grandes lignes qui doivent diriger les programmes locaux – et le respect de ces grandes lignes est lui nécessaire, car tout n'est plus possible à une humanité qui pourrait doubler à la moitié de notre siècle le seuil des 10 milliards d'habitants.

Il n'est pas possible de consommer autant de matières premières non renouvelables, autant d'énergie, de rejeter autant de déchets que nous le ferions si nous laissons aller les choses, chacun agissant comme bon lui semble dans le cadre d'une économie de marché : les grands équilibres qui permettent aujourd'hui à l'humanité de « bien vivre » sur la terre n'y résisteraient pas ! Il n'est plus concevable, pour ce qui concerne le logement, les transports, de « laisser faire » chacun (et plus encore chaque entreprise) comme il l'entend, selon son caprice : non qu'il faille imposer par la contrainte, mais il faut freiner par la loi les comportements anti-écologiques et encourager par cette même loi ceux qui sont soucieux d'environnement : le logement et le transport à eux seuls sont, par exemple responsables de x% du rejet des gaz à effet de serre.

Un point capital doit être souligné : c'est celui de l'« inertie » considérable de ce genre de choix. Si, par exemple, une région devenait « inhabitable » à la suite d'un bouleversement climatique (zone inondée par la montée de l'océan par exemple), on ne peut « déménager » une ville comme on vide un camping ! Si une très grave crise de l'énergie survenait, on ne pourrait améliorer de façon significative la qualité de l'isolation des habitations – ou/et les équiper d'un système de chauffage solaire, ou géothermique, que dans un terme très long.

¹⁵⁰ J.J Rousseau, *Lettre à M. de Voltaire*, in *Œuvres complètes*, t.IV, Gallimard Pléiade, 1969, p. 1062.

De même, les choix de moyens de transport sont-ils aussi inscrits dans la très longue durée : faire significativement baisser la part du transport par la route exige des décennies ! Le percement d'un tunnel ferroviaire entre la France et l'Italie demande par exemple plus de vingt ans pour être réalisé ! Et les investissements pour modifier les infrastructures sont eux proprement colossaux ! Une action ne peut être entreprise dans ces domaines que si elle est inscrite dans la durée...

Probablement n'est-ce pas à une planification stricte qu'il faut en venir, mais planifier ne doit pas être considéré, en ces domaines, comme liberticide : c'est le prix à payer pour que les générations futures ne soient pas, elles, privées d'encore beaucoup plus de liberté que nous !

La vision de l'habitat doit être globale et concerner la campagne et les villes. Dans le nouveau « pacte d'association » de l'homme avec la nature, il est essentiel que les campagnes restent vivantes, habitées par une population de tous âges : les nouvelles formes de travail, beaucoup moins liées à l'industrie et beaucoup plus aux activités de service, la possibilité du « télétravail, le développement de l'Internet, doivent permettre à une population importante de « vivre à la campagne », tout en profitant d'un niveau de vie élevé, et sans se sentir coupé de la vie culturelle. Le progrès technique peut ici favoriser la vie à la campagne, et participer à un bon équilibre « contemporain » entre les hommes et la nature ! Et cela permettra aussi de maintenir plus facilement une vie agricole et « paysanne » : si la principale raison du recul de l'activité agricole est économique, il ne faut pas négliger un autre facteur : vivre dans un désert, ou parmi une population vieillissante, n'est guère susceptible d'éveiller des vocations chez les jeunes!

Mais le type d'habitat qui est et restera sans doute longtemps encore dominant, est celui de l'habitat en ville. Un bon aménagement « respectueux » de la nature demande de réaliser des villes suffisamment « compactes » et d'éviter à tout prix la « ville diffuse » : Il faut d'ailleurs accorder à Le Corbusier de l'avoir parfaitement compris, lui qui écrivait en 1943 : « Beaucoup de gens pensent compenser l'usure nerveuse et les mille désagréments de la ville en habitant de petites maisons à la périphérie. Ce besoin d'évasion est légitime : le refus des conditions actuelles de nos villes est à l'origine même d'une doctrine que partagent tous les grands architectes actuels. Mais comment cette évasion se réalise-t-elle dans les faits ? Par la prolifération (pseudo-évasion !) anarchiques de petites villes rongéant la nature et dégradant les belles communes rurales, par les frais vertigineux (transports publics, réseau routier compliqué, canalisations, P.T.T., etc.) qu'entraîne pour l'Etat le gonflement malsain de nos villes »¹⁵¹.

C'est pourquoi il est indispensable de construire en hauteur, et pas seulement des constructions du type « pavillons », afin d'éviter des villes s'étendant « à l'infini ». Il apparaît cependant souhaitable de contenir la taille des bâtiments, afin d'éviter un urbanisme « de la démesure », qui peut certes provoquer les sentiments très exaltants liés au triomphe de l'artifice (que l'on songe aux émotions que peut provoquer une ville comme New York), mais qui dans le même temps coupe les hommes de la nature, constitue une agression contre elle (les concentrations urbaines sont liées à de grandes consommations d'énergie, produisent d'important déchets, et ne permettent pas d'économiser les déplacements et de transports – leurs habitants cherchant, pour leurs week-ends et leurs vacances, à s'en éloigner), et ne préparent en rien une « réconciliation » de l'homme avec son environnement !

¹⁵¹ Le Corbusier, *Manière de penser l'urbanisme*, Denoël Gonthier, 1971, p. 7.

Construire très en hauteur était justement l'idée de Le Corbusier : et il défendait son choix afin de redonner aux hommes l'accès à la nature : en construisant « haut », il devenait possible de libérer beaucoup de place au sol – cette place « revenant » à la nature. Mais cette idée semble avoir rencontré ses limites: l'approche très « fonctionnaliste » de Le Corbusier avec sa conception du logement « machine à habiter », logement inséré dans des « unités d'habitation » géantes, est trop artificielle. Ce que Le Corbusier rate, c'est l'insertion d'une ville dans un paysage, et c'est aussi (les deux sont liés) le sens de l'histoire : il éprouve la modernité comme une rupture et pense cette rupture comme quelque chose d'exaltant, mais nous savons aujourd'hui que cette exaltation d'une modernité sans nuance conduit à une démesure de nos rapports à la nature.

L'urbanisme souhaitable est donc un urbanisme de densité moyenne, laissant largement la nature pénétrer dans les villes¹⁵² ; mais cet urbanisme doit en même temps ménager une densité d'habitation suffisante pour éviter l'étalement urbain. Cela est possible, en construisant des immeubles de taille moyenne. Au centre des préoccupations de cet urbanisme se trouve la question des transports : on ne peut séparer la question du type de logement de celle des déplacements : il est capital, dans une perspective écologique, de maîtriser ceux-ci et de prévoir un réseau efficace de transports en commun et de favoriser les transports non polluants. La mise en place des PDU¹⁵³ dans les grandes agglomérations françaises est un pas dans cette direction : mais il reste encore beaucoup à faire, ces plans n'étant qu'indicatifs et ne cherchant souvent à modifier les comportements qu'à la marge (si la volonté est réelle de limiter le nombre des voitures en centre ville, presque rien n'est engagé pour traiter ce même problème en périphérie : il y a report bien plus que traitement des problèmes)¹⁵⁴.

Pour ce qui est de la construction proprement dite, un certain nombre de points semblent « incontournables », au vu des contraintes environnementales que j'évoquais plus haut : il s'agit d'aller résolument vers l' « habitat écologique ». Le premier point concerne le choix des matériaux. Il faut favoriser l'emploi des matériaux locaux (éviter les transports inutiles), celui également des matériaux recyclés et renouvelables, celui enfin des matériaux à bas profil énergétique. Et il faut toujours, lorsque l'on construit, inscrire dans le cycle de vie du bâtiment, son entretien et sa démolition. Par exemple construire en bois, si l'on utilise du bois de récolte venant de forêts proches semble une très bonne solution : les pays nordiques, le Canada, mais aussi les Etas-Unis utilisent très largement ce matériau.

La question énergétique demande à être particulièrement soignée : le bâtiment doit être soigneusement isolé, et il doit être le plus autonome possible en consommation d'énergie. C'est ainsi que des panneaux pour le chauffage solaire, ou pour la fourniture d'électricité, peuvent être mis en place. Des possibilités très intéressantes existent aussi avec l'utilisation de la géothermie. Des systèmes de captage d'eau peuvent facilement être installés au moment de la réalisation des bâtiments. Au Japon, en plus de cette récupération de l'eau, l'aménagement

¹⁵² Un autre modèle possible est celui des anciennes villes italiennes : villes très denses, sans presque de verdure à l'intérieur, mais bien délimitées, contenues à l'intérieur de rempart, sans « débordement », avec donc la nature qui commence aussitôt que l'on franchit cette ligne de remparts : s'il n'est pas question de reconstruire des remparts, pourquoi ce modèle de ville ne pourrait-il pas être parfois appliqué ?

¹⁵³ Plan de Développement Urbain .

¹⁵⁴ Pour poursuivre cette réflexion sur le « nouvel urbanisme » que nous devons mettre en place, lire l'essai très stimulant de F. Ascher, *Les nouveaux principes de l'urbanisme*, Ed de l'Aube, 2001. Sa réflexion sur ce qu'il appelle la « troisième modernité » croise souvent mes propres analyses. Mais il n'en tire pas les mêmes conséquences. Voir aussi plus haut p. 140.

de deux circuits d'eau (eau potable, eau de pluie) permet de réduire énormément le traitement des eaux : on n'a plus à utiliser de l'eau rendue potable pour laver sa voiture ! Une évolution particulièrement souhaitable concerne l'aménagement des toits. Le Corbusier en faisait déjà l'éloge : « Le toit-terrasse avec écoulement des eaux à l'intérieur, est la couverture normale, imperméable et sans risque, surtout si l'on y plante un jardin qui mettra le béton et ses fers à l'abri des effets si dangereux de la dilatation »¹⁵⁵. On ajoutera aujourd'hui l'importance décisive de cet aménagement pour la régulation thermique des bâtiments concernés, mais aussi de la ville dans son ensemble.

Toutes ces évolutions de l'habitat demandent, si l'on veut les rendre tout à la fois efficaces, peu coûteuses et esthétiques, des innovations technologiques : la recherche scientifique et technique a là un vaste champ à parcourir¹⁵⁶ ! Il ne faut pas non plus négliger les dimensions esthétiques et symboliques de toute cette évolution souhaitée du patrimoine bâti. La dimension symbolique est bien plus importante qu'on ne le croit habituellement : par exemple, une ville doit avoir un centre, non pas pour qu'on puisse mieux s'orienter, mais parce que le centre est le point symbolique qui « rassemble » le tout de la ville, où l'on aime à se rendre pour se sentir « protégé », où l'on ressent le mieux le « climat » singulier d'une cité. Quant à la dimension esthétique, elle compte beaucoup aussi : pouvoir profiter, par exemple, d'un beau « paysage urbain » lorsque l'on sort de chez soi est une chance – et se sentir agressé par la laideur de son environnement quotidien est un vrai malheur. Réussir l'intégration de l'architecture au paysage, la fusion des bâtiments avec leur milieu naturel, l'utilisation des éléments du sol et de la végétation de telle sorte qu'ils semblent devenir partie intégrante des matériaux de construction : ne serait-ce pas là un beau programme pour un architecte ?

Mais il est illusoire, ici comme dans tous les domaines où se pose le problème d'un « changement de cap » dans l'orientation du progrès, de penser que des solutions techniques suffisent. C'est aussi la manière de vivre dans sa maison, dans son appartement, le fait de s'intéresser à la nature qui l'entoure, d'éviter les déplacements inutiles, de choisir, à chaque fois que cela est possible, les déplacements à pieds ou à vélo, qui sont nécessaires.

Il faudra associer beaucoup plus que ce n'est aujourd'hui le cas les usagers à l'élaboration des projets qui les concernent. On voit par exemple beaucoup trop de bâtiments (bureaux, administrations) qui sont réalisés avec pour souci principal d'avoir une belle esthétique, mais qui sont ensuite parfaitement incommodes à vivre, et qui conduisent à des usages aberrants au vu du projet initial (des immeubles qui sont des glaciers en hiver et qui obligent à amener des radiateurs électriques). Et c'est aussi la vie associative qui devra être encouragée : car elle propose des réponses à bien des problèmes que la manière très individualiste d'habiter les villes (ou les campagnes) aujourd'hui ont produits. Il faut aller vers une société d'offres de services (un nouveau type d'entreprises), mais aussi d'échanges de services de voisinage.

Ce programme est tout sauf un programme passéiste, tourné vers le passé, rempli de nostalgie ! Il s'agit d'un programme pour lequel des recherches scientifiques et techniques doivent être entreprises, pour lequel des urbanistes et des architectes doivent travailler, en association avec des historiens, des écologues, avec la participation des habitants concernés. Il s'agit aussi d'un programme qui, tout en se déclinant au plan local, doit trouver son impulsion au niveau national ou supranational : car ce défi est un défi mondial, qui demande une

¹⁵⁵ Ibid, p. 36.

¹⁵⁶ On peut noter aujourd'hui en France l'introduction d'un nouveau label, le label HQE (Haute Qualité Environnementale) ; mais, outre le fait qu'il ne s'agit pas d'une norme contraignante, son usage aujourd'hui reste fort modeste – car il génère, du moins sur le court terme, des surcoûts.

coordination et une solidarité mondiale. C'est donc un programme politique au sens plein du terme : il exige, si l'on veut éviter qu'il n'échoue en rase campagne – c'est-à-dire dès que l'attention sera focalisée sur d'autres enjeux (chômage, tensions sociales) - une volonté d'agir politiquement, une volonté de construire, entre « citoyens », un autre monde.

3.5.7. L'écologie industrielle

Je voudrais rapidement souligner quelques autres points incontournables d'un développement de précaution. Ces points supposent, si l'on veut les mettre en pratique, de nombreuses recherches scientifiques et techniques.

Il importe de « dématérialiser » au maximum l'économie : limiter les prélèvements, l'utilisation, les rejets. Il faut également orienter l'industrie vers des modes de fonctionnement très différents de ceux actuellement en vigueur. L'« écologie industrielle » offre cette possibilité : elle dessine un « nouvel imaginaire scientifique et technique »¹⁵⁷. Avec l'écologie industrielle il ne s'agit pas de rompre avec le processus d'artificialisation, mais d'en prendre une autre compréhension. L'orientation prise par l'écologie industrielle rompt avec la volonté d'étendre de façon indéfinie l'« empire humain », mais ne rompt pas avec la science et les techniques : au contraire, il faudra apprendre à en avoir une approche plus « fine », plus sophistiquée. L'idée qui est au cœur du projet d'écologie industrielle est celle d'un fonctionnement quasi cyclique des systèmes industriels, tendant d'imiter au plus près les écosystèmes naturels : par exemple, en organisant des « pôles industriels » dans lesquels les déchets d'une industrie servent de ressources pour une autre. L'objectif ultime n'est plus de créer une technosphère qui viendrait progressivement se substituer à la biosphère (par exemple en multipliant la culture industrielle « hors sol »), mais de boucler autant que faire se peut la technosphère sur elle-même et de l'intégrer à l'intérieur d'une biosphère dont on chercherait à perturber le moins possible les grands cycles biogéochimiques. Il serait par exemple possible d'envisager des technologies (dans le domaine des biotechnologies) qui permettraient de jouer le rôle de « décomposeur », pour traiter nos déchets).

Ce programme de l'écologie industrielle rompt avec l'esprit baconien : la nature n'y apparaît plus comme une ressource inépuisable qui serait soumise à notre volonté et objet de toutes nos manipulations, mais comme notre milieu de vie qui demande pour être préservé notre soin et notre attention – pour le dire d'un mot, notre précaution.

¹⁵⁷ Voir pour ceci D. Bourg, *Planète sous contrôle*, p. 84-86

4. Conclusion : vers la mise en place d'une démocratie technique

Quelles leçons tirer, que retenir de cette partie de ma thèse consacrée à la science et à la technique ? Je voudrais plaider pour une « technophilie mesurée ». Nous ne devons pas, c'est en tous cas ce à quoi me conduit ma réflexion, condamner la technique sans prendre le temps de la connaître vraiment : c'est le problème avec Heidegger, qui affirme de façon trop générale que la technique moderne serait en fait incapable de reconnaître ses limites, et qui du coup préconise de se libérer d'elle plutôt que de la réformer : il nous faut aller au-delà de cette approche idéologique pour nous tourner vers les réalités concrètes de la technique moderne et de la société qu'elle engendre.

Prendre le temps d'étudier les techniques concrètes permet d'en comprendre autrement l'essence : celle-ci inclut une ouverture aux variables socioculturelles qui en diversifient les actualisations historiques. Elle n'est donc pas « monolithique » et sourde à la société dans laquelle elle vient se placer ; elle est plutôt dans une situation de « dépendance réciproque » avec cette société qu'elle influence et qui l'influence. Nous ne pouvons pas considérer l'évolution de la société technologique uniquement à la lumière d'un impératif de domination. Des sources morales plus riches l'ont nourrie. Mais précisément à cause du « durcissement » de l'atomisme et des valeurs instrumentales, on a tendance à perdre de vue ces sources morales. S'il y a une part de vérité dans cette image de la « cage de fer » donnée par M. Weber, s'il est vrai que la société moderne nous pousse dans la direction de l'instrumentalisme, la vision de la société technologique comme une « pure fatalité » ne tient pas. Elle simplifie trop de choses et oublie d'autres aspects tout aussi essentiels.

Mais ce serait une grave illusion de croire que la technique suffirait à résoudre tous nos problèmes (dont ceux que la technique a elle-même contribué à produire !). Nous ne pouvons pas nous reposer sur la seule « raison instrumentale ». Il est évident qu'une des forces de la raison instrumentale est de nous permettre de « contrôler » partiellement notre environnement naturel. Mais la domination de la nature n'est pas le seul enjeu ici. Ce que nous cherchons, c'est un nouveau cadre pour la technologie : un cadre qui tout à la fois prend en compte notre « nouveau savoir » de la nature – les limites de notre maîtrise, la fragilité des équilibres naturels – et aussi notre souci de l'inscrire dans le cadre d'une éthique de la « vie bonne ». Ce serait donc une erreur de tout attendre de la technique : la technique ne peut pas tout, et comprendre cela nous renvoie à l'action et à la responsabilité. Nous devons plus que tout, comme Jonas l'a si bien montré, nous défaire de tout utopisme technique. Nous devons circonscrire la technique afin de restaurer la primauté du sens. Il s'agit par exemple d'orienter les techniques dans des directions qui aident à la requalification du travail, vers des pratiques médicales qui respectent la personne, des conceptions architecturales et urbaines qui créent des espaces adaptés à la vie humaine, des techniques informatiques qui sont utiles à de nouvelles relations sociales. C'est là que se trouve notre tâche ; il ne s'agit donc en aucun cas de s'opposer à « la technique », mais d'apprendre à la connaître, à s'y intéresser pour, à travers des pratiques collectives et « politiques », la mettre, autant qu'il est possible, au service d'un projet qui pourrait être celui du « développement durable ».

Je voudrais conclure avec cette citation de Feenberg : « Mais les luttes imprévues sur les questions telles que le pouvoir nucléaire, l'accès aux traitements médicaux expérimentaux ou la participation des usagers à la conception technique des ordinateurs sont là pour nous rappeler que l'avenir de la technique n'est nullement prédéterminé. L'existence même de ces luttes suggère qu'un changement de la rationalité technique est possible (...) Pour peu que la

technique soit ainsi replacée dans le cadre du mouvement démocratique de l'histoire, nous pouvons espérer vivre dans un avenir très différent de celui que dessine la critique essentialiste. Dans cet avenir, la technique ne sera pas un destin qu'il faut accepter, mais un défi à la créativité politique et sociale »¹⁵⁸. Le problème est bien celui de l'appropriation des techniques. Il faut ne pas laisser le développement technique s' « autonomiser », ou le laisser sous le seul contrôle du marché. Il faut donc choisir ici la voie de « l'action véritable », de l'action qui réfléchit à son intention, et qui recherche le bon équilibre entre *poésis*, *praxis*, et *théoria*. En particulier faut-il développer beaucoup le pôle de la *praxis* : ce sera l'enjeu de la création d'une démocratie technique. C'est ce que j'étudierai dans le chapitre suivant où il sera question du « renouveau » de la politique.

¹⁵⁸ Feenberg, ouvrage cité, p. 220.

CH IX. Repenser l'action : l'économie et la politique

1.	Donner une limite à l'économie	533
1.1.	Introduction	533
1.2.	Qu'est-ce que la richesse ?	534
1.2.1.	De la satisfaction des besoins à l'épanouissement de l'homme	534
1.2.2.	Une richesse cruciale, le bien commun	535
1.2.3.	L'insuffisance du PIB ; vers de nouveaux indices ?	537
1.3.	L'économie est-elle une science ?	539
1.4.	Critique de l'idéologie économique	541
1.4.1.	Les « coups de force » de l'économie	541
1.4.2.	Le marché, entre science et idéologie	541
1.4.3.	L'homo-oeconomicus, un concept incertain et discutabile	543
1.5.	Le marché : force et défaillances	546
1.5.1.	Hors le marché, point de salut ?	546
1.5.2.	Le marché et le bien commun	547
1.5.3.	La question des externalités et du prélèvement des ressources non renouvelables	549
1.5.4.	Le problème des investissements de long terme	551
1.5.5.	Instabilité et injustice du marché	551
1.5.6.	Contre productivité du marché	554
1.5.7.	En conclusion : pour un bon usage du marché	555
1.6.	Une nouvelle économie	556
1.6.1.	L'économie, une science morale ?	556
1.6.2.	Vers une « économie humaine » ; prééminence du politique ;	558
1.6.3.	Une économie élargie : quel sens à « élargi » ?	559
1.6.4.	Repenser le rapport économie/nature : vers une économie écologique ? La bioéconomie.	561
1.6.5.	Elargir vers les générations futures	563
1.6.6.	Inventer de nouveaux modèles : déconsommation, dématérialisation et économie de services	564
1.6.7.	Conclusion : vers une nouvelle praxis, vers une nouvelle économie	565
2.	Réhabiliter la politique	566
2.1.	La politique et le domaine public	566
2.1.1.	Aux racines de la politique : Aristote	566
2.1.2.	Le sens de la politique	568
2.1.3.	Domaine privé, domaine public et monde commun	568
2.1.4.	La communauté politique	569
2.2.	La crise de la politique	571
2.2.1.	Pourquoi cette crise ?	571
2.2.2.	Le triomphe de la société	572
2.2.3.	Individu ou sujet ?	573
2.2.4.	La politique doit « recadrer » l'économie et lutter contre la technocratie	574
2.3.	Retour du politique ?	576
2.3.1.	L'incertitude appelle une décision politique	576
2.3.2.	La réflexion sur les risques est politique	577
2.3.3.	La prise en charge du bien commun ressortit à la décision politique	578
2.3.4.	Les choix techniques appellent une prise en charge politique	579
2.3.5.	Le problème posé par la prise en compte du temps long	580

2.3.6.	Reconstruire une volonté politique et un projet ; les ressorts de la politique !	581
2.4.	Quelle forme d'Etat pour la précaution.....	583
2.4.1.	L'enjeu : organiser l' « Etat-précaution »	583
2.4.2.	Les régimes politiques possibles	585
2.4.3.	Vers un régime de la délibération ; une « démocratie continue »	587
2.5.	Instaurer l'Etat-précaution.....	588
2.5.1.	Quelles institutions pour l'Etat-précaution ?.....	588
2.5.2.	Les instruments du débat public.....	590
2.5.3.	Comment organiser le débat public ?.....	593
2.5.4.	L'exemple des conférences de consensus (ou conférences de citoyens)	594
3.	Pour conclure : agir politique et précaution	596
3.1.	Du local au global : les trois niveaux de l'agir de précaution	597
3.2.	Agir politique et précaution.....	597

1. Donner une limite à l'économie

1.1. Introduction

Dans une société où l'économie de marché est omniprésente (et où toute action comporte une dimension économique), il ne semble guère possible d'instaurer une attitude générale de précaution sans en modifier de manière conséquente les règles : non probablement en refusant le marché – dont les vertus, si l'on peut dire, sont indéniables- mais plutôt en limitant le domaine d'intervention, d'une part, en le complétant par d'autres mécanismes ou institutions, d'autre part. Il paraît même probable que la définition d'un autre fonctionnement de l'économie soit un des principaux défis à relever par la précaution.

Nous avons vu, avec K. Polanyi, dans la première partie de mon travail, que la puissance expansionniste du marché pouvait conduire à un effondrement¹. Après la catastrophe de la seconde guerre mondiale, l'économie de marché a connu un nouvel essor qui l'a menée aujourd'hui, avec la chute du communisme, dans une position triomphale ; mais dans le même temps, on peut observer des tensions et résistances très fortes, qui rappellent celles que Polanyi avait pointées lors de la montée en force du marché tout au long du XIX^e siècle. Ne devrions-nous pas redouter cette situation ? Ne devons-nous pas tirer la leçon du passé, et réfléchir à la manière de guider l'économie d'une façon intelligente ? Il s'agirait de trouver une « troisième voie » entre un libéralisme débridé et un système de protection sociale, défensif, corporatiste ou paternaliste, incapable d'atteindre ses objectifs ? Cette réflexion me semble d'autant plus importante que les « nouveaux risques » que j'évoquais plus haut (risque environnemental, risque technologique majeur) s'ajoutent à ceux que présente la seule évolution du marché.

Parmi ces nouveaux risques, les risques environnementaux interpellent particulièrement notre mode de développement économique. La multiplication de ces risques est liée en particulier au développement incontrôlé de la société industrielle, soumise aux seules lois du marché: or ceci finit par menacer les équilibres essentiels de la biosphère. Nous sommes là face à une forme de « finitude » que le marché ignore, mais dont nous sommes bien obligés de tenir compte. La rationalité économique standard qui gouverne la philosophie du marché est inadaptée à une prise en considération des problèmes d'environnement ; elle est incapable de fournir des procédures de choix en matière d'investissement à risques : il y a besoin d'une ouverture de l'économie afin qu'elle prenne en compte la nature ; et, au-delà encore, c'est d'une intégration de la dimension éthique que l'économie a besoin.

Il est intéressant, pour commencer cette recherche sur l'« économie de la précaution » de relever la proximité étymologique des mots « économie » et « écologie », qui sont construits à partir du même radical « éco », du grec « *oikos* », qui désigne le « foyer », le domicile. Nous avons aujourd'hui le sentiment que ces deux notions ont largement bifurqué et nous les situons volontiers aux antipodes l'une de l'autre. Il n'en a pas toujours été ainsi : il fut un temps – il y a un peu moins de trois siècles – où les économistes étaient « écolos », alors même que le terme n'existait pas. Il s'agissait des physiocrates – terme qui signifie « puissance de la nature ». Il sera reproché par la suite aux physiocrates – qui ont exercé une influence importante sur la pensée intellectuelle de leur époque – d'avoir eu une vision réductrice des sources de la richesse. Mais force est de reconnaître que cette osmose entre économistes et

¹ Voir ch 2, p. 128.

agronomes soucieux d'améliorer la production sans abîmer le capital naturel fut unique... et temporaire. Car, par la suite, il n'en fut quasiment plus question. Un des enjeux de l'économie de la précaution n'est-il pas de réconcilier économie et écologie ?

L'économie, donc, a acquis un pouvoir exceptionnel dans notre société, et cela très largement au détriment de la politique. Il s'agit pour nous, dans une perspective de précaution, de ne plus être paralysés devant elle, comme devant la Méduse. La précaution, c'est l'action ! Et l'action ne se réduit pas à l'« agir économique » qui, à l'aune de la définition que j'ai donnée et de l'analyse que j'en ai faite, en constitue, sinon la négation, du moins une forme appauvrie. Par ailleurs, les mécanismes de marché ne sont pas le « tout » de l'action économique, qui doit être repensée de façon beaucoup plus large et beaucoup plus riche !

Faut-il faire alors de l'économie l'« ennemi » que la précaution devrait combattre ? Je montrerai que non : nous avons besoin d'une « science économique » qui nous aide à atteindre les objectifs que la société, dans son « agir politique », aura choisis. Mais ce doit être alors une « science économique » élargie par rapport à celle qui est aujourd'hui dominante : il y a là un défi à relever. Il ne s'agit pas de rester dans des positions défensives : il faut avancer et inventer de nouvelles « branches » à la science économique. C'est ce que demande JP Maréchal : « L'un des défis que doit donc à présent, et de toute urgence, relever la science économique est d'intégrer dans son champ d'analyse un ensemble de phénomènes (emploi, insertion, exploitation des ressources naturelles) qui, bien qu'ayant un rapport avec le fonctionnement de la sphère productive, n'obéissent pas pour autant à la stricte logique marchande. L'intégration de ces objets ne doit naturellement pas se faire par leur rétrécissement aux dimensions des concepts forgés pour rendre compte du fonctionnement (supposé) du marché, mais au contraire par l'élaboration de notions aptes à en saisir la multidimensionnalité »².

Nous devons donc repenser l'économie. Cela ne demande-t-il pas, en préalable, de réfléchir aux « fondamentaux » de l'économie. Quelle est la finalité de l'économie ? On s'accorde en général à reconnaître que la fin de l'économie est la production de richesse ; mais qu'est-ce donc que la richesse ?

1.2. Qu'est-ce que la richesse³ ?

1.2.1. De la satisfaction des besoins à l'épanouissement de l'homme

Tout le monde s'accorde sur le fait que le but de l'économie est de produire de la richesse. Mais qu'est-ce que la richesse ? Le plus souvent, elle est simplement mesurée par un « pouvoir d'achat », ou au niveau national par un « PIB ». Mais on ne s'intéresse pas du tout alors ce qui est acheté ou produit, à la nature des biens qui sont mis sur le marché.

Il peut paraître étonnant de poser cette question de la nature de la richesse ; mais n'est-il pas plus étonnant encore de voir qu'elle n'est presque jamais posée ? Si l'on cherche à redéfinir une économie qui soit à la fois mieux adaptée aux attentes des hommes et plus respectueuse de l'écosystème, il est important de commencer par réfléchir sur ce que nous pouvons attendre de la « richesse économique ». Car répondre à cette question, cela ne « va pas de soi ». Faut-il assimiler la richesse à la production de biens ? On voit que ce serait trop restrictif : les

² J.P. Maréchal, article Internet. <http://perso.orange.fr/marxiens/egep/economie/textes/marechal.htm>

³ C'est le titre du très intéressant ouvrage de D. Méda, *Qu'est-ce que la richesse ?* paru chez Flammarion en 1999.

services peuvent, autant que les biens, contribuer à la richesse. Toute la production contribue-t-elle, de manière équivalente, à la richesse ? Ce serait faire montre d'une pensée peu rigoureuse : est-il possible de placer sur le même plan la production de blé et la fabrication de simples gadgets ?

Il ne semble pas possible de partir à la recherche d'une définition de la richesse économique sans s'appuyer sur une anthropologie en général, d'une réflexion sur les besoins de l'homme en particulier. Le renvoi à l'anthropologie est essentiel : la richesse n'a de sens que pour l'homme ; il est évident qu'une société qui produirait des biens totalement inutiles à l'homme, ni directement, ni indirectement, ne pourrait comptabiliser ces biens parmi ses « richesses » ; a fortiori si ces biens contribuaient à rendre l'homme malheureux !

L'association de la richesse à la satisfaction d'un besoin semble être la voie la plus sûre pour la définir, à condition, toutefois, de donner à « besoin » son sens le plus général. On peut pour cela s'appuyer sur les travaux de Maslow, lorsqu'il définit sa « pyramide des besoins »⁴. Cette pyramide prend appui sur les besoins physiologiques, puis comprend, lorsqu'on s'« élève » progressivement : les besoins de sécurité, les besoins sociaux (être intégré à un groupe), les besoins de reconnaissance, les besoins de réalisation de soi, et enfin les besoins spirituels. L'intérêt de la construction en « pyramide » est de suggérer que certains besoins sont plus « fondamentaux », non pas au sens où ils seraient plus importants, mais au sens où ils doivent, en général, être satisfaits en premier, et où cette satisfaction est la condition de la possibilité de satisfaire les besoins de l'« étage » supérieur : il faut être nourri, habillé, logé, bénéficier du sentiment d'un minimum de sécurité, bénéficier d'un minimum d'intégration dans des groupes de relations familiales, de travail, etc. avant que ne se pose les questions de la reconnaissance, de la réalisation de soi, ou de l'épanouissement spirituel. Contribuent donc également à la « richesse » la production du blé, des logements, des moyens de transport, des moyens de communiquer ; mais aussi l'éducation, la culture, l'accès aux soins, les conditions de sécurité, les institutions politiques, la justice, la beauté des villes et des paysages, etc.

J'ai ainsi rattaché la richesse à la satisfaction des besoins : la richesse est ce qui permet de satisfaire aux besoins. Mais quelle place accorder à la satisfaction des désirs ? Si on peut définir un désir comme la face subjective du besoin, on sait également que les désirs peuvent proliférer et s'étendre bien au-delà de ce dont nous avons « besoin » au sens strict (les besoins définis par l'échelle de Maslow). Nous avons d'ailleurs vu (au chapitre 3) que la multiplication « à l'infini » des désirs était une des marques de notre société. Nous avons vu également que tous nos désirs n'avaient pas la même « qualité ». Il est bien sûr impossible d'établir une ligne de partage stricte entre les « bons » et les « mauvais » désirs. Mais il n'est pas non plus possible de placer de la même manière dans les richesses les moyens de satisfaire tous ces désirs : ceux qui servent à satisfaire nos besoins principaux et les désirs qui y sont attachés ont nécessairement plus de valeurs. Multiplier la production de « gadgets » parfaitement inutiles, ou de biens de « loisirs » parfaitement abrutissants ne fait pas progresser la richesse d'un pays.

1.2.2. Une richesse cruciale, le bien commun

Je voudrais revenir à ma définition de la richesse par la satisfaction des besoins et des désirs (la contribution qu'elles peuvent apporter à l'épanouissement humain), et la confronter à celle qui est en vigueur dans les doctrines économiques actuelles, et en particulier celle de

⁴ L'article où Maslow expose sa théorie de la motivation, *A Theory of Human Motivation*, est paru en 1943.

l'économie dite du « bien-être »⁵. La théorie économique du bien-être assimile en effet le « bien-être social » à l'« utilité sociale », l'utilité sociale à la sommation des « utilités individuelles », elles-mêmes fonction des « niveaux de consommation » : c'est donc, en dernière instance, la seule consommation qui mesure le bien-être social ! Cette mesure là fait une impasse totale sur la plupart des aspects qui constituent le « bien commun » : or ce dernier contribue certainement, avec une importance considérable, à la « richesse » à laquelle peuvent accéder les hommes ! Il vaut la peine de mieux comprendre ce que l'on entend par « bien commun ».

➤ Approche de la notion par l'étymologie

Il faut pour commencer faire remarquer que le mot « commun » vient du latin *communis*, qui signifie « ce qui appartient à plusieurs » ; et *communis* est formé des mots *cum* (avec) et *munis* (qui accomplit sa charge)⁶. Ainsi, le bien commun n'est-il pas seulement quelque chose à redistribuer, à partager, mais aussi quelque chose qui comporte des charges, des devoirs. La racine indoeuropéenne de *munis* est *mei* ; *mei* signifie « échanger », mais il s'agit d'un échange réglé par des usages. Le philosophe R. Esposito précise également que le mot latin *communitas* est construit à partir de *munus*, qui veut dire « obligation », mais obligation dans le sens du « don » : ainsi, la communauté, ce n'est pas ce qu'on partage en commun, mais ce qui nous oblige les uns envers les autres⁷. Il semble difficile de réfléchir sur la richesse sans croiser la notion de « bien commun », tant ce dernier occupe une place importante dans la vie des hommes ; St Thomas l'avait bien compris, lui qui donne cette notion de « bien commun », conjointement à celles de « bien divin » et « bien individuel ». S'il ne définit pas explicitement ce qu'il entend par « bien commun », le sens qu'il prête à cette expression est clair. Une des interprètes de cette notion chez Thomas, S. Michel, écrit : « Le Bien commun, c'est ce qui appartient à tous, en bloc, mais qui appartient aussi à chacun en particulier, en tant que membre de la communauté : comme la santé, qui est le bien du corps, est le bien de chacun des organes »⁸.

➤ Ce que recouvre le bien commun

J. Maritain, un des principaux interprètes au XX^{ème} siècle de la pensée de St Thomas, propose une analyse très riche et très profonde du Bien commun : « Ce qui constitue le bien commun de la société politique, ce n'est donc pas seulement l'ensemble des biens ou services d'utilité publique ou d'intérêt national (routes, ports, écoles, etc.) que suppose l'organisation de la vie commune, ni les bonnes finances de l'Etat, ni sa puissance militaire, ce n'est pas seulement le réseau de justes lois, de bonnes coutumes et de sages institutions qui donnent sa structure à la nation, ni l'héritage de ses grands souvenirs historiques de ses symboles et de ses gloires, de ses traditions vivantes et de ses trésors de culture. Le bien commun comprend toutes ces choses, mais bien plus encore, et de plus profond, de plus concret et de plus humain (...) Il enveloppe aussi et avant tout la somme elle-même (...), il enveloppe la somme ou l'intégration sociologique de tout ce qu'il y a de conscience civique, de vertus politiques et de sens du droit et de la liberté, et tout ce qu'il y a d'activité, de prospérité matérielle et de

⁵ Que je présente un peu plus bas.

⁶ Pour ce qui suit, voir le texte publié par T. Paquot à la suite d'une conférence qu'il a donnée à Louvain le 24 mai 2001, texte intitulé « L'urbanisme comme bien commun », publié par la revue *Esprit* en octobre 2002.

⁷ Entretien avec R. Esposito, *Le monde du 19 décembre 2000*, et son ouvrage *Communitas. Origine et destin de la communauté*, PUF, 2000.

⁸ S. Michel, *La notion thomiste du bien commun, quelques unes de ses applications juridiques*, Vrin, 1932.

richesse de l'esprit, de sagesse héréditaire inconsciemment mise en œuvre, de rectitude morale, de justice d'amitié, de bonheur et de vertu, et d'héroïsme dans les vies individuelles des membres de la communauté, selon que tout cela est, dans une certaine mesure, communicable, et se reverse dans une certaine mesure sur chacun, et aide ainsi chacun à parfaire sa vie et sa liberté de personne »⁹. Parce que l'idée de précaution me semble être à même de « revivifier » cette notion de bien commun dans l'esprit des hommes aujourd'hui – la précaution ayant en particulier pour objectif de le conserver et de l'enrichir – il me semble particulièrement important de souligner tout ce que cette notion recouvre.

➤ La notion de capital social

La notion de « capital social » reprend, chez les auteurs contemporains, certains des aspects du bien commun soulignés par J. Maritain. Cette notion permet d'insister sur la limite de la représentation économique des théoriciens du bien-être, exclusivement centrée sur l'individu et qui ne prend pas en compte les aspects collectifs et systémiques du développement social, à commencer par la culture au sens large du terme. La définition la plus souvent citée du capital social est due à Robert Putnam : « Le Capital social fait référence à des caractéristiques de l'organisation sociale telles que les réseaux, les normes et la confiance sociale, qui facilitent la coordination et la coopération en vue d'un bénéfice mutuel »¹⁰. Cette définition prend en compte le fait que la richesse sociale réside également dans la densité et la qualité des relations qui existent entre les individus qui composent la société. Les réseaux d'engagement civique tels que les syndicats, les clubs et les partis politiques, toutes les sortes d'association, de réseaux informels de voisinage, les clubs sportifs et les coopératives, sont des manifestations typiques du capital social. Plus ces réseaux sont denses, et plus il est vraisemblable que les membres d'une communauté coopèrent en vue d'un bénéfice mutuel. Le capital social est important pour la vie économique parce que les réseaux, les normes et la confiance facilitent la coopération, mais sa valeur sociale déborde largement son utilité économique.

➤ Le bien commun environnemental

La notion de bien commun aujourd'hui recouvre aussi ce qu'on pourrait appeler le « bien commun environnemental » : c'est au moment où nous risquons de le perdre que nous commençons à en devenir vraiment conscients. J'insisterai dans la suite de mon étude sur l'importance de cette « nouvelle composante » du bien commun.

1.2.3. L'insuffisance du PIB ; vers de nouveaux indices ?

Nous pouvons maintenant mieux comprendre à quel point le « PIB » ne peut suffire à décrire la véritable richesse d'un pays. Il ne s'agit pas non plus d'en contester toute légitimité : il est évident, par exemple, qu'il n'est pas indifférent pour un pays de voir son PIB croître ou bien au contraire décroître. Mais l'analyse ne peut s'arrêter là ! Dans un important rapport, B. Perret écrivait ainsi : « L'un des problèmes auquel se heurte actuellement la Comptabilité nationale, et qui justifie certaines des critiques qui lui sont adressées, résulte du poids croissant d'activités économiques pour lesquelles cette convention marchande ne fournit pas de réponse claire. Le caractère peu satisfaisant de la mesure de la productivité des services

⁹ J. Maritain, voir article de T. Paquot (note 5 ci-dessus).

¹⁰ R.D. Putnam est professeur de science politique à Harvard. Il a « lancé » le concept de Capital social dans un article publié en 1995, intitulé « Bowling alone ».

révèle la fragilité du partage volume-prix dès que la production n'est plus faite d'objets matériels standardisés. Que l'on soit mieux soigné, les professeurs plus compétents, les administrations plus efficaces, etc., constituent indéniablement des faits économiques que l'on devrait pouvoir mesurer. Or, la Comptabilité nationale ne le permet pas »¹¹. Faudrait-il alors remettre en cause la philosophie actuelle des comptes nationaux pour essayer d'y faire entrer, par exemple, une mesure de l'utilité sociale des activités de service et des autres aspects que peut revêtir le bien public ?

➤ Le mouvement des indicateurs sociaux

Dés les années 60, le " mouvement des indicateurs sociaux " avait marqué une première tentative d'élargissement des indicateurs économiques en essayant d'échapper à la « dictature » de la quantification économique sur la décision publique. Il s'agissait de mettre en œuvre un outil de pilotage du développement social dont le rôle aurait été comparable à celui de la comptabilité nationale pour la croissance économique. La volonté était d' « exprimer, par un ensemble de données quantifiées, l'état d'une nation dans différents domaines de l'activité économique et sociale »¹². Après avoir connu un déclin à la suite des chocs pétroliers, les indicateurs sociaux sont revenus aujourd'hui dans l'actualité. Ces indicateurs sociaux sont parfois intégrés dans un ensemble plus vaste d'indicateurs, en particulier les indicateurs de « développement durable »

La tentative la plus réussie pour promouvoir une véritable alternative au PIB comme mesure du développement socio-économique est l'indicateur de développement humain (IDH) du Programme des nations unies pour le développement (PNUD). « L'IDH est obtenu comme la moyenne arithmétique de trois indicateurs élémentaires (espérance de vie, illettrisme et revenu). Deux caractéristiques méritent d'être soulignées : 1) il s'agit d'un indicateur socio-économique, qui prend en compte avec un poids égal la richesse économique et deux dimensions majeures du développement humain (la santé et l'éducation) ; 2) pour chacun des trois critères, l'indicateur retenu reflète l'écart relatif par rapport au pays le mieux placé. Dans ses rapports annuels, le PNUD publie plusieurs autres indices (indice de pauvreté, d'inégalité entre les sexes, etc.). En dépit de sa simplicité, l'IDH est le résultat d'un important travail de réflexion sur la mesure du développement. Ses principaux atouts sont d'être fondé sur des données relativement fiables et comparables et de refléter des aspects du développement dont l'importance ne peut être contestée »¹³.

Avec la création de l'IDH fait retour une interrogation critique sur la croissance économique et son assimilation abusive au bien-être collectif. Mais il ne faut pas se cacher les difficultés de ce projet de donner un indice « quantitatif » qui permette de mesurer le « bien-être social ». Comme le souligne Alain Desrosières, les statistiques sociales ne peuvent prétendre au même degré de cohérence et d'intégration que les données de la comptabilité nationale, pour deux raisons : « les objectifs des politiques sociales sont multiples, souvent peu liés entre eux. Il est donc difficile de les intégrer en un modèle d'action unique » ; mais aussi « les quantifications sont souvent impossibles, ou relèvent de conventions sur lesquelles n'existe pas de consensus. Le fait de quantifier d'une certaine façon est déjà un choix social »¹⁴. Les cadres d'indicateurs

¹¹ B. Perret, rapport remis au CERC en 2002, « Indicateurs sociaux, état des lieux et perspectives ».

¹² Cité par B. Perret.

¹³ B. Perret, Id.

¹⁴ Ibid.

effectivement utilisés relèvent de démarches pragmatiques et hétérogènes. Ils n'ont le plus souvent aucune assise théorique explicite.

➤ Comment réaliser les indicateurs sociaux ?

C'est ce qui conduit B. Perret à faire cette suggestion : « (il faudrait) fonder politiquement les systèmes d'indicateurs en partant du fait qu'ils expriment toujours un regard et un "questionnement" particulier sur l'état de la société. L'exigence de fondement normatif se ramène alors à celle de formuler un questionnement socialement pertinent. C'est particulièrement évident lorsque les indicateurs ont une finalité directement évaluative (à l'instar des indicateurs de suivi des plans nationaux de lutte contre l'exclusion sociale). Dans un tel cas de figure, la pertinence des indicateurs se rapporte à leur capacité à mesurer l'atteinte des objectifs de la politique évaluée ». Et il propose une « conception constructiviste et démocratique des indicateurs » qui, souligne-t-il, « n'est en rien opposable à la rigueur scientifique ». La question du choix et de la « construction » des indicateurs de mesure du « bien-être » sont donc tout sauf neutres. Plutôt que de se battre pour savoir lequel serait le « bon » (question absolument indécidable en l'état), B. Perret suggère donc de faire de la construction de l'indicateur une étape de sa validation. Cette dernière restera bien entendu relative à une situation particulière : celle de la société qui l'aura produite ; mais du moins ne sera-t-elle pas arbitraire, car c'est du bien-être de cette société précisément qu'il sera question. Un lien apparaît ici entre économie et politique « participative » : je reviendrai sur ce point dans la partie suivante de mon travail. Mais je voudrais déjà souligner ici l'importance qu'il y a à « déboulonner » les indicateurs économiques de la position qu'on leur attribue parfois, celle de « juges de paix » parfaitement objectifs de la situation économique.

➤ Une société riche

Qu'est-ce qu'une société riche ? « C'est une société qui a sans doute un assez bon PIB, qui produit en assez grand nombre des biens et des services ; mais c'est aussi une société qui répartit continûment les revenus issus de sa production et qui permet à l'ensemble de la population active de participer à celle-ci ; c'est encore une société bien éduquée, bien liée, dont le niveau de participation démocratique est élevé, où l'égalité des sexes est développée, où les individus ont un égal accès aux soins de qualité, où l'air respirable, où la violence est peu répandue, où les individus ont du temps à consacrer pour leur famille et pour eux-mêmes, où les libertés individuelles et publiques sont totales, où les conditions de vie de tous sont dignes (...) », écrit D. Méda¹⁵. Or le fait que les « biens environnementaux » me semblent trop peu représentés (seule la qualité de l'air...) je souscris pleinement à cet « inventaire à la Prévert » : la richesse est une notion infiniment complexe, et la comptabilité nationale est de peu de secours pour la mesurer.

1.3. L'économie est-elle une science ?

L'autorité que l'on reconnaît à l'économie dépend en particulier du statut de « science » qu'on lui attribue – ou qu'on lui refuse. Si l'économie se classe elle-même dans la catégorie des « sciences », dans quelle mesure cette revendication est-elle fondée ? L'économie appartient au domaine des « sciences humaines », dont la scientificité a depuis toujours été l'objet de contestations. C'est ainsi que l'on oppose les « sciences dures » aux « sciences molles »,

¹⁵ D. Méda, *Qu'est-ce que la richesse ?*, Flammarion champs, 1999, p. 303.

avec, de la part de certains, une certaine condescendance pour ces dernières. Je pense que c'est une fausse querelle : ce qui les sépare, c'est la complexité de leur objet. Toute connaissance qui intègre l'homme et son agir dans son objet est nécessairement confrontée au plus haut niveau de complexité qui soit : il y a d'une part l'absence de « coupure » entre le sujet et de l'objet, qui ne permet pas d'obtenir une position d'extériorité pour l'observateur ; d'autre part l'« objet » qu'est l'homme est doué de liberté : la part de l'incertitude est là à son point le plus élevé. Mais cela ne l'empêche pas une « science de l'homme » d'avoir une approche de son objet tout à fait rigoureuse et fondée sur les méthodes de la science. Et pour qui a réfléchi, comme nous l'avons fait plus haut, sur le statut de la science, son contenu, ses méthodes, il est clair que dire d'une connaissance qu'elle est scientifique ne revient pas à faire d'elle une « vérité » absolue : il est possible d'établir des modèles, de façon rigoureuse, et cependant ces modèles peuvent être discutés, remis en cause. Accorder à l'économie le statut de « science » ne revient pas à en faire une instance dont les avis seraient indiscutables¹⁶ ! C'est ce que nous allons voir avec le modèle de *l'homo oeconomicus* : c'est à discuter ce modèle, pour le remettre en cause, ou tout au moins en refuser la prééminence, que je vais m'employer : mais il n'est pas nécessaire, pour cela, de refuser à l'économie qu'elle soit une « science ».

« Les économistes et leur « science » paraissent indifférents aux souffrances des hommes, obnubilés par les seules vertus des profits marchands immédiats, incapables de proposer des voies pour un développement humain, juste et durable », nous dit J. Généreux, dans son *Manifeste pour une économie humaniste*¹⁷. Mais, dans ce même texte, il nous montre que l'économie peut tout à la fois être « scientifique » et pourtant tournée vers le bien des hommes : c'est cette piste que je vais explorer, à la recherche de la juste place que doit occuper l'économie dans un agir de précaution. Il s'agit de mettre les « lois de l'économie » au service des hommes, et non les hommes au service des « lois de l'économie » !

L'économie peut revendiquer le statut de science, parce qu'elle propose une explication des comportements et des phénomènes sociaux fondée sur des modèles théoriques cohérents : mais ces modèles ne sont pas des absolus, comme tous les modèles dans les sciences¹⁸, et ils peuvent, dans une certaine mesure¹⁹, être invalidés par les faits. La revendication par l'économie du statut de science ne signifie pas qu'elle envisage de pouvoir formuler des lois aussi « performantes » et universelles que les lois de la physique. Mais cela signifie qu'elle est « plus » qu'une simple opinion et qu'elle accepte de se plier à un ensemble de règles méthodologiques qui lui servent de « garantie ». Quant à l'usage qu'elle fait des mathématiques, dans tous les cas où cela est possible, elle en fait comme d'un langage (par exemple dans l'usage des techniques statistiques et économétriques). Mais ce langage reste un outil ; il ne constitue pas la manifestation nécessaire, et encore moins la finalité de la démarche : dans les nombreux cas où la formalisation mathématique ne peut être utilisée mobilisée, l'économiste peut néanmoins développer un discours rigoureux. Les « lois de

¹⁶ Voici la déclaration d'une ancienne conseillère de B. Clinton, lors de la rencontre de Davos de janvier 2006 : « Nous avons fait de si grosses erreurs de pronostic l'an passé à cette même table que je recommande aux auditeurs de prendre tout ce qu'on va dire avec beaucoup de scepticisme ». Le journal commente : « Les économistes s'étaient trompés sur le dollar (qui devait plonger selon eux et qui avait monté), sur les taux d'intérêt à long terme (qui devaient grimper et qui n'ont pas bougé), sur le pétrole (qui, à 40 dollars le baril, était jugé comme élevé et qui a frôlé les 70 dollars) ; cf *Le Monde* du 29-30 janvier 06.

¹⁷ J. Généreux, *Manifeste pour une économie humaine*, disponible sur Internet sur le site de J. Généreux.

¹⁸ Voir mon analyse de la notion de modèle au chapitre précédent.

¹⁹ Avec toutes les réserves « épistémologiques » exprimées plus haut sur la possibilité d'une « expérience » d'invalider une théorie.

l'économie » n'ont en aucun cas l'universalité (espace et temps) des lois de la physique, par exemple. Elles sont très largement des « lois des hommes » qui, quoique très prégnantes à court terme, en raison du poids des habitudes, des conventions et des croyances, de l'inertie des institutions, n'en demeurent pas moins fondamentalement modelables par la volonté des hommes.

Il est important de se faire une juste idée de la nature de la science économique : le risque existe en effet que les fortes réactions contre les excès du capitalisme libéral finisse par se retourner contre l'économie elle-même, risquant de muer en allergie aveuglante au moindre raisonnement économique. Ce n'est pas la science économique, ce sont des pratiques, des intérêts, qu'il faut combattre si l'on veut promouvoir l'économie de la précaution. Dans ce combat, la science économique, bien comprise, a aussi des éléments à apporter ! Car il n'est pas possible de faire « n'importe quoi », dans le domaine de la production et de la répartition des richesses ! Il faut savoir reconnaître et composer avec les contraintes. Mais ces contraintes ne sont jamais telles qu'une seule route soit dessinée, que nous serions contraints de suivre ! C'est ce que nous allons voir dans ce qui suit. Mais je voudrais tout d'abord me pencher sur les méfaits d'une mauvaise compréhension (intéressée ou désintéressée) de la science économique : lorsque l'on passe de la science à l'idéologie.

1.4. Critique de l'idéologie économique

1.4.1. Les « coups de force » de l'économie

Le premier « coup de force »²⁰ de l'économie a donc consisté à réduire la richesse à la production : ce que nous avons vu avec l'importance accordée aux indices qui mesurent exclusivement cette dernière, et à quoi certains tendent à réduire l'économie (dont l'objectif reconnu consiste à les faire progresser de « tant de pour cent » par an). Le deuxième coup de force est de réduire l'« utilité » (et le besoin) au désir, sans faire aucune différence entre ces désirs. L'économie, dans cette perspective, n'a plus pour vocation de répondre aux besoins des hommes, mais plutôt d'assouvir les désirs infinis – et infiniment variables – qu'elle contribue d'ailleurs elle-même à susciter ! Le troisième enfin est de tenir un discours ambigu, à la limite du descriptif et du normatif : c'est ce que je montrerai avec le « modèle » de *l'homo-oeconomicus* : celui-ci décrit-il l'homme tel qu'il est, ou tel qu'il serait « souhaitable » qu'il soit ?

Ces trois « coups de force » – qui pourraient avoir une certaine légitimité s'ils étaient reconnus, avoués, mais ce n'est pas le cas – contribuent à transformer l'économie de science en « idéologie ».

1.4.2. Le marché, entre science et idéologie

Smith a été le premier à souligner, et avec quel tranchant, ce qui constitue le ressort d'une économie de marché : « L'effort de chaque individu pour améliorer sa condition, quand on laisse à cet effort la faculté de se développer avec liberté et confiance, est un principe si puissant que, seul et sans autre assistance, non seulement il est capable de conduire la société à la prospérité et à l'opulence, mais qu'il peut encore surmonter 1000 obstacles absurdes dont

²⁰ Sur cette notion de « coup de force », voir D. Méda, ouvrage cité, p. 22 sq, 44 sq.

la sottise des lois humaines vient souvent encombrer sa marche »²¹. Mais l'analyse du marché chez Smith reste encore fruste : il « constate » les résultats plus qu'il n'en analyse les causes (il ne peut comprendre précisément comment fonctionne la « main invisible »).

La théorie classique, puis la théorie néo-classique de la science économique (voir annexe 1.) ont précisé les mécanismes du marché. Mais c'est pour arriver à un résultat étonnant. Selon J. Généreux : « Les vrais résultats de la science économique la plus orthodoxe ne permettent en rien de fonder une idéologie ultra libérale ; ils peuvent tout autant servir de fondements, par exemple, à des politiques socio-démocrates, à des recherches sur le développement durable, aux politiques de l'environnement, etc. Certes, l'économie néoclassique s'est à l'origine efforcée de montrer qu'un ensemble de marchés libres et parfaitement concurrentiels conduit à un usage optimal des ressources et constitue dès lors un modèle indépassable, un bien en soi. Mais tout économiste digne de ce nom sait que cette tentative est un échec complet et que l'apport essentiel des recherches sur cette question est, au contraire, d'avoir peu à peu établi l'ensemble des raisons pour lesquelles des marchés parfaitement libres sont incapables de conduire vers un optimum social (imperfection de l'information, incertitude, biens publics, externalités, etc. »²². Affirmer que la théorie économique néoclassique conforte une vision de l'économie dans laquelle le marché suffirait à tout régenter en constitue donc une lecture idéologique. Même les approches théoriques a priori les plus favorables au marché ne pensent pas que celui-ci suffise à lui seul à résoudre tous les problèmes de l'économie.

➤ Distinguer l'économie néoclassique de l'idéologie néoclassique

C'est ce que souligne J. Généreux : il faut dissocier l'apport incontestable de l'économie néo-classique de l'idéologie contestable qui l'accompagne et est venue la recouvrir. Cette dernière s'est efforcée de montrer qu'un ensemble de marchés libres et parfaitement concurrentiels conduit à un usage optimal des ressources ; mais elle n'y est parvenue qu'au prix d'hypothèses « déraisonnables » : il lui fallait écarter des éléments essentiels constitutifs de l'« économie réelle » : l'imperfection de l'information, l'incertitude, l'importance des biens publics et la présence des externalités. C'est ainsi que, selon R. Passet, le concept de marché de « concurrence parfaite » constitue bien plutôt le point d'aboutissement d'un phénomène de « repliement » du courant libéral »²³ : L'« invention » du marché apparaît alors non comme le moyen privilégié d'atteindre l'essence de l'agir économique mais comme l'application aux affaires humaines d'une logique désincarnée : le prix à payer par l'économie classique, pour atteindre sa « perfection » formelle, c'est l'oubli de l'homme et de la vie réelle ; c'est sa transformation en idéologie²⁴. Aussi peut-on estimer *a contrario* que l'économie politique, loin d'avoir justifié « scientifiquement » la soumission au marché, a démontré la nécessité des choix politiques et fondé le primat du politique sur l'économique.

²¹ Id, IV, v, b, 43.

²² Voir J. Généreux, *Manifeste pour une économie humaine*, déjà cité

²³ R. Passet, *L'économie et le vivant*, Economica, 1996, p. 31.

²⁴ Par idéologie, j'entends un modèle de représentation de la réalité qui devient un système global de pensée et d'interprétation du monde, qui se veut exclusif, refuse la différence et repousse dogmatiquement toutes les critiques.

1.4.3. L'homo-oeconomicus, un concept incertain et discutable

A la croisée de la réflexion sur ce qu'est l'économie aujourd'hui et sur ce qu'elle devrait être, si nous voulons réorienter notre agir dans la voie de la précaution, se tient donc la figure « emblématique » de *l'homo-oeconomicus*. Cette image de *l'homo-oeconomicus* s'est constituée progressivement, à partir d'A. Smith, et a débouché sur une conception de l'homme « individu rationnel, maximisateur d'utilité ». Il est intéressant de parcourir rapidement cette histoire²⁵ : elle nous permet de voir comment se sont mis en place parallèlement les concepts d'*homo-oeconomicus*, de rationalité économique, et de marché. Cela me permettra aussi d'en faire la critique.

C'est ainsi que je me poserai plusieurs questions. Tout d'abord, n'y a-t-il pas une équivoque autour du modèle de *l'homo-oeconomicus* : est-il descriptif ou normatif : est-ce ainsi que les hommes agissent (agissent-ils ainsi toujours, le plus souvent ?) ou bien est-ce ainsi qu'ils doivent agir ? Et ensuite, si ce modèle est descriptif, est-ce un bon modèle pour décrire le comportement des hommes ? Cette équivoque (descriptif/normatif) n'est-elle pas celle-là même que nous avons observée autour de la rationalité ? Pourquoi serait-il plus « économique » de chercher à « maximiser son utilité » que de choisir de suivre des valeurs, même si cela nous coûte ? Est-ce qu'on ne retrouve pas ici la distinction faite par M. Weber, présentée et discutée plus haut : il n'y a pas qu'une façon d'être rationnel ; on peut être rationnel en finalité (ce qui reviendrait, en gros, à la « maximisation de l'utilité »), mais aussi rationnel en valeur (choisir, comme priorité, de suivre des valeurs)²⁶. Ce comportement « rationnel calculateur » est sensé produire l'équilibre du marché : mais qu'en est-il de cet équilibre, si les hommes agissent parfois, souvent peut-être, dans des conditions de rationalité (très) limitée – par exemple par manque d'information, ou parce que le coût d'accès à l'information est trop élevé- ou encore en préférant des valeurs à leur intérêt²⁷ ?

➤ Le modèle de l'homo-oeconomicus

En parcourant l'histoire de l'économie libérale²⁸, nous avons pu voir se former une image de *l'homo-oeconomicus*. Cette image est celle d'un individu « déraciné », conçu en dehors de ses attaches sociales, en dehors de tout contexte ; d'un individu doté de préférences subjectives,

²⁵ Je m'appuierai en particulier pour cela sur l'ouvrage très fouillé de P. Demeulenaere, *Homo oeconomicus, enquête sur la formation d'un paradigme*, PUF, Quadrige, 1996.

²⁶ Par exemple, pour celui qui fait le choix d'un « développement durable », il peut être aussi rationnel (et je pense qu'il est plus rationnel !) d'agir en reconnaissant à la nature une valeur que l'on tient à respecter, plutôt que de mettre la nature à son service dans le seul objectif de « maximiser son utilité » (par exemple, pour un agriculteur, d'obtenir le maximum de rendement et donc de revenu).

²⁷ L'hypothèse de rationalité est le véritable « pivot » des analyses économiques classiques et néoclassiques ; mais on peut penser qu'elle a une portée heuristique faible. La version de l'hypothèse de rationalité sur laquelle reposent ces modèles est en effet subordonnée à des conditions drastiques. D'une part elle suppose que les individus disposent d'une information parfaite. C'est le sens de l'hypothèse de transparence des marchés et c'est le rôle du commissaire priseur walrasien. D'autre part, ces modèles nous offrent une version très pauvre du comportement des agents. Ainsi, l'entrepreneur néo-classique se voit imposer par le marché son prix de vente, il se voit imposer ses coûts par une technique qui est donnée, etc. Il se borne en fait à appliquer un algorithme de décision (égalisation de la recette marginale et du coût marginal) au service de l'objectif de maximisation du profit : un tel modèle de l'entrepreneur passe à côté d'éléments essentiels mis en évidence par l'analyse économique, par exemple l'importance de l'innovation (qui a été bien relevée par Schumpeter).

²⁸ Voir l'annexe sur l'histoire de l'économie libérale.

de besoins et de désirs a priori illimités qu'il s'emploie à satisfaire par son travail ; d'un individu, enfin, qui agit rationnellement pour atteindre ses buts. Mais cette vision ne traduit-elle pas une opposition simpliste entre l'intérêt individuel et l'appartenance à une collectivité ? Ne faut-il pas prendre en compte aussi un déterminisme collectif à travers les attentes sociales à l'égard des individus (statuts et rôles) et à travers les modèles culturels intériorisés par la socialisation ? C'est ainsi que les échanges non équivalents (celle, par exemple des échanges « don/contre don », que Marcel Mauss a analysées) sont incompréhensibles à la lumière de la seule rationalité optimisatrice : l'homme, lorsqu'il agit, le fait aussi parce qu'il veut se rattacher à la collectivité, car il cherche un lien fort qui le fera exister, et non pas seulement parce que cela lui « rapporte ».

Cette vision de *l'homo-oeconomicus* présuppose également que les individus sont motivés par la seule perspective de gains individualisables : mais n'obéissent-ils pas aussi à un système de valeurs ? *L'homo-oeconomicus* se trouve en fait dans un vide social et moral. Il est dégagé de tout ce qui fait la vie en société, influences, imitations, subordinations, déterminations sociales ; il vit « hors » des valeurs autres que celles de la rationalité instrumentale : et c'est cela qu'on nomme son autonomie, ou encore sa " souveraineté ". Il ne cesse de se déterminer « rationnellement », agençant les moyens rares dont il dispose de façon à maximiser ses fins.

De ce concept, P. Demeulenaere a fait une critique à la fois historique et épistémologique²⁹. Il montre ainsi que ce n'est pas un bon « modèle », et souligne le caractère imprécis du concept ; sa critique recouvre ce que nous avons vu plus haut à propos des ambiguïtés que comporte également le concept de rationalité : ce qui n'est pas étonnant, puisque l'un des traits qui permet de définir *l'homo-oeconomicus* est le comportement rationnel.

Je voudrais ajouter aux analyses de P. Demeulenaere une réflexion sur la manière dont pourraient s'articuler le concept *d'homo-oeconomicus* avec les autres concepts « adjacents » *d'homo-ethicus*, *d'homo-religious*, et *d'homo-politicus*. On se rappelle que Pareto a clairement établi la distinction entre les différents concepts précités, en même temps qu'il en a légitimé l'usage. Ainsi écrivait-il : « Le corps concret comprend le corps chimique, le corps mécanique, le corps géométrique, etc. En somme, considérer ces différents corps, ces différents hommes, cela revient à considérer les différentes propriétés de ce corps réel, de cet homme réel, et ne tend qu'à découper en tranches la matière à étudier. On se trompe donc lourdement quand on accuse celui qui étudie les actions économiques – ou *l'homo oeconomicus* – de négliger ou même de dédaigner les actions morales, religieuses, etc. – c'est à dire *l'homo-éthicus*, *l'homo-religious*, etc ; autant voudrait dire que la géométrie néglige, dédaigne les propriétés chimiques des corps, leurs propriétés physiques, etc. on commet la même erreur quand on accuse l'économique politique de ne pas tenir compte de la morale ; c'est comme si l'on accusait une théorie du jeu d'échec de ne pas tenir compte de l'art culinaire »³⁰. Pareto veut ainsi légitimer l'usage du concept *d'homo-oeconomicus* : pourquoi pourrait-on étudier géométriquement des objets, et ne pourrait-on pas étudier « économiquement » l'homme ?

Il ne s'agit pas, bien entendu, de contester que l'on puisse étudier l'homme en tant *qu'homo oeconomicus* : mais qu'elle est la portée de cette étude ? L'analogie que propose Pareto – (la forme géométrique serait à l'objet ce que *l'homo-oeconomicus* serait à l'homme réel) est-elle

²⁹ Pour laquelle je renvoie à la lecture de mon annexe.

³⁰ V. Pareto, *Manuel d'économie politique*, cité par Demeulenaere, p. 175.

fondée? Je pense qu'elle est trompeuse : considérer un objet sous l'angle de sa forme (géométrie) ou sous celui de son existence matérielle (physique), c'est l'aborder sous deux aspects clairement distincts : la ligne ne « pèse pas ». Mais existe-t-il une démarcation aussi nette entre *l'homo-oeconomicus* et *l'homo-ethicus* ? Ces deux concepts renvoient aux mêmes situations, des situations où nous avons à effectuer des choix, à décider et agir. Ils se chevauchent, ne sont pas clairement distingués. Il serait plus aisé de concevoir une séparation entre *l'homo-oeconomicus* et, par exemple, *l'homo-estheticus* : on conçoit que l'on puisse traiter de l'un (*homo-economicus*) sans interférer de façon conséquente avec l'autre (*homo-estheticus*) : choisir d'acheter « le moins cher » et avoir le désir d'écouter Mozart sont deux choses bien séparées. Mais en est-il de même de « choisir d'acheter le moins cher » et « vouloir agir justement » ? Si une personne connaît les conditions de production des produits et a la volonté d'agir justement (c'est-à-dire qu'elle refuse l'exploitation et qu'elle veut payer le travail à son juste prix), elle n'est plus dans les conditions de *l'homo-oeconomicus*. C'est-à-dire que, pour son cas, le modèle de *l'homo-oeconomicus* n'est plus valable. Le modèle de *l'homo-oeconomicus* ne constitue donc pas une « généralité », mais une « majorité » : une majorité des hommes se définissent dans leur comportement comme des *homo-oeconomicus*, mais un certain nombre ne se comportent pas de cette manière.

➤ Les limites du modèle de *l'homo-oeconomicus*

Penser l'homme sous le registre de *l'homo-oeconomicus* pose donc deux problèmes. Le premier est de savoir si l'on peut vraiment « isoler » « *homo-oeconomicus* » quand on étudie l'homme ? Autrement dit, est-ce une abstraction, ou un modèle, pertinent ? Il s'agit pour le moins, je viens de le montrer, d'un modèle très contestable. Le second : si on estime qu'on peut malgré tout le faire, quelle est exactement la portée de ce modèle ? Ne risque-t-on pas de lui accorder trop de valeur pour la compréhension des actions humaines ? Car il laisse entendre que l'homme est principalement gouverné par la recherche du profit – avec cette nuance cependant que, étant aussi « *homo-ethicus* », il est capable de corriger, parfois, son choix *d'homo-oeconomicus*. Mais ne pourrait-on pas aussi bien penser que l'homme est d'abord *homo-ethicus* et/ou *homo-politicus*, et que sa définition en tant qu'*homo-oeconomicus* est subordonnée et finalement peu pertinente pour le comprendre ? Qu'en somme, l'importance qui lui est attachée est surdimensionnée ? Et dire que l'homme est *homo-oeconomicus*, n'est-ce pas aussi une « prophétie auto-réalisatrice »³¹ - autrement dit, il ne le « serait » que parce qu'on lui a dit qu'il l'était - ? Le contexte général que définit notre société de consommation est tel que chacun finit par se comprendre à travers la grille qui lui est sans cesse tendue : nous sommes des consommateurs rationnels. Ne faudrait-il pas revenir plutôt à Aristote qui voyait l'homme d'abord comme *homo-politicus* ? Un contexte social différent ne pourrait-il y contribuer ? Je pense qu'instaurer la « société de précaution » peut contribuer à changer le contexte, et contribuer à atténuer la « prégnance » de nos comportements *d'homo-oeconomicus* en suscitant des attitudes *d'homo-politicus*.

Je conclurai cette réflexion en soulignant l'importance que me semble revêtir le fait d'user de grande prudence quand on évoque *l'homo-oeconomicus* : il est vrai que bien souvent les hommes agissent, choisissent, avec la volonté de maximiser leur profit (et d'abord monétaire). Mais il est faux de faire de ce choix une « essence ». On peut penser que c'est un type de comportement que l'histoire a contribué à accroître considérablement dans nos sociétés

³¹ Une prophétie auto-réalisatrice est une prophétie qui ne se réalise que parce qu'elle est faite. Par exemple, si tous les « médias » annoncent le risque d'une « rupture de stock » dans les supermarchés d'un certain bien – le sucre par exemple – cette pénurie surviendra très probablement, tout le monde se « précipitant » pour acheter.

occidentales, qu'il y a là quelque chose d'accidentel » ; et on peut en conséquence chercher à promouvoir d'autres dimensions de l'homme : l'homme comme *homo-ethicus* et *homo-politicus*. C'est sur ces autres dimensions de l'homme que la précaution demande de s'appuyer, comme je le montrerai plus loin en insistant sur la nécessaire renaissance de la politique.

1.5. Le marché : force et défaillances

1.5.1. Hors le marché, point de salut ?

Contre les « thuriféraires » du marché, contre les auteurs qui pensent l'homme sous le rapport quasi-exclusif de *l'homo-oeconomicus*, je voudrais laisser entrevoir une autre position, qui serait celle d'une économie de la précaution. Il s'agit pour cela de comprendre l'homme avec toutes ses dimensions, sans chercher à le réduire à une seule d'entre elle. Oui, l'homme est un être de besoins et de désirs, oui il cherche à se procurer de l'argent, oui il est « calculateur » ; et à cet égard, il mérite pleinement d'être considéré sous l'angle de *l'homo oeconomicus*. Mais l'homme est aussi *homo politicus* : il ne se vit pas comme un être isolé, coupé des autres hommes et indifférent à leur sort ; il ressent au contraire le besoin de se lier, de « faire société ». Et l'homme attache aussi de l'importance aux valeurs, il est même « attaché » à elles : il est aussi *homo ethicus*. Au-delà de la seule attitude qui consisterait à maximiser son profit, il faut envisager une autre possibilité : celle que le comportement de *l'homo oeconomicus* puisse céder à une tout autre attitude : le choix des valeurs, et non du profit. Le marché ne serait donc pas un horizon indépassable, l'homme « réel » aurait d'autres dimensions que celles de *l'homo oeconomicus*, il pourrait devenir plus pertinent d'expliquer ses choix, en partie du moins, à partir de ses valeurs, de son engagement social, et pas seulement à partir de sa volonté de s'enrichir.

Ce que l'on retrouve chez un grand défenseur de l'économie de marché comme von Mises³², c'est la grande ambiguïté dans la définition de *l'homo oeconomicus* : quand il évoque celui-ci, fait-t-il une description ou une prescription ? Dans le premier cas, il s'agit d'affirmer que « les hommes sont comme cela » ; et il peut s'agir alors d'énoncer une généralité (les hommes sont tous comme cela), ou de dégager une majorité (la plupart des hommes sont comme cela ; mais une minorité n'est pas ainsi ; et comme il n'y a pas de « nécessité », on peut imaginer que la situation soit amenée à varier) ? Dans le second cas, celui d'une prescription, il s'agit d'affirmer que les hommes doivent être ainsi, car ils sont des « animaux rationnels » et que la rationalité le demande. Bref : tout cela est-il descriptif (essentiel ou factuel) ou normatif ? La différence est bien entendu essentielle pour les conséquences que l'on peut en tirer, pour les attentes que l'on peut avoir à l'égard de l'homme.

Lorsque les hommes font des achats, pourquoi leur premier critère de choix serait-il le prix ? Pour expliquer ce qui se passe sur un marché, il faut faire la double hypothèse d'une indifférence réciproque et d'une orientation prioritaire vers l'argent ; or ceci n'est pas quelque

³² Von Mises appartient à l'« école autrichienne ». Après la domination de l'école néoclassique, des courants ont entrepris de retrouver les chemins d'une description plus réaliste de l'action économique. Il s'agit en particulier de l'école dite « autrichienne » qui a replacé au centre de ses analyses l'incertitude. C'est ce que fait von Mises, dont les réflexions seront reprises et approfondies par son disciple Hayek. L'apport principal de von Mises consiste à replacer l'action au cœur de la réflexion économique : dans l'"*Action humaine, traité d'économie*", rédigée en 1940, il défend la praxéologie³² qui "s'occupe des actions des hommes en tant qu'"individus". Pour plus de détail, voir mon annexe à propos de l'économie libérale.

chose de général. Par exemple on ne peut exclure qu'un sentiment communautaire conduise les individus à préférer un bien plus cher mais produit par quelqu'un de sa communauté³³. On ne peut non plus exclure que l'indifférence se transforme en hostilité : c'est tout le problème des externalités³⁴. Et enfin, on peut comprendre (ce que von Mises ne comprend pas, qu'il juge complètement irrationnel), le soutien de certains publics à l'égard de certaines mesures de protection qui ne les concernent pas directement : il se peut qu'il n'y ait pas indifférence réciproque ; ou encore que l'individu bénéficie lui aussi d'avantages contraires au marché. Comme l'écrit P. Demeulenaere : « Le voile d'ignorance que représente le marché relativement aux situations futures de chacun des individus se lève constamment pour révéler un présent déterminé et celui-ci peut le conduire soit à un soutien aux institutions de marché, soit à un écart »³⁵. La notion d'harmonie ultime des intérêts est insuffisante : tous les hommes ne poursuivent pas la même chose, contrairement à ce qu'écrit von Mises. Le marché est une représentation extrêmement contestable de ce que la société est en réalité, et peut-être plus encore de ce qu'elle doit être.

1.5.2. Le marché et le bien commun

Je voudrais montrer que le marché a du mal à prendre en compte le « bien commun », ou « bien public » (richesses naturelles, qualité de l'environnement, des espaces publics, du système de santé, de transport, la beauté des villes et des paysages), et que l'importance que celui-ci revêt aujourd'hui justifie largement d'aller chercher « au-delà du marché » d'autres formes d'économie. Mon analyse ici se limitera à l'examen de la partie du « bien commun » qui se rapporte à la nature et à l'environnement en général.

➤ L' « écologie de marché »

Cette réflexion vient prendre place sur fond d'un débat déjà ancien : qui, de l'Etat et du marché, est le plus apte à prendre en compte les problèmes d'environnement ? En effet les échecs des états interventionnistes, en matière d'environnement, ont généré de violents retours de balancier, avec en particulier la constitution d'une version néolibérale de l'écologie, l' « écologie de marché ». Le moment fondateur de ce mouvement a été un article écrit en 1968 par Hardin, article intitulé « la tragédie des communaux »³⁶. F. Ost résume ainsi l'argument : « Imaginons une prairie ouverte à tous. On peut s'attendre à ce que chaque berger essaie d'élever autant d'animaux que possible sur la prairie commune (...) Arrive un moment où la ressource en herbe se tarit : chaque berger s'en rend compte et peut même s'en inquiéter. Mais individuellement il ne peut modifier la situation. Au contraire, en tant que « berger rationnel », il a tout intérêt à augmenter le nombre de têtes de bétail qu'il conduit à la pâture (...) On entre ainsi dans la logique infernale de la tragédie des biens communs (...) Et bientôt s'impose la conclusion : la liberté des biens commune conduit à la ruine de tous »³⁷. Il existe bien entendu de multiples exemples pour illustrer cela : celui des ressources halieutiques en est peut-être le plus connu. Dans son texte, Hardin évoquait deux possibilités pour prévenir la « tragédie des biens communs » : la réglementation politique et

³³ Cf Demeulenaere, ouvrage cité, p. 215.

³⁴ Id, p. 218 ; je traiterai juste après le problème des externalités.

³⁵ Id, P. 221.

³⁶ Hardin, article paru en 1968 dans *Science*. Cet article eut une grande influence sur la promotion de politiques en faveur de la privatisation individuelle ou de l'appropriation et de la gestion par le gouvernement des ressources naturelles communautaires, et notamment des espaces forestiers et des arbres.

³⁷ F. Ost, *La nature hors la loi*, La Découverte, 2003, p. 130.

l'appropriation privée. Après l'échec avéré de la première, il restait à explorer les virtualités de la seconde. C'est cette piste que se sont employés à suivre les tenants de cette « écologie de marché » (*free market environmentalism*) qui prônent les vertus du marché des droits de propriété. « Achetez un éléphant ! », aiment-ils à dire³⁸ ! Les défenseurs de cette idée comptent sur le fait que le propriétaire du bien en prendra soin, ce que personne ne fait vraiment (et nous avons vu que ce peut être tout le contraire) lorsque ce bien est « commun ».

➤ Limites de l'écologie de marché

Certes, mais, même si l'on reconnaît ces aspects positifs, peut-on aller jusqu'à réduire tout à la fois le social et l'écologique aux vues étroites de l'échange marchand ? Tout se passe alors comme si la société se ramenait à la juxtaposition de propriétaires voisins, comme si l'environnement se ramenait à une somme de parcelles voisines et clôturées. Je rejoins F. Ost dans son refus d'une vision aussi négative de l'« espace » géré en commun : « Faut-il vraiment partager ce pessimisme qui veut que la propriété commune conduise nécessairement à la ruine de tous ? La propriété commune n'a-t-elle pas, pendant des siècles, assuré un usage satisfaisant de certaines ressources communes ? Il est vrai que, pour comprendre cela, il faut introduire une dimension qui échappe totalement à nos économistes de marché : la régulation symbolique des communautés d'usagers partageant une culture, des traditions et des valeurs (...) Cette régulation symbolique, on le conçoit bien, ne se ramène ni à l'exploitation purement économique, ni au totalitarisme ou à l'arbitraire bureaucratique (...) Simplement, elle fait appel à d'autres formes de rationalité que celle qui repose sur la maximisation du profit individuel »³⁹. Les écologistes du marché, emportés par leur zèle, oublient que nous avons déjà exploré les possibilités de la préservation de la nature par la propriété privée ! Comme le souligne F. Ost, en France, depuis 1804, la nature n'a cessé d'être un objet d'appropriation... sans que sa protection soit mieux assurée qu'elle ne peut l'être par la mainmise de l'Etat. Ni l'écologie de marché, ni une forme de « socialisation intégrale » des terres, ne constitue la solution que nous recherchons. Seule l'adoption d'une autre logique – une logique de participation qui conduirait à une réappropriation par les gens de leur milieu – peut offrir une solution au déficit de précaution dont nous faisons preuve envers la nature.

Ces réflexions à propos de la préservation de l'environnement des atteintes que les hommes lui portent peuvent être étendues à l'ensemble des biens publics globaux⁴⁰ et des ressources naturelles. Parmi les biens publics globaux, il faut compter l'air, l'eau, mais aussi la biodiversité : ces biens publics globaux sont sans frontière ; ils profitent à tous mais dépendent, en quantité et qualité, de chacun. Ils réclament, afin de n'être pas gaspillés ou scandaleusement accaparés et privatisés, un contrôle collectif, d'où le rôle important des organisations internationales et non gouvernementales et l'établissement d'un droit – et

³⁸ Voir Ost, opus cité, p. 134. On peut résumer ainsi l'argument des écologistes de marché. On gère l'environnement avec d'autant plus de soin que l'on y a un intérêt direct. Et quel intérêt serait plus direct que celui du propriétaire ? La chose de tous n'est la chose de personne. Une autre vertu du marché commencerait enfin à être reconnue : il permettrait de prolonger le calcul des hommes dans le temps. On pourrait renverser la proposition habituelle des adversaires de la société de consommation. Ce ne serait pas le marché qui pousserait à gaspiller aujourd'hui et à ignorer le futur ; ce serait l'absence de marché et de propriété. En effet, le capitalisme, si souvent en accusation, se définit avant tout par la possibilité de capitaliser, de constituer un patrimoine : quelle meilleure incitation à préserver ce dernier – à préserver les richesses de la nature lorsque le patrimoine est la nature.

³⁹ Id, p. 141.

⁴⁰ Voir l'article *Biens publics globaux, un concept révolutionnaire*, Le Monde diplomatique, juin 2000.

d'institutions juridiques – international. La prise en charge de ces « biens publics globaux » constitue un de nos principaux défis. Pour cela, ni le « tout Etat », ni le « tout marché » ne peuvent convenir : la mise en place d'un droit international est une condition nécessaire ; mais il est illusoire de penser que cela pourrait suffire sans l'engagement effectif des citoyens. En dernier ressort, c'est bien de l'attitude de chacun, dans sa vie privée mais aussi professionnelle, qui définit notre rapport global à ces biens.

1.5.3. La question des externalités et du prélèvement des ressources non renouvelables

L'économie néo-classique constitue une belle « architecture mathématique » ; mais très tôt des économistes reconnurent une faille très importante dans ce bel édifice : les externalités. C'est Alfred Marshall, le premier, qui, au début du XXème siècle, a introduit ce concept en économie⁴¹. Il mit en évidence que l'on ne pouvait « faire l'impasse » sur l'effet « indirect » de nos actions sur autrui, ni de celles d'autrui sur nous-mêmes (c'est ainsi, par exemple, que ce que fait un agriculteur peut avoir des incidences sur le niveau de satisfaction de son voisin, soit en bien (ses abeilles augmentent le rendement de son verger), soit en mal (les effluents de son élevage le pénalisent). Il y a effet externe (ou externalité) dit la théorie néoclassique lorsque l'activité d'un agent influe sur l'utilité ou le profit d'autres agents, hors de toute transaction sur un marché. Les pollutions, par exemple, sont des effets externes négatifs - c'est-à-dire des coûts sociaux non compensés - dont l'existence met en évidence que les décisions individuelles visant à maximiser le profit ne conduisent pas systématiquement à un état efficient de l'économie. Dès lors, les prix ne reflètent plus la satisfaction d'ensemble, mais uniquement la satisfaction privée du vendeur et de l'acheteur. Dans un tel cas de figure, qui correspond au fonctionnement réel de l'économie, l'équilibre concurrentiel n'est plus un optimum de Pareto.

Avec A. Pigou, élève de Marshall, les questions environnementales commencèrent à être prises en compte par les économistes au cours des années 20, dans le cadre de ce qui deviendra ensuite « l'économie du bien-être⁴² ». Arthur Cecil Pigou montra que, pour parvenir à l'optimum (le bien-être maximal de l'ensemble des consommateurs et des producteurs), il fallait corriger les prix par un système de taxation ou de subventions : des taxes pour faire supporter au producteur de nuisances les effets externes négatifs qu'il impose à ses voisins, des subventions pour récompenser le producteur d'effets externes positifs. Tout ceci doit permettre d'internaliser les effets sociaux d'une décision privée, doit inciter les agents à prendre en compte ces effets sociaux et à moduler en conséquence leurs décisions. On peut voir là la naissance du principe « pollueur-payeur ».

⁴¹ A. Marshall, économiste britannique (1842-1924), un des pères de l'économie néoclassique.

⁴² La théorie économique dite du « bien-être » assimile le bien-être social à l'utilité sociale, fonction des utilités individuelles elle-même fonction des niveaux de consommation : elle correspond à la définition de l'utilité sociale chez Bentham ; et, comme elle, elle est sujette à des critiques – en particulier celle à propos de leur difficulté à prendre en compte la question des inégalités. Nous avons vu plus haut que, dans sa version la plus sommaire (définissant l'utilité sociale comme la somme des utilités individuelles), l'utilitarisme ignore les problèmes de répartition et présente un biais évident en faveur des inégalités (dans la mesure où celles-ci peuvent être favorables à un accroissement global de la richesse). Une autre critique est de ne pas prendre en compte l'effet des différentes pollutions et atteintes à l'environnement. Cette critique a été formulée depuis longtemps par les économistes eux-mêmes et elle est au point de départ de la " nouvelle économie du bien-être ", qui a tenté d'intégrer l'environnement dans sa réflexion, comme nous le voyons ici.

Cependant, aux yeux des économistes libéraux, la « solution de Pigou » comportait le grave inconvénient de « donner la main » à l'Etat ; ne pourrait-on pas, par le marché, trouver une solution à ce grave problème ? Certes des obstacles fondamentaux semblent s'opposer à l'établissement de marchés permettant de régler avantagement tous les différents nés des externalités. En effet, une transaction sur un marché présuppose un choix ; une définition précise de l'objet de la transaction ; une évaluation commune de l'objet de la transaction : or ici ces trois facteurs sont déficients. Mais cela n'a pas empêché les économistes libéraux de chercher des solutions à ce problème délicat : tout un courant s'est efforcé de trouver des procédures de marché telles que l'Etat ne soit pas amené à intervenir. C'est ainsi que Ronald Coase, un économiste anglais (il a reçu le Nobel d'économie en 1991) a montré que pollueur et le pollué pouvaient parvenir à un arrangement mutuellement satisfaisant : il existe un prix de la pollution, qui résulte à la fois du montant maximal que le pollué est prêt à payer au pollueur pour qu'il réduise sa pollution et du montant minimal nécessaire exigé par le pollueur pour qu'il le fasse. Selon les tenants de l'économie libérale, cette procédure de marché est meilleure que le système de la taxe qui revient à confier à l'Etat le soin d'estimer le coût social de la pollution. Dans le cas de la transaction privée, ce sont les acteurs concernés qui se mettent d'accord.

Cette problématique a inspiré le marché des permis d'émission (ou droits à polluer). Il faut noter, dans ce cas précis des permis d'émission, que le marché des permis d'émission ne supprime pas complètement le rôle de l'Etat : ce dernier s'instaure « représentant » des pollués et fixe les quantités de permis qui seront mis en vente. C'est ainsi qu'on a pu voir, dans le cas du protocole de Kyoto que chaque Etat s'est efforcé de disposer du plus grand nombre de permis possibles, de façon à réduire d'autant le coût pour les entreprises émettrices de gaz à effet de serre. Les avantages de ce procédé sont de permettre une limitation précise de la quantité d'émissions, et également de donner une incitation à investir dans les techniques de dépollution : ceux qui le feront pourront revendre leurs droits non utilisés à la suite de leur effort « vertueux ». Mais ce système sera-t-il suffisant ? Et est-il généralisable ? Je pense que, s'il est bien de donner au marché le plus possible, le marché ne peut pas tout, et que c'est une dangereuse illusion de s'en remettre entièrement à lui. Il est presque « évident » que la totalité des pollutions ne peut être traitée par le marché. Et tous ces phénomènes « hors marché », ne pouvant être pliés à la logique de l'offre et de la demande, une nouvelle approche de l'économie s'impose : c'est ce que j'étudierai plus loin.

Un autre point sur lequel le fonctionnement du marché peut s'avérer gravement défaillant est celui du prélèvement et de l'exploitation des ressources naturelles non renouvelables (pétrole, charbon, toutes sortes de métaux, etc.). Là encore, la seule approche par le marché ne semble pouvoir convenir : le marché subit la « dictature » du court terme, il ne peut intégrer « tout seul » le problème de l'épuisement de certaines de ces ressources, dont l'apport nous est cependant absolument nécessaire. Pour ce problème Harold Hotelling, un économiste américain des années 30 proposa, pour aboutir à l'optimum, la solution qui consistait à fixer le prix de vente de ces ressources – le pétrole par exemple – en le calculant sur la base des ressources encore exploitables, de sorte qu'il reflète la perte de bien-être des consommateurs à venir. En d'autres termes, plus une ressource se faisait rare, plus les acheteurs devaient la payer cher, et cela quel que soit son coût d'exploitation. Hotelling justifiait donc l'existence d'une rente du producteur (il vend plus cher que cela ne lui coûte à exploiter) par l'importance qu'il y avait à réduire la demande au fur et à mesure de l'épuisement de la ressource. On comprend

l'intérêt de cette solution : il faudrait qu'aujourd'hui, alors que le « peak oil⁴³ » est annoncé comme proche, que le prix du « baril » de pétrole augmente, non en fonction de la loi de l'offre et de la demande, mais en tenant compte de la raréfaction prévisible à moyen terme de cette ressource, mais en tenant compte de cet horizon : ce qui signifie une augmentation régulière et inexorable⁴⁴. C'est évidemment une idée sage : mais pour la faire appliquer, il faut une autorité extérieure au marché⁴⁵ qui, de lui-même, est impuissant à imprimer ce calcul finalement très raisonnable.

1.5.4. Le problème des investissements de long terme

Un autre limite du marché est celle qui touche le choix des investissements, en particulier pour ce qui concerne la recherche : une entreprise, et surtout dans le contexte d'hyperconcurrence où nous sommes aujourd'hui, doit financer des recherches avec un retour d'investissement à court terme. Comment pourrait-elle se permettre d'immobiliser une somme d'argent importante dont elle pourrait tirer un bénéfice vingt ans plus tard ? Elle a d'autres urgences, qui l'emporteront presque toujours.

Soit par exemple un fabricant de panneau solaire ; ces panneaux ont une durée de vie d'une vingtaine d'années. Comment financer les études pour produire des panneaux recyclables ? L'entreprise qui les produit aujourd'hui est-elle intéressée ? C'est un gros risque pour elle, il n'y a aucune raison qu'elle le fasse. Il faudra soit une aide, soit une recherche menée ailleurs. De toute manière, c'est la « puissance publique » qui doit prendre cela en charge ; le marché ne le peut pas.

1.5.5. Instabilité et injustice du marché

Le marché a du mal à prendre en compte les externalités, et il est pris en défaut quand il s'agit de promouvoir le bien commun. Il peut lui être encore opposés d'autres critiques : le marché est injuste : la « main invisible » distribue très mal, le marché est « sacrificiel ». Et même si l'on acceptait cette injustice, estimant que c'est le prix à payer pour une « performance d'ensemble », on ne peut miser sur la solidité du système que réalise le marché : celui-ci est instable, il apparaît « miné » lorsqu'on se penche sur la psychologie des hommes qui en sont les acteurs.

Tous ces aspects cachés mais réels du marché ont été très bien repérés par son « inventeur », A. Smith. C'est que celui-ci avait plusieurs cordes à son arc, il n'était pas seulement un brillant économiste : il était aussi un philosophe empiriste, et il a développé une importante philosophie morale⁴⁶. Probablement est-ce ce qui a manqué à beaucoup de ses successeurs,

⁴³ Le *peak oil* est le moment où la production de pétrole commencera à décliner ; selon les spécialistes, ce moment est compris entre aujourd'hui pour les plus pessimistes, et dans une trentaine d'années pour les plus optimistes.

⁴⁴ C'est ce que proposent J.M. Jancovici et A. Granjean dans leur livre *Le plein s'il vous plait*, paru au Seuil en 2006.

⁴⁵ Ce pourquoi, sur la question des ressources non renouvelables, le courant libéral récuse également la position de Hotelling et confie au marché le soin de déterminer le prix de vente : si une ressource vient à manquer, son prix augmentera et les acheteurs modifieront en conséquence leurs comportements. Certes, mais cela ne permet pas d'intégrer le long terme dans la fixation du prix : or c'est cela qui est l'objectif essentiel.

⁴⁶ Moins connu que son *Traité sur la richesse des nations*, son *Traité des sentiments moraux* est une œuvre tout aussi remarquable.

qui se firent d'autant plus les apologistes du marché qu'ils saisissaient mal la complexité des ressorts psychologiques de l'homme.

L'injustice tout d'abord. En bon empiriste, A. Smith a bien vu que le marché redistribue très mal ! Il a observé le divorce de l'éthique et de l'économie, constatant par exemple l'injustice des monopoles, l'iniquité des rémunérations, les effets pervers de la division du travail. La toute puissance, la sagesse et la bonté de Dieu ne sont pas « attestés » par les faits ; l'action de Dieu reste énigmatique et en définitive insondable. La seule possibilité pour Smith de ne pas sombrer, soit dans le cynisme, soit dans le désespoir, a été d'espérer une conciliation eschatologique de l'éthique et de l'économie : aussi a-t-il fini, en désespoir de cause, par voir derrière la fameuse « main invisible » la main de Dieu qui, à défaut d'harmonie ici-bas, pourra la rétablir par la justice de son royaume éternel. Certes, mais cela n'a plus grand chose à voir avec un mécanisme du marché ! Smith a voulu être le Newton de l'analyse sociale : expliquer le fonctionnement de la société et l'« harmonie sociale » à partir d'un principe : la sympathie. Mais plus son œuvre a progressé, plus il a été obligé de reconnaître qu'entre les deux plans de la nature que sont le cours naturel de l'éthique (décrit dans son *Traité des sentiments moraux*) et le cours naturel de l'économie (décrit dans son essai sur la *Richesse des nations*), il y a un « gouffre » que rien ne semble pouvoir combler... si ce n'est donc la volonté impénétrable de Dieu. J.F. Dermange conclut ainsi sur le cheminement intellectuel de Smith: « Que reste-t-il, avec le recul, de l'ambition de Smith ? Il se présente comme un empiriste effrayé par les conséquences de sa propre démarche (...) Au seuil de sa vie, il s'aperçoit qu'en privilégiant son approche empirique, ses convictions morales risquent de ne pas résister longtemps devant la violence des faits (...) A l'aube de la modernité, sa conviction d'un ordre de la Nature rapporté à son auteur très sage n'est plus qu'une espérance »⁴⁷.

Mais comment expliquer que cette injustice soit inexpugnable ? Le marché est censé reposer sur la seule passion de l'intérêt, une passion « faible », et écarter les autres passions (le pouvoir, l'honneur), dont l'effet sur la société peut être bien plus redoutable. Mais la passion de s'enrichir ne peut-elle, elle aussi, nous conduire à des positions « extrêmes » ? N'y a-t-il pas, inscrit au cœur de l'homme, une « ardeur passionnée qui nous conduit à violer les règles de la prudence et de la justice ». Smith le croit, mais voit pour s'y opposer deux « garde-fous ». Le premier consiste dans le fait que la justice est défendue par la crainte des conséquences funestes qui résulteraient pour nous de l'écoute de nos passions : nous perdriions toute estime de la part des autres. Le second garde-fou réside dans le fait que personne ne peut compter que sur sa seule richesse et puissance : l'intérêt vise un double gain : l'argent, mais aussi l'estime et l'affection de ceux qui nous entourent. Nous serions donc empêchés d'aller trop loin à l'écoute de notre « ardeur propriétaire ». Mais ces garde-fous sont-ils si solides ? A. Smith a été progressivement conduit à en douter, en observant comment le cloisonnement social a pour conséquence de protéger les « grands » et de rendre ces garde-fous inefficaces : les grands n'ont pas besoin de l'estime des autres, ils n'attendent de reconnaissance que de leurs pairs ; et ils peuvent développer une solidarité de « classe ». Qu'est-ce qui va alors empêcher l'ardeur passionnée de déployer toute sa puissance destructrice ? On ne voit la trace, dans le fonctionnement du marché, des contre-pouvoirs qu'A. Smith avait tout d'abord espéré y trouver pour empêcher les excès. Rien n'empêche le marché de laisser se déployer une grande injustice : deux cent cinquante ans plus tard, n'en sommes-nous pas les témoins

⁴⁷ Dermange (J.F.), *Le Dieu du marché : Ethique, économie et théologie dans l'œuvre d'Adam Smith*, Labor et Fides, 2003, p. 198.

tristement privilégiés⁴⁸ ? La logique du marché, laissée à elle-même, est résolument sacrificielle.

L'autre « faiblesse » du marché que Smith a également bien perçu et qu'il peut nous aider à mieux comprendre est son instabilité. On pourrait l'imaginer injuste mais stable, « assis » qu'il serait sur des bases solides : mais ces bases mêmes ne sont pas assurées ! Ces bases, la théorie de l'économie classique les voit dans la figure justement de l'*homo-oeconomicus* : c'est lui, cet acteur « rationnel », qui, par son comportement régulier et prévisible, assure et tient tout le système de l'économie. Or cet *homo-oeconomicus*, figure emblématique dont dont j'ai fait la critique, est une figure hautement improbable si on lit précisément A. Smith, en particulier dans les analyses psychologiques qu'il a faites dans son *Traité des sentiments moraux*. Je vais présenter ces analyses, très éclairantes pour comprendre le fonctionnement du marché « réel », en m'appuyant sur l'ouvrage *Le sacrifice et l'envie*⁴⁹ de J.P. Dupuy.

J. P. Dupuy montre comment A. Smith a dénoncé le mensonge de l'individualisme bourgeois, ou de l'intérêt égoïste : « L'égoïsme de (*l'homo-oeconomicus*), ses capacités de calculateur rationnel agaçant des moyens en fonction de fins, son repli sur lui-même semblent avoir pour principale fonction de rendre impossible toute influence mutuelle, de préserver à tout prix l'autonomie des choix individuels. Ce sont précisément ces vertus, si l'on peut dire, qui donnent aux intérêts le rôle de coupe-feu dans la tradition analysée par Hirschman⁵⁰ : ils font obstacle à la contagion des passions violentes. Or Smith refuse de se laisser aller au mensonge de l'individualisme bourgeois, ou de l'intérêt égoïste, auquel, par la suite, tous les philosophes rationalistes qui développeront l'économie politique, mais aussi Marx, Freud, etc., se feront prendre. Lui sait bien que l'« amour de soi » (self-love) ne tire sa substance que de la reconnaissance des autres, et que la recherche privée du gain matériel, loin de casser les liens nuisibles à la stabilité sociale, crée entre les êtres des relations passionnelles. Il repère donc les passions derrière les intérêts, il voit que ceux-ci sont un concentré, une synthèse de ceux-là. Cela prouve qu'il ne croit pas à la pureté des intérêts, qui les rendrait capable de tenir tête aux passions destructrices. Les intérêts sont contaminés. Les autres pensaient que les intérêts pouvaient contenir, c'est à dire endiguer, les passions. Smith, lui, sait que les intérêts contiennent les passions, au sens qu'ils en sont infectés. « Le virus de la contagion est en eux »⁵¹. L'« individu réel » est bien différent de *l'homo-oeconomicus* ! Et cette différence n'est pas de petite conséquence : elle vient remettre en cause toute la stabilité de l'édifice ! La théorie économique construite sur les bases de *l'homo-oeconomicus* ressemble à un bel immeuble qui serait bâti sur un sol marécageux, sans que l'on prenne la peine de l'étayer par des pieux pour le faire reposer sur un sol plus consistant et plus stable !

Il faut absolument souligner la distance qui sépare le sujet smithien (l'homme « réel », tel que le moraliste Smith a su le reconnaître) de la figure irréaliste de *l'homo-oeconomicus* à venir. Ce dernier est un être isolé, autosuffisant, capable d'autodétermination : c'est l'« individu rationnel ». Le premier vit constamment sous le regard d'autrui, c'est fondamentalement un être mimétique, qui ne cesse de penser au jugement que les autres portent sur lui : son désir n'est jamais pur, il n'est toujours un désir médiatisé par autrui : la porte est grande ouverte

⁴⁸ On peut constater aujourd'hui les fantastiques écarts de salaires et de revenus en général : un grand patron d'entreprise peut gagner en un mois ce que son ouvrier gagnera durant toute sa carrière professionnelle (rapport de 1/400).

⁴⁹ J.P. Dupuy, *Le sacrifice et l'envie*, Calmann levy, 1992.

⁵⁰ Voir plus bas p. 559.

⁵¹ Dupuy, ouvrage cité, p.102.

pour toutes les entreprises de la publicité ! Smith ne croit pas que le calcul économique de l'intérêt nous livre le secret du monde humain : il retrouve la complexité humaine à l'intérieur même de ce désir central. Le désir de l'homme est fondamentalement « mimétique » : c'est l'idée de base de toute l'anthropologie philosophique qu'a développée R. Girard, et que Smith avait entrevue. Mais ce mimétisme du désir ne va pas sans une excitation perpétuelle de cette passion qu'est l'envie : je ne puis en effet désirer que ce qu'un autre désire⁵². L'envie est la puissance destructrice qui vit, tapie, au cœur du marché, telle est la conclusion de J.P. Dupuy. Est-il raisonnable d'abandonner la marche de la société à une organisation aussi peu assurée dans ses bases, et aussi peu ambitieuse pour l'homme ? Cette réflexion me conduit à penser que, décidément, le marché doit être repensé et resitué, et que l'homme doit se ressaisir en sujet politique, bien au-delà de la seule figure de *l'homo-oeconomicus*.

1.5.6. Contre productivité du marché

Une autre critique très forte opposable au marché est sa « contre productivité » : le marché ne tient pas ses promesses, il ne nous permet pas d'accéder aux biens que nous pouvons souhaiter, du moins pas au prix que nous serions prêts à payer, si nous en avions pleinement conscience. Au centre de la réflexion se trouve la question de la « logique du détour ». J. Elster⁵³ a montré que cette « logique du détour » était au cœur de la pensée capitaliste, et que c'est Leibniz qui en avait été le premier théoricien, en particulier dans sa *Théodicée*. Le détour, chez Leibniz, c'est la part de mal que doit accepter Dieu pour créer le meilleur des mondes possibles. Dans le monde capitaliste, le détour, c'est la « casse sociale » qui est produite par le fonctionnement du marché : mais ce malheur produit n'empêche pas que, tout bien compté, la société soit dans une meilleure situation avec ce système capitaliste qu'il ne serait avec tout autre : le marché est sacrificiel, c'est l'idée que j'ai déjà développée plus haut. Mais si cette « logique du détour » se montre particulièrement cruelle pour les exclus de notre société de consommation, elle affecte en réalité tous ses membres. Et c'est ici que nous croisons les analyses d'I. Illich sur la contre productivité : de quoi s'agit-il⁵⁴ ?

Illich s'est livré à une critique féroce de la société industrielle, s'attachant à montrer que, du point de vue même de la « rationalité instrumentale » dont elle se prévaut, elle est d'une redoutable inefficacité. Ce qu'Illich critique est d'ailleurs moins la logique du détour que son emprise sur les esprits. La logique du détour, ici, est celle qui recommande, lorsque l'on veut atteindre un certain but, de savoir d'abord s'en éloigner : si je veux rentrer dans une salle dont je ne suis séparé que par la vitre fixe d'une fenêtre, je dois renoncer à pousser sur la vitre pour la forcer, m'éloigner et chercher la porte; si je veux fabriquer beaucoup de voitures bon marché, il faut que j'accepte de ne pas en « bricoler » rapidement quelques unes, mais que je renonce provisoirement à fabriquer des voitures et que je me consacre à construire les machines qui construiront les voitures. C'est là agir avec intelligence, et en conformité avec la rationalité instrumentale : il faut choisir les meilleurs moyens pour atteindre sa fin. Où vient alors se placer la contre productivité ? Elle vient de ce que la logique du détour vient à exercer

⁵² Voir ici toute l'œuvre de R. Girard, qui est une passionnante déclinaison de cette idée princeps ; on peut lire en particulier *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Où R. Girard présente de façon très didactique son travail.

⁵³ J. Elster, *Leibniz et la formation de l'esprit du capitalisme*, Aubier Montaigne, 1975.

⁵⁴ « I. Illich est né à Vienne en 1926. Il fut co-fondateur du Center for Intercultural Documentation (CIDOC) à Cuernavaca, Mexico. À compter de 1964, il a dirigé des séminaires sur le thème « Alternatives institutionnelles dans une société technologique », avec un accent spécial sur l'Amérique Latine. Il mérite pleinement la qualité d'humaniste. Ses écrits sur l'école, la santé, la convivialité, l'énergie ont eu un rayonnement universel, provoquant de féconds débats dans de nombreux pays » (source : Internet, site de *l'Encyclopédie de l'Agora*).

son emprise sur les esprits, que le détour vient faire oublier la raison pour laquelle il a été emprunté : les moyens viennent cacher la fin qu'ils devaient servir. L'esprit du détour, sensé être au service de la rationalité instrumentale, se révèle alors son plus redoutable adversaire.

L'analyse la plus connue d'Illich à ce propos est celle qu'il a consacrée aux déplacements⁵⁵. J. P Dupuy⁵⁶ a repris les travaux de I. Illich et a conduit des calculs rigoureux pour évaluer la vitesse moyenne de transport des français, lorsqu'on intègre toutes les données : non seulement le temps du transport lui-même, mais aussi le temps passé à travailler pour se payer sa voiture, l'entretenir etc. C'est ainsi qu'il a pu montrer que chaque français se déplaçait à une vitesse moyenne de 7 kms/ et consacrait en moyenne quatre heures par journée pour sa voiture ! Si l'on ajoute aujourd'hui tous les problèmes environnementaux que produisent ces transports et en particulier ceux que nous effectuons avec nos « voitures sacrées » (par référence avec les « vaches sacrées en Inde, qui elles aussi « occupent » la route), le bilan apparaît encore moins favorable ! Plus généralement, si l'on pense qu'une des principales fins (sinon la principale) que l'homme vise dans sa vie est le bonheur, ne peut-on pas penser légitimement que le marché et la société de consommation qui lui est liée sont extraordinairement contreproductifs ? Notre course effrénée et sans repos pour satisfaire tous les désirs – souvent dérisoires - que suscitent la société a-t-elle quelque chose à voir avec le bonheur que nous pouvons espérer ?

1.5.7. En conclusion : pour un bon usage du marché

Je voudrais souligner, pour conclure cette réflexion autour de la prééminence de la place qu'occupe l'économie (dans sa version libérale), combien il me semble important de ne pas abandonner l'action et la volonté collective aux seuls injonctions du marché. Mais cependant il faut comprendre aussi que le marché n'est pas à rejeter en bloc ! Oui au marché, dans certaines limites, et s'il est organisé. Car il connaît, nous l'avons vu, de graves défaillances.

L'économie de marché présente en effet certains avantages. A certains égards, elle semble même irremplaçable. Une économie de marché, fondée sur la liberté de choix et d'initiative individuelle et l'organisation de marchés concurrentiels, constitue le système économique habituellement le plus performant dans la production de biens et services marchands. En ce domaine, et *dans certaines conditions*, la concurrence et la décentralisation des décisions permettent la circulation de l'information nécessaire à l'adaptation permanente des choix productifs ; elles stimulent et récompensent l'effort, l'innovation ; elles sanctionnent les gaspillages et contestent les rentes de situation. De même la liberté des échanges entre les personnes et les nations peut contribuer à une meilleure division du travail, faciliter la diffusion des progrès technologiques, et engendrer des gains mutuels, pour peu que soient établies les conditions d'un partage équitable de ces gains.

Le marché est en revanche le plus souvent incapable d'apporter une solution satisfaisante aux problèmes soulevés par la production des biens publics et la prise en compte des effets externes que les choix privés exercent sur le bien-être collectif. Toutefois il est difficile d'établir une stricte et simple division du travail entre une sphère de production marchande réservée aux mécanismes de l'économie de marché capitaliste et une sphère de production non-marchande réservée à diverses modalités de gestion publique : il est des domaines où le

⁵⁵ I. Illich, *Energie et équité*, Seuil, 1975. Illich se livre dans cet ouvrage à une critique de la contre productivité des grandes « institutions » : l'école, la médecine, les transports.

⁵⁶ Voir en particulier *Pour un catastrophisme éclairé*, ouvrage cité, p. 31 sq.

public et le privé peuvent être sollicités de façon complémentaire⁵⁷. Mais aussi, plus généralement, la performance productive des marchés dépend étroitement de la qualité des infrastructures, des institutions et des régulations nécessaires à l'établissement d'une concurrence saine et loyale – et ceci est du ressort des pouvoirs publics. Le politique apparaît tantôt comme l'auxiliaire indispensable du marché dans la recherche de l'efficacité, tantôt comme son tuteur non moins indispensable pour la recherche du bien commun. Il faut donc absolument éviter les raisonnements « idéologiques » qui ont une vision purement exclusive « tout marché » ou au contraire « tout public » ; le véritable problème réside dans l'attribution « fine » des compétences que l'on réserve à l'un ou à l'autre.

L'économie, lorsqu'elle est gérée par l'Etat, peut être aussi victime de graves dysfonctionnements. C'est ainsi par exemple que l'aggravation de certains problèmes sociaux n'est pas simplement liée à un désengagement des pouvoirs publics et à un recul des moyens financiers qui leurs sont consacrés (ce qui pose aussi des problèmes d'ailleurs !). Ils peuvent aussi résulter d'un usage inefficace des instruments et des fonds publics. Le fait que la production de biens collectifs par les pouvoirs publics ne soit pas soumise à la concurrence produit parfois un usage inefficace des ressources et une mauvaise qualité des services collectifs. C'est pourquoi la défaillance du marché dans certaines activités n'implique pas forcément que la gestion publique soit préférable. Parfois, le meilleur moyen de concilier efficacité et bien commun consiste à favoriser une production privée soumise à un cahier des charges et à des règles établies par l'autorité publique. Mais je pense que cela n'est pas suffisant : vouloir instituer une société de précaution nécessite un Etat modernisé mais aussi de nombreux « engagements citoyens » dans le cadre associatif en particulier ; il faut « réinventer » la démocratie et instituer un « Etat précaution », comme je le montrerai plus loin.

Quoiqu'il en soit donc de la place occupée par le marché, qui doit être la plus large possible (selon un équivalent du « principe de subsidiarité » : ce que le marché peut bien faire, on laisse au marché le soin de le faire), il faut inventer d'autres mécanismes économiques pour suppléer toutes ces insuffisances ; et il faudra inventer aussi de nouvelles procédures politiques pour gouverner cet ensemble. Mais avant d'en venir à la politique, il ne faut pas lâcher l'économie : en lui faisant explorer de nouvelles voies, elle peut nous proposer des solutions pour prendre en charge bien des dysfonctionnements que nous connaissons aujourd'hui.

1.6. Une nouvelle économie

1.6.1. L'économie, une science morale ?

Dire de l'économie qu'elle est une « science morale », n'est-ce pas un brin « provocant », tant on est habitué à considérer qu'une des caractéristiques principales de la science est sa neutralité dans son rapport aux « valeurs », la science se limitant elle-même à une stricte « objectivité » ? N'y a-t-il pas dans sa « constitution méthodologique » de pratiquer une « abstinence morale » ? C'est pourtant ce qu'affirme le titre d'un ouvrage d'A. Sen, prix Nobel d'économie : comment le comprendre⁵⁸ ? Nous avons vu que l'économie est une « science humaine ». Elle s'intéresse à la production et à la distribution des richesses ; mais

⁵⁷ Voir par exemple les procédures de « délégation de services publics », où des entreprises privées peuvent se voir confiées des missions de compétence public, sous certaines conditions qu'elles s'engagent à respecter.

⁵⁸ Sen (A.), *L'économie est une science morale*, La découverte, 2003.

elle ne se contente pas d'être « descriptive » d'une réalité largement « extérieure » à elle : l'économie, tout à la fois et indissolublement, décrit et façonne le réel. L'économie ne se limite jamais, elle ne peut pas se limiter, à simplement dire comment faire pour rendre la production la plus efficiente possible : car on ne peut pas séparer la production de la distribution (ne serait-ce que sous la forme du salaire qui rétribue la production). Aussi l'économie ne peut-elle tenir toute idée de la justice extérieure à elle ; une « idée de la justice » ne cesse de l'accompagner, elle est son « passager clandestin ».

Le discours économique, plus que tout autre me semble-t-il, contribue à « façonner » la société. Il peut être intéressant ici de comparer l'économie à une autre science humaine, la sociologie. Il y a plusieurs façons de faire de la sociologie, d'« entrer » en sociologie (Boudon et l'individualisme méthodologique opposé à l'approche « globalisante » de Bourdieu) ; les descriptions qui s'ensuivent de la société et des phénomènes sociaux diffèrent. Cela peut avoir une influence sur la manière de concevoir les « luttes » ou la « coopération » sociale. Mais si cette influence est réelle elle me semble limitée : je ne pense pas que la sociologie contribue de façon forte à « façonner » la société, sa fonction « normative » reste modeste. En est-il de même pour l'économie ? Il y a aussi plusieurs façons d'« entrer » en économie (par exemple, les visions libérales et marxistes) ; mais, au contraire de ce qui valait pour la sociologie, la fonction « normative » de cette dernière me semble très importante. Il est incontestable que, si les analyses sociologiques peuvent déjà influencer les « décideurs » d'une société, les analyses économiques pèsent, elles, d'un poids supérieur. Lorsque les économistes libéraux décrivent l'« harmonieux » ajustement de l'offre et de la demande dans un régime de marché sans entrave, il est indéniable que cette « description » est aussi une « prescription » : si un marché connaît du chômage, il faut « libérer » le marché pour revenir au plein emploi. Lorsque l'économie marxiste décrit la « captation » de la plus value par les « capitalistes », leur description a également une forte portée normative : la « querelle » des économistes libéraux et marxistes n'a pas la même portée que celle qui oppose les partisans de la théorie de la fixité des continents à ceux de la dérive de ces mêmes continents (même si les spécialistes peuvent s'empoigner solidement autour de ces questions).

L'économie peut être dite morale car elle se laisse orienter par des *a priori* qui ont une dimension morale : très schématiquement, pour le libéralisme, une conception de la liberté, pour le marxisme, une conception de la justice. L'économie est un mélange d'objectivité et de subjectivité. On peut la décrire comme comportant trois niveaux : celui de l'orientation et du choix des fins (purement moral)⁵⁹ ; celui des contraintes (purement objectif)⁶⁰ ; et celui des méthodes pour réaliser ces fins (« mélange » de contraintes objectives et de normes morales) : par exemple, les fins du développement durable, les contraintes financières (relatives à la dette par exemple), et les méthodes à appliquer pour atteindre cet objectif. On peut retrouver une trace de ce « balancement » chez A. Smith, le « père fondateur ». Tout d'abord, pour l'économiste écossais, il n'y a pas d'« économie » objective : c'est ainsi que Smith aborde l'économie comme discipline morale, ce qui en indique à la fois la nature : l'économie dépend de la relation des hommes à leur propre milieu, et le but : faire en sorte que le développement profite à tous. Mais il n'y a pas non plus d'économie purement subjective : Smith, en même

⁵⁹ Certes, ce niveau est d'abord et avant tout du domaine du politique. Mais l'économie ne peut se construire en étant complètement à l'écart de toute forme d'« option » de cet ordre : peut-on développer une théorie économique indépendamment de toute représentation de ce doivent être la liberté (pour les libéraux) ou la justice (pour les marxistes) ?

⁶⁰ C'est ainsi que Sen, qui défend tellement cette dimension « morale » de l'économie, plaide longuement pour un « conservatisme financier » : voir Sen, ouvrage cité, p. 77 sq.

temps, récuse toute idée de maîtrise par l'homme de son propre destin. Chaque fois que les hommes se sont avisés de vouloir orienter le cours de l'économie, ils n'ont fait que le perturber. Pas plus l'individu que la société n'est à même d'avoir une vision claire de l'intérêt général ou commun. L'économie doit se plier à un « ordre naturel » dont les ressorts échappent à la volonté des hommes.

Quant à Sen, sa posture, qu'il qualifie lui-même d' « objectivité positionnelle », revient à considérer que l'on observe toujours la société d'un certain point de vue, en fonction de son histoire, de ses attaches, de sa position sociale et de ses orientations intellectuelles : il n'y a pas de " point de vue de Sirius " en sciences sociales et les critères de jugement que l'on privilégie ont toujours une histoire. Et il y a plus : les points de vue individuels interfèrent et se construisent les uns par les autres. La capacité de comprendre et de juger d'une situation sociale n'est pas donnée d'emblée aux individus : elle résulte de l'expérience concrète de leurs interdépendances au sein de la société. Cette posture implique une reconnaissance de la pluralité des points de vue légitimes : mais cela ne doit pas empêcher de faire preuve de cohérence dans le raisonnement, de rigueur dans l'établissement des faits et de lucidité quant à l'influence de son propre positionnement. Dans cette perspective, le débat public est essentiel pour la formation des préférences individuelles. Quelle peut être alors le rôle des « experts » en science sociale » et du savoir qu'ils apportent ? Pour l'essentiel, renonçant à l'ambition démesurée de découvrir une vérité sur le bien-être ignorée du simple citoyen, il leur reste à expliciter, à clarifier les jugements du sens commun, à les rendre compatibles avec les possibilités effectives (encore une fois, tout n'est pas possible du seul fait que les hommes le « veulent » !). L' « ouverture » de l'économie au domaine « moral » qu'opère Sen entraîne donc une démarche de « délibération publique » : c'est effectivement dans cette direction que je m'avance également. La part plus modeste dans la conduite des affaires humaines qui est faite à l'économie doit être remplie par la politique, c'est ce que je développerai bientôt.

1.6.2. Vers une « économie humaine » ; prééminence du politique

L'économie, une science humaine qui est donc aussi une « science morale », peut et doit être mise « au service » des fins de l'homme : au service de la recherche de sa liberté et de son bonheur, au service de la recherche d'un mode de développement durable, qui prenne en compte les générations futures. C'est cette vision de l'économie que J. Généreux cherche à faire partager dans son *Manifeste pour une économie humaine*. Je n'ai bien sûr pas à reprendre la totalité de son « programme », mais je me sens proche de l'inspiration qui l'anime, et je reprends bien volontiers son heureuse expression d'*économie humaine*.

L'économie humaine se caractérise par deux points principaux. Tout d'abord, elle se considère comme un outil au service d'une fin qu'elle ne fixe pas : cette fin est l'homme « total », et non *l'homo oeconomicus* ; l'économie humaine refuse de se mettre au service d'un homme « amputé » d'une partie essentielle de lui-même. Et, par ailleurs, elle fixe le cadre de « ce qui est possible » et de « ce qui ne l'est pas » : l'économie humaine ne méconnaît pas les limites que la « réalité des choses » (c'est-à-dire la physiologie et la psychologie de l'homme, les « invariants » de toute vie sociale, la force des institutions et des habitudes, etc.) oppose à la volonté des hommes. Tout n'est pas possible, et certaines mesures sont obligatoires : on ne peut distribuer la monnaie sans compter et contenir l'inflation ; on doit, quoique avec mesure, reconnaître le mérite et savoir le récompenser. L'économie humaine est une économie qui considère l'homme dans toute sa profondeur : elle se veut aussi historique, politique, sociale, et écologique. Elle prend en compte la complexité de l'homme et celle de la société. Si elle ne dédaigne pas la formalisation mathématique, la sachant

indispensable si l'on veut saisir la réalité d'une situation (comment parler sérieusement du chômage sans l'apport de l'outil statistique ?), elle ne se laisse pas « capter » par elle (comment parler sérieusement du chômage sans l'apport des études sociologiques ?). L'économie humaine est l'économie d'un être humain complet (dont l'individu maximisateur de valeurs marchandes sous contrainte n'est qu'une caricature), d'un être humain qui inscrit son action dans le temps (et donc l'histoire), sur un territoire, dans un environnement familial, social, culturel et politique ; l'économie d'une personne animée par des valeurs et qui ne résout pas tout par le calcul ou l'échange, mais aussi par l'habitude, le don, la coopération, les règles morales, les conventions sociales, le droit, les institutions politiques, etc.

L'économie humaine est une économie qui reconnaît la prééminence de l'ordre politique, qui se définit comme un outil au service d'une fin qu'elle ne peut décider elle-même (même si c'est indirectement à travers la « délégation » du choix au marché) : car sans les institutions et les régulations susceptibles d'orienter l'énergie productive d'une économie concurrentielle vers un développement humain et équitable, une économie de marché dégénère en société de compétition généralisée destructrice des liens sociaux et de l'environnement, et engendrant des inégalités croissantes incompatibles avec la justice. Je rejoins J. Généreux lorsqu'il écrit : « Quand l'économiste conseille le politique, il importe de souligner qu'il ne peut définir à sa place la « bonne » société. Il n'apporte que certains éléments nécessaires au débat public (notamment les éléments relatifs à l'usage efficient des ressources), mais n'a aucune solution scientifique aux conflits de répartition et aux conflits de valeurs qui sont associés à quasiment toute question économique. Ces conflits ne peuvent être résolus qu'au travers du débat public et d'institutions politiques effectivement démocratiques. L'économie éclaire les choix collectifs, elle ne les détermine pas »⁶¹.

1.6.3. Une économie élargie : quel sens à « élargi » ?

Par rapport à l'économie « orthodoxe », l'économie humaine peut se définir comme une « économie élargie ». C'est cette conception de l'économie « élargie » que demande l'esprit de précaution : une économie élargie à une prise en compte globale de l'environnement, à la gestion durable des ressources naturelles, à la question des biens publics et au souci des générations futures.

L'élargissement à l'environnement a été tenté dans le cadre même de l'économie néo classique, nous l'avons vu : mais le succès de cette approche est très limité, certainement pas à la hauteur de ce qui est en jeu. Il n'est finalement peut être pas si difficile de comprendre que cette nouvelle pensée du rapport de l'homme au monde (à la nature, aux objets qu'il produit, à toutes les modifications qu'il introduit dans ce monde) exige plus qu'un accommodement de l'ancienne économie, mais une nouvelle compréhension de cette discipline, une science « renouvelée » pour un objet « nouveau ». Cet élargissement de l'économie apparaît nécessaire à de nombreux égards : le modèle de l'homo-oeconomicus, nous l'avons vu, est un modèle contestable ; il a toujours porté avec lui une ambiguïté qui en réduit l'intérêt et la portée. Sur des bases différentes de celles que je propose ici, un économiste, A. Hirschman, propose aussi de « compliquer » le discours économique : et j'ai repris le titre de son ouvrage, pour en faire une injonction propre à l'« économie de précaution » : « *Pour une économie élargie*⁶² ».

⁶¹ Extrait du *Manifeste pour une économie humaine*.

⁶² A. Hirschman, *Vers une politique économique élargie*, Editions de minuit, 1986.

Comment Hirschman justifie-t-il cet appel ? Et comment ma propre demande vient-elle se placer dans le sillage de son projet ? Voilà tout d'abord comment Hirschmann éclaire son projet : « Je m'étais proposé de poser la question de savoir si les diverses complications des concepts traditionnels (de l'économie) qui ont été proposées avaient une structure commune. La réponse ne fait pas de doute : elles ont toutes la même origine : l'incroyable complexité de la nature humaine que la théorie économique a eu de bonnes raisons de négliger jusqu'à maintenant mais qu'il faut réintroduire petit à petit si l'on veut que les résultats de cette théorie gagnent en réalisme » écrit Hirschman, qui ajoute ce commentaire sur l'« ancienne économie » : « l'agent économique efficient de la théorie traditionnelle est surtout une machine à enregistrer les prix et autres informations, selon la formule ironique d'Arrow »⁶³.

Quelles sont alors les propositions d'Hirschmann qui visent à « élargir » la théorie traditionnelle ? Il propose tout d'abord d'intégrer au discours économique la « prise de parole », dont il estime qu'elle peut jouer un rôle aussi important que la concurrence. La prise en compte de cette capacité à « prendre la parole », à s'exprimer publiquement, pour exprimer son accord ou son désaccord autrement que par des « actes de marché » me semble fondamental ; il revient à vouloir réintégrer dans l'analyse économique la dimension politique de l'homme. Hirschmann ajoute la fonction d'évaluation de soi ; l'importance dans la vie des actions non utilitaires, ignorées jusque là par la théorie économique alors que « elles sont loin d'être absolument inaccessibles au raisonnement économique », et enfin l'aptitude des êtres humains à la moralité publique et au service de la communauté⁶⁴ : l'homme, *homo oeconomicus*, est aussi et indissociablement *homo politicus* et *homo ethicus* ! L'économie n'a pas à l'ignorer ou à l'écarter, mais doit l'intégrer à sa réflexion : à défaut de quoi, elle produit un discours déconnecté de la réalité. Aussi Hirschmann peut-il conclure ainsi son ouvrage : « En somme, j'ai compliqué le discours économique en essayant d'y incorporer deux qualités dont l'homme est doté et deux tensions qui font partie de sa condition⁶⁵. A mon sens, cela n'est qu'un commencement ».

C'est après ce « commencement » que je veux inscrire ma réflexion : le discours économique doit être complexifié non seulement en regard de ce que sont les hommes (ce que fait Hirschman, avec lequel je me sens en profond accord), mais aussi en regard de ce qu'est le monde (ce que nous ne pouvons plus aujourd'hui ignorer, tant les effets de notre action sur ce monde sont devenus massifs et apparents). Une première piste vers cette économie « élargie » est celle de la bioéconomie, que je vais présenter maintenant.

⁶³ Ouvrage cité, p. 107-108.

⁶⁴ Idées développées tout au long de l'ouvrage, et résumées p. 108-109.

⁶⁵ Les deux qualités sont, ce que nous venons de voir, la capacité de prise de parole et d'évaluation de soi ; les deux tensions sont celles qui existent entre son application aux actions utilitaires et aux actions non utilitaires, à l'intérêt personnel et au service de la communauté.

1.6.4. Repenser le rapport économie/nature : vers une économie écologique ? La bioéconomie.

- La nature ne peut être considérée comme une simple marchandise

On l'a compris, pour la pensée néoclassique, seule l'extension de la logique du marché à la sphère naturelle est susceptible de résoudre les problèmes d'environnement. Les tenants de cette pensée croient avec Solow et Hartwick⁶⁶ que les ressources fournies gratuitement par la nature ne présentent aucune spécificité propre et que des artefacts peuvent pallier à leur disparition. Issue du paradigme mécaniste, elle s'inscrit dans la vision traditionnelle de la technique selon laquelle les outils et les machines sont des moyens neutres au service d'une fin. Mais aveuglée par sa foi dans le progrès, elle « rate » la spécificité des biens d'environnement, la différence entre les biens naturels et les simples marchandises. Le premier point de cette nouvelle économie est donc la reconnaissance que la nature n'est pas un bien économique comme un autre.

- Il y a besoin de définir une « économie écologique »

La question de l'environnement ne concerne donc pas seulement l'écologie, elle interpelle également l'économie, et cela pour deux raisons principales. La première est la multiplication des pollutions, résultat d'une mise en synergie toujours plus profonde de l'activité économique et du progrès technique, et un épuisement des ressources naturelles : on demande aux économistes de concevoir des instruments susceptibles de résoudre le problème des atteintes au milieu. La seconde raison est « morale » : il se trouve que de plus en plus de personnes, confrontées aux problèmes de pollution (mais également à ceux du chômage et de l'exclusion), s'interrogent sur les véritables finalités du développement économique. Les tenants d'une « économie écologique » considèrent que la rationalité économique standard est inadaptée à une vraie prise en considération des problèmes d'environnement ; mais ils pensent aussi que l'ouverture de l'économie sur l'éthique est une composante nécessaire d'une redéfinition de la science économique – voir plus haut le passage à propos de la défense de cette idée par A. Sen. Face à la prolifération des externalités, l'objet de l'économie ne doit plus être l'allocation optimale des ressources dans le cadre de la seule logique du marché mais s'intégrer dans celui, plus vaste, d'une exigence d'équité à l'égard des hommes et surtout, pour le sujet qui nous intéresse ici, d'un rapport non conflictuel avec les mécanismes de reproduction de la biosphère.

- La bioéconomie : une vision systémique de l'économie

La « bioéconomie » est une vision de l'économie qui pose comme hypothèse de départ l'inscription dans l'homme dans la biosphère et qui en tire les conséquences : il s'agit donc d'une économie profondément réaliste – et on n'imaginera probablement plus, dans quelques décennies, de construire un « système économique » qui ne prenne pas en compte cette hypothèse. Dans la description que la bioéconomie fait du « système monde », la sphère économique, doublement incluse dans la sphère humaine et dans la biosphère, apparaît comme un sous-ensemble ouvert et auto-organisateur. Ce système se maintient en état de

⁶⁶ Solow et Hartwick sont deux économistes qui ont établi ce principe selon lequel il n'est pas contraire à l'équité qu'une génération consomme une certaine quantité de ressources naturelles (un « capital naturel), à condition de lui substituer un capital reproductible (des artefacts et des techniques). Mais ce raisonnement suppose la possibilité d'une continuation quasi indéfinie d'une telle substitution, ce qui est loin d'être acquis !

stabilité voire se complexifie grâce à une double ouverture sur l'homme et la biosphère. On reconnaît là la description qu'a donnée E. Morin des « systèmes complexes »⁶⁷ : on se rappelle que, tandis que l'approche rationaliste classique ramène l'analyse du réel à celle de ses composants, l'approche systémique se préoccupe surtout des relations que ceux-ci entretiennent entre eux.

La bioéconomie se situe aux antipodes de la position de l'économie néoclassique. Selon D. Bourg, elle « vise à asseoir l'économie sur des bases nouvelles, qui ne seraient plus tributaires de la mécanique galiléo-newtonienne, en récusant les trois présupposés fondamentaux de l'économie néoclassique : tout d'abord, l'idée d'un équilibre atemporel du marché ; ensuite, l'indépendance des cycles économiques vis-à-vis de la nature, réputée receler une surabondance, voire même une infinité de biens et de ressources ; enfin une indépendance de ces mêmes cycles par rapport aux autres dimensions de la société »⁶⁸.

La bioéconomie s'intéresse aux effets globaux sur le système, qu'il s'agisse de la biosphère ou de l'ensemble du monde. L'un de ses principaux protagonistes est N. Georgescu-Roegen, dont les travaux ont largement inspiré le rapport du Club de Rome en 1969⁶⁹.

➤ Les principes de la bioéconomie

La principale idée à retenir (elle gouverne tout le reste) est que la Terre est un système fermé, qui ne peut donc consommer durablement plus qu'il ne reçoit du Soleil. Nous autres, « terriens », bénéficions de deux sources de richesse : l'énergie du soleil et les richesses minérales disponibles sur notre planète. La première est « éternelle » mais d'une quantité limitée, la seconde n'est ni éternelle ni limitée. La bioéconomie est construite en s'adossant à ces données indépassables et en intègre les contraintes : il s'agit en particulier de mettre en œuvre une agriculture qui n'épuise pas les sols et qui ne demande pas un coût énergétique exorbitant ; et il s'agit d'utiliser toutes les richesses minérales (dont le pétrole) avec mesure. Ce n'est pas le cas aujourd'hui : D. Bourg cite des travaux de R. Passet qui montrent par exemple que, si la productivité agricole avait été multipliée par cinq entre 1880 et 1990, le coût énergétique qui avait permis ce « progrès » avait, lui, été multiplié par cent⁷⁰.

Alors que le système que forme la biosphère est fondé sur des rythmes lents et réguliers, et « circulaires », le système économique impose de plus en plus sa causalité linéaire, ses rythmes brefs, sa préférence pour le court terme. Il impose toujours plus de prélèvements (tant sur les flux que sur les stocks) et des rejets massifs, menaçant d'un épuisement rapide les ressources naturelles et mettant en danger la capacité de régulation et d'épuration des écosystèmes. « Il apparaît donc au total que la sphère économique constitue un sous-système mettant en péril, en raison de sa logique de fonctionnement et du caractère multidimensionnel des actes économiques, la pérennité du système naturel qui l'inclut. Ce conflit entre économie et environnement oblige à reconsidérer la logique qui sous-tend et justifie le mode de

⁶⁷ Voir chapitre 2.

⁶⁸ D. Bourg, *Modernité et appartenance à la nature*, Esprit, juin 1996. D. Bourg cite ici R. Passet qui, dans *L'économique et le vivant* (Economica, 1996) a longuement développé cette analyse.

⁶⁹ N. Georgescu-Roegen, mathématicien et économiste roumain. Il a contribué, en économie, à l'introduction du concept physique d'entropie. Son ouvrage majeur est *The Entropy law and the Economic Process*, Harvard University Press, 1971.

⁷⁰ Chiffres valables pour le blé ; je n'ai pas reproduit les valeurs exactes résultant du calcul de R. Passet, mais les ordres de grandeur.

fonctionnement de la sphère des activités économiques c'est-à-dire, en d'autres termes, la définition de l'économie elle-même »⁷¹.

➤ La contrainte environnementale, une contrainte pour l'économie

C'est d'une nouvelle gestion du système économique que nous avons besoin. Une telle gestion peut-être nommée « gestion normative sous contrainte », notion forgée et développée par René Passet qui en précise le sens de la manière suivante : « Il est temps (...) de se souvenir, au niveau des systèmes globaux, de ce que chacun accepte fort bien lorsqu'il s'agit de l'individu ou de la firme : l'économie née de l'inadaptation du monde n'existe que par la limitation des choix possibles. Parmi ces contraintes, doivent figurer, comme autant de normes - dans les fonctions d'utilité sociale ou de préférences gouvernementales -, les mécanismes et régulations par lesquels le milieu naturel et les sociétés assurent leur reproduction »⁷². Notre économie « de précaution » ne peut se situer dans la cadre d'une nature inépuisable et inaltérable ; les limites absolues qu'elle nous oppose nous obligent à redéfinir l'économie « sous contrainte », comme nous y invite R. Passet.

➤ Apprendre à poser des limites

Il s'agit donc d'apprendre à poser des limites. Deux catégories de limites sont ici requises. Des limites quantitatives d'abord : pour ce qui concerne les prélèvements, d'une part, et les rejets, d'autre part. Afin de pouvoir atteindre un tel objectif Herman E. Daly propose de recourir à trois principes directeurs: il faut exploiter les ressources renouvelables à une vitesse inférieure ou égale à celle de leur régénération ; il ne faut pas produire de déchets à un rythme qui excède la capacité d'auto-épuration du milieu local ; et enfin il ne faut pas exploiter les ressources non renouvelables à un rythme qui excède celui de leur remplacement par d'autres ressources qui soient renouvelables. Des limites qualitatives ensuite : c'est ainsi par exemple qu'il faut préserver la biodiversité (que l'on songe en particulier à l'extraordinaire richesse de la canopée, cette partie « supérieure » de la forêt, que l'on est en train de détruire au même rythme que ces dernières, nous privant de ressources génétiques infiniment précieuses, et appauvrissant à un rythme jamais connu la richesse biologique de notre planète), et qu'il faut aussi préserver la beauté des sites de la nature : la « beauté naturelle » n'est sans doute pas la seule, mais elle nous est infiniment précieuse ; nous ne pouvons nous en désintéresser.

1.6.5. Elargir vers les générations futures

En plaçant l'économie dans le cadre de la biosphère, et en veillant à en préserver l'équilibre, nous avons fait un pas important dans la prise en compte des intérêts « économiques » des générations futures. Car notre économie ne peut plus se détourner de cette approche « transgénérationnelle ». Nous avons vu que l'éthique nous demandait d'étendre le champ de nos devoirs à ces générations : le faire nécessite que nous ayons une vision de l'économie conforme à cette exigence.

L'aspect auquel nous sommes aujourd'hui le plus sensible est celui de la dette que nous pourrions laisser à nos descendants. Cet aspect, bien entendu, n'est pas négligeable, car une dette importante peut représenter pour eux non seulement un « déficit de consommation », mais aussi des contraintes budgétaires qui pèsent sur la gestion des affaires publiques. Mais il

⁷¹ J.P. Maréchal, article sur Internet. <http://perso.orange.fr/marxiens/egep/economie/textes/marechal.htm>

⁷² Cité par J.P Maréchal, article cité.

ne faut pas sous-estimer l'autre dimension de notre éventuelle incurie, moins visible peut-être mais selon moi encore plus dommageable : nous pouvons laisser à nos descendants une terre enlaidie, appauvrie, privée d'une part importante de ses ressources. Quel bénéfice si l'industrie et la production en général ont progressé, de façon peut-être spectaculaire, et si, dans le même temps, la terre et la nature sont épuisées (si la recherche et l'industrie sont engagées dans une « course » pour tenter de faire ce que la nature faisait seule et qu'elle ne fait plus - par exemple des fonctions d' « épuration » des déchets que nous produisons) ? Le raisonnement selon lequel la progression générale de la richesse fait que nous n'avons pas à trop nous soucier de ce qui arrivera aux générations qui nous succéderont, présumées devoir être plus riches que nous sommes, ne convient pas, n'est pas responsable. Notre économie « élargie » doit l'être de telle manière que nous assumions pleinement notre responsabilité : les générations futures en sont devenues des partenaires obligés.

1.6.6. Inventer de nouveaux modèles : déconsommation, dématérialisation et économie de services

Nous sommes donc « condamnés » à inventer de nouvelles pratiques économiques. Mais est-ce quelque chose dont nous ayons à nous plaindre ? Si l'on a compris qu'il est absurde de vouloir continuer à faire croître à tout prix le PIB, qui mesure « tout et n'importe quoi », on peut voir au contraire comme une chance de devoir réorienter l'économie. Si nous n'étions pas obligés de le faire, probablement manquerions-nous de courage pour commencer quelque chose de nouveau. Mais le choix ne nous est pas laissé, nous avons à retrouver le véritable sens de l'action. Nous devons organiser l'économie en en faisant un outil au service d'une fin que nous aurons choisie, en respectant la « contrainte écologique ». Rien n'est « évident », rien ne va de soi : nous avons à engager une véritable délibération – à renouer avec la politique : comment voulons-nous vivre ? Dans quel monde voulons-nous vivre ?

➤ Décroissance ou « déconsommation » ?

La question est posée, elle mérite d'être débattue politiquement ; mais elle demande aussi d'être éclairée du point de vue de la science économique : car tout ce qui est (ou apparaît) souhaitable n'est pas possible – et c'est bien un des rôles de la science économique que de faire le partage entre ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, et de définir les moyens de réaliser le possible. Si on définit la croissance à partir des indicateurs qui prennent en compte l'ensemble des facteurs humains (dont l'éducation, la culture, l'environnement, la santé, etc.), ne peut-on pas imaginer de conjuguer croissance et « déconsommation » - j'appelle « déconsommation » le fait de faire diminuer notre consommation de biens matériels⁷³ ? Il faudrait alors viser non la « décroissance », mais la « déconsommation ». Cela ne suffirait-il pas à commencer à faire baisser la « pression » que nous exerçons sur la nature ? Cette idée reste pour l'instant un programme de recherche, que je ne peux pas développer ici.

➤ Deux axes à suivre pour épargner la nature

Je vois, en plus des changements de comportement nécessaires (par exemple, le fait de limiter notre mobilité) deux axes principaux pour réaliser cette « déconsommation » : la « dématérialisation » de notre économie, et le passage à une économie de service.

⁷³ Les « biens matériels » représentent aussi bien les matériaux, les produits agricoles, l'énergie, l'oxygène, etc.

Comment dématérialiser l'économie ? Il s'agit d'« atteindre la plus haute valeur d'usage possible en consommant le moins de matière et d'énergie possible »⁷⁴. Il y a là un axe très important pour la recherche, qui doit placer parmi ses objectifs le remplacement, chaque fois qu'il est possible, d'un produit par un autre moins gourmand en matière première non renouvelable – c'est là aussi tout l'intérêt de généraliser le recyclage. Encore faut-il orienter par des décisions politiques et économiques ces choix : obliger les industriels qui produisent un bien à en assurer le recyclage en fin de cycle peut constituer une des solutions.

Quant au passage à l'économie de service, elle pourrait se faire en particulier par le biais de l'« économie de fonctionnalité ». Cette économie a pour principe de remplacer la vente de biens par la vente de « fonctions » : ainsi pourrait-on, plutôt que d'acheter une voiture, acheter à une « société de services » un certain nombre de « kilomètres-automobiles » par an. C'est une démarche qui commence à se développer : Michelin, par exemple, qui propose à des sociétés de transport d'externaliser la gestion de leur poste pneumatique. Cela induit une très intéressante rupture dans la logique commerciale : plutôt que chercher à augmenter la marge bénéficiaire en vendant le plus de pneus possibles, Michelin va essayer de valoriser les performances de ses produits et services. Dans le premier cas, il vaut mieux produire des pneus qui s'usent assez vite ; dans le second, des pneus inusables – ce qui convient mieux à une société de précaution, on le comprend⁷⁵ !

➤ Mobiliser les différents secteurs de l'économie

Réussir la transition vers cette nouvelle économie demande aussi de s'appuyer sur les différents secteurs de l'économie. C'est qu'en effet l'économie n'est pas et n'a pas à devenir « homogène ». C'est ce que montre J.L Laville, le promoteur de ce qu'il appelle « l'économie plurielle » : loin d'apparaître comme un espace homogène gouverné par une logique mécanique, toute économie peut être appréhendée comme une structure tripolaire où s'articulent, pour reprendre sa terminologie, l'économie marchande, l'économie non marchande et l'économie non monétaire. Si aujourd'hui, l'économie marchande domine très largement, les économies non marchande et non monétaire pourrait retrouver une place plus importante – ce qu'elles avaient autrefois. L'économie pourrait aussi trouver des extensions intéressantes dans les domaines de l'économie solidaire que l'on trouve mises en œuvre par des associations. Une société de précaution doit explorer toutes ces ressources, qui permettent de mobiliser un grand nombre d'acteurs, et qui apportent aussi au développement économique une souplesse que la seule approche par le marché ne permet pas.

1.6.7. Conclusion : vers une nouvelle praxis, vers une nouvelle économie

Une action économique apparaît donc possible ! Et il s'agit bien là d'action, au sens plein que j'avais donné à ce terme : délibération portant sur les fins et les moyens, ajustements continus des moyens et des fins, attention portée sur les effets indirects, en particulier sur ceux qui concernent la nature et aussi les générations futures.

C'est ce que nous avons vu en particulier avec la « bioéconomie », qui propose une rationalité visant à mettre l'activité économique au service de tous les hommes tout en préservant les

⁷⁴ D. Bourg, *Le nouvel âge de l'écologie*, Le Débat, 2000.

⁷⁵ Un séminaire sur l'économie de fonctionnalité dans le domaine des transports s'est tenu à l'UTT à Troyes le 27 septembre 2004. Les informations sur la politique industrielle de l'entreprise Michelin proviennent de ce séminaire.

équilibres nécessaires ou utiles à l'existence humaine. La bioéconomie ne consiste pas à étendre la logique mécanique du marché à l'ensemble des « compartiments » du réel, mais, à harmoniser la logique productive et les logiques portées par les êtres vivants. Elle est en rupture avec l'économie néoclassique ; elle nous demande de penser autrement, d'agir autrement : elle est « agir » au sens plein du terme, ce qui nous fait voir à nouveau que la précaution, loin d'être un alibi à la « non-action », est un appel à l'action !

J'ai donc montré comment l'économie en était arrivée à occuper, dans nos sociétés modernes, une place considérable, « monopolisant » l'action, venant se confondre avec elle et finissant par faire oublier que l'action, c'est bien autre chose que la recherche du profit individuel, l'obsession du court terme et parfois la gesticulation (B. Tapie illustrant tout ceci). L'action, comme je l'ai montré en première partie, comprend trois pôles, et ne peut être réduite à la seule production, *poësis*. Le pôle de la *praxis* est bien entendu essentiel si l'on veut penser l'action dans toute son amplitude ; c'est la dimension politique en particulier qui le constitue. Dans ma recherche d'un « rééquilibrage » de l'action, démarche essentielle pour ma philosophie de la précaution, l'importance de la « mise en œuvre » d'une nouvelle politique est primordiale. Mais il n'est pas facile, au-delà des idées générales, de dire quelles formes précises devrait prendre cette « politique de la précaution ». Je pense que c'est là un chantier qui ne fait que s'ouvrir, et je ne me sens aucune compétence particulière pour le traiter ici ! Aussi ne ferai-je qu'indiquer quelques grands principes et les pistes qui me semblent devoir être suivies. Mais, avant toute chose, j'aurai à souligner ce qu'est le véritable esprit et le véritable but de la politique : car c'est bien cela qui est essentiel, et qui est assez largement oublié. En contrepoint, la situation de crise de la politique dans laquelle nous sommes plongés, les nouvelles menaces et les incertitudes auxquelles nous sommes confrontés, feront apparaître la nécessité, et cela quelque en soit la forme (qui reste à définir), de « revenir à la politique ».

2. Réhabiliter la politique

2.1. La politique et le domaine public

J'ai choisi de débiter mon analyse de ce que doit être une « politique de précaution » par une remise en place du concept de politique – une « remise en place » rendue nécessaire par l'affaiblissement qu'a connu la fonction politique – et l'« oubli » qui s'en est suivi de son rôle essentiel - pour les raisons que j'ai présentées dans mon chapitre 2.

2.1.1. Aux racines de la politique : Aristote

La lecture de la *Politique* d'Aristote me paraît être la meilleure propédeutique au moment de commencer une réflexion sur les solutions à apporter à la crise politique que nous connaissons aujourd'hui – et aussi aux défis que nous posent les nouveaux risques technologiques. En effet, Aristote est parvenu à justifier de façon très convaincante l'importance que la politique doit tenir dans la vie des hommes ; et il a donné des indications très précieuses sur la manière de la mettre en pratique.

Aristote montre établit la place éminente de la politique : car, de la politique, « tout dépend » – et donc, en conséquence, le bien humain dépend également de la politique : « Et nous voyons encore que même les potentialités les plus appréciées sont subordonnées à la Politique : par exemple la stratégie, l'économique, la rhétorique. Et puisque la politique se sert des autres sciences pratiques, et qu'en outre elle légifère sur ce qu'il faut faire et sur ce dont il

faut s'abstenir, la fin de cette science englobera la fin des autres sciences ; d'où il résulte que la fin de la politique est le bien proprement humain »⁷⁶.

Faire de la politique la recherche du « bien proprement humain », c'est une autre façon de dire que la politique a pour objet de produire les conditions qui doivent permettre aux hommes de réaliser la « bonne vie ». Selon Aristote, « ce n'est pas seulement pour avoir des biens en toute propriété que les hommes formèrent des communautés », pas « uniquement pour vivre », mais « plutôt pour *vivre bien* »⁷⁷. La politique se trouve par ailleurs rattachée à la prudence – cette vertu centrale chez Aristote - : « La sagesse politique et la prudence sont une seule et même disposition bien que leur essence cependant ne soit pas la même »⁷⁸.

Aristote a-t-il été un « démocrate » ? Probablement la question ainsi posée est-elle anachronique : démocratie chez les grecs n'avait pas exactement le sens qu'il a pour nous. Mais il n'y a pas de doute que l'on trouve chez lui des passages qui en font, à nos yeux, un fervent démocrate : « Mais attribuer le pouvoir souverain à la masse du peuple plutôt qu'à la minorité des citoyens les meilleurs semblerait être une solution valable et offrirait sans doute des difficultés, mais aussi quelque vérité. La majorité, en effet, dont chaque membre n'est pas un homme vertueux, peut cependant par l'union de tous être meilleur que cette élite, non pas individuellement mais collectivement (...) Du fait qu'ils sont plusieurs, chacun a sa part de vertu et de sagesse pratique » écrit par exemple Aristote⁷⁹. Et s'il montre quelque réticence : « Leur participation (celle de la « masse du peuple ») aux magistratures les plus hautes n'est pas sans danger (car faute de probité et de prudence ils peuvent commettre ici et là des injustices et des erreurs) », il n'en tire pas la conclusion qu'il faudrait réserver la chose politique aux seules « élites », car « (leur refuser) toute accession et de toute participation (au pouvoir) est chose redoutable »⁸⁰.

Aristote se livre enfin à un éloge de la vie politique, non pour les biens extérieurs qu'elle pourrait procurer, mais parce qu'elle offre à l'homme l'occasion de réaliser son essence et, par la même occasion de trouver le bonheur : « Louer l'inaction plutôt que l'action, ce n'est pas être dans le vrai, car le bonheur est une activité »⁸¹. La vie active est ce que l'homme peut espérer de plus haut – si l'on excepte le problème que pose la place à accorder à la contemplation : « Si ces affirmations sont justes et si le bonheur doit être regardé comme une « activité réussie », la « vie active » (*prakticos*) sera la meilleure aussi bien collectivement pour toute cité que pour chaque individu »⁸².

➤ L'agir politique

H. Arendt a tiré d'Aristote et des grecs une conception riche et exigeante de l'« agir politique ». Après avoir évoqué les deux modes principaux de l'agir politique que sont « l'acte vivant » - c'est-à-dire l'acte qui ne produit rien d'extérieur à lui-même – et le « verbe parlé », elle ajoute : « C'est de l'expérience de (leur) pleine actualité que la paradoxale « fin en soi » tire son premier sens ; car dans le cas de l'action et de la parole la fin n'est pas

⁷⁶ Aristote, *Ethique à Nicomaque* I, 1, 7.

⁷⁷ Aristote, *Politique*, Livre III, 9.

⁷⁸ *Ethique à Nicomaque*, 1141, b, 22

⁷⁹ *Politique*, III, 11, 1.

⁸⁰ Id, III, 11, 7.

⁸¹ Id, VII, 3, 3.

⁸² Id, VII, 3, 7.

poursuivie, elle réside dans l'activité elle-même qui par conséquent devient une *entelecheia* ; l'œuvre n'est pas ce qui suit et qui éteint le processus, elle y est incrustée ; c'est l'acte qui est l'œuvre, l'*energeia* »⁸³. Que pouvons-nous retenir de cette conception de la politique ? Je crois qu'elle indique très justement que l'agir politique est une dimension indispensable pour une « bonne vie humaine ». Si elle n'était qu'un moyen pour obtenir un bien extérieur à elle-même, son « utilité » serait liée à l'utilité de ce bien. Mais elle est un bien en elle-même : notre société, « sevrée » de politique, ne trouverait que des avantages à renouer avec elle.

2.1.2. Le sens de la politique

La politique apparaît ainsi comme une activité propre à donner du sens à la vie des hommes. Elle permet aux hommes d'échapper aux limites étriquées et décevantes d'une vie entièrement centrée sur la production et la consommation. E. Weil avait relevé l'insatisfaction profonde de l'individu dans la société moderne. Il voyait à cela deux raisons : « la première est que le travail, au niveau de la société économique en tant que telle, apparaît à la fois techniquement rationnel et humainement insensé. La seconde, que l'homme ne trouve pas de sens dans la simple lutte contre la nature et l'apologie du calcul efficace »⁸⁴. C'est là que réside le sens de la politique : « Si le politique a une revendication majeure d'autonomie à faire valoir en face de l'économico-technique, c'est celle du sens de l'action rationnelle, sens inséparable de l'intention éthique », écrit Ricoeur, qui ajoute : « Il faut distinguer entre le rationnel et le raisonnable ; le plan technico-économique de la vie en société ne satisfait qu'aux exigences du rationnel. C'est pourquoi l'homme est insatisfait ; c'est pourquoi il cherche le raisonnable dans l'universel concret qui définit le politique comme tel »⁸⁵.

2.1.3. Domaine privé, domaine public et monde commun

H. Arendt a très fortement lié la politique aux idées de « domaine public » et de « monde commun »⁸⁶. Le domaine public s'oppose au domaine privé. Revenant aux origines grecques de ces notions, Arendt rappelle que le domaine privé est celui de l'*oikos*, celui du foyer, de la famille ; c'est aussi celui de la nécessité et des besoins : c'est là que vivent les esclaves, et les esclaves (mais aussi les femmes et les enfants) n'ont pas de vie en dehors de lui. Le domaine « privé » est un domaine où l'on est justement « privé » du lieu où se construit la liberté : le domaine public. Quant au domaine public, il est le lieu où se rencontrent les hommes libres, le lieu où ils « apparaissent » les uns aux autres, le lieu où ils se mesurent par la parole⁸⁷. Mais c'est aussi le lieu où les décisions concernant la cité sont prises par l'exercice de la parole, la recherche de la persuasion, à l'exclusion de tout usage de la force et de la violence – d'où la place centrale, sur laquelle j'insisterai à nouveau, de la délibération et du débat dans la société de précaution.

Le domaine public se constitue autour du « monde commun » : « Le mot « public » désigne le

⁸³ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983, p. 267.

⁸⁴ E. Weil, cité par P. Ricoeur, « Ethique et politique », article paru dans *Esprit*, mai 1985.

⁸⁵ Id., p. 398.

⁸⁶ K. Lorenz (voir plus haut p. 53) reprend les analyses de Arendt : « H. Arendt a clairement montré que la traduction du terme grec *politikon* par le latin *socialis* inclut un changement de sens, entraînant une confusion conceptuelle installée à demeure dans notre tradition intellectuelle. Chez Aristote, et dans le contexte grec, *politikon* renvoie à la sphère publique de la praxis politique, qui est autre chose que la sphère privée de l'activité sociale. Depuis la sphère publique a été considérée, *cum grano salis*, comme homogène à la sphère privée » (article cité).

⁸⁷ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983, p. 89-91.

monde lui-même en ce qu'il nous est commun à tous (...) Cependant, ce monde n'est pas identique à la Terre ou à la nature, en tant que cadre du mouvement des hommes et condition générale de la vie. Il est lié aux productions humaines, aux objets fabriqués de main d'homme, ainsi qu'aux relations qui existent entre les habitants de ce monde fait par l'homme. Vivre ensemble dans le monde : c'est dire essentiellement qu'un monde d'objets se tient entre ceux qui l'ont en commun, comme une table est située entre ceux qui s'assoient autour d'elle ; le monde, comme tout entre-deux, relie et sépare en même temps les hommes »⁸⁸. Le domaine public se constitue autour du « monde commun ». Les hommes, lorsqu'ils agissent dans le cadre de ce « domaine public », ont pour charge de préserver et de bonifier les biens du monde commun. Ce qui apparaît neuf aujourd'hui, c'est le fait que la nature soit intégrée à ce « monde commun » - voilà une nouvelle charge, que seule une authentique « politique » peut assumer.

Arendt commente : « Le monde commun (que ne peuvent concevoir ni les chrétiens, ni les consommateurs), le monde conçu comme *koinon*, comme bien commun à tous, ne peut être véritablement conçu qu'inscrit dans la durée (une durée qui dépasse la vie des individus). En effet, le monde commun est ce qui nous accueille à notre naissance, ce que nous laissons derrière nous en mourant. Il transcende notre vie aussi bien dans le passé que dans l'avenir ; il était là avant nous, il survivra au bref séjour que nous y faisons. Il est ce que nous avons en commun non seulement avec nos contemporains, mais aussi avec ceux qui sont passés et ceux qui viendront après nous. Mais ce monde commun ne peut résister au va-et-vient des générations que dans la mesure où il paraît en public. C'est la publicité du domaine public qui sait absorber et éclairer d'âge en âge tout ce que les hommes peuvent arracher aux ruines naturelles du temps »⁸⁹. Combien ces remarques sont éclairantes et importantes pour mon projet ! Arendt souligne très bien que le monde commun « enveloppe » une durée qui enjambe les générations, et que seule son « exposition » dans l'espace public permet de le prendre en compte et de le protéger : la dimension « environnementale » de ce bien commun rend encore plus urgent la reconnaissance de ce fait. Persévérer dans l'« oubli » du domaine public au seul bénéfice du domaine privé – ce qui est le cas quand le marché devient l'arbitre principal de nos décisions – serait catastrophiste, eu égard aux problèmes que nous avons aujourd'hui à affronter. Il y a donc urgence à reconstruire une véritable « communauté politique ».

2.1.4. La communauté politique

« La polis proprement dite n'est pas la cité en sa localisation physique ; c'est l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils se trouvent (...) Ce qui sape et finit par tuer les communautés politiques, c'est la perte de puissance et l'impuissance finale ; or, on ne peut emmagasiner la puissance et la conserver en cas d'urgence, comme les instruments de violence : elle n'existe qu'en acte (...) La puissance n'est actualisée que lorsque la parole et l'acte ne divorcent pas, lorsque les mots ne sont pas vides (...) »⁹⁰ : H. Arendt nous indique ici la voie à suivre si nous voulons constituer une authentique communauté politique. Il s'agit d'« agir et de parler ensemble », de faire passer en acte notre puissance collective d'« exister politiquement ». La conception de la liberté qui transparait ici est exigeante ; elle constitue l'un des principaux « piliers » de la pensée de H. Arendt : il s'agit de la liberté conçue comme « liberté d'action » plutôt que comme « liberté de

⁸⁸ Id, p. 92.

⁸⁹ Id, p. 95.

⁹⁰ Id, p. 258-259.

pensée »⁹¹. Cette liberté consiste en le pouvoir de commencer (et je retrouve ici les idées développées plus haut, lorsque j'ai étudié l'action - en particulier ce que je disais, à la suite de P. Ricoeur, à propos de l'initiative).

Le problème maintenant est de passer de cette capacité individuelle d'initiative et d'action à la prise en compte de la pluralité humaine. C'est en fait l'entrecroisement des initiatives qui tisse la toile d'un monde commun : ces initiatives personnelles, sans cesse interrompues, reprises par de nouvelles initiatives, dans leur multiplicité, leurs croisements, forment la trame même du « vivre ensemble ». C'est cette situation, cet entrecroisement de toutes nos initiatives, qui nous pousse à débattre de notre devenir commun. C'est là le sens profond de la politique : elle consiste en ce que des hommes libres veulent, sinon « produire un monde nouveau » - on sait la « folie » à laquelle un tel projet peut conduire-, du moins aménager un monde « durable » et juste, au-delà de la violence, de la domination et de la contrainte ; elle consiste pour les hommes à vouloir établir des relations d'égaux, à chercher à coordonner leur agir⁹². C'est pourquoi – je reviens à H. Arendt – celle-ci ne peut se satisfaire d'une politique qui serait simplement « représentative » : elle affirme que tous les hommes ont les mêmes « titres » à l'action politique, qu'ils sont tous appelés à participer effectivement aux débats qui doivent animer cette vie politique. La politique doit contenir comme moment essentiel une phase de « politique participative », qui fasse rentrer tous les citoyens dans des démarches de délibération : c'est là une idée profondément « actuelle » que veut reprendre et approfondir la précaution.

H. Arendt insiste très fortement sur la dimension délibérative de la politique : nous avons vu qu'elle va jusqu'à affirmer que, à proprement parler, la politique ne poursuit aucune fin, qu'elle existe avant tout dans son déploiement, dans le sens du « se parler et réfléchir ensemble », dans le croisement de la subjectivité des individus agissant et dans la relance, l'enchaînement sans fin des initiatives croisées et des paroles qui les expriment. Ce qui est donc décisif pour des hommes qui vivent ensemble, qui travaillent, produisent, échangent, partagent leurs loisirs, leurs espoirs et leurs inquiétudes, c'est de former un corps politique, d'être une véritable communauté politique. A défaut, ils auront une vie appauvrie par rapport à ce qu'elle pourrait être (ils ne connaîtront pas les « biens immanents de la politique ») – et cela, même s'ils ne ressentent pas de manque, ne connaissant pas les plaisirs que procurent la participation à la « vie publique » -, mais ils seront également privés d'un « outil » indispensable à la résolution des nombreux problèmes que toutes les sociétés connaissent.

On peut certes trouver que les idées d'H. Arendt sur la politique sont très idéalistes et déconnectées de la vie sociale réelle. Je pense que cette critique n'est pas juste, et qu'aujourd'hui elle a même plus de pertinence qu'au moment où elle s'est exprimée : l'accent qu'elle met sur la participation de tous au débat politique comme condition d'une vie politique véritable en est l'illustration la plus éclairante.

⁹¹ Ce qui ne conduit pas à « dévaluer » cette liberté, absolument essentielle : elle n'est pas négociable ! Mais il faut dénoncer l'illusion qu'en elle la liberté trouverait son accomplissement. Le pouvoir d'agir est, lui aussi, consubstantiel à la liberté.

⁹² Voir aussi plus haut, p. 85.

2.2. La crise de la politique

Cette crise de la politique s'inscrit dans le contexte de la perte de légitimité des autorités, que j'ai évoquée plus haut, lorsque je me suis intéressé aux différentes composantes de la « société du risque »⁹³. La situation créée par l'irruption des nouveaux risques et l'incertitude qui les caractérise place toutes les « autorités » dans une situation délicate, voire impossible : « Ceux-là mêmes qui exigent des autorités – scientifiques, professionnelles ou politiques – d'être protégés contre toute forme de risque sont ceux aussi qui se méfient de ceux qu'ils appellent au secours pour être protégés », soulignent justement D. Bourg et J.L. Schlegel. Y a-t-il une solution à cela ? « On ne voit guère d'autre solution, de la part des autorités en question, en particulier politiques, que le recours à des procédures diversifiées de participation. C'est le seul moyen aujourd'hui de faire face à la crise des procédures purement représentatives »⁹⁴. Mais avant d'en venir aux solutions, je vais tenter de mieux comprendre ce que peut signifier cette crise du politique.

2.2.1. Pourquoi cette crise ?

Nos sociétés « occidentales » connaissent, depuis une vingtaine d'années au moins, une « crise du politique » : que faut-il entendre par là ? Les analyses que je vais mener ont une portée souvent générale, valant pour l'ensemble des pays « développés », mais je m'appuierai sur l'exemple français : il ne serait pas difficile de trouver des explications largement concordantes en prenant d'autres exemples. Un des premiers signes de cette crise est la désaffection pour ce qui est l'acte « central » de nos démocraties représentatives : le vote. Mais on peut en voir le signe aussi dans l'absence de confiance placée dans les responsables politiques : cette dernière est clairement attestée par les sondages d'opinion. Il faudrait d'ailleurs nuancer un peu ce jugement abrupt : les français ont une meilleure opinion des responsables politiques qu'ils connaissent, en particulier des élus locaux, que des « hommes politiques » en général.

On peut trouver plusieurs explications à cette « crise de la politique ». La première est la perte de pouvoir des responsables politiques : nous avons vu comment la « sphère économique » a peu à peu « grignoté » la « sphère politique », la dessaisissant de la plupart de ses pouvoirs – ce que L. Jospin avait spectaculairement reconnu, en avouant que l'Etat était largement désarmé face au problème posé par le chômage. A côté de cette raison « structurelle », d'autres raisons plus conjoncturelles ont agi aussi : la multiplication des promesses non tenues (ce qui peut s'expliquer par l'écart entre ce que les politiques ont le pouvoir de faire et ce qu'ils continuent à promettre afin de conserver des chances d'être élus), mais aussi de nombreux scandales financiers (qui d'ailleurs concernent plus l'« alimentation » de la caisse des partis que l'enrichissement personnel), le goût trop affiché du pouvoir (la difficulté à démissionner), bref l'absence de « vertu ».

A cela s'est ajouté, et c'est un point très important pour expliquer ce « désamour » entre les citoyens et l'Etat, la très mauvaise gestion des crises environnementales et sanitaires. La réaction des responsables français – au niveau simplement administratif, ou politique, les choses ne sont pas encore clairement établies – lors de la catastrophe de Tchernobyl est emblématique. Mais il faut ajouter la gestion elle aussi très critiquable de l'« affaire du sang contaminé » - même si un juste partage des responsabilités conduit à ne pas accabler le seul

⁹³ Voir le chapitre II.

⁹⁴ D. Bourg et J.L. Schlegel, *Parer aux risques de demain, le principe de précaution*, ouvrage cité, p. 121.

Etat-, un manque de réactivité et de lucidité au début de la crise de la vache folle – qui a été mieux gérée ensuite. A cela s'ajoute l'image de gouvernements laxistes ou impuissants à prendre en main les grands dossiers environnementaux – par exemple à lutter efficacement contre l'utilisation par des compagnies maritimes de « pavillons de complaisance », pratique qui conduit à laisser prendre la mer à des « bateaux poubelles » responsables en particulier des « marées noires ».

Mais la « crise du politique » ne provient pas seulement d' « en-haut ». Il y a aussi des explications « par le bas », la principale étant le désintérêt, le manque d'implication des citoyens. C'est là une des conséquences du triomphe de la « société » et du désinvestissement de la « scène publique », un thème que je vais traiter dans la prochaine section. Mais il faut ajouter aussi une explication plus psychologique : c'est en effet une caractéristique des situations de crise de voir qu'une tentative de dénouement est recherchée à travers la désignation d'un « bouc émissaire » - c'est ce qu'a montré de façon lumineuse R. Girard⁹⁵. On peut penser que la crise dans laquelle se trouve aujourd'hui la société est favorable à la mise en place de ce mécanisme, et que les hommes politiques en sont les victimes.

2.2.2. Le triomphe de la société

Il est possible aussi d'interpréter cette crise de la société à travers les analyses de H. Arendt à propos de l'avènement de la « société ». Dans sa description de l'évolution historique des sociétés humaines, après les moments grecs et romains – et la place éminente qu'y a tenu la politique -, Arendt souligne un évènement majeur qui a contribué à complètement « changer la donne » : ce qu'elle appelle l' « apparition de la société » : « L'apparition de la société – l'avènement du ménage, de ses activités, de ses problèmes, de ses procédés d'organisation – sortant de la pénombre du foyer pour s'installer au grand jour du domaine public, n'a pas seulement effacé l'ancienne frontière entre le politique et le privé ; elle en a si bien changé le sens des termes qu'on ne les reconnaît presque plus (...) Il ne s'agit pas d'un changement d'importance relative »⁹⁶. La place occupée par le « privé » s'est trouvée très étendue, et surtout enrichie : dans la pensée antique, le « privé », c'était le lieu où l'on était vraiment privé de quelque chose, « à savoir, des facultés les plus hautes et les plus humaines ». Mais ce n'est pas ce point qui intéresse le plus Arendt ; ce qu'elle veut surtout souligner, ce qu'elle considère comme essentiel, c'est que : « la société à tous les niveaux exclut la possibilité de l'action, laquelle était jadis exclue du foyer. De chacun de ses membres elle exige au contraire un certain comportement, imposant d'innombrables règles qui, toutes, tendent à « normaliser » ses membres (...) Cette égalité moderne, fondée sur le conformisme et qui n'est possible que parce que le comportement a remplacé l'action comme mode primordial des relations humaines, diffère à tous points de vue de l'égalité antique »⁹⁷.

Ce passage me semble éclairer avec beaucoup de justesse notre situation. N'est-il pas vrai que « les actions ont de moins en moins de chance de refouler la marée du comportement de masse », que « les évènements perdent de plus en plus de leur signification »⁹⁸ ? L'action se

⁹⁵ Voir par exemple *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, 1978. Girard y explique que les premiers « responsables politiques » - les premiers rois – étaient désignés non pas pour gouverner, mais pour pouvoir être sacrifiés en cas de crise : « les règles de l' « intronisation royale » sont celles du sacrifice ; elles visent à faire du roi une victime apte à canaliser l'antagonisme mimétique (...) Un roi n'est d'abord qu'une victime en sursis d'immolation », p. 74.

⁹⁶ Id, p. 76.

⁹⁷ Id, p. 79-80.

⁹⁸ Id, P. 82.

trouve trop souvent dévoyée en activisme, en agitation ou en petit calcul avec pour seule ambition de s'enrichir. N'est-il pas vrai que triomphe l'*animal laborans*⁹⁹, au détriment de l'*homo faber*, et que la « *vita activa* » est très appauvrie par cette double évolution : recul de la politique, montée du travail (de l'*animal laborans*) au détriment de l'œuvre (de l'*homo faber*) ? Passer à une culture de précaution impose certainement de revenir au sens plein de l'action ; cela veut dire que nous devons « réinventer » la politique. Réinventer, car il est illusoire – cela n'a d'ailleurs littéralement pas de sens, tellement « tout est différent » - de penser revenir en arrière, à un âge d'or supposé de la politique, à Athènes ou à Rome. Pour cela, il est nécessaire que nous réapprenions à nous considérer comme des « sujets » dans une communauté politique, et pas seulement « individus » dans la société.

2.2.3. Individu ou sujet ?

A. Renaut a analysé l'irrésistible assomption de l'individualisme contemporain, cet individualisme « absolu », dont il voit les premières prémisses chez Hegel et Nietzsche, dans lequel il voit l'un des fondements du néolibéralisme et de ses excès¹⁰⁰. Dans son ouvrage, il s'en prend aux analyses de L. Dumont, auquel il reproche d'avoir bloqué la réflexion portant sur la question de l'individualisme. On sait que L. Dumont est célèbre pour avoir opposé deux types de sociétés : les sociétés dites « holistes » et celles donc dites « individualistes »¹⁰¹. Ce qui caractérise les premières, c'est que chaque membre s'y reconnaît comme « second », au service de la communauté, tandis que dans les secondes chaque membre ne reconnaît de légitimité à la communauté que pour autant qu'elle œuvre au service de sa liberté. R. Dumont voit dans les sociétés individualistes (à l'image des sociétés « occidentales ») un progrès par rapport aux sociétés holistes (L. Dumont prend volontiers comme exemple la société indienne avec ses castes). A. Renaut souligne que, du coup, tout se passe comme si nous avions opté pour l'immobilisme : l'individualisme nous ayant apporté de tels progrès, ce serait un retour en arrière inenvisageable que de le critiquer sous quelque aspect que ce soit. Toute modification serait une régression. Le tort de L. Dumont selon A. Renaut, est d'avoir fait du holisme (cette conception selon laquelle le « tout social » est premier et hiérarchiquement supérieur par rapports aux individus qui composent la société) une « catégorie repoussoir » face à laquelle il n'a pas su établir la distinction nécessaire entre l'affirmation de l'individu et celle du sujet.

Si l'on définit l'individualisme comme une conception politique, sociale et morale, qui tend à privilégier les droits, les intérêts et la valeur de l'individu par rapport à ceux du groupe et de la communauté, qui prône l'indépendance de l'individu et valorise l'action, la réflexion personnelle, il n'y a rien là qui s'oppose au fait de voir dans cet individu une figure du « sujet » politique responsable ou du citoyen. Mais on peut placer aussi l'individu tout au bout d'une longue évolution marquée par l'émancipation individuelle face aux diverses tutelles (la famille, le clan, la corporation, la caste...) qu'exercent sur lui certains types de sociétés. Et l'on peut vouloir poursuivre cette émancipation jusqu'à ne plus accepter d'autorité politique, et

⁹⁹ Voir aussi plus haut, p. 55.

¹⁰⁰ Alain Renaut, *L'Ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.

¹⁰¹ « Anthropologue, spécialiste de l'Inde, Louis Dumont (1911-1998) a nourri toute une réflexion sur les sociétés occidentales. Partant de l'étude des castes, il procède par « détour anthropologique » : confrontation avec des mondes humains radicalement différents qui induit une compréhension renouvelée de la culture occidentale, de son histoire et de son originalité. Aussi, toute l'entreprise de Dumont - dont l'œuvre traverse les domaines les plus variés : philosophie, histoire, droit, sciences politiques, sociologie, anthropologie - tente-t-elle de mieux appréhender les contours d'une modernité centrée autour de l'individualisme, en contraste avec le holisme porté par d'autres civilisations, dont l'Inde constitue le paradigme » (source Internet, site « Michalon »).

plus aucune autorité en général, estimant que chacun est, sur chaque sujet, le mieux placé pour juger du vrai ou du bien. Cette conception fait de l'indépendance totale le sommet de la liberté : mais n'est-ce pas confondre la liberté et l'autonomie, et n'est-ce pas prendre le risque de laisser le désir prendre le pouvoir – de laisser l'individu désarmé face à la « tyrannie du plaisir »?¹⁰²

Aussi est-il décisif de distinguer l'individualisme extrême et l'autonomie, ce qui permet de critiquer l'individualisme extrême sans pour autant retourner vers des formes sociales holistes. Nous en sommes arrivés à ce moment historique, selon A. Renaut, où l'individualisme extrême doit être dépassé vers l'autonomie, où l'individu ne doit plus faire obstacle à l'avènement du sujet. Le sujet autonome, contrairement à l'individu qui peut être pensé comme une monade fermée sur elle-même, animée par son seul désir, ne peut être conçu dans la solitude ; il ne peut être conçu que comme être social, l'accès et le maintien de l'autonomie ne pouvant être sérieusement pensé dans l'isolement : l'être autonome ne peut sans doute se comprendre que comme un être profondément social.

Dés lors, ce que nous devons penser, c'est le sujet, autonome, qui comprend l'autre immédiatement dans son concept, et c'est le type de rapport que vont nouer entre eux ces sujets autonomes. Ces rapports ne seront pas seulement des rapports d'intérêt privé et de recherche d'utilité personnelle, ils incluront des rapports politiques, une réflexion sur le bien commun, la recherche des règles démocratiques à instaurer ; ces rapports seront construits autour de procédures de délibération. Ces rapports viseront à construire une communauté politique, « consciente qu'elle a un bien propre qui ne se confond pas avec celui de chaque individu et dont la construction n'est en aucune manière une négation de l'individu, mais bien au contraire son prolongement naturel, sa vocation, son actualisation »¹⁰³

2.2.4. La politique doit « recadrer » l'économie et lutter contre la technocratie

L'attitude « individualiste-consommatrice » qui domine nos comportements, jointe à la redoutable puissance de la sphère « techno-scientifico-économique », ont contribué à remettre la plus grande partie du pouvoir dans la société entre les mains de l'économie et de la technocratie. « Dans les sociétés modernes, écrit Feenberg, la technique constitue une puissance qui, dans nombre de domaines, l'emporte sur le système politique lui-même. Les maîtres des systèmes techniques, les dirigeants militaires et les chefs des grandes entreprises, les médecins et les ingénieurs ont bien plus d'influence sur les modèles de la croissance urbaine, de la construction des logements, sur les systèmes de transport, le choix des innovations et sur nos pratiques de salariés, de patients ou de consommateurs que toutes les institutions représentatives réunies »¹⁰⁴.

Ce système laisse de plus en plus apparaître de larges failles (injustice de la distribution, questions sur le sens d'une croissance matérielle indéfinie et détachée des besoins humains) ; mais l'urgence s'est également saisie de la question, sous la forme des grandes inquiétudes environnementales et sanitaires. Il est nécessaire, et pas seulement souhaitable, d'appuyer l'organisation du développement social sur d'autres bases. Il est vain d'espérer que plus de technique permettra de résoudre des problèmes que la technique a elle-même créés. Il est vain d'espérer qu'une libéralisation encore plus étendue des marchés permettra de résoudre les

¹⁰² Je reprends là le titre d'un ouvrage de l'essayiste J.C Guillebaud : « *La tyrannie du plaisir* ».

¹⁰³ D. Méda, *Qu'est-ce que la richesse ?*, ouvrage cité, p. 383.

¹⁰⁴ A. Feenberg, ouvrage cité, p. 109.

problèmes que le marché lui-même a produits. En 1965 déjà, J. Habermas « tirait la sonnette d'alarme » : « Dans les systèmes industriels les plus avancés, il faut de nos jours faire un effort énergique pour prendre en main de façon consciente une médiation du progrès technique et de la pratique vécue des grandes sociétés industrielles qui jusqu'à présent n'a fait que s'imposer avec tous les traits d'une histoire naturelle », et suggérait la seule alternative possible : « L'irrationalité de la domination qui a pris maintenant les proportions d'un danger mortel collectif ne pourrait être surmontée que par la formation d'une volonté politique, liée au principe d'une discussion générale exempte de domination. Il n'est permis d'espérer une rationalisation de la domination que d'une situation où serait développée la puissance politique d'une pensée liée au dialogue » ; et il nous avertissait : « La force libératrice de la réflexion ne peut être remplacée par un déploiement de savoir techniquement utilisable »¹⁰⁵.

Il faut que la politique ressaisisse le pouvoir qu'elle a abandonné, mais aussi qu'elle invente un « nouveau pouvoir » à la mesure des nouveaux problèmes qu'elle doit traiter. Il s'agit tout d'abord de faire un « bon usage de la raison ». On peut reprendre ici la pensée de Horkheimer et Adorno : selon eux, c'est au moment où la raison s'est laissée aller à sa pure fonction de calcul, de logique formelle, que le sujet s'est rétracté sur lui-même, que le monde s'est trouvé vidé de sa substance en étant rendu à la fois infiniment calculable et soumis à la volonté des hommes de se rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature ». Le premier pas de la libération par la politique sera de faire usage de cette « rationalité élargie » que j'ai définie plus haut. Le deuxième pas consistera à reprendre la réflexion sur les biens dans la cadre de la politique – de poser à nouveaux frais la question : « Qu'est-ce qu'une société riche ? »¹⁰⁶.

Cela permettra de « recadrer » l'économie. Après que celle-ci se soit émancipée, se détachant non seulement de la morale, mais aussi de tout référent extérieur, il s'agit de la replacer dans le « circuit » de la discussion, où elle sera reconnue avec ses contraintes internes - car elles existent bien entendu, tout ce qui apparaît souhaitable n'est pas pour cela possible – mais aussi conduite à s'exposer dans une discussion publique où pourront être affirmées des valeurs « extra-économique » et pourtant essentielles. Sera probablement dénoncée, dans cette discussion, l'illusion des « indicateurs » de croissance, sensés représenter le « bien » de la communauté humaine. Se trouvera aussi probablement retrouvé le sens d'un bien commun, de l'existence de nombreux biens collectifs, c'est-à-dire bons pour tous, pour la société, son bien-être, son progrès, sans être appropriables par personne en particulier – et donc situés « hors économie ». Y sera probablement proposée la substitution, en lieu et place d'un développement mesuré par les seuls indicateurs de croissance, d'une vision plus large et plus dynamique de la richesse, « conçue comme l'ensemble des augmentations ou des améliorations apportées à un patrimoine commun, un ensemble de dispositifs, de biens, de services et de patrimoines bons pour l'ensemble de la société, individus et collectifs compris »¹⁰⁷.

Mais il est temps de se pencher plus précisément sur les conditions et les formes de ce retour attendu de la politique.

¹⁰⁵ J. Habermas, « Progrès technique et monde vécu social », paru dans *La technique et la science comme « idéologie »*, ouvrage cité, p. 94-96.

¹⁰⁶ Reprendre donc la question que posait déjà J.S Mill : « Que l'énergie de l'humanité soit appliquée à la conquête des richesses (...) cela vaut mieux que si l'activité humaine se rouillait en quelque sorte et restait stagnante (...) Je ne vois pas pourquoi il y aurait lieu de se féliciter de ce que les individus déjà plus riches qu'il n'est besoin doublent la faculté de consommer des choses qui ne leur procurent que peu ou point de plaisir, autrement que comme signe de richesse (...) On a bien plus besoin d'une distribution meilleure ». Citation tirée de D. Méda, ouvrage cité, p. 119. Voir aussi plus haut, p. 520 sq.

¹⁰⁷ D. Méda, ouvrage cité, p. 77.

2.3. Retour du politique ?

La condition du retour de la politique est qu'elle retrouve des marges de manœuvre, mais aussi que les citoyens la réinvestissent. Or aujourd'hui un certain nombre de facteurs semblent favoriser ce réinvestissement. Nous allons voir lesquels.

2.3.1. L'incertitude appelle une décision politique

L'école autrichienne d'économie (Von Mises, Hayek), reconnaissant la place centrale de l'incertitude dans les domaines qui ressortissent de l'action humaine, appelait à donner plus d'importance au marché, seul à même, selon elle, de réguler cette incertitude. Pour les raisons que nous avons vues, il m'apparaît, au contraire, que la réponse doit être politique et non économique. La nouveauté radicale de la situation posée par l'incertitude et les risques associés, et par l'impossibilité d'attendre que l'incertitude soit levée pour agir – parce que, rappelons-le, « il serait trop tard », mais peut être aussi parce que la situation est telle que l'incertitude ne se lèvera pas, ou sinon, très tard – cette nouveauté est politique. La « règle d'or » de l'action politique dans toutes les situations où une incertitude pouvait peser sur le contenu d'une décision était d'attendre que la science – ou de experts – « lèvent » cette incertitude avant de décider et d'agir. Procéder autrement, et en particulier prendre une décision alors que subsistait encore un doute, était perçu comme irrationnel et illégitime.

La conséquence de ceci était que dans bien des cas, la décision revenait aux experts, dont les responsables politiques ne faisaient que suivre les avis.

Dans cette situation d'incertitude, il ne s'agit plus d'administrer, mais de décider. Il devient alors impossible de se reposer sur les rouages d'un système qui fonctionne sans décision. C'est en ces termes que Ewald décrit le drame de la transfusion sanguine : « Pratiquement chacun, à sa place dans le système, a eu la conduite qu'il ne fallait pas tenir : dénégation du danger, absence de précaution, « économisation » ridicule du problème. Le système a tué sans que jamais aucune décision ne soit prise »¹⁰⁸. Ce même F. Ewald en tire des conclusions : « La précaution, qui nous resitue dans un contexte d'incertitude, réintroduit une logique de décision pure. Et la rationalité de la décision ne peut plus se suffire de la traditionnelle balance coûts/avantages, ceux-ci étant en principe inconnus du moins douteux. Elles ressortissent de logiques dont les économistes du risque expliquent qu'elles sont irréductibles aux traditionnelles fonctions d'utilité. Double conséquence : la décision appartient toujours au politique sans que celui-ci puisse se couvrir du savoir d'un expert ; elle relève plus d'une éthique, du respect de certaines procédures, que d'une morale, liée à l'application d'un cadre préexistant. Cela ne veut pas dire que l'expertise scientifique soit inutile, mais elle ne déchargera pas le politique de la souveraineté de sa décision ». C'est-à-dire que : « La précaution réintroduit, au sens propre, la décision en politique, et dans les pratiques de la responsabilité. La vraie décision, c'est à dire la décision souveraine »¹⁰⁹.

Comme le soulignait, dans un tout autre contexte, H. Kissinger : « Le rôle le plus important d'un dirigeant consiste à prendre sur ses propres épaules le poids de l'ambiguïté qui préside aux choix difficiles. Cela fait, ses subordonnés disposent de critères pour se guider et peuvent

¹⁰⁸ F. Ewald, cité par L. Engel, article « vers une nouvelle approche de la responsabilité, *Esprit*, juin 1993.

¹⁰⁹ F. Ewald, article paru dans l'ouvrage collectif, sous la direction d'O. Godard, *La précaution dans les affaires humaines*, cité plus haut, p. 123.

passer à l'exécution de leurs tâches ». Mais il ne suffit pas, pour les dirigeants, de prendre les décisions ; ils ont aussi à engager la dynamique délibérative : « Elargir les questions, ouvrir le jeu des acteurs, dégager des voies d'action. A eux de bousculer les frontières, puisqu'elles ne sont plus pertinentes ; à eux de se faire « passeurs de frontières » puisqu'il s'agit d'inventer de nouvelles réponses collectives. Les questions de valeur et de choix viennent au premier rang, en lieu et place des outils de gestion. Il ne s'agit plus seulement de « gérer » », note très justement P. Lagadec¹¹⁰. Face à l'incertain, délibérer s'avère plus que jamais nécessaire. Nous devons décider, et nous ne pouvons nous reposer sur des experts : la décision politique, appuyée sur la volonté, s'avère nécessaire. Mais la décision ne peut être « éclairée » et efficace (en particulier : acceptée) que si elle est précédée d'une véritable délibération.

2.3.2. La réflexion sur les risques est politique

L'incertitude appelle donc une décision politique. Les risques sont également « demandeurs » de réflexion politique. Nous avons vu en effet que les risques ont une dimension subjective importante, et que le contexte social dans lequel ils s'inscrivent pose la question de leur acceptabilité. Une société confrontée au risque ne peut demander le « risque zéro », lequel représente un « idéal » bien entendu impossible à atteindre. Mais il appartient aux membres de la communauté qui se trouve « sous les risques » de déterminer le niveau de risque auquel elle souhaite – ou plutôt accepte – de s'exposer (d'être exposé). Cette décision est liée à plusieurs facteurs qu'il est difficile de pondérer : aussi peut-on penser que seul un débat collectif permet de faire ressortir une décision qui sera reconnue comme légitime.

Un exemple permet d'illustrer ceci : il semble qu'une forte proportion de personnes soient prêtes à « payer » fort cher pour accroître encore la sécurité de la transfusion sanguine, qui est aujourd'hui déjà très bonne, plutôt que d'investir la même somme, par exemple pour la prévention du tabagisme, alors qu'il n'est pas difficile de montrer qu'en terme de ratio coût/vie sauvée, le choix n'est « pas le bon ». Mais, « subjectivement », les deux risques ne sont pas comparables : le risque d'un cancer provoqué par le tabac est un risque qui peut être évité en ne fumant pas – si du moins on a la chance de ne pas vivre dans un air enfumé, auquel cas on se trouverait soumis au risque du tabagisme passif. Le risque de contamination par transfusion est par contre un risque qui, certes minime – et même extraordinairement faible -, ne peut être évité si l'on est victime d'un accident et que l'on doit être transfusé. C'est aussi un risque « invisible », qui se réalise d'« un coup », sans alerte qui permettrait de « corriger le tir » avant qu'il ne soit trop tard. C'est un risque qui paraît aussi parfaitement injuste, car il frappe une personne à laquelle on ne peut rien « reprocher ». Seul un débat public, suivi d'une décision politique, me semblent pouvoir rendre acceptables les risques qui restent, en dépit de tous les efforts que l'on choisirait de consentir, inhérents à toute action humaine¹¹¹.

¹¹⁰ P. Lagadec, *Traité des nouveaux risques*, p. 276.

¹¹¹ Tout est loin de pouvoir être réduit à du « rationnel » dans la gestion des risques. Comme le souligne bien B. Wynne, dans son article « Le nucléaire au Royaume-Uni » (paru dans l'ouvrage collectif dirigé par O. Godard), « Les engagements humains et les choix sociaux qui se trouvent embarqués comme des passagers clandestins dans les discours « scientifico-rationnels » de la gestion des risques et de l'environnement n'ont pas fait l'objet de choix démocratiques délibérés et se trouvent simplement imposés à la société. Ils devraient au contraire être exposés publiquement, soumis à un débat culturel et politique large, pour enfin faire l'objet de négociations ».

2.3.3. La prise en charge du bien commun ressortit à la décision politique

➤ Une prise en charge politique

La prise en charge du bien public, nous l'avons vu, ne peut être correctement assumée par le marché : c'est à l'autorité publique qu'elle revient « en première ligne », ce qui oblige cette dernière à sortir d'une conception purement gestionnaire de la politique.

La question des choix, à l'intérieur du domaine du « bien public », se trouve également posée. Il faut en effet prendre en compte le caractère non décidable de façon scientifique de ce bien : il n'existe pas de « lieu » d'où il puisse être aperçu et déterminé de façon absolue. Comme P. Ricoeur aimait le dire : la discussion politique est sans conclusion, bien qu'elle ne soit pas sans décision. Le tout est que les mécanismes – et les étapes – qui ont conduit à la décision soient clairs et acceptés.

➤ Une politique de la nature

Dans son article « Précaution et protection de la nature »¹¹², J.L Fabiani traite un exemple de prise en charge du bien commun, celui de l'environnement. Il y montre que nous avons besoin de définir une « politique de la nature », politique dans laquelle intervient le principe de précaution. La question de la réparation des dégâts que subit la nature ne peut en effet être tranchée par la science: « On sait désormais que les espèces sont mortelles ou que des catastrophes se produisent sans que l'homme en soit nécessairement responsable (...) Ces constats n'aboutissent pas pour autant à exonérer l'action humaine de ses effets propres, mais ils amènent à proposer des actions différenciées dont on s'efforce de hiérarchiser les effets : toute action réparatrice doit être considérée comme étant susceptible d'avoir des conséquences non voulues et non perçues au moment de leur mise en œuvre. C'est autour de l'évaluation prospective de ces effets que le principe de précaution s'applique pleinement au domaine de la protection de la nature (...) C'est entre des degrés d'artificialisation ou de manipulation qu'est constitué un espace de décision. La *politique de la nature* qui en découle revient à définir les conditions de l'exercice d'un arbitrage à propos de scénarios diversement plausibles concernant les conséquences possibles de stratégies réparatrices »¹¹³.

D'une façon générale, les problèmes climatiques et environnementaux globaux aident à prendre conscience de ce que la nature et tous ses biens constituent des « biens communs », à la préservation desquels nous devons d'urgence nous attacher. Nous découvrons aussi que la seule manière de surmonter notre impuissance à le faire est d'agir politiquement. Et nous comprenons aussi que certains problèmes, pour être résolus, demandent à ce que leur traitement soit réfléchi et « acté » au niveau de notre planète. Ces problèmes tendent à renforcer l'idée de la nécessité et donc de la légitimité d'un « gouvernement mondial ».

¹¹² Article paru dans l'ouvrage collectif *Le principe de précaution dans les affaires humaines*, ouvrage cité.

¹¹³ Fabiani, article cité, p. 315.

2.3.4. Les choix techniques appellent une prise en charge politique

➤ L'acceptation des nouvelles technologies

C'est tout le problème de l'acceptation des nouvelles technologies qui se trouve posé ; deux contre-exemples permettent de bien mesurer l'importance d'un débat social avant (et accompagnant) l'introduction des nouvelles technologies.

Le premier est le choix de l'énergie nucléaire civile par l'Etat français dans les années soixante : ce choix a été effectué au plus haut niveau de l'Etat, sa réalisation a été confiée à un groupe d'experts et d'ingénieurs, sans que jamais un débat ne soit organisé à l'Assemblée nationale, ni que quelque forme de consultation du public ne soit envisagée. Tout a été conduit dans le plus grand secret. Ce manque de transparence n'est pas étranger à la très grande suspicion qui s'affirma lorsque les premières centrales furent érigées, ni à la très forte – et parfois violente – contestation sociale qui s'en suivit. Le deuxième exemple est celui de l'introduction des OGM en France. Lorsque, en 1998, Monsanto a demandé et obtenu de l'Etat français l'autorisation de commercialiser un maïs qui avait la propriété de ne pouvoir se reproduire, le tollé a été très fort. Le public découvrait une pratique agricole très éloignée de l'idée qu'il se faisait de la « bonne agriculture », le maïs *Terminator* faisant penser beaucoup plus aux laboratoires et aux usines qu'à une culture en plein champ.

➤ L'orientation des nouvelles technologies

Lorsque l'introduction des nouvelles technologies est réfléchie « en amont », avant qu'elles soient produites ou même expérimentées, l'innovation qu'elles représentent nous place devant des choix techniques qui peuvent être aussi des choix de société. Les technologies en effet, nous l'avons vu, constituent aujourd'hui de véritables « formes de vie ». C'est une des idées fortes exprimées dans l'ouvrage de L. Winner dont j'ai parlé plus haut : les technologies sont aujourd'hui partie prenante de tous nos systèmes de sens et donc de nos repères de perception et de compréhension du réel. « Les artefacts font-ils de la politique ? »¹¹⁴, demande L. Winner, avant de répondre par l'affirmative : en effet, explique-t-il, « il ne s'agit pas d'adapter la technologie aux besoins de l'homme », mais « de rénover les besoins de l'homme pour les adapter à ce que les scientifiques et les ingénieurs venaient de rendre disponible »¹¹⁵ - ce qui, on en conviendra, est de la politique, mais pas exactement celle que l'on souhaite établir avec la précaution !

M.A Hermitte souligne notre dépossession, dans la société contemporaine, de toute capacité de choisir en connaissance de cause le monde dans lequel nous voulons vivre : « Les sciences et les techniques gouvernent nos vies plus efficacement encore que le pouvoir politique : notre mode de vie, notre manière d'être, dépendent davantage des techniques et des objets dont nous sommes entourés que de notre vote. Mais à l'inverse du pouvoir politique, les techniques ne sont pas choisies consciemment. Elles se produisent sur des marchés à travers la médiation des produits ; nous disposons de la capacité de les élire par nos décisions d'achat, mais nous n'avons pas une vision claire de ce que nous cautionnons par nos achats, et nous n'avons pas de décision démocratique de la création de tel ou tel marché »¹¹⁶.

¹¹⁴ L. Winner, *La baleine et le réacteur. A la recherche des limites de la haute technologie*, Descartes et Cie, 2002, p. 45.

¹¹⁵ Id, p. 257.

¹¹⁶ M.A Hermitte, « Expertise scientifique et état de droit: l'idée de démocratie continue », in *Les défis de la technoscience*, Ed Complexes, 2001.

➤ L'exemple des nanotechnologies et des RFID

C'est ce pouvoir qui doit être conquis : et ce pouvoir est essentiellement un pouvoir politique. L'exemple des nanotechnologies et des RFID¹¹⁷ l'illustre parfaitement. Ces technologies ont, potentiellement, une capacité de modification très importante de la vie des hommes et de l'organisation de la société. Nous l'avons vu avec les nanotechnologies et les possibilités ouvertes par la « convergence » (l'hypothèse NBIC): nous pourrions avoir la possibilité, non plus seulement de soigner, mais aussi d'améliorer les performances humaines. Quant aux RFID, ces puces électroniques, elles autorisent (c'est, techniquement, déjà réalisable) une « traçabilité » en continu des objets mais aussi (par l'intermédiaire des objets, ou directement par une implantation) des personnes : nous pourrions entrer dans l'univers de « big brother » sans nous en être rendus compte ! Si on laisse les chercheurs chercher, les industriels produire, les commerciaux faire de la publicité et vendre, chacun étant libre de faire ou de ne pas faire, d'acheter ou de ne pas acheter, nous pourrions arriver dans un monde que personne n'aurait choisi, que peu de personnes apprécieraient, que beaucoup voudraient rejeter – mais qu'il serait trop tard pour écarter.

Si la politique ne se saisit pas « en amont » de ces questions, nous serons collectivement dépossédés du pouvoir de choisir le monde dans lequel nous voudrions vivre – alors que les questions que posent l'entrée dans le « monde de demain » ne portent pas sur des aménagements secondaires, mais sur des aspects essentiels de notre condition humaine.

2.3.5. Le problème posé par la prise en compte du temps long

➤ L'irresponsabilité politique et les risques du sociocentrisme

L'irresponsabilité à laquelle je pense ici est celle qui consiste à ne pas prendre en compte le moyen terme – et encore moins le long terme. L'exemple de l'énergie est à cet égard frappant : nous « tirons » sur le pétrole, une énergie très précieuse et très difficilement remplaçable pour certains usages (le transport individuel), sans nous préoccuper de ce que pourront faire nos enfants qui s'en trouveront privés – ou pour qui, tout au moins, il sera devenu un bien rare et précieux.

L'institution du seul « débat » est impuissante à régler ce problème. Car un débat « citoyen » ne se trouve pas du seul fait qu'il participe d'une « démocratie participative » paré de toutes les vertus. En particulier n'est-il pas à l'abri de la tentation « sociocentriste ». Le sociocentrisme désigne l'attitude d'un groupe centré sur son propre intérêt et « fermé » à toute interrogation qui ne le concerne pas directement. Ainsi présente-t-il cet inconvénient d'être trop centré sur le seul présent et les intérêts des seuls participants – la question des générations futures se trouvant exclue ou marginalisée.

Il est indispensable que la politique prenne « à bras le corps » la question difficile du « temps long ». Il faut pour cela des instances politiques détachées de la prise en charge des problèmes de court terme : on peut voir aujourd'hui les inconvénients qui résultent de l'absence d'une telle instance qui pourrait tempérer les prises de décision hâtive. Le projet « Borloo » de construire des maisons à 100.000 euros (qui est bien sûr louable en soi) est-il compatible avec la volonté de « construire écologique » et dans le respect de l'environnement ? Il est à

¹¹⁷ Les RFID sont les technologies qui permettent de « suivre » un objet ou une personne « en continu », en leur attachant des « puces » électroniques.

craindre que non. Mais la politique de « court terme » va de priorité en priorité, donnant de grands « coups de volant » contradictoires, et débouchant à la fin sur un gâchis.

➤ Quelles solutions ?

Je pense que les solutions passent par l'institutionnalisation systématique de « représentants » des générations futures. C'est ainsi que l'on pourrait mettre en place des postes d'« ombudsman » ; c'est la proposition de D. Birnbacher : « Mais les transformations de la conscience ne suffisent certainement pas à faire en sorte que les décisions politiques soient prises, plus nettement qu'on ne la fait jusqu'ici, non plus en fonction du prix du marché, mais de la valeur réelle qu'ont les ressources naturelles quand on tient pleinement compte de leur utilisation future. Un pas possible dans la bonne direction serait la représentation des besoins et intérêts (vraisemblables) des générations futures dans les décisions par l'institution d'un *ombudsman* (médiateur) pour les générations futures, au niveau local, régional, national et international »¹¹⁸.

Au-delà, il faudrait mettre en place une institution politique, de rôle principalement consultatif, dont les membres seraient libérés des « soucis électoralistes » ; il faudrait qu'elle soit représentative de toutes les générations, qu'elle soit très ouverte sur le débat, communique beaucoup et consacre beaucoup d'énergie à la pédagogie. J'y reviendrai plus loin lorsque je ferai des propositions de réorganisation des grands corps politiques de notre société.

2.3.6. Reconstruire une volonté politique et un projet ; les ressorts de la politique !

Finalement, c'est à reconstruire une véritable *volonté* politique que nous sommes appelés. Mon hypothèse est que cette volonté politique doit être reconstruite autour de l'idée de précaution. Cette volonté ne peut exister que si elle est partagée : elle doit être non seulement celle des représentants et responsables politiques, mais aussi celle des citoyens en général.

La question de nos choix énergétiques illustre bien ceci. Dans son dernier ouvrage (écrit avec A.Granjean) J.M Jancovici défend la proposition d'établir une taxe sur l'énergie¹¹⁹. Il s'agirait de taxer cette dernière en tenant compte de sa rareté relative (si l'on prend en compte non seulement les générations présentes, mais aussi les générations futures). Jancovici propose d'augmenter le prix de l'énergie de 15% tous les ans et il montre que cela aurait plusieurs avantages. Cela permettrait tout d'abord d'avoir une évolution prévisible des prix, et donc de pouvoir « ajuster » une politique sur le long terme : cela demanderait certes de gros efforts, mais n'est-ce pas, montre l'auteur, la seule manière d'éviter de gaspiller un bien si précieux et de se trouver dans quelques années face à une crise de très grande ampleur – à laquelle nous ne sommes pas du tout assurés de savoir faire face ? Cela permettrait ensuite de créer une caisse financière qui serait entièrement attribuée à la recherche et à la mise en œuvre de nouvelles sources d'énergie. Et enfin, cela conduirait l'ensemble de la population à réaliser la gravité de la situation et à se trouver impliquée dans la recherche de solutions.

Cette idée peut sembler utopique : n'est-elle pas victime d'une contradiction qui la condamne à l'impuissance ? Car comment les citoyens pourraient-ils accepter un tel choix politique alors qu'ils ne sont pas convaincus de la gravité de la situation ? Or c'est la mise en œuvre de cette mesure qui est sensée leur faire découvrir la gravité de la situation. Mais peut être est-ce sous-

¹¹⁸ D. Birnbacher, article « Population » du *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 1240.

¹¹⁹ J.M Jancovici et A.Granjean, *Le plein s'il vous plait*, Seuil, 2006.

estimer à la fois les politiques et les citoyens. Est-il vraiment inenvisageable que des candidats à des postes de responsabilité politique tiennent un langage de vérité et qu'ils puissent être crus ? Cela me semble certes difficile – car il y faut du courage, de la force de conviction, et c'est un langage qui ne peut être tenu de façon crédible que par une personne ou un parti « vertueux », à l'écart de toutes les manœuvres de « basse politique ». Mais l'histoire montre aussi la capacité d'entraînement de certains hommes. Il me semble que, sur la question énergétique, la proposition de J.M. Jancovici est une excellente façon de commencer à mettre en œuvre la précaution, et de créer cette « volonté politique » partagée par les citoyens et leurs élus, prélude à d'autres développements.

Il ne faut en effet pas sous-estimer les capacités de l'engagement citoyen ; il ne faut pas oublier que la politique fait appel à des ressorts très puissants en l'homme ! Il existe de véritables « ressources du civisme », qui demandent à être sollicitées et développées. A. Un ouvrage récent de S. Rui, *La démocratie en débat. Les citoyens face à l'action publique* rappelle utilement qu'il existe aussi de « bonnes raisons » de s'engager politique ou civilement : en particulier cet engagement peut satisfaire le désir de reconnaissance dont font preuve les citoyens – et que leur activité professionnelle ne leur permet pas toujours de satisfaire¹²⁰. Mais c'est A. Hirschman, dans son livre *Pour une politique économique élargie*, qui a le premier souligné les ressorts de l' « action non utilitaire » que représente l'engagement politique¹²¹.

A. Hirschman a donc su décrire, très justement me semble-t-il, « la juste mesure » des attentes qu'il faut avoir en matière d'engagement citoyen. Il réfléchit ainsi au « bon niveau » de sollicitation qu'il faut apporter. Ayant évoqué les configurations institutionnelles qui demandent trop au civisme, il souligne le danger opposé de lui demander trop peu : « L'amour, la bienveillance et le civisme ne sont pas des facteurs de production dont la quantité disponible est strictement limitée, mais ils ne se comportent pas non plus comme des compétences qui s'épanouissent indéfiniment à force d'être pratiquées. Ces qualités ont plutôt une allure complexe et composite : elles s'atrophient lorsqu'elles ne sont pas assez sollicitées, en particulier lorsqu'un régime socio-économique n'y fait aucun appel, mais elles ne s'esquivent pas moins lorsqu'on les prêche trop ou que l'on se fonde trop sur elles ». Il évoque ensuite les « alternances » que l'histoire a montrées entre les périodes de guerre, de crise ou de ferveur publique, où le civisme est développé, et celles où l'intérêt privé domine. Et il conclut à ce propos : « Inversement ce genre de régime risque d'engendrer une « atrophie des valeurs publiques » (il cite ici alors C. Taylor) et de susciter par là l'anomie et l'incapacité des citoyens de jamais sacrifier l'intérêt privé à l'intérêt public, au point qu'il faudrait songer à revenir à un régime plus imprégné d'esprit de communauté »¹²².

Développer l'engagement civique en s'appuyant sur ces « ressorts » permettrait de combattre ce qui est, dans le domaine de l'action collective, constitue l'obstacle principal : le comportement de *free rider* (or ce comportement, dans le domaine des questions environnementales qui nous préoccupent, est particulièrement dévastateur). Voici ce qu'en dit Hirschman : « Comme l'issue et l'objectif de l'action collective sont d'ordinaire un bien public offert à tous, la seule manière pour un individu d'accroître le bénéfice que lui procure l'action collective est d'augmenter son apport personnel (*input*), l'effort qu'il consent pour la politique publique à laquelle il se rallie. Bien loin de se dérober et d'essayer d'obtenir un

¹²⁰ S. Rui, *La démocratie en débat. Les citoyens face à l'action publique*, Armand Colin, 2004.

¹²¹ A. Hirschman, *Vers une économie élargie*. On retrouve là le thème de la « reconnaissance » hégélienne.

¹²² Id, p. 106.

billet gratuit, l'individu qui cherche réellement à maximiser son utilité s'efforcera d'être aussi activiste que possible »¹²³.

Je pense que nous en sommes exactement en ce point où l'action collective et l'esprit de communauté doivent être de nouveau sollicités ; il me semble que l'idée de précaution est justement apte à « asseoir » ce renouveau du civisme, dont ce serait une erreur de croire qu'il n'y a rien à en espérer. Il me semble enfin que le fait de s'appuyer sur la délibération peut entraîner les citoyens dans une « spirale vertueuse ». Il y a, à participer à des délibérations (à condition bien sûr que leur résultat soit pris en compte dans les décisions qui suivent), des « biens internes » que peuvent gagner tous ceux qui s'engagent dans la discussion.

2.4. Quelle forme d'Etat pour la précaution ?

2.4.1. L'enjeu : organiser l' « Etat-précaution »

Il s'agit donc d'organiser l' « Etat-précaution »¹²⁴. Deux traits principaux doivent, me semble-t-il, caractériser cette forme d'Etat : c'est un Etat dont la politique doit être basée sur la délibération et qui doit largement associer l'ensemble des citoyens ; mais aussi les pouvoirs publics doivent y disposer d'une autonomie suffisante pour appliquer la politique de précaution.

Pour ce qui est de l'autonomie, elle demande que soit respectées au moins deux conditions. La première est que l'Etat soit à l'abri des pressions exercées par les lobbies et les intérêts privés, les coalitions d'intérêt de toutes sortes qui ne peuvent manquer d'apparaître : il ne faut jamais oublier que le principe de précaution vient s'inscrire dans un « paysage » tissé d'intérêts économique, industriels, financiers. Il faut pour cela que l'Etat soit suffisamment fort, ce qui implique d'une part qu'il soit reconnu comme légitime, d'autre part qu'il ne manque pas de moyens financiers. La seconde condition est que soit conservée une marge de liberté pour l'Etat face au contrôle des juges. O. Godard est très sensible à cette question : « Certes, comme l'ensemble des actions publiques, les actions de précaution doivent s'inscrire dans des règles de procédure. Ceci précisé, il est important de mettre l'opportunité du choix des mesures de précaution à l'abri de la sanction judiciaire tant que les limites de l'erreur manifeste d'appréciation ne sont pas franchies. Pourquoi cela ? Deux arguments incitent à vouloir protéger une marge suffisante d'autonomie pour les pouvoirs publics. Selon le premier, il s'agit de préserver les conditions d'une prise en charge politique de la prévention des risques potentiels (...) »¹²⁵. Il me semble juste, dans un domaine comme celui-ci – le jugement, portant sur des situations marquées par l'incertitude, peut s'avérer délicat – d'éviter de soumettre la décision publique à un contrôle juridique « rapproché » et largement ouvert à toutes les initiatives individuelles de contestation des mesures prises : la précaution pourrait devenir le « porte-drapeau » de toutes sortes de controverses, dont le seul enjeu serait la préservation d'un intérêt personnel (on peut constater aujourd'hui suffisamment de contresens dans l'interprétation qui est faite du principe de précaution pour négliger ce risque). Mais il n'est pas non plus question de donner un « blanc-seing » à l'Etat, et de le

¹²³ Id, p. 101.

¹²⁴ L'expression est d'O. Godard : voir *Traité des nouveaux risques*, p. 79.

¹²⁵ Le second argument est que pour que le contrôle du juge puisse s'exercer, il faudrait définir précisément les comportements à adopter en application du principe de précaution : je traite cette question dans mon chapitre consacré à la dimension juridique de la précaution.

placer pour ces questions en position d' « extra-juridiciarité »¹²⁶. Mais aussi, sur un plan plus général, je pense qu'il faut que les juges soient associés à la mise en place de l'Etat-précaution : je reviendrai sur ce point dans le chapitre suivant.

Pour ce qui concerne la participation des citoyens et la délibération (les deux sont étroitement associés : c'est, avant tout, par la mise en place de processus de délibération que les citoyens seront associés à la mise en place d'une politique de précaution), il est essentiel d'en comprendre à la fois la nouveauté et l'importance.

Cela est nouveau : précédemment, pour tout ce qui concernait leur sécurité, les citoyens s'en remettaient entièrement à l'Etat : il faut se rappeler que, chez Hobbes, dans une moindre mesure chez Locke, cette délégation constitue la base du contrat qui donne naissance à l'Etat. Cela est resté vrai jusqu'aujourd'hui, particulièrement dans les Etats du type « Etat-Providence ». Mais aujourd'hui, la complexité des situations et des risques à affronter demandent d'élargir la recherche de la connaissance et celle des solutions au-delà du cercle des seuls experts « mandatés » par la puissance publique ; d'autre part la perte de la confiance accordée aussi bien aux experts qu'aux responsables politiques demande de les sortir de leur isolement et de nouer de nouveaux circuits de communication et d'échange – qui permettent aussi d'apprendre aux uns et aux autres à se connaître et à dépasser les clichés et les *a priori*. Cette participation des citoyens aux différentes étapes de la recherche obligera d'ailleurs ces mêmes experts et les responsables politiques à se défaire des démarches « technocratiques » – c'est un autre avantage de cette participation - Je ne reviens pas ici sur l'importance de la délibération, qui est bien ressortie à chaque étape de mon raisonnement. Je proposerai un peu plus loin des pistes pour mettre en œuvre, concrètement, cette délibération.

Cette nouvelle forme d'Etat, l'Etat-précaution, s'il se réalise, viendra s'inscrire dans une histoire. Il est intéressant ici de reprendre les analyses faites par P. Rosanvallon dans son ouvrage *La crise de l'Etat-providence*¹²⁷. P. Rosanvallon y décrit les deux formes qu'a successivement prises l'Etat moderne : l' « Etat protecteur », puis l' « Etat providence ».

L' « Etat-protecteur » s'est étendu des XIV^{ème} au XVIII^{ème} siècle ; il est particulièrement bien illustré par les figures de Hobbes et Locke. La sécurité et la réduction de l'incertitude en sont les deux grands objectifs (le but de la République est la sécurité des citoyens, écrit Hobbes). Le passage à l' « Etat providence » s'est effectué au XIX^{ème} siècle, et il correspond à un nouvel état de développement des sciences et des techniques, ainsi qu'à l'essor de l'industrie. Les risques industriels ne sont plus vus comme une fatalité, ils ont une régularité qui se prête à l'analyse statistique, ils sont l'objet d'une étude scientifique et abordés avec une volonté de prévention. C'est l'Etat qui se trouve alors en première ligne. Cependant ce passage ne doit pas être vu comme une rupture : l'Etat conserve ses mêmes fonctions (réduction des risques et de l'incertitude), mais il dispose maintenant de nouveaux moyens.

Nous sommes donc aujourd'hui à un nouveau tournant : le formidable essor des technologies, les risques et l'incertitude, appellent le passage à ce qu'O. Godard appelle donc l' « Etat précaution ». Il ne s'agit pas, avec l' « Etat-précaution » (moins que jamais peut-être) de sortir du cadre plus général des Etats qui se donnent pour mission de protéger leurs citoyens ; mais il s'agit d'en inventer une nouvelle forme, pour protéger les citoyens dans un contexte nouveau, face à des risques nouveaux. Comme l'écrit D. Bourg : « L'essor contemporain des

¹²⁶ Là encore, tout est affaire de mesure. Ce que je veux dire, c'est que le type de contrôle qui peut être effectué ici ne peut être du même type que celui qui s'exerce par exemple sur la gestion des dépenses publiques, où l'on doit légitimement exiger que soit justifiée la dépense de « chaque centime ».

¹²⁷ P. Rosanvallon, *La crise de L'Etat-providence*, Paris, Seuil, 1985.

techniques n'invalide pas le principe hégélien de la nécessaire intervention de l'Etat. Nos démocraties sont même confrontées à une extension de l'action politique »¹²⁸. Mais la forme de l'Etat est à réinventer.

O. Godard voit dans la constitution de cet Etat la seule façon de traduire effectivement le principe de précaution, en évitant qu'il se trouve dévié de son objectif (revoir plus haut, chapitre IV) : « Chacun s'accorde sur le fait que le nouveau repère normatif qu'est le principe de précaution doit se traduire par de nouvelles obligations pour les agents qui créent les risques et pour ceux qui ont la responsabilité de les contrôler et de les prévenir. Il est cependant essentiel que ces obligations soient définies et organisées *ex ante* dans le cadre d'un Etat-précaution et non pas inventées par le juge de façon rétrospective au gré du contentieux : la responsabilité première est celle des pouvoirs communautaires et nationaux »¹²⁹. C'est donc à examiner quelle pourrait être la forme de cet « Etat-précaution » que je vais m'attacher maintenant.

2.4.2. Les régimes politiques possibles

Je vais suivre ici la réflexion qu'O. Godard a menée à ce propos. A la fin de sa contribution à l'ouvrage collectif *Traité des nouveaux risques*, l'auteur relève quatre régimes politiques possibles qui semblent *a priori* adaptés pour répondre aux nouveaux défis et mettre en œuvre une politique de précaution. Il donne un nom à ces régimes, respectivement : le « Prince éclairé », le « règne de l'opinion », le « gouvernement des prophètes », et en fin le régime « entre expertise et délibération ». C'est parmi eux qu'il cherche celui qui pourrait répondre aux objectifs de l'Etat-précaution¹³⁰. Il situe ces quatre régimes dans ce qu'il appelle le « champ de tension de la précaution ». Ce champ est défini par trois axes : l'axe « *science-imagination* », l'axe « *intérêts-éthique* », et enfin l'axe « *opinion-raison* ». Le premier axe doit permettre de « développer une synergie entre science et imagination » - l'imagination des risques possibles - mais une imagination qui doit rester « encadrée » ; le deuxième axe doit permettre un « élargissement des intérêts et droits pris en compte », en particulier aux générations futures qui sont « dénuées de représentation politique » ; le troisième axe doit permettre, tout en reconnaissant la valeur des opinions, d'effectuer, « par la délibération publique, un travail d'épuration et d'affermissement » de ces opinions. Les trois premiers régimes lui semblent inadaptés, car « ils ont l'inconvénient de ne pas assurer de façon satisfaisante, c'est-à-dire suffisamment complète et équilibrée, la problématique de la précaution » ; en effet, « il manque à chacun une dimension importante, malgré les ingrédients essentiels qu'il contient et dont la précaution a besoin »¹³¹. Je vais commencer par présenter les trois régimes « recalés » - qu'il est intéressant de connaître, car ils représentent, face aux risques, des tentations récurrentes.

¹²⁸ D. Bourg, article « Technique », dans le *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996. D. Bourg pense à la situation contemporaine ; mais sa réflexion vaut tout aussi bien pour

¹²⁹ O. Godard, *Traité des nouveaux risques*, ouvrage cité, p. 179. Il ajoute ce commentaire : « Les autorités publiques ont à mettre en place le cadre normatif qui organise les rôles et précise les attentes et obligations. Les mesures qu'elles prennent engagent une responsabilité politique qu'elles possèdent en propre. Ce n'est ni aux experts ni aux magistrats de leur dicter leur action ». Prenant cette position, O. Godard s'oppose aux prises de position de P.Kourilski et G.Viney (ouvrage cité, p. 157-158) et M.A Hermitte et P. Dormont (dans leurs « Propositions pour le principe de précaution à la lumière de l'affaire de la vache folle », même ouvrage, p. 341 sq).

¹³⁰ Pour ceci et ce qui suit, voir Godard, *Traité des nouveaux risques*, ouvrage cité, p. 183-196.

¹³¹ Id, p. 187.

Le régime appelé « Le Prince éclairé » correspond aux pôles « intérêts, science et raison ». La meilleure illustration que l'on puisse en donner est la place occupée en France par les grands corps d'ingénieurs, qui ont exercé dans les administrations et les grandes entreprises une influence considérable – voir la façon dont a été décidé et mis en œuvre le programme nucléaire français. Ce qui caractérise ce régime dans son approche de la situation que nous connaissons aujourd'hui, c'est d'en dénier la nouveauté, de refuser d'accorder à l'incertitude une importance plus grande que celle qui prévalait à l'époque « triomphale » de la science. L'Appel de Heidelberg est une bonne illustration de cette attitude¹³². On est alors dans une attitude générale de refus de voir la réalité, de refuge dans un scientisme qui n'est plus tenable ; on est très loin de la précaution.

Le régime appelé « le règne de l'opinion » correspond aux pôles « intérêts, imagination, opinion ». Il correspond à la situation qui se produit lorsque l'opinion devient toute puissante, et que les pouvoirs politique, par calcul ou parce qu'ils ne peuvent faire autrement, se contentent d'enregistrer l'état de l'opinion et d'agir dans son prolongement – ce qui, on l'imagine, ne risque pas de conduire à la précaution.

Le régime appelé « le gouvernement des prophètes » correspond au pôle « imagination, éthique, raison ». Ce régime nous rapproche de la précaution : c'est celui que prône H. Jonas. Il suppose que puisse exister un pouvoir qui soit à la fois « pur » et « éclairé », et que, contrairement au pronostic de Montesquieu, il ne se laisse pas corrompre, malgré l'absence de contre-pouvoir et de contrôle qui s'exercerait sur lui. Il suppose également un peuple qui accorde sa confiance à un pouvoir de ce type, et en particulier lorsqu'il s'agit d'affronter des risques incertains. Indépendamment des critiques émises plus haut sur la difficulté à faire un principe d'action du principe responsabilité de Jonas, les exigences que je viens d'énoncer montre le caractère peut réaliste du régime proposé. Il est beaucoup plus probable, s'il venait à se mettre en place un régime sur ces bases, qu'il tournerait vite à la dictature très ordinaire¹³³.

¹³² H. Arendt propose une analyse très intéressante de cette attitude : « La séparation entre savoir et faire reste à la base de toutes les théories de la domination qui ne sont pas de simples justifications d'une volonté de puissance irréductible et irresponsable. Par la seule force de la mise en concepts et de l'illumination philosophique, l'assimilation du savoir au commandement, à l'autorité, et de l'action à l'obéissance, à l'exécution, annule toutes les expériences précédentes, toutes les articulations anciennes du domaine politique ». *Condition de l'homme moderne*, ouvrage cité, p. 288.

¹³³ D. Bourg a bien montré la difficulté de concilier l'objectif d'une lutte effective, efficace, contre les risques environnementaux et la conservation des institutions démocratiques : « On le voit, l'affaire est loin d'être simple. D'un côté, les difficultés écologiques qui s'accumulent (...) De l'autre côté, les réformes souhaitables semblent incompatibles avec le meilleur de nos sociétés, à savoir leurs institutions démocratiques. Le scénario de l'écologie démocratique semble ainsi tout aussi nécessaire qu'improbable (...) Nous nous attacherons tout de même, en dépit de la difficulté, à cerner les contours d'un scénario démocratique ». (*Les scénarios de l'écologie*, Hatier, 1996, p. 82). Dans l'ouvrage écrit avec D. Boy (*Conférences de citoyens, mode d'emploi*, paru aux éditions C.L. Mayer en 2005), il poursuit cette réflexion en la centrant sur la question de la liberté. La « liberté des Anciens » privilégiait la dimension collective de la liberté ; la « liberté des Modernes » est quant à elle centrée sur les libertés individuelles. Jusqu'aujourd'hui l'usage des libertés individuelles n'interférait les unes avec les autres ni avec les libertés collectives. Mais la donne a changé : « Dés lors que la poursuite de nos intérêts les plus anodins est en mesure d'affecter et d'altérer les cadres et substrat de l'action, de marginales les occasions de contradiction entre les intérêts individuels deviennent quasi systématiques ; il n'est plus possible de garantir l'essor respectif et non contradictoire des libertés individuelles et collectives ». Aussi appelle-t-il à une « tierce conception de la liberté » : « C'est ainsi une nouvelle forme de liberté qui pourrait progressivement voir le jour, ne relevant ni du modèle antique, ni du modèle moderne, associant la garantie d'un certain nombre de droits individuels fondamentaux à la détermination collective de modes de vie individuels » (ouvrage cité, p. 39

C'est maintenant de présenter le régime qui semble être le plus adapté à une prise en charge de la précaution : le régime « entre expertise et délibération »¹³⁴. Ce régime est « fait d'équilibre entre les principales lignes de force dégagées ». S'il mobilise les ressources de l'expertise scientifique, il accorde aussi une large place à la réflexion éthique et à l'imagination prospective ; il place enfin, au centre de ses démarches, la délibération citoyenne. Cet équilibre le rend apte à prendre en charge une authentique « politique de précaution » : il n'est pas un gouvernement des experts, qui serait un gouvernement technocratique, incapable de rétablir la confiance et de prendre en charge la complexité des situations (en particulier l'interface science-société). Mais il n'est pas non plus un gouvernement par la simple délibération qui est à la merci des illusions qui peuvent résulter de l'oubli de certaines vérités que les scientifiques pourraient apporter - ce qui peut conduire à des positions « nombrilistes » de courte vue. Aussi est-il important d'avoir à la fois l'expertise et le débat : il faut pour cela voir concrètement comment établir des passerelles entre citoyens et experts¹³⁵.

Quant aux modalités précises pour faire entrer ce régime dans les faits, elles sont encore largement « à inventer ». C'est elle que je vais étudier maintenant.

2.4.3. Vers un régime de la délibération ; une « démocratie continue »

➤ La délibération au cœur du nouveau dispositif politique

La mise en place d'une large délibération dans le domaine politique est donc nécessaire : que ce soit pour nous permettre de réagir face aux nouveaux risques, pour rétablir la confiance¹³⁶, ou préparer l'avenir (il sera intéressant de suivre ce qui se passera autour de Minatech, le centre grenoblois des nanotechnologies). Cette large délibération a pour objectif de faire participer le plus possible des personnes concernées aux débats. On retrouve là ce qui a été une des inspirations de base d'Aristote dans sa politique : « La solution aristotélicienne, nous pouvons dire la solution classique, du problème politique, répète en quelque sorte les termes du problème : chaque partie du Tout doit participer au Tout (...) Aristote maintient contre toutes les tentations sa position héroïquement modérée : toutes les opinions politiques sont simultanément et inséparablement justifiées et contestables »¹³⁷.

Deux écueils sont à éviter au cours de ces délibérations : l'autoritarisme du vrai et la dérive sociocentriste : le premier peut survenir lorsque les « autorités » (scientifiques, politiques ou autres) s'appuient sur leur compétence en domaine pour prendre le pouvoir ; le second quand

à 48). La délibération, que j'ai souvent évoquée et dont je vais examiner quelques formes particulières de réalisation, est certainement une des bases pour cette nouvelle liberté.

¹³⁴ Id, p. 192.

¹³⁵ Voir les propositions d'O. Godard, ouvrage cité, p. 193.

¹³⁶ « D'où la situation difficile de tous ceux qui possèdent une parcelle d'autorité : ceux-là même qui exigent des autorités – scientifiques, professionnelles ou politiques - d'être protégées contre toutes les formes de risque sont aussi ceux qui se méfient de ceux qu'ils appellent au secours pour être protégés. Comment gouverner ou agir dans ces conditions ? On ne voit guère d'autre solution, de la part des autorités en question, que le recours à des procédures diversifiées de participation. C'est le seul moyen aujourd'hui pour faire face à la crise des procédures purement représentatives », écrivent D. Bourg et J.L. Schlegel dans leur ouvrage commun, p. 122-123.

¹³⁷ Voir P. Manent, *La cité de l'homme*, p. 253. Il est intéressant de noter, comme le souligne A. Sen, que la démocratie participative n'est pas une « invention » moderne. Au contraire, elle a précédé la démocratie électorale (les ethnologues en ont relevé de nombreuses formes dans des sociétés traditionnelles) (voir A.Sen, *La démocratie des autres*, Payot et Rivages, 2005).

la forme du débat finit par faire perdre de vue les enjeux, en particulier lorsque la controverse finit par noyer les faits¹³⁸. Un autre risque est que les débats accouchent de décision du type NIMBY : « Not in my backyard ! (Pas dans mon jardin !) ». La grande question qui se trouve posée est donc celle de savoir comment remonter de la délibération à une « volonté générale ».

➤ La « démocratie continue »

Une des clés pour cette « nouvelle démocratie » est de passer d'une démocratie en « pointillés » (dans le sens où l'exercice de la démocratie par les citoyens s'effectue par intermittence – quelques gestes d'engagement (les élections) suivis de longs moments de passivité totale) à une démocratie « en continu ». L'expression est du juriste D. Rousseau, et a été reprise par M.A. Hermitte. Cette dernière vise à transposer l'idée du juriste, qui fait remarquer que la possibilité offerte aux partis politiques minoritaires d'obtenir du Conseil constitutionnel des modifications du texte voté par la majorité limite l'étendue du pouvoir souverain de la majorité parlementaire : « L'idée de démocratie continue s'enracine dans la possibilité de contester des décisions qui échappaient autrefois à tout contrôle (...) Certes le contrôle de légalité du pouvoir exécutif existe depuis longtemps. Mais dans le domaine technique il était assez inopérant (...) Le principe de précaution implique de prendre des décisions de manière précoce, même dans les phases d'incertitude scientifique, et les segmenter puisqu'elles évoluent au fur et à mesure de l'apprentissage scientifique ; mettant la lumière sur la perplexité des décideurs, il incite à débattre des choix qu'il fallait bien effectuer malgré tout et à les contester, y compris devant les tribunaux (...) On peut affirmer que tout aménageur ou producteur de produits sensibles sait qu'il aura un parcours d'obstacles juridiques à franchir. Le processus de conflit n'est, aujourd'hui, plus jamais clos »¹³⁹. La démocratie continue signifie donc que nous sommes toujours « embarqués » dans des choix qu'il nous faut sans cesse confirmer ou au contraire modifier. Vivre dans un monde fragile, complexe et incertain, cela demande une vigilance de tous les instants, cela demande une vigilance *politique* de chaque instant.

2.5. Instaurer l'Etat-précaution

Je vais maintenant examiner de plus près la manière d'instaurer ce nouveau régime politique que j'appellerai, comme l'a fait O. Godard, l'Etat-précaution. Je commencerai par examiner la question des institutions.

2.5.1. Quelles institutions pour l'Etat-précaution ?

➤ S'appuyer sur les institutions existantes

Les institutions dans les Etats démocratiques reposent sur le principe de la séparation des trois pouvoirs : législatif, exécutif, judiciaire. Il y a en effet besoin d'un pouvoir législatif – c'est le pouvoir de base d'une démocratie – pour décider des lois. Mais il faut aussi un pouvoir judiciaire (doublé d'un pouvoir de police) pour arbitrer les conflits, vérifier que les lois sont

¹³⁸ Voir C. Larrère qui évoque le risque est que l'on oublie de traiter la menace pour ne s'occuper que des enjeux économiques, politiques ou sociaux (*Du bon usage de la nature*, p. 224).

¹³⁹ M.A Hermitte, « Expertise scientifique et Etat de droit : l'idée de démocratie continue », communication donnée à l'occasion du colloque *Où nous emportent nos techniques ?*

respectées et bien appliquées, dire les responsabilités. Et enfin il faut un pouvoir exécutif pour mettre en œuvre les lois, mais aussi pour conduire une politique générale et prendre les décisions (le rôle du gouvernement).

Le régime politique de précaution ne conduit pas à remettre en cause cet équilibre. Ce régime demande d'accorder une large place à la délibération. Le rôle de l'Assemblée nationale et du Sénat ne peuvent que s'en trouver renforcés. Dans leur conception et leur forme de représentation, ces deux assemblées jouent des rôles complémentaires : cette distinction et cette complémentarité devrait encore être accentuées. L'Assemblée nationale est formée d'élus représentant chacun une circonscription. Même si, en théorie, chaque élu doit s'exprimer en fonction de l'idée qu'il a de l'intérêt général, en pratique, il est très attaché à la défense des intérêts particuliers des citoyens qui l'ont désigné. Aussi l'Assemblée nationale est-elle, dans ses délibérations et ses choix législatifs, très attachée à l'« ici et maintenant », à la « courte-vue » des intérêts « immédiats » des citoyens. Elle peut être aussi versatile, étant très dépendante par des grandes émotions qui peuvent saisir un peuple. Le Sénat, par le mode d'élection de ses membres, la durée de leur mandat, leur rôle dans l'écriture de la loi, est beaucoup moins lié à ce « court-termisme », et moins dépendant des émotions. Aussi peut-il tenir un rôle de « régulateur » des décisions législatives. Il y a là une piste importante à explorer pour la politique de précaution : ne faudrait-il pas donner au Sénat un rôle tout particulier en étendant son attention aux générations futures ? Des sénateurs ne pourraient-ils pas être choisis justement pour parler en leur nom, pour défendre leurs intérêts ?

Mais le régime de précaution demande aussi que, après la délibération, vienne le temps de décisions qui peuvent demander du courage, et qui nécessitent d'avoir la force de résister aux lobbies : il y a donc besoin d'un vrai pouvoir exécutif, capable de prendre des décisions, de trancher et de faire appliquer ses décisions. F. Ewald insiste sur l'extension des pouvoirs de police de l'administration aux situations de précaution – ce qui peut poser des problèmes, les personnes « victimes » de ces interventions pouvant arguer de l'existence d'une incertitude pour s'y opposer).

Pour ce qui concerne le pouvoir judiciaire, son importance n'est pas appelée à diminuer, bien au contraire ! Je montrerai dans le chapitre suivant l'importance du droit en matière de précaution. Mais certainement – comme c'est aussi le cas pour les députés et sénateurs – faudra-t-il que les magistrats soient bien formés sur les questions de la précaution, ce qui n'est pas le cas aujourd'hui.

➤ Démocratie participative et démocratie représentative

Il me semble donc souhaitable de conserver les structures classiques de la démocratie représentative, les revivifier, mais aussi de développer en complément une démocratie participative. Il faudra pour cela développer et enrichir les débats publics, construire les controverses : tout ceci ne peut se faire sans organisation, sans mettre en place une nouvelle dimension à notre démocratie : la démocratie participative.

Il s'agit donc de renforcer la démocratie, et cela en s'appuyant prioritairement sur les différents « points d'intersection » de la technique et de la société. Je rejoins ici A. Feenberg : « Plutôt que pour une démocratie « forte », je plaiderai pour une démocratie « profonde » qui implique une stratégie combinant la rationalisation démocratique des codes techniques et le contrôle électoral des institutions techniques (...) La démocratisation profonde offre une alternative à la technocratie. Plutôt que de faire figure d'anomalie et

d'interférence abusive, la participation publique apparaîtrait normale et serait intégrée dans les procédures standard de l'invention technique »¹⁴⁰.

Je vois trois points d'appui principaux pour la mise en place de cette « démocratie participative » : l'environnement, les innovations technoscientifiques, la santé. Si on s'intéresse à ce qui a déjà été réalisé, c'est le domaine de la santé qui montre le chemin. Ceci est particulièrement vrai dans le domaine du SIDA. Très longtemps l'expérimentation médicale autour de cette maladie – comme cela était la règle partout ailleurs en médecine – était réglée selon une vision tout à la fois « paternaliste » (les patients étaient tenus dans une position « infantilissante »), et aussi « à l'avantage » de l'industrie : « L'expérimentation médicale était définie du point de vue des intérêts de la recherche scientifique et du développement industriel des produits. Le seul problème moral reconnu était celui de la protection des sujets contre l'abus et l'exploitation. La demande des malades en phase terminale d'avoir accès à des médications expérimentales n'avait pas de statut (...) »¹⁴¹. C'est ici qu'un changement important et précurseur de la mise en place d'une démocratie participative est intervenu : « Les malades atteints du SIDA intervinrent pour adapter le système aux intérêts exclus. A mesure que les malades accédaient aux produits expérimentaux, on fut obligé de modifier les normes de santé publique et les protocoles d'expérience (...) »¹⁴². Ce fut d'abord le lancement du mouvement associatif AIDES (qui initia et participa à de nombreux protocoles), dans le sillage duquel de nombreuses associations se sont créées : c'est ce changement qu'il faut maintenant étendre.

2.5.2. Les instruments du débat public

➤ Petit historique

La notion de « débat public » et la consultation du public remontent au XIX^e siècle. Il faut distinguer les consultations locales et les consultations nationales. Pour les premières, la procédure de l'« enquête publique » a été instaurée sous la Monarchie de Juillet (principalement pour s'assurer que les droits des riverains, à l'occasion d'un projet d'équipement, sont bien respectés). Ces enquêtes ont connu une évolution, en particulier à l'occasion de la loi sur la démocratie de proximité (loi du 27 février 2002). Pour les secondes, la mise en délibération de questions représentant un enjeu national remonte elle aussi au XIX^e siècle.

L'évolution que l'on a pu observer ces dernières années a consisté en une plus grande ouverture à la société civile. Mais la grande date à retenir ici est celle du 25 juin 1998, jour de la signature de la Convention d'Aarhus. Ce texte qui concerne l'« accès à l'information, la participation du public au processus décisionnel et l'accès à la justice en matière d'environnement » a été ratifiée par la France et devrait l'être par l'UE. Elle est considérée comme le « texte matriciel du débat public ». Son premier article stipule que « afin de contribuer à protéger le droit de chacun, dans les générations présentes et futures, de vivre dans un environnement propre à assurer sa santé et son bien-être, chaque partie garantit les droits d'accès à l'information sur l'environnement, de participation du public au processus décisionnel et d'accès à la justice en matière d'environnement conformément aux dispositions de la présente convention » : information, participation au processus décisionnel, possibilité d'ester en justice : les trois bases de la démocratie participative sont ici reconnues.

¹⁴⁰ A. Feenberg, ouvrage cité, p. 128.

¹⁴¹ Id, p. 107.

¹⁴² Id, p. 107.

- Développer de nouvelles institutions, mettre en place de nouveaux outils

Il faut donc développer de nouvelles institutions et de nouveaux outils, qu'ils soient politiques, administratifs ou autres. Des pas intéressants ont déjà été franchis dans cette direction.

Au Parlement a été créé un office parlementaire, l'OPECST, chargé d'améliorer l'information des députés sur les questions scientifiques et techniques. Au près du premier ministre un Conseil a été créé afin de promouvoir le développement durable : le CNDD, Conseil national du développement durable. Une autre grande nouveauté de ces dernières années a été la création de différentes agences : l'AFFSA, AFFSAPS, AFFSE.

Pour ce qui concerne le débat public, l'une d'entre elle occupe une place très importante : il s'agit de la CNDP, la Commission nationale du débat public. Elle occupe donc une place importante dans le dispositif du débat en France. Elle est devenue en 2002, à l'occasion de la loi sur la démocratie de proximité une autorité administrative indépendante ; elle est composée d'élus locaux, de magistrats et de représentants d'associations de protection de l'environnement, ainsi que des représentants d'associations de consommateurs ou d'utilisateurs. C'est elle qui est chargée d'animer et de réguler les différents types de débat public. En dépit de la possibilité qui lui est ouverte d'animer des réflexions au niveau national, elle travaille essentiellement sur des projets d'aménagement ou d'équipement d'intérêt national, mais dont l'enjeu reste au niveau local.

- La commission du débat public et l'organisation du débat public

Il y a trois principes organisateurs du débat public : « la transparence, s'appliquant en particulier à la clarté et à l'accessibilité des dossiers ; l'argumentation, qui fonde les positions ; l'équivalence des points de vue exprimés »¹⁴³. Actuellement, le débat public peut s'exprimer à travers différents instruments. On peut relever : les réunions de quartier (qui ont obtenu un cadre juridique avec la loi portant sur la démocratie de proximité du 27 février 2002) ; différents types de forum thématique ; les jurys de citoyens ; et enfin des institutions au cadre plus circonscrit, comme les CLI (Comité local d'information), les CLIS (Comité local d'information et de surveillance) et les CLIC (Comité local d'information et de concertation)¹⁴⁴. Il faut enfin noter les Conférences de citoyens, sur lesquelles je reviendrai.

- Un changement en attente de confirmation :

« Malgré la différence de nature entre les conférences de citoyens, un arrêt de la Cour de cassation, la réforme de l'administration ou les règles de l'expertise, il existe donc toute une continuité entre toutes ces petites touches qui renouvellent le système de gouvernement. La phase scientifique de la décision publique, jusqu'alors cachée, inorganisée, métajuridique, entre doucement dans le système juridique qui lui donne des règles, met en place débats,

¹⁴³ Cité par D. Bourg dans l'ouvrage commun de D. Bourg, *Conférences de citoyens, mode d'emploi*, éditions C.L. Mayer, 2005.

p. 31. On trouvera aussi des références bibliographiques intéressantes sur le débat public en général. Je citerai en particulier *Le débat public, une réforme dans l'Etat*, L.G.D.J., 2001, p. 119 à 125.

¹⁴⁴ Les premières CLI ont été créées en 1981 auprès des installations nucléaires. Les CLI doivent s'attacher à développer autant que possible leur propre réflexion et adopter une attitude interrogative vis-à-vis de leurs divers interlocuteurs. Elles sont composées d'élus locaux (généralement la moitié de l'effectif), de représentants d'associations de défense de l'environnement, de syndicalistes, de socioprofessionnels et de représentants des pouvoirs publics. Il existe aujourd'hui près de trente CLI créées dans le cadre de la circulaire du 15 décembre 1981 (voir site Internet CLI) ; pour une bibliographie complète, voir D. Bourg et D. Boy, ouvrage cité, p. 31.

contre-pouvoirs et contrôles. Le citoyen est plus actif qu'il n'a été depuis longtemps. Pourtant cet effort risque d'être mis en péril avant même d'avoir porté ses fruits par le lieu de décision au niveau international, où rien n'est fait pour qu'il puisse avoir le moindre rôle »¹⁴⁵. La nuance apportée par M. Hermitte en fin de sa réflexion souligne l'un des enjeux de la mise en route de cette nouvelle politique : c'est à tous les échelons de la politique que doit se mettre en place cette nouvelle culture de la participation : car à quoi servirait-il de débattre à un niveau si les décisions sont prises à un autre niveau ? Il est capital, si l'on veut que vivent et se développent ces organismes, que les personnes qui y participent sachent qu'elles sont écoutées – et ne font pas que de servir d'alibi. C'est là qu'apparaît la question qui me semble aujourd'hui la plus importante : comment, très concrètement, organiser le débat public ?

➤ Une mise en route difficile

L'exemple français montre en effet que la mise en place de ce nouveau modèle, pourtant si nécessaire, est pour le moins laborieuse. Il faudra probablement du temps et une volonté tenace pour que ces nouvelles institutions et nouveaux outils donnent leur satisfaction. On peut voir par exemple qu'aujourd'hui en France le CNDD rencontre de nombreuses difficultés de fonctionnement. L'organisme qui a précédé le CNDD, le CFDD (la Commission française du développement durable, dirigée de 2000 à 2003 par J. Testard) s'était éteint avec la démission de la plupart de ses membres, mécontents des conditions de fonctionnement de cette institution. Et aujourd'hui, on vient d'apprendre la « déposition » de la présidente du CNDD¹⁴⁶.

Quant à la CNDP, elle ne semble pas donner toujours satisfaction. Voici par exemple le compte rendu fait par la presse d'une rencontre qu'elle a organisée. Le titre de l'article est édifiant : *Débat « tronqué » à Nancy ; le citoyen absent de la consultation publique officielle relative au projet d'enfouissement de déchets radioactifs à Bure, dans la Meuse*. En voici quelques extraits : « Un amphithéâtre de 250 places pour une agglomération de 300.000 habitants. Le « grand débat » sur le sort des déchets radioactifs ne pouvait être que confidentiel, hier, à Nancy » ; « Mais l'autorité administrative indépendante qualifiée de « garante du débat public », la CNDP, s'est montrée pour le moins timide dans la diffusion du message. Du moins au plan local. La préfecture de Nancy n'a même pas reçu mission de relayer l'annonce. Aucun communiqué adressé aux rédactions des médias locaux. Juste l'insertion de deux encarts publicitaires » ; « La tenue de la réunion dans un quartier excentré ne facilitait pas non plus l'accès... ». Il n'y eu donc qu'une centaine de participants au débat, presque exclusivement des initiés... On est donc resté loin des ambitions affichées par la CNDP d'associer le plus largement possible la société civile dès la phase d'élaboration des projets.

On peut voir que la partie est loin d'être gagnée. Certainement faudra-t-il pour parvenir à un résultat satisfaisant plus de volonté politique et une meilleure organisation pour ces débats.

¹⁴⁵ M.A Hermitte, *Expertise scientifique et état de droit : l'idée de démocratie continue*, colloque « Où nous emportent nos techniques ? »

¹⁴⁶ « M. Ricard prend la tête du CNDD alors que ses membres sont encore sous le choc de l'éviction de son prédécesseur. La fronde menée ces derniers mois par une partie du Conseil pour dénoncer le manque de moyens alloués à l'organisme n'est sans doute pas étrangère au changement de présidence » écrit *La Croix* du 10 juillet 2006.

2.5.3. Comment organiser le débat public ?

D. Bourg distingue trois formes principales que peut revêtir le débat public : les débats publics ouverts (réunions de quartier, débats organisés par le CNDP à l'occasion de travaux d'aménagement importants) ; les commissions liées à des institutions particulières (CLI, CLIS ; ne peuvent participer alors que des membres désignés) ; et les panels de citoyens (à l'exemple des conférences de consensus ; les citoyens participant sont alors « tirés au sort »). Il faut bien rappeler l'objectif(s) de ce débat : il s'agit d'éclairer la décision, et non se substituer à elle. Pour cela il importe de faire participer des personnes qui, à titre individuel ou plus souvent collectif, témoignent d'une pluralité d'approche d'un même problème (problèmes de risque surtout, mais aussi relatifs à d'autres effets possibles). Car c'est ce « croisement » des sensibilités qui permet de faire ressortir des différences qualitatives que les approches statistiques ordinaires recouvrent. Aussi n'est-il pas du tout sûr que le débat débouche sur un consensus¹⁴⁷. Il est même important que la recherche du consensus « à tout prix » ne vienne pas cacher des divergences, qui sont alors justement ce que le débat peut révéler de plus intéressant : il appartiendra alors à la puissance décisionnelle de trancher en connaissance de cause.

La question est donc bien de savoir comment faire vivre la démocratie participative, dont les deux piliers sont l'information et la participation. Au-delà de l'information (dont une partie peut être assurée par les médias, qui portent là une très lourde responsabilité), la participation peut passer par deux biais. On peut imaginer la participation à un débat par le biais de réunions publiques, mais aujourd'hui aussi par le biais d'Internet. L'outil Internet est certainement promis à un bel avenir. Il peut héberger des forums de discussion très actifs. Mais la facilité de l'engagement – comme celle du désengagement – en rendent l'emploi difficile à réguler. Des recherches devraient être conduites pour trouver des outils « certifiés » (logiciels) dont on pourrait alors faire un usage fiable. Internet commence à être utilisé de façon régulière par des collectivités (des mairies par exemple) pour faciliter le dialogue avec ses administrés ; mais dialoguer ne peut être une fin en soi, il faut organiser le dialogue.

L'autre moyen de développer le débat public est d'organiser des réunions ouvertes au public ou à ses représentants. Mais ces réunions doivent être bien pensées et bien conduites pour « produire » un résultat. Ce n'est pas gagné d'avance. Voilà par exemple ce qu'en dit D.Boy : « Les délibérations nationales (...) ne répondent pas à un modèle unique, mais à de multiples tentatives qui n'ont pas abouti, contrairement à ce que l'on observe au niveau local, à une institutionnalisation (...) Dans tous les cas, l'absence de procédures claires guidant l'organisation du débat et réglant les rapports de force entre les parties rend très aléatoires les résultats des procédures. Il faut enfin noter que, faute, à nouveau, d'une définition minimale des procédures, les conclusions concrètes de ces débats sont incertaines »¹⁴⁸. Il y a donc

¹⁴⁷ Voir ici les remarques intéressantes que fait P. Roqueplo sur ce sujet dans *Climat sous surveillance* : « C'est l'espace dialectique ouvert (souligné par l'auteur) par le conflit entre les scientifiques- experts (et non chacune de leurs interventions ni même leur accumulation) qui contient et exprime à la fois la base objective de leur expertise collective et son articulation au processus de décision. C'est donc cet espace (plus que les prises de position individuelles de ceux qui lui donnent existence par leur conflit) qui fournit au politique la « réponse experte » qu'il attend » (p. 71). Il ne faut pas confondre un débat public avec une discussion d'experts, mais la même remarque vaut : il n'est pas sûr que le débat arrivera à produire du consensus, celui-ci ne doit pas être forcé artificiellement. Maintenant, si l'on croit que quelque chose comme l'« intérêt général » existe, il doit bien se faire également que celui-ci soit découvert à l'issue du débat, conduisant par là à un consensus : il ne faut donc pas non plus diaboliser ce dernier !

¹⁴⁸ D. Boy, *Conférences de citoyen, mode d'emploi*, ouvrage cité, p. 17-18.

nécessité d'organiser le débat public, et en particulier de lui donner des règles assez précises. C'est ce qui commence à être fait dans les débats de niveau local : en particulier dans le cadre des différentes commissions dont j'ai parlé plus haut : les CLI, CLIS et CLIC.

La réflexion sur la manière d'organiser ces débats ne fait que commencer. Je ne m'y arrêterai pas plus longtemps, mais voudrais cependant apporter une suggestion. Il me semble que la bonne tenue des débats présuppose que soient respectés deux principes : le principe d'égalité et le principe de compétence. Le principe d'égalité veut que, dans un débat, une réelle égalité entre tous les participants soit respectée. En particulier de façon à lutter contre la dérive si souvent observée qui conduit à ce que certains participants – le plus souvent parmi ceux dotés d'une autorité par leur statut professionnel ou leurs mandats électifs – s'arrogent une position dominante. Cela demande la présence active d'un « régulateur du débat » dont la position et le rôle soient reconnus et acceptés de tous. Le principe de compétence demande à ce que, dans la stricte limite de son champ de compétence, l'intervention d'une personne experte ait un poids supérieur à celle d'un contradicteur. Mais il faut être là très prudent : car il est facile de « glisser » hors de son champ de compétence pour continuer à affirmer et profiter de son « avantage ». Si un biologiste et un agriculteur « bio » discutent autour de la question des OGM, le second serait malvenu de contester les résultats obtenus en laboratoire par le premier ; mais le premier ne peut pas non plus, au nom de ses expériences de laboratoire, contester des relevés ou études que le second aurait fait dans ses propres champs. Là encore, la présence d'un « modérateur » paraît nécessaire.

Je voudrais présenter maintenant un type de débat qui prend en charge des questions d'intérêt national (voir plus) et qui semble prometteur ; mais qui est aujourd'hui, à l'exception notable de quelques pays (dont celle du Danemark, le pays promoteur), peu employé : il s'agit des Conférences de citoyens.

2.5.4. L'exemple des conférences de consensus (ou conférences de citoyens)

La première conférence de consensus a été initiée par les danois en 1987, à la demande d'un organisme parlementaire, l'équivalent de l'OPECS français. Une trentaine de conférences de ce type ont été réalisées dans ce pays, sur des sujets très variés : l'irradiation des aliments, le traitement de l'infertilité, les applications du décryptage du génome, l'informatisation du trafic routier, etc. Ce n'est qu'en 1996 que le relais a été pris par d'autres pays (Nouvelle Zélande, Autriche, Canada, etc.). En France, la première conférence de citoyens (l'appellation retenue en France) a eu lieu en 1998. Elle a porté sur « l'utilisation des OGM en agriculture et dans l'alimentation » et s'est tenue à l'initiative de l'OPECST. Une seconde s'est tenue à l'initiative du CFDD¹⁴⁹, et a eu pour thème « Changements climatiques et citoyenneté »¹⁵⁰.

D. Boy a analysé le fonctionnement de ces conférences et en propose un « mode d'emploi ». Je ne reprendrai ici que quelques-unes des idées principales qu'il présente.

Le commanditaire d'une telle conférence peut être un acteur public (un ministère, une collectivité...) ou privé (une entreprise) ; mais dans tous les cas, il faut que ce soit un acteur

¹⁴⁹ Conférence française du développement durable.

¹⁵⁰ Le document le plus complet donnant une synthèse des travaux réalisés dans le cadre de ces Conférences a été réalisé par un groupe de chercheurs et de praticiens européens. En voici les références : *Participatory Technology Assessment, European Perspectives*, Ed. Simon Joss and Sergio Belluci, University of Westminster, 2003.

qui ait le pouvoir de prendre une décision que les travaux de la conférence permettront d'éclairer (à défaut de quoi la conférence perdrait une grande partie de son intérêt).

Le choix du sujet est important : il ne doit être ni trop large, de façon à pouvoir être traité dans le temps imparti (un peu moins d'une année en général), ni trop étroit, de façon à justifier un important investissement de la part des différents acteurs.

Pour ce qui concerne les objectifs, il y en a deux principaux : éclairer la décision qui doit être prise à propos du sujet débattu, mais aussi « lancer » une véritable réflexion collective sur le sujet (réflexion au niveau national sur un sujet comme celui de la mise en culture des OGM par exemple).

Quant à l'organisation, elle est assez complexe à mettre en œuvre. Elle requière différentes institutions. La première est celle constituée par le *comité de pilotage*, qui a la charge de « piloter » la conférence. Ce comité doit être constitué de spécialistes de la question traitée, mais aussi de spécialistes de la mise en œuvre de ce type de conférence¹⁵¹. Il doit comprendre des représentants des principaux courants d'opinion. C'est à lui que revient de choisir le *panel de formateurs* qui doit apporter toutes les informations pertinentes « à charge et à décharge ». La troisième – et la principale de ces institutions – est celle du *panel de citoyens* ou *panel des profanes*. La difficulté est alors celle du recrutement d'un panel « représentatif ». Les premières conférences avaient procédé par appel de candidatures par voie de presse, puis sélection après un entretien de motivation : c'était une très mauvaise méthode, tout du moins eu égard à l'un des principaux objectifs, celui de dégager « une opinion » représentative de l'ensemble de la population : le « panel » retenu était formé de personnes « hyper motivées » - ce qui n'est pas la qualité la mieux partagée. Aussi procède-t-on autrement aujourd'hui : on confie à un institut de sondage le soin de sélectionner un échantillon représentatif. On se rapproche de la méthode grecque du tirage au sort ; mais tout biais ne se trouve pas éliminé pour autant : ne peuvent en effet être retenus que des personnes acceptant de « donner » plusieurs week-ends sur l'année pour participer à l'ensemble des démarches. La dernière institution est celle du *panel des experts*, choisi par le panel des citoyens. Ces experts devront répondre aux questions précises des citoyens, durant la conférence proprement dite. Dans les faits, les citoyens ne disposent pas des informations nécessaires pour effectuer ce choix ; ils doivent être épaulés par le comité de pilotage – où l'on retrouve l'importance de la composition de celui-ci.

Le déroulement de ces conférences est le suivant. La première phase est consacrée à la formation des profanes, elle se déroule sur plusieurs week-ends. Puis vient le choix des experts. La conférence proprement dite se tient environ un mois après la dernière séance de formation. Elle se déroule dans un lieu public, et est ouverte à tout public. Chaque expert, lorsqu'il est interrogé, commence par donner sa position personnelle sur le sujet du débat, puis répond aux questions des profanes. A la fin de cette séance de questions, le panel se réunit, délibère puis élabore un avis. La dernière étape se déroule le lendemain : le panel se réunit de nouveau, et délivre son avis devant le public et la presse. Il répond également aux questions qui peuvent alors lui être posées.

La qualité de la conférence est liée en particulier à la qualité des débats : il est très important de les « faciliter ». C'est ainsi que la présence d'un animateur est prévue pour venir canaliser le débat qui va naître à l'intérieur du groupe des profanes (il n'est nullement exclu que des tensions, voire des conflits, apparaissent au sein du groupe lors de son fonctionnement). De

¹⁵¹ Un problème aujourd'hui posé en France réside dans le fait qu'il y a très peu de ces spécialistes.

même faut-il prévoir, pour le jour de la « grande conférence » finale, la présence d'un animateur. Ce que je voudrais souligner ici, c'est l'importance de développer dans la société une culture du débat – et les vertus qui vont avec.

Une question très importante qui se trouve posée est celle de la légitimité de ces conférences. On peut objecter l'absence de représentativité (pour la raison dite plus haut), et donc de « légitimité démocratique » du panel ; on peut souligner aussi l'impossibilité, sur une période aussi courte, d'obtenir une connaissance suffisante du sujet traité : ces remarques sont partiellement vraies, mais est-ce suffisant pour récuser la portée de l'avis de ces comités, dont la situation ressemble finalement à celle des jurys d'assise ? Je ne le pense pas, la connaissance fine et exhaustive des dossiers (des points de vue scientifique, technique, économique) n'apporte pas toujours d'éléments vraiment décisifs dans l'opinion que l'on peut se former à propos de décisions à caractère sociétal (du type de la position à prendre face aux déchets nucléaires, ou à la mise en culture d'OGM) ; l'écoute des avis « argumentés » et contradictoires des meilleurs experts peut suffire. Une autre objection est celle qui consiste à dire qu'une conférence de consensus n'est que l'habillage habile d'une décision qui a déjà été prise. On peut répondre partiellement à cette objection en s'attachant à établir une totale transparence de l'ensemble des débats (par exemple en filmant l'intégralité et en donnant la vision de l'enregistrement en libre accès pour tous).

Les conférences des citoyens permettent de créer un véritable espace public de débat sur des sujets qui intéressent toute la société. Elles ont pour but de faire ressortir un point de vue qui pourra être considéré comme le « point de vue des citoyens ». Ce point de vue n'a pas pour vocation de définir le choix qui sera retenu, mais il représente un élément du choix dont le poids ne peut être négligé.

3. Pour conclure : agir politique et précaution

Il me semble important d'insister sur les raisons d'espérer en l'avènement de cette dimension nouvelle de la démocratie. Cette dernière a pour elle cette grande force qu'elle permet d'offrir ce qui est le plus précieux pour les hommes, une fois que les besoins primaires (au sens de Maslow) sont satisfaits : du sens à leur agir, des projets dans lesquels ils puissent satisfaire non seulement leur rationalité instrumentale, mais aussi leur rationalité axiologique. En redonnant à la praxis sa place et son importance, la démocratie participative rééquilibre l'agir humain, offre à chaque membre de la société des occasions d'exercer des compétences variées et de développer l'ensemble de ses puissances ; elle lui donne enfin un lieu de reconnaissance publique. Il n'y a donc pas, et ceci en dépit des difficultés de « démarrage » à désespérer de voir prendre de l'importance pour cette « raison publique » que Rawls veut placer au centre des institutions démocratiques¹⁵².

¹⁵² Voir J. Rawls, *Libéralisme politique*, ouvrage cité, p. 259 sq. Il est vrai que la notion de raison publique, chez Rawls, a un sens plus limité : il s'agit pour l'essentiel de donner les bases de la démocratie. Rawls semble limiter l'exercice de la raison publique à certaines questions très précises, celles qu'il appelle les « questions constitutionnelles essentielles » et les questions de justice de base. « La raison publique elle-même ne doit pas être entendue comme un processus de raisonnement entre citoyens, mais plutôt comme un standard normatif indépendant des procédures de discussion publique fixant ce à propos de quoi les citoyens devraient discuter et comment ils devraient le faire. Mais rien n'oblige à limiter l'exercice de la raison publique à cette sphère, dont l'importance est certes capitale », écrit le philosophe canadien S. Courtois, qui s'est employé à montrer que l'on pouvait « assouplir » l'usage que fait Rawls sans en trahir le sens : voir l'article « Droit et démocratie chez John Rawls et Jürgen Habermas : fondationnalisme des droits ou démocratie délibérative ? », in *Politique et Société*,

3.1. Du local au global : les trois niveaux de l'agir de précaution

L'agir de précaution demande à chacun de se situer à un triple niveau, sur un triple registre. Le premier est le plus « traditionnel », c'est le niveau national, parce que c'est à ce niveau que les grandes décisions sont prises, que les lois qui orientent l'action sont votées. C'est le niveau où les grandes impulsions sont données (ou peuvent être données). Pour nous, citoyens européens, nous pouvons souhaiter voir un certain nombre de décisions « basculer » des États-nations vers une unité supérieure (l'UE), afin de pouvoir mieux peser au plan mondial - à condition toutefois que ce ne soit pas pour se noyer dans un système bureaucratique.

Le deuxième niveau est le plus neuf, c'est le niveau mondial : car les problèmes que nous avons aujourd'hui à résoudre ont, pour la plupart, une dimension mondiale, « globale », à l'échelle de la terre. L'accumulation de CO₂ dans l'atmosphère est indifférente aux lieux et aux circonstances de l'émission, et ses conséquences agissent de manière également indifférente partout sur la terre. Nous devons en conséquence apprendre à réfléchir et à agir en « citoyens du monde », et à favoriser la création et le développement d'instances politiques mondiales. Nous devons aussi demander que certaines attributions de la souveraineté nationale soient déléguées à un embryon de « gouvernement mondial ». Au minimum, nous devons appuyer la coopération interétatique pour produire des accords les plus larges possibles de « bonne pratique environnementale ».

Le troisième niveau, enfin, est le local. On ne saurait en surestimer l'importance : car c'est vraiment le niveau de l'action. Nous devons en effet « penser global, agir local ». C'est le niveau des actions concrètes, qui peuvent être individuelles (l'opération repérage de papillons lancée par le Muséum, où il s'agit avant tout d'être un bon observateur dans son jardin, ou dans son entourage naturel immédiat) ou collectives (mouvement associatif).

3.2. Agir politique et précaution

Réintroduire la politique, nous l'avons vu, ne consiste pas seulement à « retourner aux urnes », mais à renouer avec l'action. Tout le pouvoir que nous avons laissé au marché, à la technocratie, à l'expertocratie, il faut nous le réapproprier. Cela ne veut pas dire refuser le marché, les techniciens, les industriels, les scientifiques ; mais cela veut dire faire revivre les anciennes structures politiques et en construire de nouvelles, favoriser partout les structures de délibération et de participation, redonner aux citoyens le pouvoir de choisir le type de société dans laquelle ils veulent vivre, les technologies qu'ils veulent voir développées, celles qu'ils veulent voir écartées – momentanément, car on ne peut jamais décider pour les générations qui nous succéderont.

Cela veut dire aussi avoir toujours à l'esprit le « fond de risque et d'incertitude », prendre en compte les générations futures, porter sans vouloir les refermer les questions de la « vie bonne », de la richesse, du véritable sens du mot « développement ».

Cela veut dire rencontrer les autres, assumer la dimension nécessairement collective de toute action, cela veut dire très concrètement participer à des débats, s'investir dans des associations, adhérer à des partis, utiliser les possibilités offertes par l'internet.

Il s'agit de rééquilibrer notre « triangle de l'action » en redonnant à la praxis la place qu'elle doit occuper nécessairement dans une société de précaution.

L' « agir économique » ne peut être le tout de l'action – il n'en est qu'une version atrophiée, qu'il nous faut aujourd'hui replacer dans la cadre plus général et plus riche de l'agir politique, dont il s'était émancipé.

Je voudrais revenir enfin à une idée très importante, celle du « réseau » de l'action¹⁵³. Une action n'est possible que s'il existe un « réseau », un répertoire de gestes, comportements, attitudes, disponibles, de manière à pouvoir disposer d'un « jeu » et d'affronter l'incertain, de ne pas être bloqué dans une voie étroite et unique. Or un réseau se prépare. Si je reviens sur les questions si importantes de l'énergie et du transport, il est absolument « évident » que nous ne pouvons pas nous baser, pour les années qui viennent, sur une façon de faire programmée « à l'avance ». Il y a bien trop d'incertitude. Aussi est-il tout aussi « évident » que c'est aujourd'hui qu'il faut préparer le réseau de l'action de demain. Il faut ouvrir non seulement la recherche, mais aussi les expérimentations ! Car il s'agit d'un problème à la fois « technique », mais qui implique aussi très probablement un changement de « forme de vie ». Aussi l'expérimentation doit-elle être *à la fois* scientifique, technique et sociale – où l'on retrouve l'idée sur laquelle j'ai beaucoup insisté que l'on peut de moins en moins séparer le « technoscientifique » et les hommes. Or préparer ce « réseau de l'action » qui rendra possible l'action demain – qui en particulier nous permettra de nous déplacer, mais *autrement* - cela est aujourd'hui une tâche éminemment politique, et politique dans le sens enrichi que j'ai essayé de définir.

L'insuffisance du marché pour traiter ces questions est criante : il faut que nous replacions la « praxis » au centre de l'action, ce qui revient à « réinventer » la politique.

¹⁵³ Voir plus haut, CH 1. p. 72.

Chapitre X : Instituer la société de précaution

1.	Refonder la culture	601
1.1.	La crise de la culture	601
1.1.1.	La science et l'oubli du « monde de la vie »	602
1.1.2.	Une société de consommateurs	603
1.2.	Une culture scientifique et technique	604
1.2.1.	Avoir une maîtrise des statistiques et des probabilités	605
1.2.2.	Avoir une culture scientifique complète	606
1.3.	Une culture humaniste	608
1.3.1.	Le sens du mot « culture »	608
1.3.2.	L'idée de civilisation	609
1.3.3.	Pourquoi nous avons besoin d'une culture humaniste	609
1.4.	La sensibilisation à la nature	611
1.5.	Une culture ouverte sur le risque et l'incertain	612
1.5.1.	Une culture du débat	612
1.5.2.	Se préparer à affronter les crises	613
1.5.3.	Une culture qui valorise la souplesse des comportements et la réactivité.....	615
1.6.	L'intérêt de s'ouvrir à d'autres cultures : exemple de la culture chinoise	616
1.6.1.	La sensibilité au donné de la nature	616
1.6.2.	Une conception de l'action.....	617
1.6.3.	L'homme dans la nature : faible ou fort ?	619
1.6.4.	Conclusion sur l'apport de la pensée chinoise	619
1.7.	Conclusion : une culture qui prépare à l' « agir de précaution ».....	620
2.	Faire évoluer le droit	620
2.1.	Pourquoi avons-nous besoin du droit ?	620
2.1.1.	L'esprit du droit.....	621
2.1.2.	Instituer.....	624
2.1.3.	Les « règles du jeu » de la société : du droit institution au droit outil	626
2.2.	Pourquoi il faut faire évoluer le droit	628
2.2.1.	Le droit, le temps, l'histoire	628
2.3.	Le droit face à la crise contemporaine	629
2.3.1.	Le droit face aux mutations et aux incertitudes techno-scientifiques	629
2.3.2.	Le droit face à la crise de l'environnement	630
2.3.3.	Le droit doit se réformer pour accompagner et impulser les mutations nécessaires	630
2.4.	La (difficile) construction d'un droit de l'environnement.....	632
2.4.1.	Les étapes de cette construction	632
2.4.2.	Les points caractéristiques du droit de l'environnement : la globalité et la prise en compte du temps long.....	633
2.4.3.	Une notion essentielle : le patrimoine.	634
2.4.4.	Un exemple : le droit face à la biodiversité.....	635
2.4.5.	Vers un droit commun de l'humanité ?.....	636
2.5.	Un nouveau droit de la responsabilité pour introduire la précaution ?	638
2.5.1.	Petit historique pour introduire au problème.....	638
2.5.2.	Aux origines de la responsabilité	640
2.5.3.	Responsabilité, imputation, rétribution	640
2.5.4.	La recherche d'un nouvel équilibre : dire la faute sans rompre avec la solidarité	643
2.6.	Retour sur le statut du principe de précaution.....	646

2.6.1.	Le problème posé par le choix du statut.....	646
2.6.2.	Où en est-on aujourd'hui ?.....	648
2.7.	L'évolution juridique souhaitable pour instaurer la société de précaution	651
2.7.1.	Etendre l'application du principe de précaution aux acteurs privés ?.....	651
2.7.2.	Vers une nouvelle responsabilité juridique	656
2.7.3.	Pour une responsabilité civique préventive.....	658
3.	Une nouvelle responsabilité morale	659
3.1.	Responsabilité juridique, responsabilité morale.....	659
3.2.	Une responsabilité étendue : responsables du fragile.....	661
3.2.1.	Responsables du fragile.....	661
3.2.2.	Prise en compte des effets lointains et indirects.....	663
3.3.	Une extension limitée.....	665
3.3.1.	Rien de trop	665
3.3.2.	Nécessité d'un cadre juridique	668
3.4.	La responsabilité des différents acteurs	669
3.4.1.	Une limite à la socialisation des risques.....	669
3.4.2.	Responsabilité des scientifiques.....	670
3.4.3.	Responsabilité des décideurs.....	670
3.4.4.	Responsabilité politique	671
3.4.5.	Responsabilité des citoyens.....	672
4.	Conclusion : précaution et responsabilité.....	673

1. Refonder la culture

Il est illusoire de penser que l'on pourra résoudre la crise dans laquelle nous nous trouvons sans une profonde transformation de nos façons d'envisager la « vie bonne » et de nous comporter dans notre vie quotidienne. Il est illusoire de penser que les apports d'une technique plus « douce » pourraient suffire et que nous n'aurions rien à changer dans nos habitudes de vie. Il est illusoire de penser que la gestion politique « ordinaire » des problèmes suffirait à incliner l'évolution dans une direction plus acceptable. La conscience même des problèmes qui nous touchent, la volonté de changer nos « normes de la pratique » ne peut être efficace si elle ne peut s'appuyer sur des institutions qui la soutiennent : « Les normes de la pratique n'ont une chance d'avoir une efficacité pratique que lorsqu'elles ne sont pas seulement postulées de façon abstraite, mais qu'elles sont enchâssées dans un environnement de valeurs qui les soutiennent : dans des jugements de valeur, des opinions, des attitudes correspondantes et dans des institutions sociales, juridiques et politiques qui donnent à ces valeurs une expression objective », assure D. Birnbacher¹. C'est dire que nous ne pourrions nous en sortir sans un changement qui touche aux bases mêmes de notre « vivre ensemble » : un changement dans notre culture, dans notre droit, dans notre éducation, dans notre sens de la responsabilité. C'est ce que je vais étudier maintenant.

Le point d'ancrage de ce changement doit se placer dans une nouvelle culture. Nous devons en particulier, comme nous l'avons vu plus haut, changer notre conception de l'économie, élargir notre approche de l'action au-delà des actes de « travailleur-consommateur », imaginer de nouvelles techniques. Tout cela doit se concevoir selon une vision globale renouvelée ; il s'agit d'un véritable « changement de paradigme culturel » : « Il faudrait une nouvelle culture pour modifier les modes d'investissement et de consommation et pour ouvrir l'imagination aux progrès techniques qui transforment l'horizon de l'action économique » écrit A. Feenberg². Notre culture est en crise, nous avons besoin d'imaginer et d'instituer une nouvelle culture.

1.1. La crise de la culture

Je voudrais souligner deux points de la « crise de la culture » que nous connaissons – si l'on peut discuter de son importance, il me semble difficile de refuser son existence. J'ai retenu ces deux points car ils concernent directement la question de la précaution. Le premier point est relatif au rapport de la science et de la société ; le second aux conséquences du « règne » de la consommation dans nos sociétés. Nous retrouverons ici, au niveau de leur résonance culturelle, des phénomènes que j'ai déjà abordés plus tôt dans mon travail.

Je m'appuierai sur les analyses remarquables qu'ont faites Husserl et H. Arendt³. Si elles « datent » un peu (si l'on se réfère à la rapidité des évolutions de la société), il est assez étonnant de voir à quel point ces analyses « sonnent » justes aujourd'hui : non seulement elles n'ont pas vieilles, mais elles semblent avoir été écrites pour éclairer notre société au début de ce nouveau siècle.

¹ D. Birnbacher, *La responsabilité pour les générations futures*, PUF, 1994, p. 187.

² Feenberg, ouvrage cité, p. 73.

³ E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1976, et H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Levy, 1983.

1.1.1. La science et l'oubli du « monde de la vie »

Husserl, dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, montre comment la science moderne s'est constituée, comment elle a donné naissance au positivisme, et comment ses succès ont été payés « au prix fort » - au prix de l'oubli du « monde de la vie ». Au départ, donc, la mathématisation du monde par Galilée : « Il découvre la nature mathématique, l'idée méthodique (...) Tout cela est une dé-couverte et une re-couverte (...) Ce qui est essentiel sur le plan des principes, à savoir : *la nature mathématique en soi*, la nature donnée dans des formules et interprétées uniquement à partir de formules »⁴. Cette dé-couverte est aussi une « re-couverte » : « Ainsi, dans la mathématisation géométrique et physique ajoutons-nous au monde de la vie – à celui qui, dans notre vivre-au monde concret est toujours pour nous donné comme réel – un *vêtement d'idées* taillé dans l'infinité ouverte des expériences possibles, et qui lui va bien, celui des vérités que l'on appelle « objectivement scientifiques »⁵. Ce qui est recouvert, caché, c'est le « monde de la vie » (Lebenswelt).

Les résultats remarquables atteints par cette science allaient tout à la fois lui assurer son prestige et contribuer à cacher encore plus profondément le « monde de la vie » : « La façon exclusive dont la vision globale du Monde qui est celle du monde moderne s'est laissée, dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, déterminer et aveugler par les sciences positives et par la « prosperity » qu'on leur devait, signifiait que l'on se détournait avec indifférence des questions qui pour une humanité authentique sont vraiment décisives »⁶. D'où le constat désabusé de Husserl : « Dans la détresse de notre vie, cette science n'a plus rien à nous dire »⁷. La science est devenue une véritable « machine » à produire des résultats (ce qui nous fait penser au fameux " La science ne pense pas " de Heidegger) : « La science et la méthode ne sont-elles pas semblables à une machine, qui accomplit manifestement des choses utiles, et en qui de ce point de vue on peut avoir confiance, une machine que tout le monde peut apprendre à avoir bien en main, sans comprendre le moins du monde la possibilité ni la nécessité intérieures à de telles prestations »⁸.

Quant aux scientifiques, ils sont prisonniers de ce monde, sans parvenir à prendre envers lui le moindre recul : « Les savants, justement, comme tous ceux qui vivent en communauté dans le *télos* d'un métier (le « but de la vie ») n'ont d'yeux que pour leurs buts et pour les horizons de leur travail. Le monde de la vie peut bien être autant qu'on veut celui dans lequel ils vivent, (...) il n'en reste pas moins que le monde de la vie n'est pas leur thème (...) Dès que le savant parle en tant que savant, il est dans l'attitude scientifique (...) Le reste du monde, le tout du monde, qui en tant que tel s'incorpore *eo ipso* toutes les formations téléologiques humaines reste en dehors de son intérêt. L'être universel plein du monde de la vie – et a fortiori la fonction qui dans ce monde rend possible celui de la théorie et les données préalables qui en font chaque fois partie, sont entièrement hors de question »⁹.

⁴ Husserl, ouvrage cité, p. 62.

⁵ Id, p. 59.

⁶ Id, P.10.

⁷ Id, p.10.

⁸ Id, p. 60.

⁹ Id, p. 510, « Compléments : annexes ». Combien ces jugements de Husserl semblent prémonitoires de ce que nous connaissons aujourd'hui ! Les avancées des neuro-sciences sont la meilleure illustration des analyses de Husserl : l'esprit, les sentiments, les émotions, interprétées sur le schéma des liaisons neuronales, tous les troubles, souffrances, mais aussi plaisirs et joies comprises et traitées – quand cela est nécessaire – comme de purs processus biologiques, voilà le « désenchantement du monde » porté à son comble.

Un premier objectif culturel, donc, si l'on veut fonder la société de précaution : retrouver le « monde de la vie ». Vouloir préserver le monde, dans sa réalité – et non dans son « idéalité » mathématique » - , le monde tel qu'il se présente, s'offre à nous dans le quotidien de nos vies, ce monde qui fait le « tissu » de nos vies, avoir le souci de ce monde, n'est-ce pas là un enjeu de la précaution ? Il nous faut pour cela faire place, à côté de la science, à d'autres manières de penser, de « sentir » les choses, équilibrer le savoir de la science par d'autres types de savoir.

1.1.2. Une société de consommateurs

Le second point que je voudrais souligner à propos de la « crise de la culture » que nous connaissons est la constitution de la société en société de consommation, qui tend à réduire chacun de ses membres au statut étriqué de « travailleur- consommateur ». Produire des objets, consommer ces objets, voilà qui occupe l'essentiel de notre temps. H Arendt a analysé cette crise de la culture au fil de ses essais. Elle a montré en particulier comment, dans ce type de société, toute « extériorité » se perd : l'homme n'y a plus affaire qu'à lui-même. Il n'a contact qu'avec les objets qu'il a lui-même fabriqués, pour la plupart « futiles » : la nature, l'histoire, les deux points d'ancrage de l'extériorité, s'effacent. On assiste alors à la destruction du « monde commun » et à l'émergence d'une « société de masse » : « L'époque moderne, écrit Arendt, avec son aliénation du monde croissante, a conduit à une situation où l'homme, où qu'il aille, ne rencontre que lui-même. Tous les processus de la terre et de l'univers se sont révélés faits par l'homme, réellement ou potentiellement (...) Dans cette situation d'aliénation du monde radicale, ni l'histoire ni la nature ne sont plus du tout concevables. Cette double disparition du monde – la disparition de la nature et la disparition de l'artifice humain au sens le plus large, qui inclurait toute l'histoire – a laissé derrière elle une société d'hommes qui, privés d'un monde commun qui les relierait et les séparerait en même temps, vivent dans une séparation et dans un isolement sans espoir ou bien sont pressés ensemble comme une masse. Car une société de masse n'est rien d'autre que cette espèce de vie organisée qui s'établit automatiquement parmi les êtres humains quand ceux-ci conservent des rapports entre eux mais ont perdu le monde autrefois commun à tous »¹⁰.

A cette émergence correspond une nouvelle psychologie : comme traits principaux de cet « homme nouveau », H. Arendt souligne son « excitabilité et son manque de critères », son « aptitude à la consommation accompagnée d'incapacité à juger, ou même à distinguer, son « égocentrisme et sa destinale aliénation au monde »¹¹. La culture est une des premières victimes de ce processus ; ou plutôt apparaît une « culture de masse », qui est bien l'antithèse de la culture véritable : « La culture de masse apparaît quand la société de masse se saisit des objets culturels, et son danger est que le processus vital de la société (qui, comme tout processus biologique attire insatiablement tout ce qui est accessible dans son métabolisme) consommera littéralement les objets culturels les engloutira et les détruira »¹². Cette culture de masse est une culture de la consommation étendue jusqu'aux objets « culturels » : « La

Si elle conduit, dans son geste initial, à l'écarter, ne faut-il pas laisser à l' « énigme de la subjectivité » sa place centrale dans la réflexion humaine ? C'est-à-dire ne pas penser que les sciences constituent le « tout » de la connaissance ? Or, pouvons-nous constater aujourd'hui dans la véritable « guerre » engagée par les nouvelles thérapies (« comportementales ») contre les approches psychologiques « traditionnelles », la science continue à avancer dans cette même direction de la « recherche de résultat » en écartant sans scrupule particulier cette « énigme de la subjectivité ».

¹⁰ H. Arendt, « Le concept d'histoire », dans *La crise de la culture*, Gallimard, 1996, p.120.

¹¹ Id, p. 255.

¹² Id, p. 265.

culture se trouve menacée quand tous les objets et choses du monde, produits par le présent ou par le passé, sont traités comme de pures fonctions du processus vital de la société »¹³ ; c'est une culture qui a perdu tout sens du « souci du monde », une culture de l'insouciance devenue culture destructrice : « Le point est qu'une société de consommateurs n'est aucunement capable de savoir prendre en souci un monde et des choses qui appartiennent exclusivement à l'espace d'apparition au monde, parce que son attitude par rapport à tout objet, l'attitude de la consommation, implique la ruine de tout ce à quoi elle touche »¹⁴. Nous pouvons le comprendre : une culture pour la précaution doit rompre de façon radicale avec cette « anti-culture ».

Quels pourraient être les éléments de cette « culture de la précaution » ? Dans un monde dans lequel la science et la technique impriment partout leur marque, une culture scientifique et technique est certainement indispensable – non pas pour simplement y « survivre », d'ailleurs : la plupart des hommes aujourd'hui se « débrouillent » sans cette culture ! Mais si l'on veut pouvoir s' « orienter » dans ce monde, conduire sa vie, participer aux débats, elle est indispensable¹⁵. En particulier, dans ce monde incertain, où la plupart des situations auxquelles nous sommes confrontés et pour lesquels nous avons des choix à effectuer font appel à des probabilités, nous avons besoin d'une « culture probabiliste ». Par ailleurs, dans ce monde où le marché a libéré les hommes de l'influence et du contrôle de la plupart des institutions « normatives » et « régulatrices » (des comportements en société), où également la technique transforme les « formes de vie » et offre des possibilités qui peuvent être profondément déstabilisantes de vie individuelle, une culture humaniste qui aide les hommes à conserver les repères essentiels de leur « humanité » doit être non seulement conservée, mais même développée. Cette culture de précaution devrait aussi aider au développement d'une sensibilité à la nature, et, plus généralement, d'une attention à ce qui est simplement « donné », par opposition au « fabriqué » : il faut que nous apprenions à mettre des limites à notre « appétit démiurgique » ! Et enfin, dans notre monde qui se mondialise, pourquoi ne pas chercher à répondre aux graves problèmes que cela pose en enrichissant mutuellement les cultures ? Et pour nous en particulier, occidentaux, n'aurions-nous rien à apprendre des cultures orientales – de la culture chinoise en particulier – qui ont posés autrement que nous le problème du rapport de l'homme et de la nature et celui de l'action ?

1.2. Une culture scientifique et technique

De façon paradoxale, dans notre monde tellement imprégné des acquis de la science, où notre vie est devenue dépendante d'un si grand nombre d'objets technoscientifiques, il est possible de vivre, et même de « réussir socialement », sans une grande culture scientifique. Un exemple spectaculaire : on peut être très habile à « surfer » sur Internet, on peut y utiliser un grand nombre de services, savoir contourner les barrières légales, sans pour autant avoir la moindre idée de ce qui se passe « derrière » l'écran de son ordinateur et qui autorise tout cela ! Ceci d'ailleurs fait la force de la société technologique : il n'est pas besoin de comprendre sur quoi elle repose pour y vivre. Il apparaît donc possible de réussir et d' « agir » dans ce monde sans l'appui d'une culture scientifique et technique.

¹³ Id, p. 266.

¹⁴ Id, p. 270.

¹⁵ Il importe aussi que nous ayons une culture épistémologique, seule capable de nous donner le « recul » nécessaire par rapport à la science (savoir ce que l'on peut attendre d'elle, et ce qu'elle peut nous apporter ; savoir, pour reprendre l'expression de Husserl, non seulement ce qu'elle « dé-couvre », mais aussi ce qu'elle « re-couvre »).

Cependant, posséder cette culture représente un sérieux atout. L'évolution de notre société fait en effet que, de plus en plus, les hommes y ont à décider pour eux-mêmes, sont renvoyés pour les décisions importantes de leur vie à un choix personnel. A cet égard, une culture scientifique et technique peut être une aide précieuse. Prenons l'exemple de la médecine : le choix de se faire – ou de ne pas se faire- opérer peut être laissé au patient, à qui l'on remet un dossier médical comprenant les avantages et inconvénients de chacune des deux possibilités. La compréhension du dossier, c'est-à-dire de ce qui est en jeu pour soi, demande une culture scientifique « médicale », sans laquelle la liberté de choisir ne peut être exercée.

Mais la culture scientifique et technique est bien plus qu'un simple « atout » personnel. Dans le fil de la recherche que je mène, celle d'un agir de précaution, cette culture apparaît non seulement utile, mais tout à fait nécessaire. Comment agir dans la société, avec le souci de promouvoir le bien et la justice, avec aussi le souci des générations futures, si l'on ne connaît pas précisément l'état des choses sur lesquelles on se propose d'intervenir ? Quelle action « écologique », par exemple, si l'on n'a pas une connaissance scientifique des sources de nuisance et de leurs mécanismes d'action ? Je vais donc examiner maintenant les différentes facettes de la culture scientifique et technique qu'il faut apporter dans une société de précaution.

1.2.1. Avoir une maîtrise des statistiques et des probabilités

Pouvoir nous orienter dans ce « monde de l'incertain », où il nous est demandé – et où il nous sera de plus en plus demandé - de faire des choix portant sur des points essentiels de notre vie, requiert de notre part que nous sachions comprendre et « interpréter » les statistiques et les probabilités. Il s'agit que nous apprenions à réfléchir de manière probabiliste, que nous acquérions un « savoir-penser » probabiliste (P. Langevin pensait que « dans l'incertain, tout notre appareil mental était à revoir).

Le choix d'un établissement pour les études, le choix d'un métier, sont utilement éclairés par les statistiques : quel établissement choisir ? Pour aller vers quel métier ? Quels sont les taux de réussite, d'échec de cet établissement ? Comment la situation de la filière professionnelle devrait-elle évoluer ? Les réponses sont apportées par des chiffres qu'il faut savoir interpréter (un très bon taux de réussite au bac ne signifie pas la même chose selon que l'on prend pour groupe référent les élèves qui l'ont présenté, ou les élèves qui sont entrés en classe de seconde dans l'établissement : une politique de redoublement ou d'exclusion des éléments les plus faibles permet d'avoir d'excellents taux de réussite selon le premier critère, mais pas nécessairement selon le second). Les exemples de l'utilité de la culture probabiliste sont également nombreux en médecine. Le choix, par exemple, d'une clinique pour faire une fécondation in vitro, sera fonction de plusieurs critères, dont le taux de réussite de cet acte est bien sûr l'un des principaux ; mais il est fort difficile d'interpréter ces taux, car de multiples facteurs entrent en jeu pour les construire, qui permettent d'« améliorer » de façon très tendancieuse les performances. Autre exemple de cette difficulté de choisir face à des probabilités : un couple a eu un enfant avec un « symptôme de Turner » ; c'est une pathologie qui a une fréquence de 1/2500. Cette maladie est une maladie évolutive, dont on ne peut prévoir à l'avance si elle va donner une forme grave ou au contraire bénigne. On annonce au couple qu'il a 1/200 chances pour que la forme de cette maladie soit grave. Il veut absolument avorter, en tenant le raisonnement suivant : « on avait 1/2500 de « tomber » sur un syndrome de Turner, et on est tombé dessus ; alors, à 1/200, on va à nouveau « mal tomber » » : une « culture probabiliste » aurait peut-être aidé ce couple à comprendre l'« indépendance »

des probabilités dans ce cas ($p(B/A)=p(B)$) – ce qui l'aurait peut-être conduit à faire un autre choix.

Dans un domaine proche, l'interprétation des courbes et des tableaux demande aussi un minimum de culture scientifique. « Lire » par exemple les courbes qui annoncent un réchauffement climatique, ou celles qui montrent l'évolution de l'accumulation des GES, nécessite de savoir regarder et interpréter les deux échelles de mesure : il suffit de modifier une des deux échelles pour donner à la courbe une allure absolument effrayante (faire apparaître des « pics » spectaculaires), ou au contraire très anodine (l'aplatir).

Je voudrais maintenant montrer en quoi, au-delà du simple fait d'« éclairer » ses choix personnels, une culture scientifique et technique est indispensable pour comprendre le monde dans lequel nous vivons, participer aux débats de société, et plus encore préparer le futur, dans un esprit de précaution.

1.2.2. Avoir une culture scientifique complète

Ce que j'entends par « culture scientifique complète », c'est une culture scientifique qui englobe non seulement une bonne connaissance de l'état actuel des sciences et des techniques, mais aussi des connaissances en histoire des sciences et en épistémologie. Il ne s'agit pas de considérer que chacun devrait être « savant » en ces disciplines ; mais il s'agit de faire en sorte que chacun ait été conduit à les étudier dans son parcours d'études (lycée, université), et qu'il existe des occasions pour continuer à se former et à s'informer (presse et ouvrages de vulgarisation, radio et télévision, offre de formation continue, etc.). Il faut faire en sorte qu'il existe un « climat » favorable à l'étude de ces disciplines (A l'image de celui que se propose de créer l'association *La main à la pâte* de G. Charpak et Léna chez les jeunes collégiens). Cette culture est utile, indispensable même, si nous voulons « habiter » notre monde de manière active – ne pas être de simples consommateurs, et être capables aussi de « penser » ce monde installé dans le tourbillon de ses transformations – ce monde rendu profondément instable.

➤ Pour éclairer des questions philosophiques

A côté des débats relatifs à des enjeux « politiques », sur lesquels je vais revenir, il en est d'autres qui ont un caractère plus « philosophique », qui touchent à notre compréhension du monde et de notre place dans le monde. Ces questions peuvent avoir un « versant » scientifique et un « versant » religieux : comment les aborder sans tomber dans l'excès que provoque le sectarisme si l'on manque de culture scientifique (et religieuse) ? C'est ce que l'on observe aujourd'hui avec la polémique autour du darwinisme. Celle-ci est alimentée par des interventions polémiques, non justifiées (souvent des pétitions de principe « habillées » de science) qui viennent principalement de courants religieux évangélistes. Mais des « scientistes », du côté adverse – tous ceux qui veulent s'appuyer sur la science pour se débarrasser de la question de l'existence de Dieu - ne sont pas en reste dans leur manière d'affirmer sans preuve, d'outrepasser les conséquences qui peuvent être tirées du savoir scientifique¹⁶. On peut voir ici l'importance d'une culture en histoire des sciences (qui permettra de reconnaître là un débat déjà très ancien, et donc de moins s'« échauffer » devant des arguments finalement pas si neufs que cela), et en épistémologie (qui permettra de relativiser le sens qu'il faut donner à la « preuve » scientifique, comme nous l'avons vu plus

¹⁶ Voir ici le numéro Hors-série n°61 du *Nouvel Observateur* de décembre 2005-janvier 2006 qui porte pour titre « La Bible contre Darwin ».

haut¹⁷). Il faut accorder à la science d'avoir le « dernier mot » lorsqu'elle s'exprime sur le terrain qui est le sien, mais ce faisant elle ne « ferme » pas l'horizon des questions métaphysiques.

➤ Pour participer aux débats qui engagent l'avenir de la société

La « culture scientifique » peut être aussi comprise comme l'ensemble des connaissances que la science « actuelle » peut apporter et qui éclairent les débats de société : les débats relatifs aux choix sur ce que nous pouvons (cela apparaît souhaitable) ou devons (cela est nécessaire) faire.

Comment intervenir dans le débat sur l'énergie nucléaire (le risque créé directement par les centrales, ou celui qui fait courir aux générations futures le stockage ou l'enfouissement des déchets) si l'on ne connaît pas le mécanisme de la radioactivité, ses effets sur la santé, ce que signifie la « demi-vie » d'un élément radioactif, si l'on ignore qu'il existe aussi une radioactivité naturelle, etc. ?

Comment intervenir dans le débat sur l'énergie, l'avenir du pétrole et les énergies nouvelles, si l'on n'a aucune idée, par exemple, de l'ordre de grandeur et du type d'usage de chacune des énergies en question – si l'on croit, par exemple, que l'on pourra remplacer le pétrole par des champs de betterave, ou les centrales nucléaires par des « champs d'éolienne », sans rien changer à nos modes de vie? Comment se faire une idée sur la réalité ou non de l'origine « anthropique » du changement climatique, si l'on n'a aucune idée de l'histoire du climat, si l'on ne parvient pas clairement à se représenter l'échelle du temps quand il faut prendre en compte des temps longs mais eux-mêmes très hétérogènes (cent ans, mille ans, cent mille ans, cent millions d'années) ? Comment se faire une idée des enjeux de la biodiversité si l'on n'a aucune connaissance en écologie, si l'on ignore tout des équilibres et des régulations qui portent la vie ?

➤ Pour « prendre du recul » et préparer l'avenir

Je voudrais, en conclusion, insister sur ce point : comment pourrait-on être un véritable « acteur » qui s'engage à préparer l'avenir du monde sans avoir une culture scientifique et technique minimale ? Cette culture répond au besoin de « prise de recul », de tous les acteurs sociaux.

Considérons les scientifiques: n'ont-ils pas besoin, en même temps qu'ils sont « derrière leur paillasse » et manipulent, de s'interroger sur le sens de ce qu'ils font, sur les résultats qu'ils pourraient produire, l'usage qui pourrait en être fait ? Ne peuvent-ils pas être conduits parfois à proposer de modifier le protocole expérimental, ou encore à en proposer un autre pour éclairer certains points qui leur sont apparus problématiques ou au contraire prometteurs ? Ne peuvent-ils pas être conduits à poser des questions d'ordre éthique, ou relatives aux attentes de la société civile? Mais cela demande cette capacité à poser un regard critique sur le travail que l'on mène, ce qui est difficile sans culture dans sa discipline – pour le biologiste moléculaire, par exemple, savoir faire la part des choses entre « ce que peut » sa discipline et ce qu'elle ne peut pas - par exemple se passer des enseignements que peuvent apporter les naturalistes ou les écologistes pour éclairer certaines propriétés du vivant, que la seule observation de sa construction moléculaire ne permet pas d'atteindre. La science a besoin d'imagination créatrice, et ne se satisfait pas, selon l'expression de Brecht, d'une race de « nains inventifs »¹⁸ au service de l'industrie et de la finance.

¹⁷ Voir p. 468 sq.

¹⁸ B. Brecht, *La vie de Galilée*, L'Arche, 1990.

Mais les « simple citoyens » ont besoin aussi de cette culture. Nous venons de le voir à propos d'un certain nombre de débats actuels. Mais cela est vrai aussi des débats qu'il est nécessaire de mener à propos de l'introduction de nouvelles technologies, celles-là même qui « préparent » le monde de demain. Les interrogations que soulèvent le recours au clonage sont un exemple : pour bien appréhender la question, il est nécessaire de connaître la dimension biologique de cette technique, mais il est important aussi de pouvoir la replacer dans un contexte historique qui fait apparaître la continuité d'un projet de « maîtrise » de la vie, qui apporte de remarquables succès, mais soulève aussi de graves questions. L'entrée dans le monde des « nanotechnologies », avec toutes les applications « potentielles » que nous avons vues, dont certaines peuvent légitimement faire rêver, et d'autres tout aussi légitimement effrayer, demande que soit ouvert un large débat. Mais ce débat, pour ne pas rester à la surface des choses – au niveau de la science fiction, de l'hypothèse de la « gelée grise »¹⁹, par exemple - suppose des connaissances scientifiques et, de nouveau, de pouvoir situer cette nouveauté dans une histoire : y a-t-il là quelque chose de radicalement nouveau ? N'est-ce que le prolongement de ce que l'on a toujours fait jusqu'aujourd'hui ?

Mais ce dont nous avons besoin également, nous venons de le voir sur les exemples précédents, c'est d'une culture humaniste : car, dans la plupart de ces débats, il n'y est pas seulement question de science et d'histoire, mais aussi de valeurs.

1.3. Une culture humaniste

Une culture humaniste, c'est une culture qui place l'homme « au centre », qui confère à l'homme une valeur absolue (l'humanisme ne contient en lui-même aucune position obligée sur la reconnaissance ou non de l'existence de Dieu). Vouloir défendre la culture humaniste – une culture humaniste renouvelée, capable de prendre en compte toutes les mutations que j'ai décrites (science, technique, société) - c'est très clairement refuser le passage que certains proposent au « post-humanisme ». C'est avoir la conviction que la première des précautions, c'est de préserver la capacité des hommes à l'exercer – la précaution. C'est donc vouloir préserver – et enrichir – la seule forme de culture qui « consonne » avec la précaution.

1.3.1. Le sens du mot « culture »

Comme nous l'explique H. Arendt, la culture, le mot et le concept, sont d'origine romaine. Le mot « culture » dérive de *colere* – cultiver, demeurer, prendre soin, entretenir, préserver- et renvoie primitivement au commerce de l'homme avec la nature en vue de la rendre propre à l'habitation humaine. « En tant que tel, il indique une attitude de tendre souci, et se tient en contraste marqué avec tous les efforts pour soumettre la nature à la domination de l'homme »²⁰, écrit l'auteur de *La crise dans la culture*²¹. Ces quelques remarques tirées de l'étymologie montrent à quel point la notion de « culture » voisine avec celle de précaution. Pourrait-on agir dans un esprit de précaution sans culture ? Les cultures traditionnelles comprennent en général cette dimension, en particulier dans leur rapport à la nature (c'est très

¹⁹ L'hypothèse « catastrophiste » selon laquelle des nanomachines se dupliquant d'elles-mêmes le feraient selon un processus que les hommes ne pourraient plus contrôler : elles envahiraient le monde, créant cette « gelée grise », équivalent de la « gelée verte » que produisent certaines algues colonisant un milieu naturel où elles font disparaître toute autre forme de vie.

²⁰ Voir plus haut p. 270.

²¹ Voir note 10 p. 603.

remarquable, comme nous l'avons vu, chez les indiens d'Amérique). Mais il s'agit pour nous d'aller au-delà de ce simple « sentiment de la nature » qui s'exprime ici. La précaution que nous recherchons est nettement plus « intellectuelle ». Nous sommes en effet entraînés par le grand mouvement de la modernité, qui nous « précipite » littéralement dans un monde qui n'a plus de repères dans son passé : la culture que nous recherchons doit être à la hauteur de ce défi.

1.3.2. L'idée de civilisation

Penser l'avenir du monde sous l'angle de la précaution, c'est, comme nous y invite si fortement Jonas, nous interroger sur la place que l'homme pourra y occuper : ne « risque-t-on » pas de léguer aux générations futures un monde « truffé » d'objets techniques, qui sera dans le même temps un monde appauvri, avec une nature dégradée (une dégradation lourde de menaces), une culture consumériste, des rapports sociaux marqués par la violence, bref un monde qui aura perdu les conditions essentielles de leur accès à une « vie bonne » ? « Un héritage dégradé dégradera en même temps les héritiers », écrit Jonas qui nous invite à préserver cet héritage qui « dans son intention, vise l' « image et la ressemblance » »²².

Contre cette dérive et cet abandon, l'idée de civilisation paraît pouvoir constituer, sinon un rempart, du moins un repère. Il y a en effet dans l'idée de civilisation un rappel de la « valeur de l'homme », un appel à lui donner les meilleures possibilités de développer ses talents. L'idée de civilisation combat directement l'idée que l'accumulation de biens matériels, l'augmentation indéfinie du « PIB », constituerait l'horizon souhaitable du progrès. Cette idée de civilisation me paraît essentielle à promouvoir, à condition d'éviter les errances qu'elle a connues, lorsqu'elle a été comprise et imposée comme synonyme de « civilisation occidentale ». Pour cela, il faut revenir à l'interprétation que l'on a faite de ce terme au moment de son apparition : « l'idée d'un labourage permanent, de l'individu sur soi-même et de la société sur elle-même, l'idée d'un perpétuel enrichissement, d'une perpétuelle mise en forme de ce que nous trouvons en naissant »²³.

La civilisation dont nous avons besoin, dans une société de précaution, est construite « autour » d'une culture humaniste.

1.3.3. Pourquoi nous avons besoin d'une culture humaniste

➤ L'esprit de l'humanisme

L'humanisme véritable est un savoir qui sait reconnaître ses limites, qui sait se situer dans un « tout » qui l'englobe, qui possède aussi le sens esthétique et sait reconnaître les beautés du monde. L'humanisme n'est pas le « prométhéisme », il est « grec » en ceci qu'il a le sens de la mesure. C'est pour cet humanisme que plaide H. Arendt : « Pour le véritable humaniste, ni les vérités du scientifique, ni la vérité du philosophe, ni la beauté de l'artiste ne peuvent être absolues. L'humaniste, parce qu'il n'est pas un spécialiste, exerce une faculté de jugement et de goût qui est au-delà de la contrainte que chaque spécialité fait peser sur nous (...) Cet humanisme est le résultat de la *cultura animi*, d'une attitude qui sait prendre soin, préserver, et admirer les choses du monde. En tant que tel, il a pour tâche d'être l'arbitre et le médiateur entre les activités purement politiques et celles purement fabricatrices »²⁴. Je pense que H. Arendt définit ici le véritable « esprit » de l'humanisme.

²² Jonas, *Principe responsabilité*, p. 302.

²³ D. Méda, p. 322.

²⁴ Id, p. 287-288.

Une culture humaniste apparaît seule à même de contenir la dérive vers une conception toujours plus réductrice de la nature et plus « objectivante » de l'homme – de combattre toutes les forces qui « conspirent » à un oubli de sa subjectivité. Or, aujourd'hui, ces forces exercent une puissance redoutable : l'évolution de la « pratique » médicale le montre : grande est la tentation, chez beaucoup de médecins, d'oublier le patient en tant que personne, de s'intéresser prioritairement sinon exclusivement à l'organe malade ou détruit, à privilégier l'approche manipulative, à se laisser fasciner par la prouesse technique. Or l'homme est plus que la somme de ses organes, et soigner un homme ne peut jamais être réduit à la réparation d'un moteur, même « compliqué ». Grande aussi est la tentation de croire que les nouvelles techniques d'observation du cerveau nous permettent de « visualiser » la pensée, que les neurosciences donnent la compréhension et plus encore la maîtrise de la « vie intérieure »²⁵.

Il faut empêcher que les hommes ne retournent contre eux-mêmes les formidables pouvoirs qu'ils ont su conquérir. C'est la culture humaniste qui peut le permettre, en apportant le sens de la mesure, mais aussi celui de la « transcendance » de l'homme par rapport aux visions objectivantes que l'on peut en prendre. C'est elle qui nous donne la capacité de nous émerveiller de l'homme : « Il est bien des merveilles en ce monde, il n'en est pas de plus grande que l'homme (...) Il est l'être qui tourmente la déesse auguste entre toutes, la Terre(...) Parole, pensée prompte comme le vent, aspirations d'où naissent les cités, tout cela, il se l'est enseigné à lui-même, aussi bien qu'il a su, en se faisant un gîte, échapper aux traits du gel (...) Bien armé contre tout, il n'est désarmé contre rien (...) Mais ainsi, maître d'un savoir dont les ingénieuses ressources dépassent toute espérance, il peut prendre ensuite la route du mal comme du bien », écrit Sophocle²⁶. La route du bien est devenue beaucoup moins claire, c'est une des justifications du passage à une culture de la précaution. Mais, aujourd'hui comme hier, défendre l'humanisme est nécessaire si nous voulons conserver la possibilité de nous orienter vers le bien.

Sur un dernier point défendre l'humanisme me paraît important : j'y vois la meilleure façon combattre l'éclatement des savoirs et des pratiques, la constitution de « forteresses » séparées les unes des autres – et finalement de laisser au choix triompher le seul « savoir scientifique » (sous sa version positiviste, réductrice et productiviste) ou le nihilisme (quand la science, dernier refuge des « valeurs », se voit elle-même contestée). C'est vouloir ce « partage » des savoirs, c'est aller vers cette pluridisciplinarité dont j'ai montré qu'elle était devenue véritablement nécessaire face aux incertitudes et à la complexité.

²⁵ J.J.Wünenburger explique comment cet appauvrissement de la sensibilité et de la pensée nous menace : « Le développement exponentiel et la diffusion généralisée des connaissances humaines amènent inévitablement à les codifier, à les abrégier, de telle sorte que la prose du monde se réduit comme une peau de chagrin. Les chaînes liées à la représentation sont réduites en messages chiffrés, en slogans préfabriqués. Les technologies de l'information favorisent de manière croissante la digitalisation des signes et leur transcription binaire au détriment des potentialités irremplaçables de la pensée analogique ou intuitive. La modernité conduit insensiblement à une sorte d'hypertrophie redoutable et tyrannique du « cerveau gauche », affecté à l'appréhension analytique, fractionnée, séquentielle, froide du monde », *La raison contradictoire*, p. 13.

²⁶ Sophocle, *Antigone*, Stasimon 1.

1.4. La sensibilisation à la nature

Notre culture « humaniste » doit être prolongée par une culture de « sensibilisation à la nature ». Ceci ne fait pas partie de la culture humaniste traditionnelle, mais devrait aujourd'hui en être considéré comme une partie intégrante. Cet ajout n'est pas accessoire : il correspond à la réintégration de l'homme à la nature (que j'ai développée plus haut, en particulier lorsque j'ai présenté l'histoire de l'écologie), ce qui doit constituer un changement majeur dans notre compréhension du monde (un véritable changement de « paradigme »). Une partie des maux que nous connaissons aujourd'hui proviennent d'un mauvais « positionnement » dans notre rapport à la nature – ce qui s'explique en partie par un déficit « cognitif » : la connaissance de la nature a pour but de remédier à cela²⁷.

➤ Connaître la nature

C'est principalement de l'écologie scientifique dont il est question ici. Je ne reviendrai pas sur ce qu'elle recouvre ; mais je voudrais insister sur le fait que cette connaissance me semble devoir « déborder » du laboratoire et intégrer une connaissance « de terrain ». A cet égard, le bon « point de départ » pour l'acquérir pourrait être le type d'enseignement qui est (était ?) donné par les « maîtres d'école », alliant la « sortie sur le terrain », l'observation, la théorisation (par exemple en botanique).

➤ L'expérience esthétique

Cette expérience esthétique peut provenir de deux sources – et il est souhaitable que ces deux sources, parfaitement complémentaires, soient exploitées. La première est celle que représente une « immersion » dans la nature. Passer une nuit « à la belle étoile », découvrir le panorama depuis le sommet du Mont Blanc, participer à une méharée dans le Sahara, cela peut « transformer » durablement une personne. Je pense que n'avoir jamais eu l'occasion de vivre ce type d'expériences – ou des expériences similaires – est une perte de chance énorme. L'autre source est celle de la contemplation des œuvres d'artistes – la peinture particulièrement en ce domaine. Nous pouvons avoir notre regard transformé par cette contemplation : avoir découvert la peinture de Monet, celle de Cézanne, procure une sensibilité nouvelle, aiguisée, un sentiment enrichi, la nature y gagne une profondeur insoupçonnée.

Il me semble qu'il devrait y avoir une complémentarité entre la connaissance et l'expérience esthétique de la nature. Il semble d'ailleurs qu'existe entre les deux une forme de « cercle vertueux » : la contemplation donne envie de mieux connaître, mieux connaître donne envie de contempler. L'intérêt de cet aspect de la culture (cultiver notre « sentiment esthétique ») est double : non seulement nous permettre de connaître certains des sentiments les plus forts

²⁷ Une culture humaniste doit comprendre en particulier une culture des sentiments (j'ai déjà plusieurs fois insisté sur l'importance de développer des « sentiments appropriés »). Et, parmi ces sentiments, il devrait y avoir une place toute particulière accordée aux sentiments de la nature, ainsi qu'aux sentiments esthétiques, dont Kant avait déjà souligné l'importance. Nous devrions aussi apprendre à développer des sentiments envers les générations futures. Selon Birnbacher, « Comment peut-on tout de même encourager la motivation en faveur de la prévoyance envers le futur ? Il semble important de développer une conscience de sa propre *position temporelle dans la chaîne des générations* et un *sentiment de communauté, dépassant les limites de sa propre génération*, sinon avec toute l'humanité, du moins avec un groupe culturel, national ou régional limité, afin de se forger une attitude de gratitude à l'égard du passé et de reconnaissance de ses devoirs de prévoyance en direction du futur » (Article « Population » du *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*).

qui soient offerts à l'homme, mais aussi nous permettre de « rééquilibrer » notre attitude « prédatrice » envers la nature par une autre qui soit d'attention et de précaution (au sens courant du terme).

1.5. Une culture ouverte sur le risque et l'incertain

Une culture de l'incertain contient un volet scientifique, avec en particulier une connaissance des statistiques et des probabilités, comme nous l'avons vu plus haut. Elle doit aussi nous apprendre à faire bon usage des « probabilités subjectives », que nous ne cessons de former pour tenter de maîtriser notre avenir. Mais elle doit être plus large que ce seul volet scientifique: elle doit avoir aussi une dimension « existentielle », engager nos pratiques, enrichir nos personnalités – correspondre à ce que l'on appelle aujourd'hui un « savoir-être ». C'est le dernier aspect de la « culture de la précaution » que je vais présenter maintenant.

1.5.1. Une culture du débat

Nous devons avoir un autre regard sur la science et le savoir en général. Jusqu'à aujourd'hui, nous avons l'habitude de nous appuyer sur la science pour trancher, dire le vrai, légitimer l'action à entreprendre : débattre ne pouvait avoir qu'un enjeu très limité. Aussi aurait-on pu croire que la solution aux difficultés rencontrées pour légitimer certains choix aujourd'hui (par exemple le choix de développer les OGM) serait de simplement augmenter le niveau de la culture scientifique dans la population, que cela permettrait de limiter les débats. Or « c'est le contraire qui est vrai – au XXI^{ème} siècle, une élévation du niveau scientifique ne fera qu'aiguïser les exigences de la discussion et la vivacité des controverses. Cela conduira à placer les procédures de construction du savoir, de sa communication, de son évaluation, au centre de l'exercice de l'expertise et de ses rapports avec la société. Il ne conviendra plus de se focaliser sur les savoirs « indiscutables » des « savants », mais bien plutôt sur les processus de construction de ces savoirs »²⁸. C'est dire si une « culture du débat » est requise comme « viatique » pour la traversée du XXI^{ème} siècle.

➤ L'apprentissage de la discussion

Le débat, la délibération : sous toutes ses formes, la discussion est appelée à tenir un rôle majeur dans la société de précaution. Il faut s'y préparer, car la discussion est plus qu'une transmission d'informations, elle est un véritable « art ». En particulier faut-il savoir écouter (en particulier savoir pratiquer l'« écoute active », basée sur la technique de la reformulation²⁹), savoir exprimer de façon claire et construite ses idées, être « assertif » lorsqu'on les présente, savoir poser des arguments, identifier les arguments d'autrui et y répondre, savoir rester maître de soi et ne pas se laisser emporter par la passion, ne pas user d'arguments d'autorité, etc. Cet art, comme tout art, demande du temps pour être maîtrisé : il doit être pour cela largement « enseigné » et pratiqué « depuis le collège jusqu'à l'université ».

²⁸ P. Lagadec, *Traité des nouveaux risques*, p. 278.

²⁹ Pour ceci, lire les travaux du psychologue C. Rogers.

➤ La gestion des conflits

Une « bonne pratique » de la discussion demande aussi de savoir bien se comporter dans les situations de conflit : ceux-ci peuvent en effet surgir à tout moment et venir « empoisonner » la discussion. Plus largement, il est important de faire un lien entre la gestion des conflits et la démocratie. Une société démocratique en effet ne se propose pas d'éliminer les conflits, mais elle cherche à mettre en place les procédures leur permettant de s'exprimer tout en restant « négociables » : l'Etat de droit, en ce sens, est l'Etat de la libre discussion organisée³⁰. Dans les contextes d'incertitude, les opinions entre les différents agents amenés à agir ensemble ne peuvent pas ne pas diverger : il faut faire en sorte que chacun soit préparé à ces tensions, et prêt à agir en conséquence : c'est-à-dire, pour commencer, à se réunir pour échanger opinions, arguments, et essayer de progresser vers une solution commune.

1.5.2. Se préparer à affronter les crises

➤ La crise, une discontinuité majeure

La précaution demande d'avoir l'esprit d'anticipation et de vigilance ; elle demande aussi, en cas de détection d'un risque potentiel et plausible (en application du principe de précaution) de déployer une série de mesures, de manière raisonnable (proportionnalité, prise en compte des aspects économiques). Mais comme nous l'avons vu, nous vivons sous la menace de situations qui peuvent à tout moment produire un blocage, un emballement, ou une accumulation d'incidents, provoquant une perte de confiance et faisant plonger dans la crise. Nous sommes alors conduits « à la limite » du principe de précaution, dans des situations pour lesquelles les procédures habituelles peuvent se trouver débordées. C'est à une brusque discontinuité que l'on a alors affaire. « Dans son essence, écrit P. Lagadec, l'incertitude est marquée par la possibilité de surprises majeures, de « blancs » dans la connaissance, de bouleversements dans les références, de bifurcations irréversibles dans les phénomènes, de cristallisations soudaines, de phénomènes extrêmes. L'incertain ne se laisse clore par aucun raisonnement. C'est cela qui rend aussi difficile et conflictuelle la décision. La brèche, la discontinuité sont fort éprouvantes pour notre culture, particulièrement mal à l'aise avec les situations limites. Si la discussion sur les risques est devenue si vive, c'est parce qu'ils portent en eux la possibilité de la catastrophe et de la crise : ils peuvent déboucher sur des moments paroxystiques qui nous projettent hors de nos logiques d'ordonnement du monde »³¹.

➤ La crise et ses pièges

La crise contient de nombreux pièges : il vaut mieux les connaître et se préparer à les affronter. Le premier piège se tient au tout début de la crise : quand elle survient, nous avons le plus souvent des réflexes aggravants. P. Lagadec évoque « la dénégation, des mobilisations laborieuses, une communication compulsive vers l'extérieur »³². Puis, tout au long de la crise, il y a une tendance au délitement (« Surpris par l'étrangeté de l'évènement (...) les systèmes génèrent rapidement d'autres comportements aggravants. Cela va du plus spécifique – l'individu – au plus global : les systèmes, les réseaux, en passant par les groupes, les

³⁰ Encore faut-il que nul n'ignore que le discours politique n'est pas une science, mais au mieux, selon l'expression de Platon, une « opinion droite ». Aussi faut-il mettre l'accent mis sur la formation d'une culture du débat politique.

³¹ P. Lagadec, *Traité des nouveaux risques*, p. 200.

³² P. Lagadec dans *Traité des nouveaux risques*, p. 225-228.

organisations » (et Lagadec énumère alors un certain nombre de phénomènes, allant du stress qui inhibe les individus aux effets de groupe – entre cacophonie et illusion de puissance)³³. Le dernier piège, pas le moindre – même si on imagine que c'est celui qui pourrait être le plus aisément maîtrisé, l'urgence ayant disparu – se tient « après » la crise, c'est le syndrome de l'oubli : au lieu de tirer des leçons de l'expérience, on s'empresse de l'oublier³⁴.

➤ Se préparer à la crise

C'est pourquoi notre « culture de l'incertain » doit intégrer une pensée de la crise possible, et une préparation à la « bonne gestion » de la crise. La seule manière d'éviter la possibilité d'une évolution catastrophique d'une crise est de s'être préparé à cette éventualité.

Cette préparation revêt plusieurs aspects. Lagadec souligne en particulier l'importance des points suivants: l'ouverture des équipes dirigeantes à la question des crises, la systématisation des procédures de retour d'expérience, les exercices de simulation³⁵. Il insiste fortement sur « l'effet de surprise » qu'il faudra savoir surmonter (« Il faut donc engager une pratique continue d'entraînement, non pas à des défaillances bien codifiées – le rituel de l'exercice d'incendie - mais bien à des surprises déstabilisatrices »), sur la transformation profonde des pratiques (« Ce sont en réalité des pans entiers et nouveaux du management qu'il convient de faire découvrir et de faire partager aux intéressés »), sur l'élargissement du champ des acteurs du « noyau » vers la périphérie (« Les crises étant des processus joués au sein de réseaux complexes, il devient important d'élargir l'apprentissage aux partenaires extérieurs de l'organisation concernée », et « il est nécessaire constamment les cercles d'acteurs impliqués »). Il faut enfin faire en sorte de « se garder des opérations spectaculaires et sans lendemain qui épuisent les énergies, les bonnes volontés et les budgets » ; à l'inverse, il faut « conduire une progression dans le temps », « jouer sur tous les rouages de l'apprentissage ». Il apparaît donc bien que cet apprentissage soit autre chose que la simple acquisition de savoirs et pratiques circonscrits : c'est bien d'une transformation culturelle qu'il s'agit ; nous ne pouvons plus vivre en état d'insouciance, même tempérée, et cela exige une autre façon de se rapporter au monde.

La préparation dont il est question ici revêt une double dimension : individuelle et collective. Elle passe bien entendu par les individus : sans l'implication personnelle de tous les acteurs, rien ne pourra vraiment changer. Mais l'action qu'il s'agit d'engager ici est aussi une action collective. C'est donc à un double niveau (individuel, organisations) que doit se concrétiser la préparation en question. On l'a bien vu lors de la canicule de l'année 2003 en France: la faillite a été autant celle des organisations que celle des individus. C'est pourquoi la réponse à ces situations doit « traverser » toute la société, et ne pas rester cantonnée à quelques cercles de spécialistes : c'est réellement une question de « culture ».

³³ Id, p. 229-240. Il évoque plus précisément : « Des individus soumis à rude épreuve ; les cellules de crise entre effervescence et impuissance ; une expertise problématique ; une communication piégée, parfois suicidaire ; les organisations et systèmes en perte de cohésion ; des processus de décision grippés ».

³⁴ Une exception notable cependant : la canicule de 2003.

³⁵ Id, p. 263sq.

1.5.3. Une culture qui valorise la souplesse des comportements et la réactivité

Savoir répondre aux crises, mais aussi plus généralement savoir adapter son comportement, choisir ses actions, en fonction de l'évolution de la connaissance, du recul ou au contraire du maintien (voire de l'augmentation) de l'incertitude : tout cela nous demande une certaine « souplesse » dans l'organisation de nos vies, et, au-delà, de nos « savoir-être ». Pour le premier cas – l'organisation de nos vies - un exemple spectaculaire pourrait-être celui de l'évolution de nos pratiques de transport. Celles-ci en effet, sous le double effet de la raréfaction de l'énergie (des hydrocarbures en l'occurrence) et de l'émission des GES, devraient être amenées à se transformer profondément. Nous serons obligés de restreindre beaucoup nos déplacements en voiture et d'abandonner la plupart de nos trajets en avion. C'est toute l'économie qui peut s'en trouver bouleversée. S'il ne faut pas trop s'apitoyer sur le sort des riches occidentaux, privés de leurs nouvelles habitudes de vacances, les conséquences seront graves pour les pays qui se sont développés grâce à ce « nouveau tourisme ». Mais c'est plus encore l'impact sur la vie quotidienne qui sera déstabilisant et pourrait faire plonger dans la crise. En effet, beaucoup de personnes sont devenues, dans l'organisation de leur vie, complètement dépendantes des trajets en voiture : lorsque, par exemple, elles se sont « fait construire » une maison à la campagne, loin de leur lieu de travail, parce que le terrain y était moins cher, et que leur budget est calculé « au plus serré ». C'est là une situation à « zéro souplesse » : que le prix du carburant vienne à fortement augmenter, et elles n'ont aucune solution de recours. C'est pourquoi il nous faut développer des formes d'organisation de la vie sociale qui favorisent cette souplesse des réactions (pour les transports, un réseau très dense, moderne, efficace de transports en commun est un avantage à cet égard), et rechercher puis savoir valoriser (ce qui, par exemple, n'est pas le cas aujourd'hui pour la voiture électrique) les techniques qui le permettent.

L'exemple précédent montre l'importance de l'appréhension collective de ce genre de problème : c'est au niveau de l'organisation du territoire, de l'urbanisme, de la politique des transports, de la politique fiscale, que se trouve une part de la réponse. Mais, au-delà de cette dimension collective, il est nécessaire aussi qu'existe une « souplesse » individuelle des comportements : et on touche là à un aspect du « savoir-être ». On peut observer ici quelque chose de parallèle à ce qui est attendu sur le « marché du travail » à travers l'expression de « flexibilité ». La flexibilité professionnelle, c'est la capacité de pouvoir changer de spécialisation dans son métier, de pouvoir changer le lieu d'exercice de son métier, mais aussi parfois de changer de métier. C'est ce type de flexibilité qui deviendra de plus en plus indispensable pour nos « savoir-être » : il faudra que nous sachions adapter nos modes de vie, les changer parfois. Je retrouve ici l'importance des vertus, ces capacités que nous avons et qui ne deviennent effectives que par l'exercice.

1.6. L'intérêt de s'ouvrir à d'autres cultures : exemple de la culture chinoise

Et si, pour amorcer le virage de la précaution, nous avons à devenir « un peu chinois » ? Si la culture chinoise traditionnelle n'est pas un modèle à suivre en tous points, elle nous permet, en nous en inspirant, de corriger certains aspects de notre conception de l'action dans un sens nettement favorable pour la précaution. C'est ce que montre F. Jullien dans ses travaux, en particulier dans l'ouvrage qu'il a consacré à l'étude de la conception de l'action chez les chinois, son *Traité de l'efficacité*³⁶.

1.6.1. La sensibilité au donné de la nature

➤ La sensibilité au donné

On trouve dans la pensée chinoise une très forte sensibilité au « donné » de la nature, et, en général, à « ce qui est ». Il y a là un appel à la réceptivité, à l'intuition : l'esprit n'est pas « obnubilé » par l'image du but à atteindre, en train d'échafauder ses plans. Il est disponible, attentif à ce qui est – dans un état proche de celui que je soulignais, à la fin de mon chapitre sur l'action, en évoquant les belles analyses sur l'attention qu'a faites S. Weil. On y sent bien la position de l'homme comme « intérieur », appartenant à la nature, et nullement « dominateur » vis-à-vis d'elle.

➤ Le réel comme processus continu

A cette « attention » au donné se trouve attachée implicitement l'idée de la complexité du réel. Celui-ci « déborde » toutes les représentations que nous pouvons en faire. C'est pourquoi la philosophie chinoise n'a pas été hantée par l'idéal des mathématiques ; elle ne les a pas appliquées à la compréhension de la nature, et n'a donc pas développé la physique mécanique et causaliste qui lui est associée. Le réel, pour les chinois, est en transformation perpétuelle, il n'y a pas d'être, d'identité essentielle ni d'« en-soi ». Tout est en cours, à l'image du ciel qui ne cesse de se renouveler. Ce n'est pas une pensée du progrès, mais du processus continu ; c'est une pensée de la « voie », de l'immanence, de ce qui vient « de l'intérieur ».

➤ Nous devons être attentifs

C'est pourquoi nous devons être attentifs à tous les signes : « Or, écrit F. Jullien, le stratège chinois ne conjecture pas, n'argumente pas, ne construit pas. Il n'échafaude pas d'hypothèse, n'entre dans aucun calcul de vraisemblance. Tout son art, en revanche, est de détecter au plus tôt les moindres tendances qui sont portées à se déployer : en les décelant, à peine elles commencent à orienter, en secret, le cours ininterrompu des choses, avant qu'elles aient eu le temps d'émerger et de manifester leurs effets, il est en mesure de prévoir à quoi elles conduisent ; coïncidant avec leur amorce, il est en avance sur leur actualisation »³⁷.

³⁶ F. Jullien, *Traité de l'efficacité*, Grasset, 1996 .

³⁷ Id, p. 87.

1.6.2. Une conception de l'action

➤ Toute action est collective

La Chine est la seule grande civilisation à ne pas avoir d'épopée, explique F. Jullien : c'est que, pour elle, il n'y a pas de « héros solitaire » à magnifier, toute action est collective et son déroulement est peu visible. Je trouve cette idée intéressante : les grandes « batailles » qui sont devant nous – en particulier celle que nous avons à mener pour empêcher le « basculement climatique » probable, ne sont pas des batailles que pourront gagner quelques généraux (« héros » politiques ou « capitaines » d'industrie) : ce sont des batailles de long terme, des batailles collectives qui demandent l'engagement de tous. Ce sont aussi des batailles pour lesquelles il ne faut pas attendre d'épisode spectaculaire : il devra y avoir un progrès continu, plus que des épisodes remarquables.

➤ Pas de modèle

Le premier point à retenir ici est que la Chine nous propose un mode d'action qui ne se conduit pas, comme nous avons l'habitude de le faire, « les yeux fixés sur le modèle »³⁸. Il s'agit d'une action qui n'est pas d'abord « technicienne », dans le sens où il faudrait appliquer des règles ; elle n'est pas modélisable, et demande une grande « souplesse de l'esprit face à la variabilité des choses »³⁹. Nous voilà « tout proche » de l'esprit de précaution, lorsqu'il nous faut agir « dans l'incertain », que nous n'avons plus nos repères ni nos modèles habituels pour nous guider.

➤ Potentiel de situation

Une notion capitale de la « théorie de l'action » chinoise est celle « potentiel de situation ». Elle nous invite à voir autrement le « contexte », ou les « circonstances : « la circonstance n'est plus ce qui « se tient autour » ; c'est elle qui crée du potentiel »⁴⁰. La pensée stratégique chinoise cherche à tirer parti de chaque situation, pour en tirer un profit, mais sans se fixer un objectif, un but qui serait le terme de l'action. Il s'agit pour elle d'exploiter le « potentiel de situation », de l'identifier afin de se laisser porter par lui et de le développer, et d'en recueillir progressivement les fruits, plutôt que d'imposer « sa vision » de manière brutale et immédiate. La « bonne manière » d'envisager l'action est donc d'accompagner un processus, de l'assister, d'« aider ce qui vient tout seul », pour reprendre une expression de Lao Tseu. Rapportée à notre souci, un bon usage de cette philosophie de l'action serait de s'« appuyer » sur des événements qui marquent les esprits pour engager des réorientations conséquentes : la tempête de décembre 1999, par exemple (et cela quelle qu'en soit la cause), aurait pu être exploitée comme cette « fissure » à partir de laquelle une action (information, programmes de recherche, réorientation industrielle) forte pouvait être engagée dans les pays concernés. Cela n'a pas été le cas. C'est dommage, car on se trouve dans ces moments là dans la situation qu'envisage l'approche chinoise, celle où un ébranlement peut être produit, ébranlement qui pourra « diffuser » ses effets et les voir s'amplifier.

³⁸ F. Jullien, *Traité de l'efficacité*, p. 11.

³⁹ Id, p. 18.

⁴⁰ Id, p. 37.

➤ Transformation naturelle et action humaine

Il s'agit donc plus, pour cette pensée chinoise, de « transformation » que d' « action » proprement dite : « Pour penser l'efficacité, entre action et transformation, et de Grèce en Chine, les référents, au fond, sont inverses. Car les grecs ont pensé la transformation naturelle d'après l'action humaine. Même si Aristote s'est dégagé de la fable platonicienne de la création du monde, sans cesse, dans ses œuvres biologiques, la nature est personnifiée : la nature aristotélicienne est « ingénieuse », « fabricatrice » ou encore elle est « peintre », modeleuse et ménagère – elle a aussi un plan. Elle a beau se distinguer des produits de l'art parce qu'elle a son principe en elle-même et procède sur un mode immanent, elle n'en opère pas moins, comme toute action, dans un rapport de moyens à fin ; même si elle ne délibère pas (mais n'oublions pas que c'est par ignorance que l'artiste en vient à délibérer), elle n'en « veut » pas moins en « regardant » vers le but qu'elle s'est fixée. En un sens inverse, les Chinois ont pensé l'efficacité humaine d'après la transformation naturelle. Le stratège fait évoluer la situation comme la nature fait pousser la plante ou comme la rivière ne cesse de creuser son lit (...) Plus qu'à la transcendance de l'action, les Chinois croient à l'immanence de la transformation : on ne se voit pas vieillir, on ne voit pas la rivière creuser son lit, et pourtant c'est à ce déroulement imperceptible qu'on doit la réalité du paysage et de la vie »⁴¹.

➤ Agir en amont ; importance des débuts

Cette conception de l' « agir » demande à être très attentif aux débuts, en particulier au choix du moment de lancement de l'action : il faut « scruter le point de départ de la tendance », guetter « la moindre fissuration »⁴². On est proche alors d'une doctrine du « non agir » ; mais il ne s'agit de non agir qu'en opposition avec la conception volontariste, « impératrice » de l'action. Car cette conception chinoise de l'action n'est en rien un désengagement. C'est plutôt une conséquence de ce que nous apprend l'observation du réel : si l'on agit « en amont », « le réel ne résiste pas », et d'ailleurs, « plus tôt on intervient en amont, moins il faut agir-intervenir », ce que F. Jullien traduit de la manière suivante : « Rondeur et mobilité en amont, carré et stabilité en aval », en reprenant ces images de la philosophie chinoise⁴³. Aussi, « la victoire est à demander non aux hommes, mais à la situation », et il faut « aborder la situation au stade où elle est facile pour se laisser porter jusqu'à la difficulté »⁴⁴.

➤ Ce que j'en retire pour la précaution

Une idée très importante que je voudrais retirer de ce détour « chinois » – outre un autre type de rapport à la nature – est celle de l'importance qu'il y a à préparer l'action bien en amont. Il s'agit de « prédisposer la situation pour la rendre incline à déployer l'effet »⁴⁵. Nous nous trouvons aujourd'hui face à une situation redoutable : des risques nouveaux, non « probabilisables », largement imprévisibles quant à la forme même qu'ils vont revêtir. Et aussi – surtout – des risques pour lesquels, lorsqu'ils se réaliseront, il « sera trop tard » pour nous en défendre. C'est là tout le sens du principe de précaution : agir quand l'évènement est encore incertain, parce que toute autre façon de procéder serait parfaitement déraisonnable. Il faut donc nous préparer et agir « en amont » ; il nous faut donc vivre avec une part de notre pensée tournée vers un avenir qui nous paraît encore éloigné. Il faut que nous sachions que

⁴¹ Id, p. 77.

⁴² Id, p. 84.

⁴³ Id, p. 154.

⁴⁴ Id, p. 220.

⁴⁵ Id, p. 226.

c'est aujourd'hui que se tient le « moment crucial » pour décider de ce que sera – à bien des égards, pas pour tous les événements bien entendu – l'avenir encore lointain (un avenir qui se compte en dizaines d'années par exemple pour la question climatique).

1.6.3. L'homme dans la nature : faible ou fort ?

Lorsqu'on regarde les peintures chinoises qui représentent la nature – par exemple à travers le thème si important pour eux de la montagne – on est frappé de voir combien l'homme y apparaît minuscule. Il est rare qu'il soit absent de ces paysages, mais il est dans une position très retirée, quelque part dans une nature grandiose, mi réelle, mi symbolique, qui le dépasse de toutes parts. On éprouve là le sentiment très puissant d'un univers « cosmocentré », dans lequel l'homme n'est que de passage, dont il pourrait se retirer sans que rien d'essentiel ne soit perdu.

Est-ce ainsi que la précaution nous invite à nous reconnaître ? Non : ce n'est pas à se sentir « minuscule » dans la nature que nous invite la précaution. Ce n'est en fait que parce que nous sommes devenus « forts » vis-à-vis d'elle que nous sommes invités simultanément à nous sentir « petits » : il s'agit de « rééquilibrer » notre force par la reconnaissance de notre faiblesse. Nous sommes forts car nous pouvons détruire les équilibres naturels qui sont la condition de notre survie ; nous sommes faibles dans le sens où la nature, dans le sens plus général qui désigne la terre, les planètes et au-delà le cosmos, n'a rien à craindre de nous ! En tout état de cause, nous aurons disparus bien avant elle ! La précaution nous demande de nous penser dans notre force/faiblesse⁴⁶ vis-à-vis de la nature. La Chine nous rappelle notre faiblesse ; il ne faut pas que nous oublions notre force. C'est donc de penser à cette double position (force/faiblesse) qui seul peut nous permettre d'établir le juste rapport de l'homme à la nature.

1.6.4. Conclusion sur l'apport de la pensée chinoise

La pensée chinoise, par son insistance sur l'observation très fine du réel, son souci d'agir très en amont, sa méfiance envers les démarches « démiurgiques » de calcul et de construction, nous donne un enseignement précieux pour la définition d'une culture de la précaution et pour sa mise en œuvre. Il semble cependant manquer une composante qui pour nous est essentielle, la délibération : l'accent est plutôt mis sur l'attention (individuelle) qui doit suffire à détecter à la fois le moment opportun et le type de l'action à entreprendre.

Par ailleurs, si ce que F. Jullien nous apprend de la pensée chinoise apporte certains éclairages très précieux pour la compréhension de l'esprit de précaution, cela ne contribue guère à enrichir le concept du principe de précaution. C'est peut-être là aussi une nouvelle manière de souligner la différence qui existe entre les deux : alors que le principe de précaution est « réactif » (quand bien même il s'agit d'une réaction précoce, anticipée, il n'en reste pas moins que c'est une attitude réactive, car le déclenchement du principe de précaution suit une « alerte »), la précaution est action en amont, elle vise à produire un bon état du développement (en particulier un développement « durable ») qui minimisera les occasions de faire appel au principe de précaution. La pensée chinoise semble peu adaptée à la « réaction » que demande le principe de précaution, mais elle est certainement beaucoup plus en accord avec le type d'agir que recherche la précaution.

⁴⁶ J'ai rappelé comment, lorsque j'ai abordé la question des sentiments de la nature, les japonais qui, à l'instar des chinois ressentent la puissance de la nature, l'ont gravement détériorée par les effets de la pollution, ne pensant pas qu'ils pouvaient l'atteindre, avant de prendre vraiment conscience des dégâts qu'un comportement irresponsable pouvait entraîner.

1.7. Conclusion : une culture qui prépare à l'« agir de précaution »

Il faut donc nous atteler à mettre en place cette culture de précaution tellement indispensable. Nous avons vu qu'une telle culture revêt un grand nombre d'aspects. Y « venir » n'est pas l'affaire d'un « claquement de doigts ». Je voudrais souligner ici l'importance qu'il me semble nous devons accorder à l'enseignement pour faire naître cette culture. Cette culture, dans ce qu'elle a de plus neuf, est une culture intellectuellement exigeante : aussi me semble-t-il que, si bien entendu sa « mise en place » doit être préparée dès les premiers cycles de l'enseignement, c'est à l'université que revient la tâche à la fois difficile, mais aussi passionnante, de mettre en place cette nouvelle culture. L'université me semble devoir se réformer pour cela : n'est-ce pas ainsi qu'elle franchira ses premiers pas vers la précaution ?

2. Faire évoluer le droit

« Les instruments dont nous avons besoin en cette fin de siècle pour nous remettre en marche sont la philosophie politique et le droit. La philosophie politique ose édicter des normes (...) elle ouvre au débat démocratique, elle est la communauté en action, (...) Le droit est l'instrument du normatif, l'auxiliaire indispensable de la norme collective déterminée (...) Aujourd'hui alors que le droit est instrumentalisé (...) nous devons redonner leur pouvoir, qui est le pouvoir de la norme, à la philosophie et au droit. C'est avec le droit que nous avons civilisé et que nous civiliserons l'entreprise, le marché et les rapports sociaux, avec le droit que nous instituerons une communauté politique européenne qui sera vraiment une communauté politique », écrit D. Méda⁴⁷. Je souscris pleinement à cette « déclaration » ; mais j'ajouterai que la philosophie et le droit sont ce dont nous avons également besoin pour instituer la précaution ! Je vais m'attacher dans cette partie de mon travail consacrée au droit à montrer le rôle tout à fait décisif qu'il est amené à tenir dans la réforme de la société que je propose. Je commencerai par approfondir ma réflexion sur le droit, afin de bien comprendre ce qu'il représente pour une société. Je montrerai aussi pourquoi, dans toute société, le droit est amené à évoluer : il est ouvert à l'histoire. Cela me permettra d'expliquer en quoi et comment, au tournant historique que nous sommes en train de vivre, le droit doit venir occuper toute sa place.

2.1. Pourquoi avons-nous besoin du droit ?

Il est remarquable qu'Aristote déjà ait noté l'importance de la loi pour « construire » l'homme : « Les législateurs rendent bons les citoyens en leur faisant contracter certaines habitudes : c'est même là le souhait de tout législateur, et, s'il s'en acquitte mal, son œuvre est manquée, et c'est en quoi une bonne Constitution se distingue d'une mauvaise »⁴⁸. D'où l'importance, pour le législateur, d'adapter la législation aux conditions dans lesquelles se trouve un peuple à un moment donné : « Les lois ne sont que des produits de l'art politique »⁴⁹, écrit Aristote. Mais il n'est pas facile d'édicter de bonnes lois. Et Platon

⁴⁷ D. Méda, ouvrage cité, p. 369.

⁴⁸ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II, 1, 1103, b, 3-7.

⁴⁹ Id, X, 10, 1181a-b.

reproche ainsi aux sophistes de ne pas savoir ce qu'est la politique : sinon, dit-il, « ils n'auraient pas pensé que légiférer est une chose facile, consistant seulement à collectionner celles des lois qui ont reçu l'approbation de l'opinion publique »⁵⁰.

Les lois sont là pour « apprendre » aux enfants à grandir « droit » ; mais elles sont indispensables tout au long de la vie des hommes : « Mais sans doute n'est-ce pas assez que pendant leur jeunesse des hommes reçoivent une éducation et des soins également éclairés ; puisqu'ils doivent , même parvenus à l'âge d'homme, mettre en pratique les choses qu'ils auront apprises et les tourner en habitudes, nous aurons besoin de lois pour cet âge aussi, et, d'une manière générale, pour toute la durée de la vie : la plupart des gens, en effet, obéissent à la nécessité plutôt qu'au raisonnement, et aux châtiments plutôt qu'au sens du bien »⁵¹. Et Aristote avait noté déjà, bien avant Rousseau donc, cet avantage de la loi : « Et, tandis que nous détestons les individus qui s'opposent à nos impulsions, même s'ils agissent à bon droit, la loi n'est à charge à personne en prescrivant ce qui est honnête »⁵² !

L'histoire, l'actualité encore, ne donnent-ils pas suffisamment d'exemples pour que nous en soyons convaincus : dans les pays où le droit s'est délité, ou encore dans ceux où il n'a pas pu s'établir, les rapports entre les hommes restent marqués par la violence, l'injustice, les rapports de force. Il me semble capital d'insister là-dessus : car le droit est par excellence un « bien invisible » : quand on a la chance de vivre dans un « état de droit », les choses semblent aller de soi, et le droit être aussi naturel que l'air que l'on respire. Quelle erreur, et surtout quelle dangereuse illusion ! Le droit doit être défendu, le droit doit parfois être étendu (c'est ce que je vais proposer, avec la construction d'un droit de l'environnement, et aussi une extension du droit de la responsabilité) et les décisions qui y touchent sont de très grande portée.

2.1.1. L'esprit du droit

Défendre la place et le rôle du droit dans la société nécessite, avant de prendre connaissance de son contenu, de bien en comprendre l'esprit. C'est ce par quoi je vais commencer. Il faut tout d'abord distinguer la morale et le droit : là où la première légifère « intérieurement » - elle s'intéresse à notre intention et à nos motivations - les normes que la seconde établit ne concernent que notre comportement « extérieur ». J'aborde ici la question du droit ; j'en viendrai ensuite à la dimension morale lorsque j'aborderai la question de la responsabilité.

A la question « qu'est-ce que le droit ? », on peut proposer deux réponses, selon qu'on vise la loi en vigueur (c'est le « droit positif »), ou la loi qui serait absolument « juste » (c'est le « droit naturel »). D'un côté (droit positif) le *Code d'Hammourabi*, de l'autre (droit naturel) la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. D'un côté donc le droit en vigueur dans les Etats ; de l'autre, un droit « idéal ». Nul ne peut nier que le droit positif « existe » : il suffit pour l'affirmer de présenter un recueil de textes de lois – par exemple le *Code d'Hammourabi*. Il est plus difficile de prouver que le « droit idéal » existe également : si l'on présente la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, on peut répondre que ces « droits naturels, inaliénables et sacrés » n'existent tout simplement pas. Aussi une école importante défendra l'idée qu'il n'y a rien dans le droit hors du droit positif (Kelsen et le positivisme juridique).

⁵⁰ Ibid, X, 10, 1181a 15-16.

⁵¹ Ibid, X, 10, 1180a 1-3.

⁵² Ibid, X, 10, 1079a 23-25.

Il me semble que vouloir limiter le droit au droit positif (ce que fait donc Kelsen dans sa *Théorie pure du droit*) est terriblement réducteur. Mon objectif ici n'est pas d'entrer dans le débat autour de la question de la possibilité de l'universalisme du droit; mais il est de montrer que la raison nous permet de penser un certain « esprit du droit », qui ne vise pas à définir le contenu des lois, mais seulement à défendre l'idée que les rapports les plus généraux entre des êtres raisonnables doivent être réglés d'une certaine manière. C'est vers Rousseau que je vais maintenant me tourner pour comprendre cet « esprit du droit », et en particulier vers son *Contrat social*. Dans ce texte, il cherche à établir une « règle d'administration légitime et sûre », qui permette d'allier « ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit » ; son but est de définir un « droit idéal » qui puisse servir de base à la constitution (ou de référence) des droits positifs.

Le droit nous libère de la domination d'autrui en nous liant à la raison : voilà l'enseignement principal du Rousseau « politique » : la lecture du *Contrat social* est à cet égard essentielle. Le *Contrat social* n'est en effet en rien une recherche historique (« Il y a mille manières de rassembler les hommes, il n'y en a qu'une de les unir. C'est pour cela que je ne donne dans cet ouvrage qu'une méthode pour la formation des sociétés politiques, quoique, dans la multitude d'agréations qui existent actuellement sous ce nom, il n'y en a peut-être pas deux qui ont été formées de la même manière, et pas une qui l'ait été selon celle que j'établis. Mais je cherche le droit et la raison et ne dispute pas des faits »⁵³), il donne la règle et non l'origine de la constitution de l'Etat. Le projet du *Contrat* n'est pas explicatif, mais normatif. Il ne porte pas sur ce qui a pu se produire, mais il dit le droit, le fondement de l'obligation. Il s'agit de substituer le devoir à la contrainte, et il faut alors invoquer un tout autre principe que la force, un principe de droit rattaché au libre consentement.

C'est ce que souligne E. Weil, un des plus profonds commentateurs de Rousseau: « La société des hommes est une société de droit : la découverte de Rousseau tient dans cette seule proposition (...) Le droit naît avec la société, et la société, aux yeux de Rousseau, ne peut se constituer sans se constituer en Etat (...) Il ne s'agit plus de faits, il s'agit encore moins de droits, il s'agit *du* droit, de la liberté raisonnable, de la raison en action, et ce droit est son propre fondement. Il n'existe que dans la communauté et à la condition que la communauté elle-même soit communauté de droit »⁵⁴.

Un autre point très important sur lequel insiste Rousseau: la vie sous le régime de la loi fait de l'homme un être moral : « Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et en donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant »⁵⁵. L'homme n'est vraiment capable de consulter la raison qu'après avoir été éduqué par une société libre, c'est-à-dire soumise aux lois. Le droit apparaît comme la condition de la moralité : et il est bien vrai que,

⁵³ J.J Rousseau, *Manuscrit de Genève*, Pléade III, p. 295.

⁵⁴ E. Weil, article « Rousseau et sa pensée politique », *Pensée de Rousseau*, Seuil, 1984, p. 28. E. Weil commente ainsi : « On ne peut pas bâtir ou rebâtir le monde à l'aide de cette doctrine de Rousseau, parce que, placée dans le monde de l'histoire moderne, elle est pleine de lacunes. Mais elle est décisive dans tout le domaine qu'elle couvre (...) Elle a nettoyé le terrain et, en le nettoyant, elle a adressé un appel à l'humanité pour qu'elle y construise. C'est tout, mais c'est énorme. Elle n'a pas su nous dire ce qu'est concrètement le droit dans notre monde ; mais elle nous a appris que le droit seul peut fonder l'Etat. Elle ne nous a pas dit ce qu'est concrètement et dans ses rapports avec l'extérieur la liberté de l'individu raisonnable ; mais elle a montré que la conscience de l'homme moderne ne peut reconnaître que ce qu'elle a peut respecter comme raisonnable. Elle ne nous fournit pas une philosophie élaborée de la raison – et on peut dire que tout est dans l'élaboration -, mais elle a fait de la raison de l'homme, non d'une raison transcendante ou cosmique, le juge de toute action, de tout événement, de toute condition » (p. 37-38).

⁵⁵ J.J Rousseau, *Du Contrat social*, Livre I, chapitre 8.

dans les pays où l'Etat a disparu, lorsque plus aucune autorité n'existe pour dire et surtout faire respecter le droit, la vie morale devient presque « héroïque ».

Rousseau marque bien la différence entre le droit idéal du *Contrat social* et le droit positif. Dans les faits, le droit positif précède le droit idéal (c'est le « contrat des riches », qui cherchent à mieux asseoir leur domination⁵⁶) et le droit idéal n'a pas encore été appliqué. Les Etats « historiques » ont mis en place un droit : mais, pour ne pas être inspirés du « vrai » contrat social, ils ont instauré une « légalité » sans légitimité ; on n'est pas vraiment sorti de la force. C'est toute la différence entre la légitimité, qui vise la « justice » et pas seulement l'« utilité », et la simple légalité : ce qui est légal n'est pas pour autant légitime.

Je voudrais retenir deux idées de Rousseau. La première, et la plus importante, c'est que le droit est la seule alternative à la force. Un état de liberté sans lois produit un Etat sans liberté : « quand chacun fait ce qu'il lui plaît, on fait souvent ce qui déplaît à d'autres et cela ne s'appelle pas un état libre. La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui. Elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre »⁵⁷. Comment sortir de cet état ? Par le contrat, qui est nécessaire : car il faut un lien légitime, qui ne contraigne pas seulement mais qui oblige, et parce que toute autre formule ramènerait à la sauvagerie des sociétés sans lois. Et le propre du contrat est de nous faire entrer dans le « royaume » du droit⁵⁸. La seconde idée est la distinction entre la simple légalité et la légitimité. Qu'il y ait des lois ne suffit pas à dire que l'on est dans un état de droit : il faut examiner quelles sont ces lois, et comment elles ont été établies. C'est évidemment un point très important ; et c'est peut-être en ce point précisément que notre démocratie doit être renouvelée, comme je l'ai étudié plus haut en réfléchissant à une nouvelle manière de faire de la politique.

Pour en terminer avec cette présentation de l'« esprit du droit », il me semble important de souligner une différence importante entre deux conceptions du droit, celle qui prévaut en France et celle qui prévaut aux Etats-Unis : cette différence ne va pas jusqu'à provoquer une rupture sur les deux points essentiels que je soulignais juste au-dessus, mais elle est suffisamment importante pour modifier assez profondément la vie « quotidienne » du droit dans ces deux pays.

La vision française est « rousseauiste » : selon cette vision, avant le « contrat social », règne l'« état de nature » qui n'est pas encore une société ; les hommes doivent tout au contrat qui les fait entrer en société et qui, les ayant « arrachés » à cet état, fait d'eux justement des hommes – qu'ils n'étaient pas tout à fait avant. La politique est donc « tout » pour eux, et les lois qu'ils auront à voter doivent instaurer la société « de A jusqu'à Z ». La vision américaine est quant à elle « lockéenne » : selon cette vision, la société existe déjà avant le contrat, les peuples sont déjà industriels. Seulement, les rapports entre les hommes – déjà très développés donc – sont fondamentalement instables. Le contrat vient « remplir » ce vide – assurer la

⁵⁶ Ce « contrat des riches » est présenté par Rousseau dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* : ce contrat est un subterfuge qui permet aux riches de mieux contrôler les pauvres en ajoutant à la force le prestige de la loi.

⁵⁷ J.J Rousseau, *Lettres de la montagne*, Pléiade, III, p. 841.

⁵⁸ C'est cette « haute » idée du droit qui en fait un attribut proprement humain. Quelque soit l'attachement que l'on éprouve pour les animaux – une cause que je défends avec vigueur dans mon travail -, il ne me semble vraiment pas judicieux de faire « déborder » le langage du droit vers eux (d'évoquer un « droit des animaux », à l'instar de ce que revendique E.de Fontenay (« Les droits des animaux ne sont pas « réactionnaires » », écrit-elle par exemple dans *Le Monde* du 9 septembre 2006). Cela n'empêche en rien de sanctionner juridiquement les comportements « inhumains » à leur égard – et donc d'instaurer des « devoirs » de l'homme envers eux. Evoquer les « devoirs » des hommes plutôt que les « devoirs » des animaux permet de ne pas tout mélanger.

stabilité – et l'Etat aura pour seul rôle de remplir les « fonctions régaliennes » (sécurité et justice). Nulle question de confondre l'homme et le citoyen, et de voir dans la politique l'activité essentielle.

Sans entrer dans les détails (cette différence de conception entraîne bien des conséquences pratiques), il faut souligner des points d'écart qui ont beaucoup d'importance pour le sujet de la précaution. La France a tendance à vouloir « régler » un problème par la loi dès qu'il se présente ; dans l'idéal, il faudrait même anticiper le problème et établir la loi avant d'y être confronté. Aux Etats-Unis, à côté de la Constitution (qui est un texte véritablement « sacré », et auquel les américains ne touchent pratiquement jamais), il y a la volonté de légiférer le moins possible : une loi étant en général moins vue comme une manière d'accroître la liberté que comme une manière de la restreindre. Un « américain » voit un recul de la liberté dans une loi limitant le port des armes – tandis qu'un « français » y voit un progrès de cette même liberté. Aussi les américains anticipent-ils peu les problèmes : ils préfèrent attendre que celui se déclare et fasse l'objet d'un procès. Tandis que le droit se développe en France par les initiatives du gouvernement et de l'Assemblée nationale, il se développe surtout aux Etats-Unis par la jurisprudence. Ceci fait d'ailleurs des Etats-Unis une société très procédurière⁵⁹.

2.1.2. Instituer

➤ Le droit, puissance instituante

Quelles que soient cependant les différences de sensibilité (américaine ou française), il n'en reste pas moins un accord sur l'essentiel : le droit est une puissante « instituante ». Dans son ouvrage *La nature hors la loi* F. Ost insiste beaucoup sur ce point. Le premier « geste » qui permette de s'arracher à la violence originaire, la *sponsio*, est le premier « acte de droit » : il est « l'acte juridique de promesse et d'engagement, qui noue le lien social autour de la responsabilité et de la promesse »⁶⁰. Le droit accompagne et rend possible la naissance d'une société d'hommes : on retrouve là Rousseau. Mais ce qu'il faut aussi souligner ici, c'est que ce « geste » de l'engagement envers autrui n'est pas « inscrit dans la nature » : il résulte de la libre initiative humaine. Il est lui-même institué – et c'est sur lui que reposent toutes les institutions. Mais ce qui montre peut-être le mieux la dimension instituante du droit, c'est le bandeau, l'un des trois symboles de la justice, avec la balance et le glaive. Que signifie en effet ce bandeau ? Il est là, explique F. Ost, pour susciter le « regard intérieur », un regard tourné vers la recherche de la justice. Il s'agit de prendre une distance par rapport aux faits (de résister au jugement hâtif que peut entraîner une pseudo « évidence des faits ») : le droit ne calque pas la réalité, il la « construit » en s'appuyant sur la raison⁶¹ : « le bandeau rappelle que

⁵⁹ Voir l'article de L. Engel, « Vers une nouvelle approche de la responsabilité, le droit français face à la dérive américaine », paru dans *Esprit*, juin 1993.

⁶⁰ F. Ost, *La nature hors la loi*, La Découverte, p. 20.

⁶¹ Mais aussi (et c'est très important pour les sujets qui nous intéressent) par rapport aux positions des scientifiques : le législateur n'a pas à calquer sa règle sur la norme technique. Il convient de récuser toute espèce de fondement de l'éthique et du droit sur le devenir des sciences. C'est le sens de la dénonciation que fait M.A Hermitte à propos de la notion de « personne humaine potentielle », qu'elle trouve trop calquée sur la connaissance que nous avons des stades de la conception de l'embryon puis du fœtus. Je partage l'idée que le droit ne doit pas calquer la science ; mais elle ne doit pas l'ignorer non plus. Et, pour l'exemple de la « personne humaine potentielle », elle a été établie après une très longue discussion, très pluridisciplinaire, du Comité Consultatif National d'Ethique, et cette notion me semble juste et précieuse.

le droit est institution, au sens où il institue « sa » réalité, il impose « sa » vision des choses », conclut l'auteur⁶².

➤ Artificialisme du droit

Le droit, lorsqu'il pose son regard sur le monde, sur les hommes et leurs actions, pose des distinctions, établit des catégories⁶³ ; il lutte en permanence contre l'indifférenciation et la confusion. Il s'agit là d'un authentique « artificialisme » : les différences que le droit établit ne sont pas inscrites dans la nature des choses. Mais le droit n'impose pas non plus aux choses une logique qui leur serait parfaitement extérieure : il doit y avoir, pour que le droit « prenne », une dialectique très fine entre la raison qui impose une « forme » et le donné qui la reçoit. Le « bon droit » est un artificialisme attentif à ce qui est – et, dans le même mouvement, désireux de construire à partir de ce donné, de mettre de la raison et des valeurs dans ce donné⁶⁴. Selon F. Ost, il s'agit là du « seul artificialisme cohérent » : celui-ci réside, « non dans l'artificialisation technicienne indéfinie de la nature, mais dans l'arrachement progressif à l'ordre naturel que seuls nos artifices juridiques peuvent accomplir » ; et il évoque : « l'invention de la notion de personne par les civilistes romains (...) La notion de personne est l'artifice sur lequel s'est fondée une organisation particulière de la société qui, en raison de son abstraction même, l'a tirée vers l'institution des droits de l'homme et de l'individu (...) C'est à cette logique d'une artificialisation juridique croissante de la société, et à la notion de personne qui la fonde, que Kant rapportera son concept d'Humanité »⁶⁵.

➤ Le droit, l'« impératif dogmatique » et la construction du sens

P. Legendre reprend, à propos du droit, l'ancien concept d'« impératif dogmatique » : il y a une nécessité pour chaque être humain de donner une orientation, un sens à sa vie, et il a besoin pour cela de vivre dans un monde « stabilisé »⁶⁶. Une des manières principales de satisfaire cet impératif est de passer par le droit. Si on ne regarde le monde qu'à travers les yeux de la science, l'homme ne trouve aucune réponse à ses questions posées sous la forme « pourquoi ? » : la science n'a rien à dire sur le sens des choses. Aussi est-il de première importance de placer, à côté de la science, d'autres « institutions » de la raison, qui viennent apporter des normes pour guider notre action et orienter notre vie. Le droit seul ne suffit pas à tout cela, mais il est essentiel. Plus précisément, selon le même auteur, le sujet moral ne se forme que par l'institution de la filiation : on ne peut pas séparer la filiation des montages institutionnels, qui fondent la responsabilité des sujets, leur accès à l'instance d'autorité, de légitimité ou de normativité.

⁶² F. Ost, ouvrage cité, p. 18. Il précise plus loin : « Le registre du droit est celui du normatif, non celui du constatif. Son propos est d'instituer, non de constater (...) Dans tous les cas, le monde qu'elle vise est un monde « valorisé » : non pas le monde réel (du reste il faut toujours se poser la question « quel réel ? » dès lors qu'il n'y a pas de réel brut), mais un monde souhaité parce que, croyons-nous, souhaitable. Ce point doit être rappelé dès lors que l'argumentation des utilitaristes repose sur l'idée opposée selon laquelle il conviendrait que le droit enregistre ces « évidences », ces « faits de nature » (...) De la réelle souffrance des animaux ne se déduit pas nécessairement qu'ils soient titulaires de droits subjectifs » (p. 221).

⁶³ Et, par exemple, quand on regarde un ouvrage de droit, on est surpris par l'importance accordée à la délimitation précise des concepts – c'est ainsi que l'ouvrage de P. Kourilsky et G. Viney sur le principe de précaution commence par des définitions très précises des concepts de « risque », « danger », « aléa », etc.),

⁶⁴ Nous retrouvons de nouveau cette idée, déjà développée dans le chapitre consacré à la nature, qu'il n'y a pas de sens à évoquer une « essence de l'homme » qui se réaliserait en dehors de la technique.

⁶⁵ Id, p. 275.

⁶⁶ P. Legendre est juriste et psychanalyste; il a publié *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique* au Seuil (2005).

➤ Le droit, la morale, la responsabilité

C'est ici que peut apparaître une forme de « concurrence » entre la morale et le droit, à propos de la prise en charge de la responsabilité : faut-il pour développer la responsabilité passer plutôt par la morale ou plutôt par le droit ? La subjectivisation de la responsabilité voudrait que l'on légifère le moins possible (Selon le juriste J. Carbonnier : « entre 2 solutions, préférez toujours celle qui exige le moins de droit, et laisse le plus aux mœurs et à la morale »). Mais n'est-ce pas laisser la place aux rapports de force ? La morale pourrait-elle construire son « royaume » dans un « désert juridique » ? L'institution n'est-elle pas l'élément de base de la responsabilisation ? Je reprendrai plus tard cette importante question de la responsabilité.

➤ Le droit et l'humanité de l'homme

Le droit, dans sa fonction la plus élevée, a également pour rôle, selon M. Delmas-Marty, de protéger ce qui est essentiel pour assurer l' « humanité de l'homme » : « L'ambition d'un véritable droit des droits n'est pas seulement de raisonner la raison d'Etat, elle est aussi de lui poser des bornes infranchissables et de fonder ainsi ce que l'on pourrait appeler l' « irréductible humain » pour désigner ce noyau dur et si fragile des droits qui instituent l'humanité de l'homme »⁶⁷.

2.1.3. Les « règles du jeu » de la société : du droit institution au droit outil

Mais l'importance du droit instituant, qui est aussi un « droit symbole », ne doit pas laisser dans son ombre l'autre versant du droit, le droit-outil : « il ne s'agit pas d'opposer de façon manichéenne le rôle symbolique et le rôle utilitaire du droit », écrit F. Ost⁶⁸. Aussi voudrais-je insister sur l'importance du « droit-outil » : c'est lui qui tient les clés des transformations concrètes (beaucoup plus que les grandes déclarations d'intention). Et c'est parce que le « droit-outil » est si important qu'il ne faut pas le laisser entre les mains des lobbies, mais en faire l'enjeu d'un débat citoyen.

Car le « droit-institution » n'est pas le « tout » du droit ! A côté du « Préambule » de la Constitution et des grands textes constitutionnels, le droit, c'est aussi de nombreux « codes » (Civil, Pénal, du travail, etc.), ce sont des milliers de pages : pour bien comprendre le droit, il faut aussi aller en « visiter les cuisines »⁶⁹ ! Le droit, considéré dans sa globalité, au-delà de la seule « institution » de la société, donne les « règles du jeu » de la société : la plupart de nos actions, de nos comportements, touchent, par certains aspects, au droit – et doivent s'y plier⁷⁰. Beaucoup de ces « normes » de comportement sont intériorisées, et nous les appliquons sans y penser ; mais quand elles sont « nouvelles », il n'est pas toujours facile de s'y plier. C'est tout l'enjeu du droit de l'environnement. Venant s'appliquer dans un domaine qui, jusqu'à présent, était très peu réglementé, il n'est pas facile de le faire respecter. C'est là aussi que l'on découvre que, comme le soulignait Aristote, légiférer est un art, et que, aussi

⁶⁷ M. Delmas-Marty, *Vers un droit commun de l'humanité*, p. 74.

⁶⁸ F. Ost, ouvrage cité, p. 188.

⁶⁹ Voir par exemple certaines négociations autour de l'écriture de textes juridiques, au cours desquelles la bataille peut être rude pour faire déplacer une virgule !

⁷⁰ La définition la plus classique du droit est la suivante : « le Droit est l'ensemble des règles de conduite qui, dans une société donnée – et plus ou moins organisée – régissent les rapports entre les hommes », voir F. Terré, « *Introduction générale au droit* », Manuel Dalloz, 1991, n°3.

bien le contenu de la loi que la manière de l'introduire, doivent être très soigneusement réfléchis. On peut « tuer » de bonnes lois par manque de pédagogie, autoritarisme, extrémisme dans les mesures adoptées, etc. Je reviendrai là-dessus à propos de la législation sur l'environnement.

Il faut donc distinguer un « droit instrument » d'un « droit de référence ». Mais le premier ne doit pas être coupé du second, et, surtout, il ne faut pas laisser échapper l' « esprit du droit ». Il y a en effet une menace, pour le droit, qui vient du droit même : c'est le droit conçu uniquement comme ingénierie sociale, instrument de régulation – un droit sans esprit⁷¹. On retrouverait alors la tentation du scientisme ; ce qui se traduirait par une vision purement gestionnaire de l'être humain : à l'image de St Simon, qui voulait remplacer le gouvernement des hommes par l'administration des choses. Le « droit-outil » a besoin du « droit institution », comme le second a besoin du premier.

Je voudrais illustrer la difficulté à faire entrer le droit dans la société – de faire fonctionner le « droit-outil » - en donnant pour exemple la loi sur l'eau. Voici les extraits de deux articles, Du *Monde* datés respectivement des 20 mai et 25 mai 2006 : « Le financement de la politique de l'eau a été au centre de longs débats. Pour ménager les agriculteurs, les députés ont renoncé à leur appliquer le principe pollueur-payeur. La loi sur l'eau et les milieux aquatiques a été adoptée, dans la nuit du jeudi 18 au vendredi 19 mai, par les députés, qui l'examinaient en première lecture. Le financement et l'efficacité de la politique de l'eau en France ont été au centre de longs débats, avec en toile de fond l'exigence, fixée par la directive-cadre sur l'eau adoptée par l'Union européenne en 2000, d'atteindre le bon état chimique et biologique des eaux en 2015. Or la France est loin du compte ». On est loin du compte en effet : « (Avant l'adoption de la loi), les consultations sur le texte ont duré quelque dix années. Plusieurs ministres - de droite et de gauche - ont échoué à trouver un compromis sur ce texte. Le débat sur la participation du monde agricole au financement de la politique de l'eau, qui était l'une des principales raisons du blocage, a finalement été tranché en sa faveur. Le gouvernement ne propose aucune taxe nouvelle sur la pollution agricole, au motif que les exploitants sont déjà confrontés à des exigences environnementales renforcées depuis la réforme de la politique agricole commune votée en 2003 ». Dix ans de discussion, de débats, pour accoucher d'un texte aussi peu ambitieux ! Derrière les grandes déclarations (« Notre maison brûle, et nous regardons ailleurs », disait J. Chirac au sommet de Johannesburg » en 2003) les actes ne suivent pas toujours. Or la transcription des grands principes dans les textes du droit - instrument est d'une importance décisive. La seule chance de réussite de cette délicate épreuve est un changement de mentalité, de culture : il est certain qu'on ne peut s'opposer efficacement à la puissance des lobbies sans une mobilisation effective des citoyens.

⁷¹ M. Delmas-Marty note, dans l'ouvrage cité, à propos de la distinction d'un « droit instrument » et d'un « droit de référence » : « il est vrai que le développement d'un droit purement instrumental, à coups de lois, de décrets ou de directives et de règlements européens, reflète à la fois une juridiciarisation et un affaiblissement du droit. Dans ce cas-là, plus de textes veut dire moins de droit ».

2.2. Pourquoi il faut faire évoluer le droit

2.2.1. Le droit, le temps, l'histoire

J'ai étudié dans ce qui précède le droit selon une vision « statique » ; j'en ai fait la coupe à un moment donné. Mais cela laisse de côté un aspect très important du droit : son inscription dans le temps et dans l'histoire. En effet le droit est fondamentalement « évolutif », il accompagne la société dans sa lente (autrefois) ou très rapide (aujourd'hui) transformation.

Si le droit « amortit » les variations brutales du temps, il varie aussi avec le temps. Le droit est souple et s'adapte ; il peut procéder par « tâtonnements », être hésitant parfois, à la recherche de la meilleure formule. On peut donner pour exemple les dernières évolutions du droit de la responsabilité dans son rapport à la question de l'imprudence (lois de 1996 et 2000). L'objet de ces lois est de sanctionner l'imprudence ; le texte doit être rédigé de façon à pouvoir effectivement sanctionner les comportements manifestement imprudents, mais aussi de manière à éviter que toute action entreprise (et une action comprend nécessairement une part d'aléa) ne puisse être rétrospectivement qualifiée d'imprudente : l'ajustement est délicat⁷².

Les avancées du droit ont besoin, pour être conduites avec succès, de rencontrer, sinon une attente sociale, au moins des esprits assez « mûrs » ; selon M. Delmas-Marty, « le droit semble progresser seulement quand il y a rencontre entre des circonstances et un projet permettant de les transformer (...) Pour que le droit évolue, il faut une sorte de circonstance entre les projets disponibles et les circonstances »⁷³. Et le droit peut aussi avoir du mal à suivre l'évolution de la société. C'est le cas avec certaines avancées technologiques : la technologie peut progresser d'une manière très rapide, alors que le droit resté dans ses modèles anciens, a du mal à s'adapter. Un exemple en est donné avec la technique du « peer to peer » (échange sur le réseau Internet), qui fait passer les biens culturels d'une logique de la rareté à une logique de l'abondance : comment le droit pourra-t-il s'adapter ? C'est un défi qui lui est lancé.⁷⁴

Un exemple particulièrement spectaculaire de cette évolution du droit, et un exemple particulièrement important pour le sujet de la précaution, a été celui de la réforme du droit de la propriété, intervenu lors de la Révolution française. Avec la déclaration de 1789, puis avec la rédaction du Code civil de 1804, le droit a en effet évolué vers une conception radicalement nouvelle du droit de propriété. Le droit en général devient alors conçu comme celui d'individus « hors nature » ; le droit de propriété devient individuel, exclusif, perpétuel et quasi souverain. C'est une rupture avec toute la tradition antérieure, héritée du droit romain. Le droit de propriété était alors l'objet d'une stratification, qui avait entre autres pour conséquence d'assurer une assez bonne protection de l'environnement, tandis que la nouvelle conception de la propriété conduit les êtres naturels à se retrouver sans protection juridique et offerts par là même à une exploitation technique sans précédent.

⁷²On peut également voir le résultat d'une démarche d'adaptation dans l'adoption de la loi du 19 mai 1998, loi relative aux « produits défectueux ». Il s'agissait en effet de répondre aux problèmes posés par les contaminations provoquées par les dons de produits humains (sang, tissus, etc.), en ce montrant à cet égard de la plus grande sévérité, sans pour autant consacrer une responsabilité civile générale envers le « risque de développement ». La solution retenue a consisté à retenir une responsabilité objective pour défaut du produit pour les produits humains.

⁷³Ouvrage cité, p. 120.

⁷⁴A l'opposé, M.A Hermitte note que: « Le droit s'adapte bien, résiste peu », et elle donne trois exemples où « pour répondre à l'exhortation d'adaptation, le droit a mal joué son rôle d'alerte et de résistance » à savoir : la loi sur les transplantations d'organes, la brevetabilité du vivant et l'embryon humain (conférence donnée à l'Université de tous les savoirs le 26 mars 2000).

Comment en est-on donc arrivé à ce droit de propriété qui est aussi droit d'« user et d'abuser » ? Joue certainement la nouvelle compréhension de la place de l'homme dans la nature ; mais aussi une nouvelle conception de cette nature. On peut voir là l'aboutissement de toute l'évolution de la « modernité », depuis Bacon, Descartes, en passant par Galilée et Newton. Se trouve en cause en particulier la nouvelle science. C'est ainsi que D. Bourg relève: « Ce qui est en cause (...), c'est le contexte qui a rendu possible cette interprétation des droits des individus en faveur d'un droit de propriété conçu comme droit d'user et d'abuser, caractérisé par une totale indifférence à la nature. Ce contexte est celui de la conception de la nature qui prévalait alors, c'est-à-dire celle de la science galiléenne et newtonienne : à savoir, la nature comme cadre pérenne et intangible de l'action humaine, doté de biens et de ressources inépuisables »⁷⁵. Mais le cadre a aujourd'hui bien changé, nous ne portons plus sur la nature le même regard : « L'univers de la science classique a cédé la place à un univers en évolution, régi par la loi de l'entropie, ne pouvant offrir à l'action humaine qu'un cadre fini, fragile, et, en ce qui nous concerne, périssable. Or, cette fragilité nous contraint à étendre la protection de la loi au domaine des êtres naturels »⁷⁶. C'est donc une nouvelle évolution du droit qui est attendue. La propriété telle qu'elle est issue de la Révolution française n'est plus de mise : tout le problème est d'inventer un droit qui soit à la hauteur des enjeux, et de parvenir à le lester d'une consistance suffisante...

2.3. Le droit face à la crise contemporaine

Le droit se trouve donc « en première ligne » face à la crise que nous connaissons aujourd'hui, face à cette rupture dont j'ai présenté les traits principaux plus haut (chapitre II). C'est à lui plus particulièrement qu'il appartient d'« instituer » les nouveaux rapports que nous devons entretenir avec la nature. Est-il suffisamment « armé » pour cela ? Quels sont ses outils, quelles sont ses limites ? C'est ce que je vais étudier maintenant.

L'ancien droit est mal adapté, et cela pour plusieurs raisons : l'incertitude scientifique, je vais y revenir, ne lui convient guère. Mais d'autres problèmes sont aussi apparus : la prise en compte qui est parfois devenue nécessaire du « facteur temps », le caractère collectif des nuisances (pour ces deux points, que l'on songe aux mécanismes de pollution : par exemple le dégazage des bateaux en mer), des difficultés conceptuelles enfin (« Il faudrait pouvoir distinguer la matière vivante de la matière inerte ; distinguer contenant et contenu, la mer de ses poissons, l'écosystème de ses éléments », note par exemple M. Rèmond-Gouilloud »⁷⁷).

2.3.1. Le droit face aux mutations et aux incertitudes technologiques

Une difficulté particulière que rencontre le droit est la complexité. Or la société attend du droit des repères stables et solides : il lui revient aussi de transformer cette incertitude scientifique en certitude sociale. Il ne peut y parvenir qu'en accroissant sa propre flexibilité, tout en évitant de se laisser entraîner dans un mouvement désordonné où il perdrait son âme : régulièrement, la norme juridique doit être remise en chantier pour s'adapter aux progrès des sciences et des techniques. Il s'agit là apparemment de la seule manière de se tirer d'une situation ou, selon la formule de C. Allègre, « il s'agit de prendre des décisions dures dans un contexte de connaissances friables ».

⁷⁵ D. Bourg, « Modernité et appartenance à la nature », *Esprit*, juin 1996.

⁷⁶ D. Bourg, « Postface : Modernité et nature », *Les sentiments de la nature*, La découverte, 1993.

⁷⁷ M. Rèmond-Gouilloud, *Du droit de détruire, essai sur le droit de l'environnement*, PUF, 1989, p. 33.

La prise en compte de l'incertitude scientifique est en effet un des plus rudes défis que la nouvelle situation pose au droit : « Le doute scientifique interdisant toute démonstration causale décisive fait obstacle à la réaction juridique », écrit M. Rèmond-Gouilloud⁷⁸. Par ailleurs le rythme des innovations pose aussi un problème au droit, plus à l'aise dans les transformations lentes de la société. La technologie, qui est aujourd'hui dans un modèle « ultra rapide », fait que le droit a du mal à s'adapter. On peut donner l'exemple des échanges de fichier sur Internet, « peer to peer » : cette technique fait passer d'une logique de la rareté (des biens culturels) à une logique de l'abondance : comment adapter le droit? Car il ne s'agit pas que d'un aménagement « à la marge », mais d'une évolution de fond. Et si l'on prend l'exemple de la diffusion des œuvres sur les nouveaux réseaux, de nouvelles questions se posent: « Qu'est-ce qu'un auteur, qu'est-ce qu'un livre, qu'est-ce qu'une bibliothèque ? » se demande M. Delmas Marty, qui conclue : « ce n'est pas le droit seul qui est piégé, c'est l'ensemble du vocabulaire »⁷⁹. Le droit apparaît alors comme le reflet d'une situation dans laquelle la dénomination est dépassée par la réalité : où l'on voit la profondeur de sa remise en cause, et la hauteur du défi qu'il a à relever.

Dans ce monde de l'incertitude scientifique, de l'incertitude sur les objets qu'il contient et de leur évolution, le travail du juriste apparaît plus que jamais nécessaire (c'est lui qui « stabilise » le monde), mais aussi très délicat (comment « poser » des limites sans arbitraire, et de telle façon qu'elles soient acceptées ?).

2.3.2. Le droit face à la crise de l'environnement

C'est donc ici un domaine où le rôle du droit apparaît tout à la fois nécessaire et difficile : « Le droit cherche à lever les incertitudes naturelles en règlementant les risques naturels et les risques majeurs. Il rassure en organisant expertises et contre- expertises censées venir à l'appui du raisonnement juridique et contribuer à trouver des solutions aux litiges. Mais chacun connaît la relativité des certitudes scientifiques attachées aux expertises judiciaires. Quant au droit de la responsabilité, la réparation du dommage écologique est toujours rendue impossible ou incomplète faute de certitude sur les conséquences à long terme d'un dommage et surtout faute d'un lien de causalité difficile à prouver en cas de pollution diffuse. En définitive le droit de l'environnement a du mal, dans son apparence de sécurité juridique, à camoufler l'incertitude scientifique qui reste encore prédominante dans les sciences de la nature et de la vie en dépit des progrès de la connaissance »⁸⁰. Mais cette transformation, en dépit des difficultés, ne peut être éludée. Nous allons voir maintenant comment l'amorcer (ou la poursuivre, si l'on admet que les premiers pas ont déjà été franchis).

2.3.3. Le droit doit se réformer pour accompagner et impulser les mutations nécessaires

Une première adaptation du droit doit être de s'assouplir. Déjà le principe de précaution, selon A. Gossement, rompt avec la logique d'un « droit d'ingénieur »⁸¹. M. Delmas Marty, quant à elle, propose que la « logique du droit » puisse évoluer afin qu'à l'incertitude de son objet corresponde la souplesse et la flexibilité de ses principes : « La vraie question est de savoir

⁷⁸ Id, p. 29.

⁷⁹ Mireille Delmas Marty, sur France Culture, le 07/02/06.

⁸⁰ M. Prieur, « Incertitude juridique, incertitude scientifique et protection de l'environnement », *Cahier du CRIDEAU*, 2000.

⁸¹ A.Gossement, *Le principe de précaution, essai sur l'incidence de l'incertitude scientifique sur la décision et la responsabilité publiques*, L'Harmattan, 2003, p. 22.

s'il sera possible de réduire l'arbitraire, donc de construire un raisonnement juridique rigoureux et prévisible à partir de concepts imprécis et évolutifs. Or divers travaux scientifiques montrent, y compris dans le domaine des sciences de l'ingénieur, que la logique dans ses nouvelles formes réussit à s'accommoder de l'incertitude, de l'imprécision et même d'un certain désordre. Les nouvelles logiques se révèlent parfois plus performantes que la logique classique parce que plus souples donc plus adaptables à la réalité, du moins quand celle-ci atteint un certain degré de complexité (...) »⁸². La même juriste précise : « Il faut adapter les modes d'argumentation juridique : apprendre à penser le multiple, l'aléatoire ; raisonner à partir de catégories qui sont, sinon indéterminées, du moins faiblement déterminées. (...) En présence de textes précis, il ne faut pas renoncer à la logique classique (exemple de la peine de mort). Mais chaque fois qu'il s'agit d'un principe plus vague, il faut apprendre à raisonner selon un autre type de logique, que j'appelle « logique pluraliste » (rapprochement avec les « logiques non standard ». (...) Il s'agit donc d'une logique pluraliste, puisque des différences peuvent être acceptées, mais ce pluralisme est « ordonné », car les écarts ne peuvent pas dépasser un certain seuil ». Elle peut alors conclure : « La logique dite floue est bien le garde fou de la complexité »⁸³. Je retiens de ceci que le droit ne pourra accompagner et contribuer à guider les mutations de la société contemporaine qu'à la condition de conduire une réflexion approfondie sur lui-même pour modifier des points importants de sa prise en compte du réel.

⁸² M. Delmas Marty, *Réinventer le droit commun*, Dalloz, p. 4. A. Gossement, quant à lui, note : « Avec la « crise » du droit moderne, c'est sa rationalité qui doit être redéfinie. "La rationalité du droit ne se présume plus : la norme est désormais passée au crible de l'efficacité, qui devient la condition et la caution de sa légitimité". Parler de droit postmoderne revient à estimer que la règle de droit ne peut plus puiser sa légitimité, être acceptée, de la même manière. La seule référence à la raison ne suffit plus dans certains secteurs. Cette transformation marque la texture et l'élaboration de la règle de droit. De ce double point de vue, le principe de précaution s'insère parfaitement dans cette évolution. Rapprocher son étude du contexte postmoderne permet de comprendre que les mesures de précaution ne peuvent être définies *a priori* et de manière universelle par les décideurs publics. Les termes d'adaptabilité, de participation, de consensus, de complexité, acquièrent une réelle importance et permettent de préciser le sens et la portée de ce principe » (A. Gossement, ouvrage cité, p. 28) ; dans cet extrait, l'auteur cite J. Chevallier (passage entre guillemets).

⁸³ M. Delmas Marty, *Vers un droit commun de l'humanité*, Ed Textuel, 1996, p. 96 et 97. Dans le même esprit, F. Ost note : « Le concept de régulation, importé de la science politique, envahit le champ juridique et caractérise bien, dans le droit en réseau, la gestion souple et évolutive d'un ensemble indéfini de données en quête d'équilibre au moins provisoire. Cette normativité assouplie, celle d'un droit « mou, flou, à l'état gazeux » dont parle le Conseil d'Etat de France, transforme la temporalité des lois. Ce que la loi perd en sécurité et normativité, elle cherche à le compenser en adaptabilité et flexibilité. Son temps est devenu réversible dès lors qu'elle ne statue jamais que *rebus sic standibus*. Prométhée, désormais, navigue à vue ; son temps est devenu aléatoire et contingent ». Voir F. Ost, *Le temps du droit*, O. Jacob, 1999, p. 254.

2.4. La (difficile) construction d'un droit de l'environnement

Il est important de voir dans quelle dynamique s'inscrit cette construction : cela nous permettra de réfléchir aux difficultés qu'elle rencontre, et de mieux nous préparer à une transformation encore plus exigeante que celle déjà effectuée – une transformation qui devra être « à la hauteur » des problèmes rencontrés.

2.4.1. Les étapes de cette construction

➤ D'où l'on vient

Le point de départ, pour notre « modernité juridique », est l'élaboration du Code civil, en 1804. Le code Civil rompt en effet avec toute une tradition antérieure, héritée du droit romain, d'une stratification du droit de propriété, qui avait pour conséquence d'assurer une assez bonne protection de l'environnement. En conséquence, les êtres naturels se retrouvent sans protection juridique. Ce droit reflète une conception d'individus réputés « hors-nature » ; il élabore une conception nouvelle de la propriété : le droit de propriété devient individuel, exclusif, perpétuel et quasi souverain⁸⁴. L'article 544 du Code Civil de 1804 réservait cependant la possibilité d'un encadrement du droit de propriété par des lois administratives ; mais l'usage qui a en été fait a été très faible jusqu'à la moitié du XIX^e siècle. La véritable naissance d'un droit de l'environnement ne remonte en fait qu'aux années 1970⁸⁵.

Mais, dès son origine, ce droit a eu du mal – et cela reste vrai aujourd'hui - à trouver sa place et à s'imposer, face à des intérêts très puissants (industrie, agriculture, transports, secteurs de l'énergie, représentés par de puissants lobbies). Parfois un droit de l'environnement négocié a réussi à se mettre en place (des contrats passés entre l'administration et des entreprises, parfois avec des associations). Mais l'environnement lui-même trouve-t-il son compte dans ce nouveau mode d'exercice des polices administratives ? Cela dépend ; selon F. Ost, « le droit négocié de l'environnement présente plusieurs formes... dans un cas, jeu à somme positive, dans l'autre, jeu de dupes »⁸⁶. Ce qui est sûr, c'est que les problèmes qui se posent aujourd'hui demandent que l'on passe « à la vitesse supérieure ». Et le seul droit négocié ne peut suffire ; car il lui manque une vision de « long terme » : qui donc peut représenter, à la table du droit négocié, les intérêts de la nature et ceux des générations futures ? Une vision assez « large », dans l'espace et la durée, peut-elle résulter de ces contrats ? Cela semble fort improbable.

➤ Cela est nécessaire et bien délicat

Le premier problème du droit de l'environnement est certainement d'éviter – ce qu'il n'a longtemps pas su faire – d'être morcelé, décousu, sans ligne de force. Tout au contraire, s'il veut entraîner la nécessaire adhésion, il a besoin, sinon d'une vision, du moins d'un fil directeur : « Autant que de droit une réflexion sur les ressorts de ce droit semble devoir trouver sa place. Car le fil directeur donnant leur cohérence aux textes relatifs à l'environnement reste peu clair ; et ceci pourrait expliquer le manque d'adhésion sociale dont souffre ce droit. Car tous - le magistrat, l'assureur, l'industriel, le notaire, le législateur - hormis les écologistes convaincus, ont besoin de sentir dans quelle direction la société leur demande d'aller », écrit M. Rémond-Gouilloud. Aussi ce droit doit-il, « s'il veut sortir de

⁸⁴ Voir plus haut, le chapitre consacré aux rapports de l'homme et de la nature.

⁸⁵ F. Ost, *La nature hors la loi*, p. 103 sq.

⁸⁶ Id, p. 128.

l'adolescence, se structurer, faire valoir ses principes et accepter de les confronter aux ordres mieux établis, hiérarchiser ses propriétés et les coordonner. La tâche est rude, c'est sûr, mais elle ne peut plus être esquivée » ; aussi faudrait-il « pour relayer les innombrables dispositions techniques, en assurer la cohérence et leur insuffler un élan commun(...) Alors qu'une modification de la Constitution ou une loi forte, à vocation générale, s'imposerait, force est de se contenter de vœux pieux »⁸⁷.

M. Rèmond-Gouilloud écrivait ces lignes en 1989. Si l'on continue à s'en tenir à la situation française, il semble qu'un changement substantiel soit engagé. Dans un article, le juriste G.J Martin en relève trois premiers indices⁸⁸. Le premier tient à **l'apparition de procédures originales** : par exemple, l'étude d'impact⁸⁹ : cette dernière « va pénétrer l'ensemble du droit administratif et contraindre les autorités publiques à changer de mentalité et d'attitude (...) ; dans la mesure où elle aboutira petit à petit à changer la mentalité des aménageurs, des concepteurs et des décideurs, on peut parler de révolution écologique silencieuse »⁹⁰. Un deuxième indice est que de **nouveaux concepts** sont forgés : par exemple ceux d'irréversibilité, de patrimoine (j'y reviendrai longuement). Troisième indice enfin, l'apparition de **nouveaux acteurs**, et donc de nouveaux rapports juridiques : les associations, les « générations futures » en sont deux exemples. Et il faut bien entendu souligner aussi que nous avons eu, en 2004, l'inscription de la *Charte de l'environnement* dans le préambule de notre Constitution.

Mais on sent bien comme tout cela est encore fragile...La discussion qui se déroule en ce moment même au Parlement⁹¹ d'une « loi sur l'eau » ressemble parfois à une « bataille de chiffonnier », avec l'influence de puissants lobbies qui s'attachent à vider la loi de son contenu. C'est une partie de l'enjeu d'une « philosophie de la précaution », comme alternative à l'idéologie du progrès, de donner une base sociale et culturelle qui doit permettre au droit de l'environnement d'être plus qu'un « patchwork ».

2.4.2. Les points caractéristiques du droit de l'environnement : la globalité et la prise en compte du temps long.

Ne s'agit-il pas, avec le droit de l'environnement, d'une certaine manière, de réintégrer l'homme dans la nature et le temps? Car si, biologiquement, le lien a été rétabli, juridiquement, il reste à instituer. Mais la difficulté est grande : « Globalité, processualité, complexité, irréversibilité, incertitude... Comment le droit pourrait-il se réapproprier tous ces traits de l'écologie ? La question de la traduction du langage scientifique de l'écologie dans le langage normatif des juristes est posée (...) Le droit a coutume de se servir de définitions aux contours nets, de critères stables, de frontières intangibles. L'écologie réclame des concepts englobants et des conditions évolutives (...) L'écologie parle en termes d'écosystèmes et de biosphère, le droit répond en termes de bornes et de frontières ; l'une déploie le temps long, parfois très long, de ses cycles naturels, l'autre impose le rythme court des prévisions humaines »⁹². Et pourtant, toujours selon F. Ost, « pas à pas, le droit fait ainsi l'apprentissage du point de vue global. En un siècle, l'évolution est significative (...) On en vient aujourd'hui

⁸⁷ M. Rèmond-Gouilloud, *Du droit de détruire*, ouvrage cité, p. 22 sq.

⁸⁸ G.J Martin, « Environnement, nouveau droit ou non-droit »?, article paru dans *La nature en environnement*, L'Harmattan.

⁸⁹ Loi du 10 juillet 1976.

⁹⁰ M. Prieur, *Droit de l'environnement*, Précis Dalloz, 1991, n°s 66 et 67. Cité par G.J Martin.

⁹¹ Mai 2006, voir plus haut, p. 612.

⁹² F. Ost, ouvrage cité, p. 96. Pour les difficultés de la saisie juridique de l'environnement, voir en particulier M. Rèmond Gouilloud, « A la recherche du futur. La prise en compte du long terme par le droit de l'environnement », RJE, 1-1992 p. 5-17.

à protéger des objets infiniment plus abstraits et plus englobants, tels le climat et la biodiversité »⁹³. Mais si l'avancée du côté de la « globalité » semble ainsi progresser, celle tout aussi nécessaire du « temps long » n'a, semble-t-il, pas encore vraiment « décollé » (au-delà de la rituelle évocation de la « durabilité ») : c'est ici la question de l'intégration des générations futures dans nos textes de loi qui se trouve posée.

2.4.3. Une notion essentielle : le patrimoine.

Dans la construction d'un « droit de l'environnement », il est essentiel que le droit puisse construire ses propres concepts, définir les catégories juridiques propres à atteindre son but de protection de la « nature ». M. Rèmond-Gouilloud et F. Ost suggèrent que la notion de patrimoine puisse tenir une place centrale dans ce dispositif. L'intérêt principal de la notion de patrimoine est en effet de rompre avec la conception « radicale » de la propriété, définie comme *usus, fructus, abusus*. Selon cette conception le propriétaire, non content de bénéficier de l'usage de la chose, peut en disposer à sa guise, sans limite ni réserve : il dispose ainsi également du « droit de détruire », ce qui, remarque M. Rèmond Gouilloud, « discrédite la propriété au regard de la protection de l'environnement »⁹⁴.

A l'opposé de cette vision, qui « uniformise » tous les biens, la notion de patrimoine permet de distinguer entre eux : « Il s'agit donc d'aider l'ange à avoir raison de la bête : le patrimoine en appelle à la raison, tandis que la propriété laisse libre cours à la passion. Pour se tirer du piège ainsi tendu, il faut admettre une distinction entre les choses, objets de droits. Certaines, de fabrication humaine, ou facilement renouvelables, relèvent de la propriété au sens absolu du Code Civil. C'est le domaine de la consommation. Comme on ne craint pas d'en manquer, leur destruction importe peu : ainsi en particulier, les *res nullius*, choses nulles, justement nommées parce que leur absence d'utilité est telle que le droit ne s'en occupe pas. A l'opposé, les choses répertoriées comme patrimoine appellent un régime distinct, propre à préserver leur intégrité, surtout leur capacité à se pérenniser dont la perte serait irréversible. Pour les ressources naturelles, ce statut distinct s'impose d'autant plus que, fluides, volatiles, insaisissables, elles résistent physiquement à l'appropriation : voudrait-il se les réserver que le propriétaire ne le pourrait pas »⁹⁵.

La qualification de « patrimoine » induit ainsi une attitude toute différente de celle de la simple propriété : elle demande de « ménager » le bien, d'avoir vis-à-vis de lui une attitude prudente et modérée, de lui prodiguer des soins. Il s'agit d'avoir envers ce bien une attitude positive, de remplir un « devoir » : le devoir de le protéger, voire de l'enrichir. Reçu des générations qui nous précèdent, nous devons transmettre le patrimoine aux générations qui nous succèdent : mais, pour transmettre, il faut tout d'abord protéger. La notion de patrimoine est, en droit, une notion ancienne, riche de sens : le patrimoine, pour chacun, c'est le « coffre, où chaque époque serre ses valeurs en vue de les perpétuer »⁹⁶. Traditionnellement, le meilleur de ce que l'on cherchait à transmettre, c'était « l'or et la pierre » ; mais ces valeurs sont peut-être en train de commencer à changer. Et, alors que nous sommes parvenus à une époque de grande richesse économique générale (le problème étant plus aujourd'hui un problème de distribution équitable des biens que de production de ces biens en quantité suffisante), le « meilleur » que nous ayons à transmettre est probablement moins une richesse économique qu'un patrimoine naturel préservé – ou même enrichi – moins un « donné » qu'une réserve de « possibles ».

⁹³ Id, p. 97.

⁹⁴ M. Rèmond Gouilloud, « L'avenir du patrimoine », revue *Esprit*, nov 1995.

⁹⁵ Id.

⁹⁶ Id.

Le patrimoine, que nous héritons de nos « pères », est un mixte d' « être » et d' « avoir ». Il est une notion mixte, « ensemble de biens » et « émanation de la personnalité ». Le patrimoine comme tel est incessible : si le contenu est monnayable, le contenant ne l'est pas. La notion de patrimoine convient particulièrement à qualifier juridiquement notre « nature héritée » : « Tant par sa nature que par son contenu, écrit F. Ost, le patrimoine mélange des traits empruntés à la personnalité et d'autres à l'avoir. Aussi est bien fondée la thèse qui voit dans le « milieu », cadre des rapports homme-nature, un « patrimoine commun », un patrimoine tissé de droits privatifs, mais aussi d'usages collectifs, dans le prolongement des investissements symboliques et vitaux que l'humanité réalise sur cette nature qui lui donne d'exister »⁹⁷. En effet, « ce concept est susceptible d'introduire un « bougé » généralisé des concepts et des classifications en présence : logique pécuniaire et rationalité symbolique, dans et hors commerce, faisceau d'intérêts et ensemble de charges, s'accommode sur un même espace de la superposition de plusieurs prérogatives distinctes, il est comme un nimbe jeté, au nom de l'intérêt général, sur des biens et des choses relevant tantôt de la propriété privée, tantôt du domaine public, tantôt de la souveraineté nationale, tantôt du régime international »⁹⁸.

Il s'agit donc bien d'une notion « protéiforme », à « géométrie variable », capable de prendre en charge aussi bien une propriété privée (un monument par exemple) que publique, nationale qu'internationale (un parc national, mais aussi les fonds marins), pour lui imposer une vision de longue durée, une vision à la fois « translocale » et « transtemporelle »⁹⁹, seule capable de s'élever au point de vue du « global » et du futur, seule capable d'assumer la nécessaire solidarité entre les générations. Intérêt privé et intérêt général peuvent cohabiter dans le bien patrimonialisé ; le bien inscrit dans le patrimoine déborde l'ici et maintenant : il est ouvert au monde et aux générations futures : le bien patrimonialisé est donc comme transfiguré. C'est bien ce dont nous avons besoin pour protéger véritablement et durablement notre héritage naturel : il faut, le plus possible, patrimonialiser la nature.

2.4.4. Un exemple : le droit face à la biodiversité

Pour faire face à la crise environnementale, les deux niveaux du droit sont requis : le « droit symbole » et le « droit outil ». C'est ce que je vais montrer en m'intéressant à l'approche juridique de la biodiversité¹⁰⁰. La biodiversité a trouvé sa consécration dans un texte juridique international, à l'occasion d'une Convention signée en juin 1992 lors du Sommet de Rio. Mais, demande M. Rémond-Gouilloud, suffit-il d'inscrire un terme dans un texte juridique pour en faire un terme juridique ? Non, remarque-t-elle, observant que d'importantes conditions ne sont pas satisfaites : la définition donnée à la biodiversité est trop floue, la finalité du texte lui-même est ambiguë (s'agit-il de protéger ou plutôt, comme incline à le penser l'auteur, à s'approprier ce qui a été reconnu comme ayant une valeur ?). Or, « les juristes sont gens d'ordre : leur démarche, rationnelle, suppose définitions claires et

⁹⁷ Ouvrage cité, p. 315.

⁹⁸ Id, p. 308.

⁹⁹ « Le patrimoine est une institution transtemporelle (bien réel pourtant en chacun des points du temps, il transite en quelque sorte à travers un présent qu'il transcende) ; le patrimoine est une institution translocale (espèces dont les individus sont disséminés dans divers pays ; oiseaux migrateurs, grand fleuve international : il y a bien ancrage local et réel du patrimoine ; mais en même temps, ces ressources transitent au travers de la propriété, la transcendent dans la mesure où un intérêt plus général les finalise. D'où la nécessité de limiter les prérogatives habituelles du « propriétaire » », F. Ost, ouvrage cité, p. 326.

¹⁰⁰ Je m'appuierai pour cela sur un article de M. Rémond Gouilloud, « La protection de la biodiversité est-elle une catégorie juridique ? », paru dans le rapport *Biodiversité et environnement*, Académie des sciences, 1995.

qualifications précises ; leurs catégories, s'emboîtant l'une dans l'autre, doivent trouver place dans leur système afin de s'y appareiller logiquement. Dans cet ensemble fonctionnel, chaque concept, chaque qualification ne prend son sens qu'au regard de sa finalité ». Une évolution du droit, cependant, avec l'apparition et le développement d'un « droit mou », pourrait laisser penser que les obstacles soulevés précédemment ne sont pas infranchissables. Cela est probablement vrai, mais une autre difficulté apparaît, et celle-là est rédhibitoire : « il manque au concept de biodiversité, pour acquérir une valeur juridique, un élément essentiel : une prise sur la réalité à régir. Cela est rédhibitoire car le droit, contrairement à la science qui a pour objet la connaissance, a pour objet l'action : à quoi pourrait bien correspondre en effet un droit qui n'aurait aucune incidence sur l'action ? Or la biodiversité résiste à être appropriée : « rétive à l'appréhension, elle ne peut être définie, ni cernée, donc partagée ».

Cet échec du « droit-outil » face à la biodiversité est-elle un échec du droit tout court ? L'auteure ne le pense pas : « Faut-il pour autant le regretter ? En dépit de son ambiguïté, la notion n'est pas née pour servir de support aux appétits propriétaires. La valeur qu'elle exprime, plus grave, tend à indiquer que sa préservation, vitale pour l'environnement, est affaire de survie » ; et ainsi peut-on concevoir que « la biodiversité, concept scientifique, ne soit pas transposable directement en termes juridiques. Car sa vocation n'est pas de dicter la règle ; mieux, elle l'inspire ». Ce que montre M. Rémond Gouilloud, et ce avec quoi je suis en accord parfait, c'est que le droit « symbole » a la plus grande importance : car il a le pouvoir d'inspirer, d'indiquer les directions. Où nous retrouvons cette vocation du droit à « instituer ». Mais il ne faut pas négliger pour autant le « droit outil » ! Et à vrai dire, si ce droit-là, précis, ajusté aux situations concrètes, et contraignant, n'existait pas, le seul « droit symbole » serait impuissant. D'où l'importance, après que de grandes conventions et des textes à portée très générale aient indiqué la direction et tracé les axes, que le « droit outil » vienne prendre le relai : il ne suffit plus alors de lire la carte des menus, il faut entrer, comme je l'indiquais plus haut, dans la grande « cuisine du droit » !

2.4.5. Vers un droit commun de l'humanité ?

Je vais me tourner maintenant vers une nouvelle dimension du droit, que je nommerai en reprenant la belle formule de M. Delmas Marty : « droit commun de l'humanité »¹⁰¹. C'est une dimension encore « balbutiante », mais qui appelle un très fort développement, si tant est que le monde dans lequel nous vivons tous est, de plus en plus « un seul monde ». Aussi devons-nous progresser dans la constitution, non d' « un seul droit », mais d'une coordination des droits autour d'un « noyau commun ». Nos rapports à l'environnement sont un domaine où, à l'évidence, les frontières et autres barrières ont perdu toute pertinence. C'est, me semble-t-il, le domaine le plus à même de servir de support à la constitution de ce « noyau commun » du droit.

➤ Globalité et droit commun

La science écologique nous a appris que la compréhension de la nature exige de prendre en compte la globalité¹⁰². Et les grands problèmes écologiques aujourd'hui, de même que les catastrophes liées au développement industriel et technoscientifique, ont une portée largement

¹⁰¹ M. Delmas Marty, *Vers un droit commun de l'humanité*, Textuel, 1996.

¹⁰² Ce que rappellent R. Barbault et B. Chevassus-au-Louis dans l'ouvrage qu'ils ont codirigé *Biodiversité et changements globaux*, IFB, 2005 : longtemps préoccupés par des entités biologiques « locales » (populations, peuplements, écosystèmes), les écologues ont pris aujourd'hui la mesure de l'importance du global (voir p. 12 du CHI et CH II à V).

« transnationale » voire planétaire¹⁰³ : il apparaît de plus en plus évident que l'action politique doit accompagner cette transformation, et que l'efficacité en ces domaines exige le dépassement du cadre de l'Etat-nation¹⁰⁴. Ne faut-il pas alors relayer cette volonté politique nécessaire par le droit ? N'est-ce pas d'un « droit commun » pour l'humanité que nous avons besoin pour régler les rapports de l'homme avec la nature, à une époque où les effets de son action portent sur la terre entière ? Reprenant une idée de J.J Wünenburger, j'avais proposé plus haut que nous considérions la nature comme notre « tiers reliant » : ne pourrait-on imaginer une traduction de ceci en termes de droit ? La construction juridique de notre rapport à la nature ne pourrait-elle pas servir de point de départ à un droit mondial, à un « droit commun de l'humanité » ?

Avec les grands problèmes environnementaux, nous sommes arrivés à un point où les problèmes ne peuvent plus être traités qu'à l'échelle mondiale ; il me semble important, du double point de vue de l'efficacité et de celui du symbole, que cela soit traduit dans le droit, dans un « droit commun de l'humanité », à l'image de cette communauté de fait que les hommes constituent – et cela, qu'ils le veuillent ou non – dans leur rapport à la nature. Ce droit commun devrait avoir, lui aussi, cette double dimension : droit référence, et droit outil. Du côté du droit référence, les grandes déclarations faites en particulier à l'occasion de conférences internationales, qui ont le pouvoir de marquer les esprits (voir l'impact qu'a eu le Sommet de la Terre de Rio, en 1992). Mais ce droit commun doit ensuite pouvoir « irriguer » le local, selon la forme du « droit-outil », de façon à se faire des « racines », condition de son influence réelle. L'application locale, le passage au stade du « droit-outil » n'est d'ailleurs pas sans poser de problème¹⁰⁵. En particulier, une fois que le droit se fait concret, appliqué, on découvre le plus souvent un conflit entre les droits (par exemple le droit des créateurs contre le droit des consommateurs) ; on est sorti d'une vision simpliste des droits qui ne demanderaient qu'à être appliqués, sans qu'il y ait à faire des choix en permanence. Le droit de l'environnement n'est pas à l'abri de ces conflits ! C'est souligner l'importance d'un engagement permanent, d'une volonté continue, d'une pensée de l'action comme incluant la délibération, la décision séquentielle, l'esprit de précaution.

➤ L'idée d'un droit commun

M. Delmas Marty, qui plaide pour la constitution de ce droit, en a repéré une base historique possible, avec laquelle nous pourrions renouer. On a pu en effet assister à la naissance puis au développement d'un *jus commune*, du XII^{ème} aux XIV^{ème} siècles : « Pendant cette période, la plupart des universités d'Europe n'enseignent pas le droit local, qui est le droit en vigueur, mais un *jus commune*, à vocation universelle. Il est issu du droit romain et consubstantiellement lié à l'autre droit commun, le droit canonique. Il est enseigné comme une méthode de raisonnement, un guide pour l'interprète. Sa valeur technique et morale justifie la formule, employée à plusieurs reprises à son propos : le *jus commune* s'applique *non racione imperii sed imperio rationis*, c'est à dire non pas pour son caractère impératif,

¹⁰³ On a pu observer que les ours polaires intoxiqués : les pesticides ne disparaissent pas de l'environnement ; ils se dégradent en étant captés par les organismes vivants. L'ensemble de la chaîne alimentaire est contaminée par le phénomène de « bioaccumulation ». Les pesticides contaminent aussi l'eau et l'air : ils retombent alors avec la pluie : d'où leur présence au pôle nord. Cf l'*Impasse alimentaire*, sous la direction de N.Hulot, Fayard, p. 142.

¹⁰⁴ Voir D. Bourg, article « Technique » du *Dictionnaire de philosophie politique* dirigé par P. Raynaud et S. Ryals, PUF, 1996, p. 668.

¹⁰⁵ C'est pourquoi, selon M. Delmas Marty, le droit commun sera « bricolage, ajustement, à partir de droits locaux, loin de la pyramide des normes qui illustre habituellement le droit ». Et il est souhaitable que « les citoyens rentrent de plus en plus dans le droit, en particulier à travers ce droit international, qui prolifère (pénal, commerce, brevet, environnement), cette prolifération des normes internationales étant due en grande partie à la pression des ONG (exemple du TPI) ».

mais sous l'empire de la raison¹⁰⁶. M. Delmas Marty pense surtout, pour ce droit commun, à la reconnaissance universelle, non pas des « droits de l'homme » au sens occidental du terme, mais d'un « irréductible humain, au croisement des droits indérogeables et des crimes indescriptibles »¹⁰⁷.

Mais ne pourrait-on pas penser à enrichir ce droit « subjectif » par la reconnaissance de, elle aussi patente, de notre appartenance à une seule terre, à notre « commune demeure », dont il faut que nous apprenions à l'habiter « bien » ? Il s'agirait alors d'un « droit de référence », d'un droit qui vise à faire prendre conscience plus qu'à régler les détails, un droit de référence commune, placé au dessus des lois et même des Etats, et destiné à orienter les choix dans une direction commune. Penser une humanité commune qui habite la même terre : voilà ce que le droit doit nous aider à faire. A cette fin, suggère D. Bourg : « peut être conviendrait-il d'ériger l'humanité en personne morale, pour en faire le « propriétaire » de l'ensemble des êtres naturels, et ainsi le sujet de droits nouveaux : non pas des droits de la nature, mais des droits pour la nature, conçue comme condition de possibilité de toute existence humaine ? Il y aurait là possibilité de protéger des êtres naturels, et cela « au nom de », et « pour » l'humanité. Il deviendrait alors possible de renforcer et systématiser les sanctions... L'institution de l'humanité comme personne morale serait également une manière de réintroduire la stratification du droit de propriété propre au droit ancien »¹⁰⁸. Mais il restera ensuite à décliner ce droit localement, à le faire vivre dans les multiples lieux, sites naturels où nous sommes établis. Il restera à l'appliquer à la praxis des hommes, sous des formes multiples, mais toujours dans l'esprit de précaution.

2.5. Un nouveau droit de la responsabilité pour introduire la précaution ?

En plus de l'édification d'un droit de l'environnement, je pense qu'il est nécessaire, si l'on veut réellement introduire la précaution dans la société, repenser le système de responsabilité. Le droit de la responsabilité, tel qu'il est organisé aujourd'hui, laisserait la précaution à peu près « invisible » : si l'on veut donner à la précaution la place qui lui revient, il faut que le droit de la responsabilité oriente les comportements dans sa direction.

2.5.1. Petit historique pour introduire au problème...

➤ L'homme face aux dommages

Le dommage a tout d'abord été perçu comme étant le plus souvent un « coup du sort », une fatalité qu'il fallait accepter, face auquel la seule attitude raisonnable était de s'incliner. Seules échappaient à cette résignation les situations pour lesquelles il apparaissait, de toute évidence, qu'une personne avait été l'origine, la cause de ce dommage : auquel cas on attendait de la justice qu'elle punisse le coupable – la question de la réparation, bien entendu toujours recherchée et espérée, n'était pas centrale. On peut souligner ici un événement historique qui a durablement marqué les esprits et orienté la réflexion sur le sujet qui nous intéresse : le tremblement de terre de Lisbonne, en 1755. Ce tremblement de terre a en effet causé un immense traumatisme en Europe, et il a été l'occasion d'un large débat d'idées.

¹⁰⁶ M. Delmas Marty, *Vers un droit commun de l'humanité*, Textuel, 1996.

¹⁰⁷ Id, p.85.

¹⁰⁸ D. Bourg, *Les sentiments de la nature*, postface, 1993. Dans le même sens, voir C. Huglo et C. Lepage, « Les droits de l'homme à l'environnement doivent être proclamés d'urgence », *Pour les droits de l'homme : histoire(s), image (s) et parole(s)*, Artis 1989, p. 336-340.

Trois positions se sont confrontées à cette occasion. Celle des leibniziens, pour lesquels, en dépit de tout, il ne s'agissait que d'un accident nécessaire dans ce qui restait le « meilleur des mondes possibles » : cette position était cependant difficile à tenir en cette situation. Celle de Voltaire, qui, sans souscrire à l'optimisme leibnizien, dédouanait les dieux de toute responsabilité en faisant de la catastrophe provoquée par le tremblement de terre un événement fatal, inévitable. Celle de Rousseau enfin qui pointe la responsabilité des hommes. Cette vision est la plus « moderne », elle annonce la perception moderne des risques. Comment, demande Rousseau, pourrions-nous incriminer soit les dieux, soit la fatalité : il aurait suffi de ne pas concentrer ainsi l'habitat, de ne pas construire en hauteur, et le drame aurait été évité ! Rousseau a entrevu ainsi ce qui aujourd'hui tend à devenir une « sensibilité », sinon une pensée, très partagée : il n'y a plus de « catastrophe naturelle », l'action - ou l'inaction - des hommes est toujours nécessaire pour transformer l'aléa de la nature en catastrophe.

➤ Construction juridique de la responsabilité

C'est le Code civil de 1804 qui a construit, en France, le droit moderne de la responsabilité. Le Code civil fonde la responsabilité personnelle sur la faute. Le Code civil distingue deux types de responsabilité : la responsabilité civile et la responsabilité pénale. Ce qui les distingue est le genre de la faute qui a conduit au dommage.

➤ La théorie du risque

A la base du droit de la responsabilité se trouve donc la notion de *faute* : ce n'est qu'à la fin du XIX^{ème} siècle que fut introduite la *théorie du risque*. Quel est l'apport de cette nouvelle théorie ? Elle pose qu'il n'est plus nécessaire, pour être indemnisé d'un préjudice, que la faute d'une personne (le « responsable ») soit engagée : il suffit que soit reconnue une situation objective de risque (L'explosion d'une chaudière dans une usine, par exemple, et cela même en l'absence de faute reconnue, correspond à un risque objectif : selon la théorie du risque, cela suffit pour attribuer la responsabilité de l'accident à l'employeur. C'est alors une assurance souscrite par ce dernier qui permet d'indemniser le préjudice¹⁰⁹).

La théorie du risque a conquis le monde au XX^{ème} siècle ; elle a triomphé en France en 1930 avec les lois sur l'assurance. La fonction indemnitaire du système s'est développée avec la Sécurité sociale. L'idée qui oriente toute cette évolution est que, lorsqu'il y a un dommage, ce dernier doit être réparé. A la fin du XX^{ème} siècle, la mise en place des fonds d'indemnisation a procédé du même esprit : il n'est plus besoin de remonter jusqu'à l'auteur, le système d'indemnisation permet de court-circuiter cette étape. Mais cette évolution, souhaitable à certains égards, n'est-elle pas malsaine d'un autre point de vue : l'assurance n'a-t-elle pas « tué » la responsabilité ?

Aujourd'hui, le contexte est à nouveau modifié. L'incertitude vient brouiller les repères. C'est le cas lors de la mise d'un nouveau produit sur le marché. Ce qui prévalait jusqu'alors, c'était des situations de risque : le chef d'entreprise pouvait prévoir les risques, et s'assurer en conséquence. Mais, face à l'incertain, au risque simplement soupçonné, les assurances ne veulent plus (et peut-être aussi ne peuvent-elles pas toujours ?) suivre : l'assurance a besoin de statistiques, la « rationalité » de l'assurance se trouve là prise en défaut. Nous en sommes arrivés à une étape où la responsabilité « traditionnelle », personnelle, a reculé dans son rôle

¹⁰⁹ Je remercie ici M. Rèmond-Gouilloud pour ces explications, à l'occasion d'un entretien qu'elle m'a accordé.

social. Cette responsabilité a été court-circuitée par les progrès de la responsabilité pour risque, en même temps qu'elle se trouvait mal adaptée pour prendre en charge les nouvelles catégories de dommage liées à l'incertain.

Faut-il alors repenser la responsabilité sur une nouvelle base ? La faute doit-elle revenir dans le jeu de la responsabilité ? Faut-il alors également redéfinir la faute ? La réflexion sur la précaution est étroitement liée à la technologie – nous avons largement abordé ce point. Comment le droit peut-il relever le défi que les avancées de cette technologie ne cessent de lui poser ?

2.5.2. Aux origines de la responsabilité

Si l'on remonte à l'origine du concept de responsabilité, explique P. Ricoeur, c'est le concept d'imputation que l'on rencontre¹¹⁰. L'imputation comprend deux idées distinctes : celle d'attribuer une action à son auteur (idée « neutre » moralement), et celle d'évaluer cette action (bonne ou mauvaise) : l'imputation, c'est « mettre sur le compte » de quelqu'un – du « positif » ou du « négatif ». Avant donc d'envisager la responsabilité comme « obligation de répondre » - ce qu'elle est aussi – la responsabilité, c'est la situation de quelqu'un à qui l'on « impute » quelque chose. Mais la responsabilité se trouve aussi liée à la « rétribution » : lorsqu'un dommage a été réalisé, elle oblige celui par lequel le dommage est venu à « réparer », et parfois aussi à subir une peine. Si, d'un point de vue « matériel », la réparation du dommage est ce qui importe, du point de vue moral, le jugement d'imputation est lui aussi très important, ce que je vais voir maintenant.

2.5.3. Responsabilité, imputation, rétribution

Cette analyse sur l'importance de l'imputation est intéressante : elle permet de suivre l'évolution du concept juridique de responsabilité, et permet aussi de comprendre l'impasse dans laquelle aujourd'hui nous sommes pris.

➤ La responsabilité dans le Code civil de 1804

Deux points me semblent particulièrement importants à souligner : la place centrale qu'y occupe la faute ; la distinction faite entre la responsabilité civile et la responsabilité pénale. La faute, tout d'abord, est ce qui est requis dans tous les cas pour fonder la responsabilité. Cela correspond bien à l'idée « morale » que nous nous faisons de cette dernière. Considérer quelqu'un comme responsable d'un dommage, c'est considérer qu'il était en son pouvoir de l'éviter, et que donc il a commis une faute en le laissant (ou en le faisant) survenir. Une conception de la responsabilité juridique basée sur une conception morale « intuitive » permet de lui donner une bonne assise. Le second point est la distinction de la responsabilité civile et de la responsabilité pénale. Celle-ci est donc récente : le droit romain et l'ancien droit ont longtemps maintenu l'unité de la réparation et de la punition, et ce n'est qu'au XVI^{ème} siècle qu'est apparue progressivement leur différence. A l'origine en effet, les deux étaient liés, ce dont témoigne par exemple la « loi du Talion », où la volonté de punir est « tempérée » par celle de « garder une proportion ». La distinction consacrée par le code napoléonien, qui organise la séparation de la responsabilité civile et de la responsabilité pénale est donc une étape importante: elle sépare, d'un côté, la loi qui punit, et de l'autre, la loi qui répare.

¹¹⁰ P. Ricoeur, « Le concept de responsabilité, essai d'analyse sémantique », *Esprit*, novembre 1994.

Cette distinction entre responsabilité civile et responsabilité pénale est importante et paraît solidement fondée : si toutes les deux sont appuyées sur l'idée de faute (c'est la faute qui déclenche la responsabilité), cette distinction correspond à une différence dans la nature de la faute : la faute civile, constitutive d'un délit civil, est « tout fait quelconque de l'homme... »¹¹¹, tandis que la faute constitutive d'un délit pénal correspond à un fait *expressément et limitativement* prévu par la loi.

➤ La faiblesse de ce système

Ce système, très satisfaisant pour ce qui est de la responsabilité, n'était pas, laissé en l'état, capable de prendre en charge la situation nouvelle créée par la révolution industrielle. En effet, de plus en plus d'accidents, en milieu industriel, étaient tels que la victime ne pouvait établir clairement une faute de son employeur, donc ne pouvait engager sa responsabilité et donc se trouvait seul face à son malheur. L'exigence de solidarité, et même la simple justice (on peut imaginer que l'employeur n'ait pas fait ce qu'il fallait pour prévenir les accidents, sans pour autant que son inaction puisse être constitutive d'une « faute »), demandaient un ajustement du Code civil : ce qui est à l'origine de la « théorie du risque ». A partir de la fin du XIX^{ème} siècle (l'évènement marquant de cette histoire étant l'adoption de la loi sur les accidents du travail de 1998), jusqu'aujourd'hui, la société s'est organisée avec la volonté de réparer et d'indemniser les dommages, en laissant de côté l'imputation de responsabilité.

Il y a dans ce mouvement quelque chose d'indéniablement louable. On peut y voir l'expression d'une belle générosité – et aussi d'une grande confiance de la société en elle-même, confiance dans la capacité de la science et de la technique de prévenir les risques, permettant ainsi de confiner les dommages. Mais ce progrès n'allait pas être sans contrepartie.

➤ L'effacement de la faute

La contrepartie de l'essor de la théorie du risque a été le recul de la faute comme base de la responsabilité : la rétribution (indemnisation) a fini par effacer l'imputation. Le fait de se détourner de la faute ne permet plus en effet de distinguer des situations qui sont, moralement du moins, très différentes : d'une certaine manière, pourvu que « quelqu'un » ou qu'un « organisme » paye, pourvu que le dommage soit « indemnisé », il n'y a plus aucune différence reconnue entre les situations qui ont conduit au dommage. Or ces situations peuvent être effectivement très différentes ! On peut imaginer un patron qui s'efforce de faire tout ce qui est en son pouvoir pour limiter les accidents du travail- et un accident survient cependant ; un autre qui est négligent sur ce plan ; un autre encore qui, sciemment, pour économiser de l'argent, choisi de ne pas respecter les règles de sécurité, qui refuse tout investissement pour cela. Mais la théorie du risque ne fera pas de différence.

L. Engel analyse ainsi la situation : « Si trois types de conditions sont en effet classiquement requis pour engager une procédure en responsabilité – celles relatives à l'existence d'un dommage, celles qui concernent la faute et celles enfin qui consistent à établir une relation de causalité entre les deux premiers éléments, les deux derniers ont, dans une large mesure, été remis en cause (...) Cette évolution marque le passage d'une gestion individuelle de la faute à une gestion socialisée du risque. Elle traduit le besoin de voir assurée une indemnisation en l'absence même de comportement fautif. Elle met en œuvre une technique de transposition des préjudices dans un système de barème d'indemnisation. Elle exprime enfin la conviction qu'il doit être possible de gérer l'incertitude, de la maîtriser grâce au développement de

¹¹¹ Article 1382 du Code civil.

l'assurance »¹¹². La « faute civile », ainsi privée de tout élément subjectif pourrait-elle être réduite à n'importe quel « fait » qui cause un dommage¹¹³ ?

La théorie du risque présente deux autres inconvénients : elle laisse croire que tout dommage peut être couvert, et elle finit par déséquilibrer également le rapport entre responsabilité civile et responsabilité pénale. Elle laisse croire que tout dommage peut être couvert. En effet, si l'on n'examine pas la situation qui a conduit au dommage, si « automatiquement » une assurance vient le couvrir, il devient naturel de croire que tout dommage appelle indemnisation, que c'est un droit, que c'est un scandale si ce n'est pas le cas: « Nous devons nous méfier de l'incessant développement donné au besoin de réparation, nous méfier d'une forme de victimologie » écrit J.D Bredin¹¹⁴. L'évolution a donc conduit, à force d'ignorer la responsabilité derrière les dommages, à penser que tous les dommages sont équivalents, et que donc tout dommage doit conduire à réparation : le désir de tout réparer à tout prix semble aujourd'hui l'élément central qui inspire tout le droit. Comment pourrait-on venir insérer une « faute de précaution » - une faute qui ne conduirait pas, nous le verrons, nécessairement à réparation - dans ce contexte ?

La théorie du risque a fini aussi par déséquilibrer le rapport entre responsabilité civile et responsabilité pénale. Car, en effet, le seul fait, pour la victime, d'être indemnisée de son dommage, ne suffit pas à satisfaire son besoin de justice. Aussi les victimes vont-elles aujourd'hui très souvent devant les juridictions pénales : c'est pour elles la seule façon de faire reconnaître la faute, et cela alors que la nature du dommage ne justifie pas toujours un recours au tribunal pénal. Ceci se traduit au niveau de la législation : pour servir l'idéal de la réparation, le droit pénal est appelé au secours du droit civil et nous ne cessons d'assister, en France, à une effarante multiplication des lois pénales qui viennent assortir toute obligation sociale d'une menace de punition¹¹⁵: « Le paradoxe est énorme, écrit Ricoeur, dans une société qui ne parle que de solidarité, (...) la recherche vindicative du responsable équivaut à une reculpabilisation des auteurs identifiés du dommage »¹¹⁶. En réalité, à force de développer la responsabilité sans faute, on est arrivé au résultat inverse de rechercher, pour toute situation, tout dommage, un fautif, quel qu'il soit et hors de toute logique de justice : c'est pour cela qu'il faut veiller à bien séparer les procédures, à distinguer entre la démarche de responsabilité et celle d'indemnisation. Mais, avant de voir comment pourrait se construire ce

¹¹² L. Engel, « Vers une nouvelle approche de la responsabilité, le droit français face à la dérive américaine », revue *Esprit*, juin 1993.

¹¹³ P. Ricoeur s'interroge, dans son article, sur la possibilité d'une totale déculpabilisation de la responsabilité civile ; cela lui semble impossible. En effet : « Une certaine dépénalisation de la responsabilité est assurément déjà impliquée par l'obligation simple de réparer. On pourrait alors penser qu'outre l'idée de punition devrait aussi disparaître l'idée de faute. Ne tenons-nous pas la faute pour éminemment punissable ? Or ce n'est pas le cas : le Code civil continue de parler de faute pour préserver, semble-t-il 3 idées : une infraction a été commise, l'auteur connaissait la norme, il était maître de ses actes. Mais ce statut apparaît aujourd'hui bien fragile : toute l'histoire contemporaine tend à faire place à l'idée de responsabilité sans faute, sous la pression de concepts tels que ceux de solidarité, sécurité et risque, qui tendent à remplacer l'idée de faute. Tout se passe comme si la dépénalisation de la responsabilité civile devait aussi impliquer son entière déculpabilisation. Mais cette opération peut-elle être menée jusqu'à son terme ? La question est en effet posée de savoir si la substitution de l'idée de risque à celle de faute n'aboutit pas, paradoxalement, à une totale déresponsabilisation de l'action »

¹¹⁴ J.D. Bredin, « Le retour du talion », dans *Le Monde de l'éducation*, février 1999. Il évoque également dans ce texte les articles de ce qu'il nomme : « une moderne déclaration des droits de l'homme » : « Tout dommage doit être réparé », « Je ne suis responsable de rien », « Les autres sont responsables de tout ». La charge me paraît excessive, mais elle soulève un problème véritable.

¹¹⁵ Voir ci-dessus l'article de J.D Bredin.

¹¹⁶ P. Ricoeur, article cité (note 108).

nouvel équilibre, il faut évoquer une autre raison pour laquelle la situation présente, de toute façon, ne peut durer.

➤ L'impasse financière

Il faut ajouter, à l'impasse morale à laquelle a conduit l'extension « infinie » de la théorie du risque, une impasse financière. En effet, la nouvelle catégorie de dommages et de risques que nous avons relevée – particulièrement les risques environnementaux – conduit à des remboursements d'un niveau inédit : « Ces dommages remettent en cause nos dispositifs de responsabilité parce qu'ils se situent à une échelle qu'on pourrait qualifier de planétaire, où les coûts à assumer sont prodigieusement lourds et où la détermination des causalités n'est que difficilement envisageable »¹¹⁷.

➤ De la solidarité à la sécurité ?

Cette nouvelle situation de risque nous ferait insensiblement passer d'une société construite autour d'un certain idéal de solidarité à une autre société obnubilée par la sécurité. On verrait s'affirmer un besoin de sécurité absolue, et aussi la volonté de vouloir toujours désigner un coupable : ce serait pour l'Etat providence, ce rêve administratif où l'on pensait pouvoir tout planifier, une crise fatale, qui le verrait s'écrouler dans un monde marqué par l'incertitude. Dans le même mouvement, c'est la valeur sociale de la solidarité qui pourrait se trouver compromise. Une façon d'éviter cela n'est-il pas de prendre la mesure de la nouveauté de la situation que nous avons à affronter et, dans nos textes de droit, d'en tirer les conséquences ? Il me semble possible de conclure ici avec P. Ricoeur : « Au total, s'il est besoin d'un « paysage recomposé », c'est bien celui de la responsabilité juridique où imputation, solidarité et risque trouveraient respectivement leur juste place »¹¹⁸.

2.5.4. La recherche d'un nouvel équilibre : dire la faute sans rompre avec la solidarité

J'ai montré comment l'accent, dans la responsabilité civile, est passé de l'imputation de la responsabilité à l'auteur du dommage à la rétribution de la victime ; nous avons vu aussi les avantages et les défauts de cette évolution. Ne pourrait-on pas trouver un nouvel équilibre, qui permette de garder les avantages de la solidarité sans sacrifier la responsabilité ?

➤ Dire la faute

« Mais ce mouvement qui oriente le jugement d'imputation vers celui de rétribution ne doit pas faire oublier le mouvement inverse qui fait remonter de la *rétribution* à l'*attribution* de l'action à son auteur. Là réside le noyau dur de l'imputation »¹¹⁹, écrit P. Ricoeur, tenant à rappeler que la responsabilité doit se tenir « entre imputation et rétribution » - c'est-à-dire sans oublier l'imputation. C'est bien dans cette ligne de pensée que se tient M. Rémond-Gouilloud quand elle plaide pour un retour à la faute comme base de la responsabilité civile¹²⁰. Ce retour me semble, dans une perspective de précaution, très important et souhaitable ; mais il faut veiller à ce qu'il ne se fasse pas au détriment de la solidarité. Il est indéniable en effet que ce

¹¹⁷ L. Engel, article cité (note 110).

¹¹⁸ P. Ricoeur, article cité.

¹¹⁹ Id.

¹²⁰ M. Rémond-Gouilloud, « Du risque à la faute », revue *Risques*, juillet-septembre 1992 ; « Le risque de l'incertain, la responsabilité face aux avancées de la science », *La vie des sciences*, 1993, n°4, p. 341 sq.

qui fait la force, et aussi la valeur, de l'accent mis sur le risque plutôt que sur la faute en droit de la responsabilité, est la solidarité qui a pu être affirmée et mise en œuvre : la victime d'un dommage est alors secourue, et cela quelque soit les circonstances qui président à la réalisation de ce dommage.

C'est d'un jugement circonstancié sur la faute que nous avons besoin : il n'est plus acceptable que l'on puisse se défaire de sa faute, sans justification, en se disant : « responsable, mais pas coupable ». S'il est important de savoir reconnaître les situations où cette configuration peut se produire, il l'est aussi de savoir n'en pas abuser. Or la philosophie du risque a ceci de particulier, qui ne satisfait plus aujourd'hui, qu'elle fait l'impasse sur le problème de la vérité : s'il y a un « responsable » qui paye, peu importe de savoir s'il est ou non « coupable ». Alors comment parvenir tout à la fois à imputer la faute et à continuer à être solidaires ?

➤ Dissocier indemnisation et imputation

Il semble que le moyen de le réaliser est de séparer indemnisation et imputation : l'imputation de responsabilité et la revendication d'indemnisation devraient être nettement dissociées, l'idée d'indemnisation reculant au rang de simple technique (mais socialement évidemment très importante pour les implications qu'elle a, et en particulier en termes de justice sociale) de gestion du risque. Cela permettrait, la question de l'indemnisation (et donc la solidarité) étant réglée séparément, d'aborder la question de la faute de façon beaucoup plus libre : il ne s'agirait ni de l'ignorer purement et simplement (comme c'est le cas aujourd'hui en responsabilité civile), ni de l'évoquer à tout propos (et souvent hors de propos, en ayant recours abusivement au droit pénal). Il deviendrait de poser sur elle un regard libre de toute autre considération.

Mais cela impliquerait aussi qu'il soit possible de « dire la faute » sans forcément punir – car la punition ne paraîtra pas toujours justifiée. La question demeure posée de savoir jusqu'à quel point l'idée de faute peut être détachée de l'idée de punition. A. Garapon¹²¹ suggère que l'acte de dire le droit, en remettant à leur juste place et à une juste distance la victime et l'accusé, vaille en tant que réparation morale de la victime. « Or, souligne Ricoeur, dire le droit n'a de sens que si chacun est reconnu dans son rôle. Ne retrouve-t-on pas alors le noyau dur de l'idée d'imputation, en tant que désignation de l'auteur « véritable » de l'action ? »¹²².

➤ Les principes de la nouvelle architecture

La mise en pratique de ces idées pourrait conduire à une construction des « espaces » de la justice et de la solidarité sociales sur des bases architecturales nouvelles. Je voudrais proposer deux idées, qui n'ont aucune prétention à suffire à traiter une question si complexe dans toute son ampleur ! Mais, dans la mesure où cela serait possible, il me semble important de pouvoir les intégrer à cette réforme attendue et espérée par certains des techniques de l'indemnisation et du droit de la responsabilité.

➤ L'indemnisation

Il faut faire de la question de l'indemnisation une question politique. Il s'agit de savoir, d'une part, quels sont les dommages qu'une société choisit d'indemniser ; d'autre part, qui assume la charge de l'indemnité du dommage. L'indemnisation du dommage, dans nos sociétés

¹²¹ A. Garapon ; idée abordée dans son émission sur France-culture, *Le bien commun*, à l'occasion d'une émission consacrée à la réforme de la justice, au printemps 2006.

¹²² P. Ricoeur, article cité.

modernes, peut être assurée par une personne (physique ou morale). Mais le plus souvent, elle est reprise dans le cadre d'une mutualisation ou par une compagnie d'assurance. Elle peut également revenir à des fonds de solidarité que l'Etat met en place (le dernier en France a été le fonds qui couvre l'aléa thérapeutique, mis en place par la loi « Kouchner » de 2002). Mais nous devons accepter aussi que, quoique réduite, il reste une place pour le « coup du sort », la « malchance », certains malheurs de la vie : tout ne pas être « indemnisé ». Cependant la limite entre ce qui est couvert et ce qui ne l'est pas est, dans une société donnée, une décision éminemment politique.

➤ Dire la faute

Dans cette nouvelle architecture, « dire la faute » serait donc, dans la mesure du possible, séparé de la question de l'indemnisation (elle ne peut l'être entièrement : la reconnaissance de la faute et l'évaluation de son importance vont conduire à faire participer plus ou moins l'auteur de cette faute – éventuellement par le biais d'une pénalité ajoutée à sa cotisation d'assurance ou de mutuelle). Il serait alors possible d'évaluer la faute de façon plus sereine ; et cela permettrait de catégoriser les fautes.

Pour ce qui m'intéresse ici, il serait important de pouvoir bien distinguer entre ces différentes figures¹²³ :

- un dommage est arrivé, mais personne n'a fait de faute, et il est d'ailleurs difficile d'identifier un auteur (cas de l'aléa thérapeutique)
- un dommage est arrivé, mais la personne par qui il est arrivé avait fait tout ce qui était en son pouvoir pour l'éviter (par exemple, pour un chef d'entreprise, avait mis en place une bonne politique de prévention).
- un dommage est arrivé, et la personne par qui il est arrivé a été négligent ou imprudent
- un dommage est arrivé, et la personne par qui il est arrivé avait fait le choix de courir le risque, en pleine connaissance de cause (par exemple parce qu'il y avait un intérêt personnel)

Cette classification laisserait alors la place pour imputer une nouvelle catégorie de faute, la faute de précaution. Mais avant de réfléchir sur le contenu de cette faute, je vais faire un retour sur le principe de précaution et le problème de son statut juridique.

¹²³ Cette classification est sommaire et demanderait à être corrigée et complétée – par exemple pour faire la place à la distinction entre une faute correspondant à une action et une autre correspondant à une omission.

2.6. Retour sur le statut du principe de précaution

2.6.1. Le problème posé par le choix du statut

Abordant la réflexion sur la « juridicité » du principe de précaution, A. Gossement en précise ainsi les termes : « La définition de la nature juridique du principe de précaution a donné lieu à une controverse doctrinale très vive, écrit-il. S'agit-il d'un standard de jugement, d'un paradigme, d'un principe général de droit, d'une règle de droit ? »¹²⁴. S'il ne reprend pas l'hypothèse « basse » que le principe de précaution ne soit qu'un principe d'orientation politique (hypothèse de F. Ewald, qu'il traite séparément), il présente une analyse précise des autres possibilités¹²⁵.

➤ Le principe de précaution, un standard juridique ?

A. Gossement montre tout d'abord que, en l'état actuel des choses, ce ne peut être un standard : « le standard juridique renvoyant à l'idée de normalité, le principe de précaution ne peut appartenir à cette catégorie. Ce dernier ne donne pas de point de comparaison à partir duquel orienter sa démarche. Il ne précise pas ce qu'il est normal ou anormal de faire en présence d'un risque »¹²⁶. Contrairement aux standards juridiques que sont l'« erreur manifeste », la « faute lourde », les « bonnes mœurs », le comportement de « père de

¹²⁴ A. Gossement, *Le principe de précaution, essai sur l'incidence de l'incertitude scientifique sur la décision et la responsabilité publique*, L'Harmattan, 2003, p. 23.

¹²⁵ Pour une approche complémentaire de cette question, voir P. Kourilski et G. Viney, ouvrage cité, p. 124 : « La question de la valeur normative ou de la « juridicité » du principe de précaution a été et reste très controversée en doctrine ». Ils distinguent trois positions possibles.

La première est celle qui confère au principe de précaution une *valeur simplement politique* : « La précaution (...) n'est encore, même lorsqu'elle est prévue par les textes, qu'un principe politique » (M. Long, préface au livre dirigé par O. Godard, *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, INRA, 1997, p. 21). C'est celle que défend F. Ewald, nous l'avons vu plus haut.

La deuxième position est celle qui fait du principe de précaution un « *standard de jugement* » ; cette position est défendue par P. Lascoumes : « La précaution constitue ce que les juristes appellent un standard de jugement dont le sens est à construire casuistiquement, enjeu par enjeu – contrairement aux normes classiques dont le contenu est plus précisément borné a priori –, pour répondre à des problèmes spécifiques de prise en compte de risques aux effets reportés ou continus » (P. Lascoumes, « La précaution, un nouveau standard de jugement », *Esprit*, novembre 1997, p. 129 sq)

Enfin la troisième position est celle qui consisterait à en faire un « *principe général du droit* » (Toutefois cette position, qui est en particulier celle de A. Laudon et C. Noiville (dans « Le principe de précaution, le droit de l'environnement et l'OMC », rapport remis au ministère de l'environnement, le 16 novembre 1998, p. 37.), est attachée à un certain nombre de conditions, dont celle en particulier que le contenu du principe ait été défini de manière précise. La question qui se pose alors – indépendamment du fait de savoir si cela est souhaitable ou possible – est de savoir par qui et comment doit être effectué cet effort de définition ? Pour cela, deux possibilités principales sont ouvertes : soit on laisse les tribunaux décider au cas par cas le contenu de ce principe, soit on sollicite le législateur : « Il nous paraît évident que le législateur doit se garder de deux écueils, l'excès de flou qui rendrait la définition inutile, et l'excès de précision qui pourrait amener assez vite à constater un écart avec la demande sociale. Autrement dit, il ne s'agit pas de retirer au principe de précaution son caractère de « standard de jugement » mais seulement d'en baliser les contours afin d'orienter l'appréciation du juge dans la direction souhaitée » (P. Kourilski et G. Viney, p. 143.)

¹²⁶ Id, p. 24. Un standard « se borne à formuler la façon normale de se conduire, sans abstraction ni généralisation », écrit A. Al-Sanhoury, qui insiste sur le caractère « concret et objectif » du standard, lequel ne se prête pas à une application mécanique, mais demande que « l'intuition et l'expérience prennent la place du raisonnement et de la logique » (voir A. Al-Sanhoury, « Le standard juridique », *Etudes Gény, Les sources du droit*, 1937, Sirey, tome II, p. 144 sq. Cité par M. Boutonnet, ouvrage cité, p. 8.

famille », pour lesquels une « normalité » du comportement peut être établie, le principe de précaution ne peut faire référence à cette « normalité » Un standard demande qu'existent des points de repère qui permettent d'établir la règle de la « bonne conduite » dans chaque cas particulier ; ce n'est pas encore possible pour le principe de précaution, qui est un principe très « jeune ». La question, me semble-t-il, est cependant ouverte de savoir s'il ne pourrait pas assez rapidement le devenir : ne pourrait-on pas dégager un accord sur quelques points généraux de « procédure » qui correspondent à des obligations de conduite face à l'incertitude lorsque des risques sont suspectés?

➤ Le principe de précaution, une règle juridique ?

Le principe de précaution ne constitue donc pas un standard : il lui manque la référence à une « normalité » de l'action face à l'incertain. Il n'est pas non plus une règle : il manque la précision que cette dernière demande). A. Gossement étaye son refus d'accorder au principe de précaution la qualité de « règle juridique » en s'appuyant sur la réflexion de M. Morand, un professeur de droit, qui distingue nettement règles et principes juridiques : « Les règles prescrivent ce que les particuliers et les autorités doivent faire. Combinées avec d'autres règles, elles forment un ensemble complet de règles primaires régissant le comportement des particuliers et de règles secondaires permettant de reconnaître ces règles, de les transformer. Les principes se contentent d'orienter les comportements. *Ils ne comportent pas à proprement parler de règles primaires parce qu'ils ne disent pas précisément ce que les particuliers doivent faire* (souligné par l'auteur). Ce n'est qu'à la suite d'un long processus de concrétisation que les principes permettent de donner une solution à un litige concret » (...) « Les règles ont un caractère absolu. Soit les conditions de la règle sont remplies dans un cas d'espèce et les conséquences juridiques prévues par la règle doivent se produire. Soit les conditions ne sont pas remplies et la règle n'est pas applicable au cas d'espèce. Les règles sont de l'ordre du tout ou rien (...) Les principes ne fonctionnent pas d'une manière aussi simple. Ils ont un caractère relatif. Ils doivent être confrontés à d'autres principes. Ce n'est qu'à la suite de cette confrontation qu'une solution pourra être donnée dans un cas d'application »¹²⁷. Le principe de précaution, dont le contenu n'a pas ce degré de précision, ne peut constituer une règle juridique.

➤ Le principe de précaution, un principe juridique ?

C'est donc vers le statut de « principe juridique » que penche A. Gossement. Le principe de précaution rentre bien sous la définition d'un « principe juridique ». En effet, « Les principes se contentent d'orienter les comportements. *Ils ne comportent pas à proprement parler de règles primaires parce qu'ils ne disent pas précisément ce que les particuliers doivent faire* »¹²⁸, ce qui conduit notre auteur à conclure : « Le principe de précaution correspond bien à cette logique (...) Les textes de droit international qui en font état encouragent une prise de conscience de certains risques de dommages graves et irréversibles. Ils ne préjugent pas les moyens qui seront employés par les Etats pour les gérer. Le juge également, lorsqu'il fait application du principe de précaution, ne sanctionne pas la violation d'une règle de droit au contenu précis et contraignant. Il vérifie surtout si la question du risque en situation d'incertitude scientifique a été posée sans toutefois trancher des débats scientifiques très complexes. Le principe de précaution concerne des débats qui sont toujours en cours au sein

¹²⁷ Id, p. 24.

¹²⁸ Reprise de la citation de M. Morand donnée ci-dessus.

de la communauté scientifique. Il est évidemment nécessaire de collecter les différents points de vue sans oublier ceux qui ne sont pas strictement scientifiques »¹²⁹.

➤ Le principe de précaution, sa nature juridique et ses destinataires

Le problème de la nature juridique du principe de précaution est très lié à celui de ses destinataires et des types de contentieux et de procès qui peuvent en résulter. Si par exemple on en fait un simple principe d'orientation politique, seuls les Etats sont concernés, et *a priori* on imagine difficilement des procès être engagés à son propos. Si l'on en fait un principe de droit réservé aux seuls pouvoirs publics, il ne concernerait alors que les tribunaux administratifs. Si l'on en fait un principe de droit qui concerne tous les décideurs (publics et privés), des actions peuvent être engagées aussi bien devant les tribunaux administratifs que devant les tribunaux civils. Il faut distinguer aussi le cas où le principe de précaution constitue une norme de responsabilité directement applicable par la justice (au civil ou au pénal) sans que les pouvoirs publics n'en aient précisé les conditions d'application, de celui où il n'a portée en droit privé que « sous les conditions prévues par la loi ». Je vais maintenant examiner où nous en sommes aujourd'hui.

2.6.2. Où en est-on aujourd'hui ?

➤ Droit international et européen

Je vais commencer par un éclairage rapide sur la situation du principe de précaution en droit international et en droit européen. En droit international, le principe de précaution commence à être reconnu par l'OMC. Dans le cadre de la procédure SPS, par exemple, la possibilité est reconnue à des Etats de prendre des mesures de restriction commerciale, en alléguant une incertitude sur les risques. Mais le pays qui décide ce blocage doit s'engager à mener des recherches scientifiques dans un délai raisonnable, afin d'étayer son dossier. C'est ainsi que l'OMC a condamné le Japon qui s'était abrité derrière l'incertitude sans mener de recherche, et c'est ainsi aussi que l'Europe a été condamnée sur l'affaire du bœuf aux hormones pour « dossier » vide¹³⁰.

En droit européen, le principe de précaution a acquis le statut de principe général du droit communautaire : c'est une norme juridique autonome, à laquelle un Etat peut faire directement appel contre un autre Etat : un Etat peut être condamné pour non respect du principe de précaution ou, au contraire, pour une utilisation non fondée de ce principe, par la Cour de justice des communautés européennes.

➤ Droit interne

Je vais développer plus complètement la situation en droit interne. Le principe de précaution vient prendre sa place dans un arsenal juridique déjà fourni. Il faut tout d'abord bien distinguer la situation du droit public, où le principe de précaution est d'application directe, et celle du droit privé, où il ne peut théoriquement s'appliquer que dans le cadre de textes qui en délimitent la portée : dans l'état actuel du droit français, le principe de précaution n'est pas un principe général de droit. Si l'on se penche sur l'activité judiciaire, il y a deux grands domaines où le principe de précaution peut être appliqué : le contentieux de la légalité (la question de la conformité des prises de décision de l'administration avec les lois), et le

¹²⁹ A. Gossement, ouvrage cité, p. 24.

¹³⁰ O. Godard, à l'occasion d'une journée de réflexion sur le principe de précaution organisée à l'EHESS le 2/06/05.

contentieux de la responsabilité (la mise en cause civile ou pénale du décideur, responsable d'un dommage ou d'une « mise en danger »). Le premier domaine ne concerne que l'administration, le second l'administration et éventuellement les décideurs privés.

➤ Le contentieux de la légalité

Le contentieux de la légalité est effectivement concerné par le principe de précaution. Des décisions rendues par les juridictions administratives françaises y ont recours. La plupart de ces recours ont trait à l'annulation d'une décision administrative ; d'autres cherchent à obtenir des décisions de sursis à l'exécution de décisions de l'administration¹³¹.

➤ Le contentieux de la responsabilité en droit pénal

Pour ce qui est du contentieux de la responsabilité, il faut distinguer le droit pénal et le droit civil. En droit pénal tout d'abord : c'est l'usage qui pourrait y être fait du principe de précaution qui soulève le plus d'inquiétude : les décideurs publics et privés redoutent d'être l'objet de poursuites au nom de ce principe. Or, aujourd'hui, aucune poursuite au nom du principe n'a été engagée. La raison en est simple d'ailleurs : il existe un principe de base en droit pénal, le principe de légalité, qui stipule qu'une condamnation pénale ne peut intervenir que sur une incrimination qui était déjà prévue et définie par la loi avant les faits qui font l'objet de poursuites ; or, pour l'instant, le « défaut de précaution » ne fait pas l'objet d'une incrimination de portée générale et, selon P. Kourilsky et G. Viney, « il y a fort peu de chances qu'une telle incrimination – qui serait très difficile à formuler – soit introduite dans notre législation »¹³². Pourrait-on cependant envisager l'arrivée du principe de précaution en droit pénal par l'intermédiaire d'« incriminations vagues » ? Ce pourrait être par l'intermédiaire des deux incriminations de « homicide et blessures involontaires » et « mise en danger d'autrui ». Cette possibilité semble exclue, car il faut pour mettre en œuvre cette responsabilité établir qu'il y a un lien direct entre l'action et le dommage ; or ce lien est précisément exclu par les situations de précaution.

➤ Le contentieux de la responsabilité en droit civil

Quant à la responsabilité civile, elle n'a pas non plus été engagée au nom du principe de précaution jusqu'aujourd'hui¹³³. La situation pourrait-elle là aussi évoluer ? La responsabilité civile, on le sait, a deux fondements : la faute et le risque.

La responsabilité pour risque ne demande pour être mise en route qu'un dommage et un lien avec le fait générateur de dommage : il n'est pas la peine de prouver une faute. Le principe de précaution ne vient rien changer à cet édifice : que le dommage vienne à se produire à la suite d'une faute de prévention, d'une faute de précaution ou d'un aléa, la responsabilité pour risque fonctionne de la même manière.

¹³¹ C'est l'état des lieux qui avait été dressé par P. Kourilsky et G. Viney en 2000 ; mais la situation n'a pas évolué de façon significative depuis, selon A. Gossement, s'exprimant à l'occasion d'une conférence en mars 2006.

¹³² Id, p. 169.

¹³³ « Ni les tribunaux civils, ni les tribunaux administratifs ne semblent avoir jusqu'à présent eu l'occasion d'apprécier la responsabilité d'un décideur privé ou public en se fondant sur la méconnaissance ou, au contraire, le respect, par celui-ci, du principe de précaution. Pourtant ce principe pourrait intervenir à divers titres dans ces deux contentieux », écrivaient P. Kourilsky et G. Viney en 2000. La situation, là non plus, n'a pas évolué (printemps 2006).

Quant à la responsabilité pour faute, aujourd'hui aucune jurisprudence ne montre une aggravation de la faute à cause du principe de précaution. Mais il semble possible, soulignent P. Kourilsky et G. Viney, que l'influence du principe de précaution se fasse sentir sur la faute commise aussi bien dans l'exercice d'une activité à risque que dans le contrôle de celle-ci. Le principe de précaution pourrait trouver à s'appliquer dans le cadre de la responsabilité pour faute sur le fondement des articles 1382 et 1383 du Code Civil. Ces deux textes énoncent des devoirs de portée générale : « *Tout fait quelconque de l'homme qui cause à autrui un dommage oblige celui par la faute duquel il est arrivé à le réparer* » Et « *Chacun est responsable du dommage qu'il a causé, non seulement par son fait, mais encore par sa négligence ou par son imprudence* » : le principe de précaution pourrait se manifester par un élargissement des obligations du professionnel, et par conséquent par une extension de la faute résultant de l'inobservation de ces obligations. Les obligations du professionnel pourraient être élargies de différentes manières. Ainsi, le devoir de « diligence et de prudence » qui commande d'éviter, dans toute la mesure du possible, d'exposer une personne à un risque connu, pourrait s'étendre au risque simplement probable. Le devoir d'information pourrait être interprété d'une façon plus exigeante : une plus grande précision de l'information, une information transmise à un plus grand nombre de personnes. De même un devoir de suivi pourrait être instauré¹³⁴.

➤ Un bilan de la situation actuelle en France

Un bilan de ces différentes observations montre clairement que les effets de l'introduction du principe de précaution dans la législation française n'a pas provoqué (et ne provoquera pas dans l'état actuel des textes) de modification significative du droit de la responsabilité. Seul se trouve concerné le contentieux administratif : et il est probable que son influence en ce domaine puisse s'étendre dans les années qui viennent si, comme je pense l'avoir établi, le principe de précaution répond à un véritable problème de la société dans son rapport aux risques.

¹³⁴ Pour ces propositions, voir P. Kourilsky et G. Viney, p. 186 sq.

2.7. L'évolution juridique souhaitable pour instaurer la société de précaution

Je vais maintenant me tourner vers les évolutions qui me semblent possibles, voire souhaitables, de la dimension juridique du principe de précaution et, au-delà, de la précaution.

2.7.1. Etendre l'application du principe de précaution aux acteurs privés ?

Faut-il faire du principe de précaution un principe applicable à tous les décideurs (une règle générale de droit), une règle juridique d'application directe et générale aux personnes privées ? Cela signifierait que le principe de précaution constituerait une norme de responsabilité directement applicable par le juge civil ou pénal, sans que les pouvoirs publics en aient précisé, pour la situation incriminée, les conditions de mise en œuvre. C'est là l'objet d'un débat important et passionné.

➤ Une opposition frontale

F. Ewald est l'adversaire le plus résolu de cette ouverture. Selon lui, faire du principe de précaution une règle générale du droit reviendrait à introduire l'arbitraire et l'insécurité dans le droit, et conduirait à une paralysie générale. En effet, argumente-t-il, le principe de précaution est basé sur l'incertitude : peut-on accuser quelqu'un lorsque l'on est incertain, soit de l'effet causé, soit du lien de causalité ? Peut-on laisser n'importe qui accuser n'importe qui, sur un simple soupçon ? Seul l'Etat, selon Ewald, peut gérer ce genre de situation si particulière¹³⁵. Le véritable objet du principe de précaution est d'« étendre les pouvoirs de police de l'administration »¹³⁶. En effet, « le principe de précaution est une responsabilité de l'Etat et rien que de l'Etat ». Aussi interpelle-t-il les décideurs privés: « Messieurs les décideurs, vous n'avez rien à gagner à vous laisser entraîner dans des débats philosophiques sans fin sur la signification ultime du principe de précaution. Il devient votre affaire dès lors que l'administration utilise ses pouvoirs de police pour limiter votre activité, vos responsabilités pénales et civiles restant entières par ailleurs. Mais, de grâce, sortez de la mauvaise conscience qui est la vôtre et vous conduit à chercher les moyens de vous autoflageller. *Vous n'avez pas à interioriser la précaution, à vous laisser ronger par son fruit* »¹³⁷.

A l'opposé, G.J Martin¹³⁸, A. Guegan, estiment que le principe a vocation à devenir une règle générale de droit, directement applicable aux personnes privées et publiques. Selon cette dernière, « l'application du principe de précaution à certains acteurs privés se justifie parce qu'ils participent nécessairement à la gestion des risques »¹³⁹.

¹³⁵ F. Ewald, *Emission Répliques* de F. Culture, débat avec C. Lepage, février 2002.

¹³⁶ F. Ewald, « La précaution, une responsabilité de l'Etat », article paru dans *Le Monde* du 11 mars 2000.

¹³⁷ Id, souligné par moi.

¹³⁸ G.J Martin, *Apparition et définition du principe de précaution*, LPA, 30 novembre 2000, p. 10. Selon lui : « Affirmer que « par principe, les traités ne s'adressent qu'aux Etats » traduit une méconnaissance des systèmes juridiques. C'est ainsi qu'une convention internationale ou un traité relatifs aux chèques ou à la vente internationale ont vocation à s'appliquer non seulement aux Etats signataires, mais aussi aux particuliers », cité par A. Gossement.

¹³⁹ A.Guegan, *L'apport du principe de précaution au droit de la responsabilité civile*, RJE, n°2, 2000, p. 155

- Une approche pragmatique : priorité au politique pour l'application du principe de précaution...

Que penser de cette opposition « frontale » ? Une approche plus pragmatique doit permettre de dépasser une opposition dont les termes paraissent sans nuance. Un point de départ peut être donné par O. Godard. Ce dernier prend une position qui ressemble, au départ, à celle de F. Ewald ; mais sa position est moins « idéologique », plus argumentée, et finalement plus souple : « On ne peut exclure, écrit-il, qu'une jurisprudence future donne peu à peu corps à un devoir général de précaution, distinct de la classique obligation de prudence. Serait-ce là une évolution souhaitable ? Je ne le pense pas. Ici le débat de droit doit laisser place au débat sur l'organisation souhaitable d'un régime de précaution permettant d'en maintenir les subtils équilibres ». Son argumentation est construite autour de l'idée que les pouvoirs publics sont au centre du dispositif de précaution, qu'il est essentiel qu'ils y restent, et que l'évolution étudiée conduirait sur un chemin bien différent, celui de la mainmise des magistrats sur le principe. « L'enjeu des procédures (commandées par le principe de précaution) est double », écrit-il. Il s'agit en effet de « mettre en place les conditions d'une gestion raisonnable de risques potentiellement graves », mais aussi de : « créer les conditions de rétablissement de la confiance perdue ». Or, « ces deux axes se croisent avec des domaines d'action qui sont des prérogatives importantes des pouvoirs publics. D'où la prééminence du politique (...) La traduction directe du principe de précaution en obligations définies par le juge revient en effet à court-circuiter le moment politique de l'appréhension collective des risques potentiels ». Les conséquences lui paraissent désastreuses pour le principe : « En résumé, d'un point de vue normatif, l'application directe du principe de précaution aux personnes privées embarquerait ce principe dans une forme de mise en œuvre qui serait une source d'insécurité juridique, d'incohérence des choix individuels, et de gaspillage des moyens économiques ».

- ... mais impliquer aussi tous les créateurs de risques collectifs

Mais O. Godard, après avoir justifié la prééminence du politique dans l'application du principe de précaution, et marqué son extrême défiance envers toute extension de l'application du principe vers des personnes privées, ne s'arrête pas là dans son raisonnement. Il ne tire pas la conséquence que les entreprises devraient rester non concernées, extérieures et « protégées » du principe de précaution : « Enfin, la revendication d'une responsabilité publique et politique n'entraîne pas que les entreprises, les responsables territoriaux ou les particuliers doivent demeurer à l'écart de toute démarche de précaution. *In fine*, ce sont les créateurs de risques collectifs qui doivent être concernés par ce principe, chacun en convient »¹⁴⁰. Comment obtenir cela ? Une possibilité, suggère O. Godard, est de produire, pour les différents domaines concernés, des textes réglementaires précisant leurs obligations : c'est par exemple ce qui a été fait par le Conseil national de l'alimentation dans un commentaire du projet européen sur la sécurité alimentaire de 2002 où sont précisées les obligations de vigilance dans la détection des risques émergents et d'alerte des autorités compétentes¹⁴¹. P. Kourilski et G. Viney envisagent quant à eux des accords entre l'administration et les entreprises dans certaines situations qui appellent des mesures de précaution : l'idée là aussi est d'impliquer les entreprises, mais sans créer d'incertitude juridique qui viendrait peser sur elles. « L'Administration subordonnerait son autorisation de mise sur le marché à un

¹⁴⁰ O. Godard, *Traité des nouveaux risques*, p. 130.

¹⁴¹ « Tout exploitant du secteur alimentaire informe immédiatement les autorités compétentes lorsqu'il considère ou soupçonne qu'une denrée alimentaire qu'il a mise sur le marché peut être préjudiciable à la santé humaine. Il informe les autorités compétentes des mesures qu'il prend pour prévenir les risques pour le consommateur final », article 14.2, cité par Godard, *op cit*, p. 177.

engagement pris par le producteur d'indemniser automatiquement et sans discussion toute personne qui prouverait avoir subi l'un des dommages imputés au risque dénoncé » ; mais, « à vrai dire l'emploi de cette méthode ne saurait être généralisée. Elle ne peut en effet concerner les cas dans lesquels le risque supposé menacerait gravement la santé ou la sécurité humaine. Le seul domaine dans lequel elle pourrait se déployer assez largement est celui des atteintes à l'environnement »¹⁴².

➤ Renforcer progressivement l'implication des acteurs privés

Sur le fond, il me semble que les questions, justes et légitimes, que soulève O. Godard, peuvent conduire à une autre conclusion. Mais la condition est alors d'envisager une évolution progressive du droit, qui soit concomitante à la construction de l'« Etat de précaution » (notion qu'il a lui-même élaborée), et à une progression de la « culture sociale » du risque. Le dépassement de l'opposition frontale que j'évoquais plus haut serait à rechercher dans une approche dynamique, évolutive, du conflit entre les deux approches.

Il s'agirait d'avancer progressivement vers une nouvelle responsabilité (responsabilité de précaution) qui trouverait alors une consécration juridique (c'est-à-dire qu'elle serait reconnue comme une norme de comportement, qui serait rendue obligatoire). Entre l'affirmation de principe : « Il faut en faire une règle générale de droit », et la prise en compte des problèmes que ce choix comporte, des risques de dérive qu'il emporte avec lui, n'y a-t-il pas la place pour un « équilibre réfléchi », dans le sens rawlsien du terme (la recherche délibérative et « tâtonnante » d'un équilibre entre des principes et la prise en compte des conditions singulières de leur application – donc, en intégrant les difficultés ou même, parfois, les impossibilités sur lesquelles ils débouchent)?

Les principales réticences exprimées par les adversaires de l'extension des attributaires du principe de précaution sont de deux ordres. La première est qu'il y aurait un risque que « n'importe qui puisse accuser n'importe qui »¹⁴³. La seconde est que le politique soit rendu prisonnier du judiciaire, et privé de toute liberté d'initiative. Je propose donc des garde-fous.

Tout d'abord, faut-il le rappeler, le principe de précaution ne peut être invoqué que pour des risques graves et irréversibles : l'affaire doit être très sérieuse et, pourrait-on dire pour fixer les idées, être une question d'« intérêt national » ou international.

Plus précisément, pour ce qui concerne la première inquiétude, pourquoi ne pourrait-on pas établir une chambre qui examine la légitimité des requêtes¹⁴⁴ ? Quant à la seconde, je pense qu'il ne faut pas exagérer le pouvoir de nuisance des juges, ni sous-estimer leur capacité à statuer sur des affaires qui engagent un jugement sur la précaution : il s'agirait beaucoup moins, selon moi, de statuer sur l'incertitude que de vérifier que les procédures ont été respectées (dont, par exemple, le fait d'avoir fait effectuer des recherches si un risque « plausible » existe en la matière – un risque qui ne peut pas être ignoré des acteurs) ; et pour répondre à l'inquiétude d'incompétence des juges, ne pourrait-on pas envisager l'établissement d'une chambre spécialisée dans ce type d'affaire (qui, encore une fois, doit être relativement rare)?

¹⁴² P.Kourilski et G.Viney, p. 194.

¹⁴³ F. Ewald.

¹⁴⁴ Ce qui permettrait de répondre à l'objection d'un constitutionnaliste, L. Favoreu : « Ce principe doit être manié « avec prudence » », insiste Louis Favoreu ; « il ne doit pas être directement invocable devant les juridictions ordinaires car cela déclencherait des contentieux en cascade. Il existe ainsi, dans notre pays, un droit à l'emploi qui n'est pas directement invocable, sinon des millions de chômeurs pourraient saisir les tribunaux ».

- Cette extension et ce renforcement sont une évolution naturelle pour une société qui fait de la précaution une priorité

Car y a-t-il, au fond, une contradiction véritable entre la reconnaissance d'un primat « politique » pour le principe de précaution et le fait d'impliquer, par exemple, les grands groupes industriels ? D. Bourg, ne le pense pas : « Contrairement à ce que certains auteurs prétendent, par exemple F. Ewald, il n'y a rien dans la logique de précaution qui interdise d'y voir une règle générale de droit. Au contraire même, la logique d'anticipation ou de prévention précoce des risques propre à la précaution devrait plutôt conduire à cette évolution. Il n'est d'ailleurs pas impossible que la jurisprudence européenne s'oriente dans cette direction »¹⁴⁵.

Je partage le point de vue de D. Bourg. Considérons par exemple la responsabilité d'un industriel, qui se verrait attaqué parce que l'un de ses produits se serait révélé avoir des effets graves sur l'environnement ou pour la santé. Que pourrait-on lui reprocher, en vertu du principe de précaution ? Certainement pas de ne pas avoir, *ex ante*, « deviné » ce que l'on ne pouvait pas savoir *ex post*. Si l'on se trouve dans la situation du « risque de développement », il n'y a pas de reproche à lui faire, et le principe de précaution ne vient rien changer à cela ! Par contre, s'il se révèle que l'on disposait, au moment du lancement du produit, d'informations laissant croire à une présomption raisonnable de risque lié à la sa commercialisation, et que l'industriel n'en a pas tenu compte ; ou encore s'il n'a fait aucune démarche, s'il n'a lancé aucune recherche pour s'assurer que des informations importantes en vue de sa décision ne seraient pas disponibles, il se verrait effectivement accusé de ne pas avoir appliqué le principe de précaution : mais serait-ce là scandaleux ? Est-ce que cela serait en rupture avec le droit de la responsabilité ? Est-ce que cela rendrait l'action impossible ? Non, seulement cela oblige, sous risque de sanction, de ne pas faire « n'importe quoi » sous la pression de la concurrence et avec la seule priorité donnée à la recherche du profit. Mais c'est exactement cela que veut le principe de précaution. Le décideur privé qui pourra établir qu'il a fait les recherches raisonnables avant de lancer son produit sur le marché n'aura rien à craindre de ce principe érigé en « règle générale de droit ».

- Veiller à ne pas précipiter le mouvement ; ne pas le retarder non plus

Cependant, quoique favorable sur le fond à l'application du principe aux décideurs privés, D. Bourg estime qu'il n'est pas opportun de se livrer à cette extension dès aujourd'hui : « Une pareille évolution nous semble cependant pour l'heure inopportune. Dans le contexte politique et médiatique de mésusages forcenés du principe, en accepter d'emblée la version la plus forte nous apparaît comme le plus sûr moyen de le condamner à courte échéance »¹⁴⁶.

Je me demande si cette prudence n'est pas excessive. Il n'y a pas de raison, me semble-t-il, d'exonérer les grands responsables financiers et industriels de cette nouvelle responsabilité. Je suis d'accord avec C. Lepage¹⁴⁷ lorsqu'elle répond à F. Ewald qu'il est trop facile de faire reporter sur le seul Etat (et aussi par là, financièrement au moins, sur le « citoyen ordinaire »)

¹⁴⁵ D. Bourg et K. Wytheside, article de la revue le Débat, mars-avril 2004, p. 166. D. Bourg ajoute : « En revanche, on peut imaginer qu'il faille à l'avenir, sous la pression croisée de la montée en puissance des techniques, et tout spécialement de la recherche industrielle et de l'accroissement de la puissance des techniques, et tout spécialement celles relatives au vivant, revenir sur cette position et finir par élever notre principe au niveau d'une règle générale de droit. La conséquence en serait l'extension à certains secteurs sensibles, par exemple à certaines applications des futures nanotechnologies, d'une procédure d'exploration du danger analogue à celle qui existe pour les médicaments ».

¹⁴⁶ Id, p. 166.

¹⁴⁷ C.Lepage, F. Culture, émission citée plus haut (note 133).

le poids du principe de précaution ; ainsi qu'elle le fait remarquer, l'industriel mettrait sur le marché le produit dangereux, empocherait les bénéfiques ; et puis, le problème étant repéré, ce serait l'Etat qui serait accusé de ne pas avoir veillé à cette situation, de ne pas avoir pris les mesures d'interdiction ou de moratoire nécessaire ; et ce serait à lui d'indemniser les victimes ! Situation bien entendu profondément choquante !

Le problème de fond me semble être le suivant. Je crois essentiel, effectivement, de maintenir la vocation politique du principe de précaution, et même d'en reconnaître son orientation prioritaire. Cela demande certainement que l'administration de l'Etat ne se trouve pas ligotée par une juridiciarisation excessive du principe (si chacune de ses mesures se trouvait pouvoir être aussitôt contestée). Mais il me semble que rien ne changera vraiment si les acteurs « privés », et en particulier les responsables économiques et industriels, restent, comme le demande F. Ewald, en dehors du coup. La question est donc de savoir comment les impliquer. La méthode suggérée par O. Godard a l'avantage de n'introduire aucune insécurité et de laisser « la main » à l'Etat. Mais elle a aussi des inconvénients. D'une part, elle responsabilise assez peu les acteurs (qui s'en tiennent à appliquer des textes) ; et puis, elle est très « bureaucratique », obligeant de tout prévoir et d'édicter des textes nombreux et précis. Car tout ce qui n'est pas prévu par un texte resterait en dehors du champ de la précaution.

➤ Pour conclure : une « troisième voie », conjuguant les voies politique et juridique

A. Gossement¹⁴⁸ cite une étude du Conseil d'Etat¹⁴⁹ qui situe le problème dans un cadre plus général. Ce rapport évoque l'existence de deux modes de régulation juridique ; l'un, européen, avec une conception orientée vers un encadrement *a priori* ; l'autre, américain, qui laisse une grande place à l'autorégulation et au contrôle juridictionnel *a posteriori*. Or, indique le Conseil d'Etat, la question est de savoir comment se comporter pour « encadrer juridiquement les nouvelles technologies, les domaines de la génétique et de l'information ». Peut-on estimer que « le droit existant offre toutes les ressources nécessaires au traitement juridique du nouveau domaine en cause » ; ou faut-il considérer « à l'inverse » qu' « il faut créer un nouveau droit » ? Selon A. Gossement : « l'étude du Conseil d'Etat présente le principe de précaution comme la manifestation d'un « nouveau droit » qui romprait avec la logique actuelle du droit français. Son étude doit contribuer à la réflexion sur l'opportunité de modifier le mode de régulation juridique des questions posées par le progrès scientifique et technique ».

Pour en revenir à ma réflexion précédente, il ne me semble pas souhaitable de vouloir bousculer les choses¹⁵⁰, et de couper brutalement avec la tradition française d'une saisie des problèmes et de leur prise en compte *a priori* par la loi. Mais il me semble souhaitable d'évoluer, à un rythme raisonnable, vers une conception plus « américaine » et plus « responsabilisante ». Selon cette perspective, il ne paraîtrait plus choquant qu'une entreprise qui a refusé de prendre en compte des risques plausibles, et qui n'a entrepris aucune démarche afin de tenter de mieux les connaître pour pouvoir les encadrer, puisse être attaquée devant les

¹⁴⁸ Gossement, ouvrage cité, p. 40.

¹⁴⁹ Conseil d'Etat, *L'influence internationale du droit français*, La documentation française, 19 octobre 2001.

¹⁵⁰ A l'appui également de cette volonté de ne pas aller trop vite, le témoignage de M. Lavérie (INERIS) : « Je crois que le principe de précaution n'est pas mûr pour une véritable application opérationnelle. Il ne faut pas aller trop loin, car on tomberait dans un monde de polémique. Il ne faut pas démobiliser les industriels dans leur travail traditionnel sur les risques identifiés, car il y a beaucoup encore à faire encore dans cette direction. Mais, moyennant toutes ces réserves, il faut sûrement réfléchir à l'utilisation constructive du principe de précaution, il faut en définir les règles de façon plus précise », dans l'ouvrage collectif *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, ouvrage cité, p. 148.

tribunaux. Ne peut-on penser qu'une telle évolution est souhaitable ? Ne serait-il pas possible de l'introduire progressivement, et par exemple en commençant par les domaines les plus sensibles ? Je pense en particulier aux domaines des biotechnologies et à celui des nanotechnologies : un industriel qui va mettre sur le marché un produit utilisant ces techniques ne pourrait-il pas être tenu responsable d'appliquer le principe de précaution, compris comme une recherche d'« encadrement » des risques « plausibles », et cela sans qu'un texte vienne dire précisément à quoi il est tenu ?

2.7.2. Vers une nouvelle responsabilité juridique

- Un infléchissement souhaitable de la responsabilité civile et de la responsabilité administrative vers la prévention

Je propose ici deux modifications, l'une conceptuelle, l'autre de procédure. La première consisterait à assouplir la notion de dommage¹⁵¹. La seconde consisterait à faciliter les condamnations permettant d'agir directement sur le risque et d'en surveiller l'évolution¹⁵². Cette évolution me semble très souhaitable. En effet, nous sommes de plus en plus confrontés à des risques « graves et irréversibles » (en particulier dans le domaine de l'environnement), pour lesquels la réparation n'a plus vraiment de sens – elle est impossible, eu égard à l'importance des dommages. Aussi faut-il faire porter tout l'effort « en amont » pour éviter la survenue de la catastrophe.

- La faute de précaution

Ne pourrait-on pas intégrer le manquement à la précaution à la responsabilité pour faute dans le cadre juridique actuellement en vigueur ? C'est un débat que les juristes ont largement abordé¹⁵³. Je n'ai pas la compétence pour aborder ce débat au fond, mais je voudrais souligner

¹⁵¹ Voir P.Kourilski et G.Viney, p. 180, qui suggèrent que la simple menace de dommage, « lorsque celle-ci concerne la santé, la sécurité humaine ou l'environnement, et que le préjudice envisagé est grave ou irréversible » suffise à déclencher la responsabilité. C.Radé, dans son article « Une nouvelle éthique de la responsabilité » (*Revue juridique de l'environnement*, numéro spécial, 2000) abonde en ce sens, et ajoute : « on pourrait également envisager d'indemniser de nouveaux préjudices, notamment en cas d'atteinte à l'environnement » ; et il cite : un préjudice esthétique, un préjudice d'agrément, un préjudice économique ; « ces dommages et intérêts pourraient être alloués à des organismes reconnus d'utilité publique, et qui ont pour mission d'assurer la sauvegarde du patrimoine naturel ». O. Godard, lui, est opposé à cette extension (voir *Traité des nouveaux risques*, p.176). Mais il envisage une extension à toutes sortes de risques de dommages (par exemple, le fait de prendre sa voiture), et on comprend alors son opposition : il est sûr que les cas pour lesquels cette mesure pourraient s'appliquer doivent être très encadrés –cela pourrait concerner, par exemple, le passage de pétroliers « poubelles » à proximité des côtes, alors même qu'une tempête ne les aurait pas « envoyés au fond » -et cela précisément pour dissuader les armateurs peu scrupuleux de tenter le diable.

¹⁵² P. Kourilski et G.Viney, p. 180.

¹⁵³ Voir par exemple C. Radé : Selon C. Radé, il serait tout à fait possible de rattacher le principe de précaution au cadre juridique actuel, par l'intermédiaire de la notion de prudence : « ce rattachement ne poserait en réalité aucun problème, car la notion de prudence est une notion à contenu variable (...) Sur le plan strictement normatif, une telle assimilation n'aurait que des avantages puisque toute action fondée sur la violation du principe de précaution pourrait emprunter les voies largement balisées de la responsabilité pour faute et trouver dans la jurisprudence du Conseil constitutionnel une oreille très favorable »¹⁵³. Mais ce rattachement ne lui paraît pas souhaitable : « Il existe toutefois, à procéder ainsi par assimilation, un risque de banalisation du principe de précaution ». Le problème posé par l'introduction dans la société du principe de précaution est bien celui de l'imprécision très grande sur sa signification : et il est souvent confondu parfois avec la prévention. Aussi, conclut C. Radé : « S'il faut encourager la référence au principe de précaution par le juge judiciaire, c'est bien pour qu'il soit incité à aller plus loin dans les exigences qui pèsent sur tous ceux qui sont susceptibles d'exposer autrui à des risques mal maîtrisés. Or, aujourd'hui, la jurisprudence en est encore loin, et la

ce qui me semble souhaitable, et m'appuyer sur le travail de certains juristes. Je réfléchis à ce que devrait être une société de précaution, non sur les outils juridiques précis pour y aller. Dans cette société, une certaine « culture » de la précaution étant supposée, il me semble qu'il deviendrait possible d'inscrire la précaution dans le droit et d'en faire un usage judiciaire : on pourrait parler d'une faute de précaution, comme l'on parle aujourd'hui d'une faute de prévention. Il me semble nécessaire de donner à la précaution cette place dans l'édifice du droit.

➤ Les caractéristiques de la faute de précaution

Je voudrais, pour étayer ce qui précède, citer le juriste D. Jacotot, qui fait quelques propositions pour donner corps à cette « faute de précaution ». Selon lui, cette faute a quatre caractéristiques. Elle est tournée vers l'avenir : « l'avènement de la faute de précaution oblige à réorienter la responsabilité vers l'avenir car commet une faute celui qui méprise un risque potentiel, soupçonné » ; elle concerne un dommage collectif, et non un dommage individuel ou un accident ; elle échappe aux problématiques interpersonnelles - elle est « intergénérationnelle » ; enfin, elle exprime un système de valeur, en refusant de donner à l'économie une place supérieure à celle de l'homme¹⁵⁴.

➤ De nouvelles procédures

Il est vrai, comme le soulignait O. Godard, qu'il n'est pas toujours facile d'apprécier le niveau de ce genre de faute, tant le contexte d'incertitude vient brouiller les repères classiques de la responsabilité. Cependant, il est possible d'avancer un peu dans le sens d'une « objectivation » de cette appréciation ; c'est le sens des propositions que j'ai faites plus haut, avec notamment cette proposition de demander aux « introducteurs de risques potentiels » de mettre en place une commission « précaution » et de réaliser un document de suivi des démarches engagées pour apprécier et/ou lever l'incertitude sur les risques.

➤ Des procès d'objectif pédagogique : dire la faute de précaution

Cela étant, ce que je propose est d'utiliser la possibilité qu'offrirait la nouvelle architecture des procédures de justice pour traiter les affaires de précaution en en faisant des procès de portée avant tout « symbolique » et pédagogique (hormis des cas « scandaleux », probablement assez exceptionnels). Ce serait une des vertus de cette « imputation » devenue un acte indépendant que de pouvoir « dire le droit » - sans créer une insécurité juridique trop pesante pour les acteurs économiques.

responsabilité s'arrête bien souvent aux premiers contreforts du doute ». *Revue juridique de l'environnement*, revue citée.

¹⁵⁴ D. Jacotot, « Renforcement de la responsabilité pour faute », *Revue juridique de l'environnement*, numéro spécial, déjà cité.

2.7.3. Pour une responsabilité civique préventive

Cette évolution, selon certains auteurs, pourrait conduire à un changement très profond de notre manière de nous rapporter au risque et de notre manière d'évaluer, dans notre droit, les conditions qui l'encadrent. C'est là l'idée défendue par C. Thibierge, à laquelle je m'accorde volontiers : « A la nécessité éthique et vitale, reconnue par un nombre croissant d'auteurs et d'acteurs de la société civile, d'anticiper les menaces majeures à l'environnement ou à la santé, certains juristes opposent une résistance technique, invoquant la dénaturation de la responsabilité qui en résulterait, cette dernière étant principalement tournée vers la réparation et devant le rester », écrit-elle. Mais aussi, ajoute-t-elle : « La question n'est pas tant, à notre avis, de savoir si le droit va franchir le cap de créer une responsabilité tournée vers l'avenir, mais bien plutôt comment et dans quel délai il va le faire »¹⁵⁵.

Aujourd'hui existe, avec les principes de précaution et principe d'action préventive, un « droit doux », c'est-à-dire non obligatoire, et « mou », c'est-à-dire non encore sanctionné sur le terrain de la responsabilité. Ce droit prépare les esprits : « L'intérêt de ce droit souple, non encore obligatoire ni sanctionné, est de relayer l'exigence éthique de prévention des risques de dommages majeurs, sans encore en poser l'exigence juridique. Il prélude un nouveau droit de la responsabilité, plus ferme, dont une partie de l'« aile marchante » de la doctrine pose, depuis quelques années, les premiers jalons »¹⁵⁶. Comment aller plus loin ? Ce pourrait être en élargissant les fonctions de la responsabilité civile ; mais l'auteure se range à l'avis d'un certain nombre de juristes qui pensent que ce ne peut devenir une préoccupation centrale pour la responsabilité civile – elle pourrait être « dénaturée »¹⁵⁷ - : aussi vaudrait-il mieux créer une nouvelle responsabilité juridique. Cela me semble être effectivement une meilleure solution : faisant face à un problème nouveau – et cela d'une manière « radicale » - il n'est pas souhaitable d'« aménager » les anciens outils, même si durant la période de « transition » ils peuvent « donner le change ». L'efficacité à plus long terme du droit, aux deux niveaux « symbolique » et « opératoire », exige de créer un nouveau concept, une nouvelle catégorie juridique.

A cette fin, C. Thibierge fait un parallèle intéressant entre la naissance d'un droit civil autonome à partir du droit pénal avec lequel il était auparavant confondu, et le « détachement », qu'elle appelle de ses vœux, d'une responsabilité préventive à partir de la responsabilité civile : « Jadis, répression et réparation furent associés au sein de la responsabilité pénale, et sa fonction accessoire de réparation est finalement devenue la fonction principale de la responsabilité civile. Aujourd'hui, la réparation constitue la fonction principale de la responsabilité civile et la prévention l'une de ses fonctions accessoires et en déclin. C'est elle qu'il s'agit de vivifier ; et cela peut se faire soit au sein même de la responsabilité civile, soit dans une responsabilité juridique nouvelle, dont l'objet principal serait de prévenir les menaces de dommages majeurs »¹⁵⁸. C'est donc à cette deuxième solution que se rallie C. Thibierge ; je la rejoins sur ce choix, et j'approuve aussi les raisons qu'elle invoque à son appui. Elle évoque en effet les raisons suivantes : « Cette responsabilité serait le pendant juridique du devoir éthique d'une responsabilité orientée vers l'avenir » - je vais aborder la responsabilité éthique et insisterai aussi sur le parallèle à établir entre les deux

¹⁵⁵ C. Thibierge, *Avenir de la responsabilité, responsabilité de l'avenir*, in Recueil Dalloz, 2004, n°9, p. 577.

¹⁵⁶ Id, p. 579.

¹⁵⁷ « Elle se heurte cependant à une réserve : elle outrepassse la fonction traditionnelle et principale de la responsabilité civile, à savoir la réparation, et l'exigence de sa condition première, le dommage certain », note C. Thibierge, citant G. Viney et C. Radé parmi les juristes opposés à cette évolution. Même article, p. 579.

¹⁵⁸ Id, p.580.

responsabilités- ; « Sa reconnaissance éviterait la « déformation » de la responsabilité civile crainte par certains » - nous venons de le voir - ; « Elle serait apte à prendre en charge les « intérêts essentiels de l'humanité », écologiques, sanitaires et bioéthiques » - c'est bien là le « cœur » du problème – la prise en charge de la radicalité de la nouveauté de notre situation, que les anciens outils seront, quoique nous fassions, à plus ou moins long terme, incapables d'assumer.

Après le temps de la « responsabilité-sanction », dominante au XIX^{ème} siècle, et celui de la « responsabilité-réparation », dominante au XX^{ème} siècle, viendrait le temps de la « responsabilité - anticipation », « fondée sur la prévention des risques majeurs et sur la préservation des intérêts environnementaux et bioéthiques, et centrées sur les générations actuelles et futures, et, plus largement, sur le vivant »¹⁵⁹. Voilà, symboliquement, une réponse du droit qui me paraît « être à la hauteur » ; reste à transcrire cela dans le « droit-outil » : du travail pour les juristes, mais aussi un enjeu décisif. Cependant, autre chose encore sera nécessaire : l'exercice, par le plus grand nombre, d'une nouvelle (elle aussi) « responsabilité morale ».

3. Une nouvelle responsabilité morale

3.1. Responsabilité juridique, responsabilité morale

Je voudrais montrer, dans cette dernière partie de mon travail, en quel sens doit s'entendre aujourd'hui la responsabilité morale lorsqu'elle veut prendre en charge la précaution.

La précaution, j'y ai souvent insisté, doit se comprendre comme une authentique philosophie de l'action. La précaution, c'est l'action orientée par la volonté de produire ce monde « bon à vivre » dont hériteront les générations futures. Alors, quelle responsabilité morale pour justement « répondre » de ce projet devant ces générations futures ? Cette responsabilité morale est tout d'abord un engagement personnel, le refus de la soumission à des forces qui nous dépasseraient (les forces de l'économie en particulier), un refus de la fatalité. La responsabilité morale aujourd'hui doit se placer sous le signe d'une « ascription » par les générations futures. Mais ceci demande tout d'abord de bien distinguer les responsabilités juridique et morale.

➤ Distinguer les deux responsabilités

Comment distinguer ces deux responsabilités ? Tout d'abord en soulignant qu'il existe entre la responsabilité juridique et la responsabilité morale la même différence que celle qui existe entre le droit et la morale : le premier produit une législation extérieure ; le second une législation intérieure. Assumer une responsabilité juridique, c'est remplir un certain nombre de devoirs et obligations prévus par la loi, quelque soit l'intention qui préside à nos actes. Remplir sa responsabilité morale, c'est avoir l'intention de faire ce que l'on pense être son devoir, parce que l'on estime que cela est juste ou que cela est bien. La responsabilité juridique se réduit à un rapport entre soi et la loi ; la responsabilité morale ajoute un rapport de soi à autrui et de soi à soi.

¹⁵⁹ Id, p. 581.

Une autre distinction réside dans la différence de portée entre les deux : on peut souligner le caractère potentiellement « illimité » de la responsabilité morale, par opposition au caractère limité de la responsabilité juridique (une limitation à ce qui est écrit dans les textes de loi). Mais on peut aussi souligner une complémentarité des deux responsabilités. D'un côté, le rôle de la morale qui est d'augmenter et d'aiguiser le sens de la responsabilité. Par exemple, en nous faisant envisager les nuisances ou les souffrances possibles, en envisageant le « pire ». La responsabilité morale est tournée vers l'avenir, et aussi vers le lointain, et nous dispose à la prudence. D'un autre côté, le rôle du droit est plutôt de limiter la responsabilité, de l'encadrer, de ne pas la laisser « courir dans tous les sens » : c'est à dire d'arrêter dans l'espace et dans le temps, de couper la chaîne des conséquences, de trancher, de préciser la responsabilité, bref d'imputer. La responsabilité juridique est tournée vers le passé, qu'elle termine par la sanction (droit pénal) ou la réparation (droit civil).

➤ Philosophie de la responsabilité : attestation et ascription

Afin de bien comprendre ce que pourrait être une « nouvelle responsabilité », il est important de commencer par remonter aux sources de l'idée de responsabilité. P. Ricoeur nous aide à le faire. Trois concepts sont à cet égard très éclairants : ceux d'imputabilité, d'attestation et d'ascription. J'ai évoqué plus haut celui d'« imputation », véritable pilier de la responsabilité juridique¹⁶⁰. Je vais maintenant m'arrêter sur les deux suivants, très éclairants pour comprendre notre responsabilité morale.

L'attestation signifie le « témoignage à propos de la vérité d'un fait ». Pourquoi importe-t-elle dans une approche philosophique de la question de la responsabilité ? Parce que la responsabilité, pour être pleinement dégagée, a besoin d'échapper à la négation de la liberté, à la fuite que chacun pourrait choisir dans le « je n'y peux rien », au refuge dans la fatalité. Or, face à cela, quelle preuve pouvons-nous avoir que « nous y pouvons quelque chose » ? Si l'on récuse la preuve cartésienne de la « saisie » de sa volonté absolue dans l'épreuve du cogito, il ne reste que ce « témoignage intérieur » qu'est l'« attestation de soi » : « Ce sera un des leitmotifs de notre analyse, écrit Ricoeur au début de *Soi-même comme un autre* : l'attestation est fondamentalement attestation *de soi*. Cette confiance sera successivement confiance dans le pouvoir de dire, dans le pouvoir de faire, dans le pouvoir de se reconnaître personnage de récit, dans le pouvoir enfin de répondre à l'accusation par l'accusatif : me voici ! »¹⁶¹. L'attestation apparaît par là associée à l'imputation : attester de soi-même, c'est se découvrir comme quelqu'un à qui l'on peut imputer ses actes, quelqu'un qui peut être reconnu comme étant l'auteur de ses actes « dans un sens équivalent à celui d'une relation de paternité ou de maternité ». Se découvrir responsable, selon Ricoeur, c'est « porter au niveau réflexif l'assurance qui s'attache au phénomène du « je peux », l'attestation indéracinable que porte sur lui-même l'homme capable ».

Quant à l'ascription elle est une forme particulière d'attribution, elle caractérise en particulier l'attribution d'une action à son agent¹⁶². L'intérêt de cette notion, c'est de se trouver « en amont » de l'imputation : cette attribution reste « neutre » moralement¹⁶³ : mais si elle ne « juge » pas, elle n'en attribue pas moins la « paternité » de l'action à son auteur. Elle est donc plus que la description d'une pure relation de « causalité » entre un « agent » et son « action » qui ignorerait la liberté ; elle se situe à mi chemin entre la description (moralement

¹⁶⁰ Voir p. 638.

¹⁶¹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 34.

¹⁶² Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.110.

¹⁶³ Ricoeur reprend les analyses que Strawson a faites dans *Individuals*.

neutre) et la prescription (moralelement constituée). Il y a dans l'ascription un mélange d'explication, de constatation d'un processus et d'injonction à réagir : c'est ce qu'on peut voir au cours d'un procès, par exemple, où tout le jeu de la responsabilité juridique sera de combiner le plus justement ces différents facteurs. L.A Hart a écrit un important article, cité par P. Ricoeur : "The Acription of Responsibility and Rights"¹⁶⁴ : l'ascription y est définie comme la clé de la compréhension de la responsabilité et des droits. C'est cette idée que je veux reprendre.

Dans le contexte qui est le mien, quel usage particulier puis-je donc faire de ce concept ? J'en fais un usage dans cette position particulière, que je tiens de J.P Dupuy : celle où les générations futures portent sur nous leur regard. Je me situe alors dans la perspective du « catastrophisme éclairé », c'est-à-dire que je me représente la situation d'une catastrophe réalisée dans ce futur. Je me représente ces générations futures écrivant l'histoire qui a conduit à cette catastrophe. Ils sont conduit, en bons historiens, à avoir vis-à-vis de nous ce rapport ascriptif qui est celui, je le rappelle, qui doit présider à un procès. Ils vont tout à la fois « décrire » la succession des évènements qui ont conduit à cette « catastrophe », mais en les attribuant à nous, leurs « ancêtres », comme des actions que nous avons entreprises, alors que nous aurions pu agir autrement. Voilà donc cette « ascription » que je place au cœur de ma réflexion : elle est l'ascription effectuée à notre propos par les générations futures. C'est me semble-t-il, cette conjonction d'« attestation de soi » (je peux, aujourd'hui ...) et d'ascription envers nous-mêmes qui nous est « adressée » par les générations futures (pourquoi avez-vous ?... Pourquoi n'avez-vous pas ?...), qui fonde notre « nouvelle responsabilité ».

3.2. Une responsabilité étendue : responsables du fragile

3.2.1. Responsables du fragile

Je retrouve ici les thèmes de « monde fragile » et d'« homme fragile », qui sont tout à fait centraux pour fonder le concept de précaution. La prise en compte du « fragile » est donc notre nouvelle responsabilité. Elle peut être facilitée par une évolution qui a touché parallèlement le droit et la philosophie. « Il faut tout d'abord mettre en avant le déplacement de l'objet de la responsabilité : au plan juridique, les effets de l'action ; au plan moral, l'autre homme », souligne P. Ricoeur. Cette transformation, sur le plan juridique, est remarquable : dans les procès, l'accent, qui était initialement placé sur le coupable qu'il s'agissait de juger, s'est progressivement déplacé sur la victime. Au-delà de la réparation du dommage subi par la victime, qui est devenu l'enjeu principal du procès, la prise en compte et l'écoute de la souffrance de cette victime sont devenus eux aussi une pièce centrale du procès. Cette transformation, sur le plan philosophique et moral, a été facilitée par l'importance prise par le thème de l'intersubjectivité, et aussi par l'influence que peut exercer sur ces questions la philosophie de Levinas, à travers ses analyses basées sur le « visage ». Cette double évolution conduit à ce que l'autrui vulnérable tende à remplacer le dommage commis dans la position d'objet de la responsabilité. Et Ricoeur de conclure « Responsabilité de quoi, demandait-on ? Du fragile, est-on désormais tenté de répondre »¹⁶⁵.

¹⁶⁴ L.A.Hart, "The Acription of Responsibility and Rights », in *Proceedings of Aristotelian Society*, 1948.

¹⁶⁵ H. Jonas a cette belle définition de la responsabilité « La responsabilité est la sollicitude, reconnue comme un devoir, d'un autre être qui, lorsque sa vulnérabilité est menacée devient un « se faire du souci » » (*Principe responsabilité*, p. 301).

➤ La responsabilité « charge confiée »

C'est donc à une pensée plus riche de la responsabilité que celle qui résulte de la simple imputabilité que nous sommes arrivés : « être responsable » est quelque chose de plus large que le simple fait d' « être tenu pour responsable », ou « être convoqué pour répondre de » : nous sommes passés de la « responsabilité imputation » à la « responsabilité charge confiée ». Cette responsabilité, et là je retrouve le thème principal de la précaution, n'est pas une limitation de l'action (éviter de faire ce que l'on m'imputera en me le reprochant – éventuellement en me condamnant), mais une invitation à l'action (remplir ma tâche).

➤ Une responsabilité collective et personnelle

Si l'objet de la responsabilité, le fragile, est, d'un côté, la terre, et, de l'autre, les générations futures, on comprend que cette responsabilité ne peut être seulement individuelle, elle ne peut peser seulement sur des hommes « coupés » les uns des autres. Si une éthique de la responsabilité doit avancer du côté de la subjectivisation (la responsabilité, en dernière instance, est toujours celle d'un sujet singulier), elle doit le faire aussi du côté de l'institutionnalisation. Car le sujet a besoin de l'institution qui « retient » et organise une responsabilité sinon diffuse. Mais cette « institutionnalisation » nécessaire ne doit pas faire perdre de vue la subjectivisation qui « constitue » le sujet autour de la « retenue face au fragile » par laquelle il s'éprouve responsable. Responsabilité morale personnelle d'une part, responsabilité des institutions d'autre part : il faut conjuguer les deux.

Nous devons en effet assumer pleinement la radicale nouveauté de notre situation, la « mutation » de notre agir, qui nous a conduit à cet état de « surpuissance » vis-à-vis des équilibres naturels. C'est ce à quoi nous invite G. Hottois qui insiste sur le fait que nous ne pouvons pas nous retrancher derrière notre « appartenance » à la nature pour vouloir ignorer que c'est à nous, les hommes, que revient toute la responsabilité de l'avenir, et de la nature, et de l'homme : « Également discutables nous semblent les notions anthropomorphiques de nouveau « contrat » (le « contrat naturel » de M. Serres), ou de nouvelle alliance, ou encore de co-pilotage homme-biosphère, cher à E. Morin. Même prises comme métaphore, ces images sont pernicieuses, car elles tendent à masquer ou à réduire le point important qui est celui de la responsabilité active des êtres humains et le fait qu'ils sont les seuls à porter cette responsabilité (...) Pourquoi suggérer qu'il y a une sorte de sens et de sagesse, de parole, à deviner intuitivement en provenance de la nature, et que l'on peut se reposer sur elle ? (...) Le point important est celui de notre responsabilité collective : le monde naturel terrestre est devenu, en grande partie en ce qui concerne son devenir et son avenir, de notre responsabilité. Cela veut dire, non que le monde soit devenu un interlocuteur ou un sujet de droit, mais bien un énorme objet, un macro-objet complexe, métastable, dont nous dépendons parce que nous sommes dedans. Mais nous sommes aussi *dehors*. Et c'est cet « être dehors » qui fait que le monde peut être pour nous un *ob-jet*, et dépendre de nous »¹⁶⁶.

Si l'expression de « co-pilotage » homme-nature me semble intéressante pour indiquer la responsabilité de l'homme dans la « conduite de la terre », il est vrai, je l'ai déjà souligné, que c'est en dernière instance à l'homme qu'il revient de décider ; l'anthropocentrisme, s'il doit intégrer un moment « cosmocentré », reste pratiquement indépassable – et il ne me semble pas souhaitable qu'il le soit. Voilà notre nouvelle responsabilité (elle s'ajoute aux anciennes,

¹⁶⁶ G.Hottois, « Biodiversité et technocosme », texte paru dans l'ouvrage collectif, sous la direction d'H. Parizeau, *La biodiversité*, De Boeck, 1996.

sans s'y substituer) rapportée à son véritable objet. Mais cette nouvelle responsabilité soulève de grandes difficultés, celles de la prise en compte des effets lointains et indirects.

3.2.2. Prise en compte des effets lointains et indirects

C'est cette responsabilité morale envers ce qui est fragile qui conduit à cette extension de son objet en direction des effets indirects et lointains, et des générations futures : car, si l'humanité est devenue « redoutable », ce n'est pas (encore ? pour combien de temps ?) par les effets directs, proches, immédiats, de nos actions, mais par ce qui est « différé », donc éloigné de nous, et que nous pouvons encore choisir d'« ignorer ». Je vais traiter cette question à travers un exemple, celui de la concentration des gaz à effet de serre dans notre atmosphère

➤ Effets indirects

Par effets indirects, j'entends les effets non voulus – et qui sont, selon les cas, plus ou moins prévisibles (et même parfois tout à fait imprévisibles). Ce sont donc des effets non « intentionnels ». Pour mon exemple, si je prends une voiture pour me déplacer, mon intention n'est pas de rejeter des particules de CO₂ dans l'atmosphère – il s'agit donc bien d'effets indirects - ; mais je sais que rejette de ces particules, et j'en connais (plus ou moins) les conséquences.

➤ Effets lointains

Ces effets peuvent être des effets lointains. Lorsque c'est le cas, cela constitue évidemment un trait particulièrement important de ces situations: leurs responsables n'auront pas à en supporter les effets, qui sont un « cadeau » pour les générations futures. C'est ainsi que la concentration de CO₂ est un système avec une énorme inertie : les actions entreprises aujourd'hui produisent un effet qui se développe et s'étend sur des décennies. Si une génération décidait d'arrêter toute production de GES¹⁶⁷, elle ne verrait aucun effet de son attitude courageuse, elle n'en retirerait aucun bénéfice ; de même, une génération très gaspilleuse à cet égard ne verrait que peu de différence pour elle avec ce qui serait advenu si elle avait choisi d'être vertueuse.

➤ Effets cumulés

Le dernier trait à souligner ici est l'aspect cumulatif, collectif, des enjeux ici posés. Il bien sûr très clair que l'action individuelle ne « compte » pour presque rien. Le problème posé est très important : c'est celui de l'articulation de la responsabilité individuelle et de la responsabilité collective.

➤ Le problème des omissions

Le fait d'agir, et particulièrement dans le contexte de puissance technologique contemporain, conduit à produire des effets indirects dont l'importance est devenue considérable. Notre responsabilité en paraît être devenue considérablement élargie. Mais, et pour les mêmes raisons, une autre question se trouve posée avec de plus en plus d'acuité : le problème de nos

¹⁶⁷ Gaz à effet de serre.

« omissions » : ne peut-il pas arriver que le choix de « ne pas agir » se révèle avoir des conséquences aussi mauvaises, voire pire, que celles qui résulteraient de notre action ? Cette question se posait autrement pour les Anciens : ils avaient l'assurance que les omissions d'action « laissent le monde intact ». Aussi, en cas d'incertitude sur les conséquences de l'action, pouvaient-ils faire le choix de ne pas agir : c'était, dans tous les cas, pour le moins, ne pas rajouter de mal dans le monde. Ce pourquoi, comme le rappelle Spaemann, St Thomas pouvait distinguer deux formes de liberté : la liberté d'agir de telle ou telle façon, et la liberté d'agir ou de ne pas agir¹⁶⁸.

Cela n'a plus le même sens pour nous : choisir de « ne pas agir », c'est continuer à agir, d'une autre manière, et surtout, car c'est cela qui ici importe, d'une façon qui « pèse » sur le monde. Il n'y a plus pour nous de retrait possible du monde : nous sommes engagés, nous sommes « embarqués » dans des types de vie qui ne cessent de produire des effets dont la somme est devenue une nouvelle « force cosmique ». Toute abstention d'agir est aussi une action. Cela change le regard que nous posons sur nos devoirs.

La morale « de sens commun »¹⁶⁹ distingue entre les devoirs négatifs et les devoirs positifs : il est plus grave de se soustraire aux premiers qu'aux seconds. C'est aussi la position de Kant. Les premiers, les devoirs qui nous commandent « de ne pas faire » (par exemple l'interdiction du mensonge) ; sont plus importants que les seconds les devoirs qui nous demandent « de faire » (par exemple le secours quelqu'un) : c'est pourquoi, dans une situation où il faudrait mentir (se soustraire à un devoir négatif) afin de sauver quelqu'un (devoir positif d'assistance), Kant demande de dire la vérité même si cela doit condamner une personne). On peut se demander si cette conception – selon laquelle l'assistance est un devoir de « second rang » - n'est pas très marquée par une conception « contractualiste » des relations sociales, conception qui admet une forte « symétrie » entre les contractants ? Une conception qui prend pour acquis que la communauté morale est essentiellement constituée de personnes fortes et aptes à s'occuper d'elles-mêmes, n'ayant pour seul souci que de limiter les atteintes réciproques qu'elles pourraient s'infliger les unes aux autres ? Dès lors que l'on considère que la société comporte aussi des membres fragiles, en situation de faiblesse, n'est pas conduit à accorder aux devoirs positifs d'assistance une valeur plus importante ? Et si l'on considère que les générations futures sont, potentiellement, dans cette situation de faiblesse (nous pourrions les y mettre par un comportement sans précaution), n'est-il pas de notre devoir de réévaluer les « devoirs positifs » ? Et donc de considérer nos omissions – ici, ne pas agir selon cette perspective d'assistance « préventive » – avec plus de gravité que nous sommes accoutumés à le faire ?¹⁷⁰.

La question est alors de savoir si tout cela ne conduit-il pas à une responsabilité véritablement illimitée, et par là auto-réfutante.

¹⁶⁸ R. Spaemann, « Le problème moral des effets indirects », in *La responsabilité, questions philosophiques*, sous la direction de M. Neuberger, PUF, 1997, p. 220 sq.

¹⁶⁹ J.P Dupuy, dans son *Catastrophisme éclairé* reprend les résultats de la réflexion menée par S.Scheffler dans un texte intitulé « Individual Responsibility in a Global Age ». Scheffler y évoque une « morale du sens commun », héritage de l'expérience de l'humanité dans l'histoire qu'elle a connu jusqu'à aujourd'hui. Selon lui, cette morale contiendrait trois grands principes : « les actes sont plus importants que les omissions ; les effets proches comptent plus que les effets lointains ; les effets individuels ont plus d'importance que les effets de groupe ou de composition » (voir p. 153 de l'ouvrage de Dupuy, Seuil, 2002).

¹⁷⁰ Kant plaçait donc les omissions (le manquement aux devoirs positifs) en seconde position, accordant toute la force de l'obligation aux devoirs négatifs (si, par exemple, je ne fais rien, on peut me reprocher de pécher par omission, mais pas d'avoir enfreint un devoir négatif (devoir « de ne pas faire ») ! Les Anciens n'accordaient pas non plus à la question de l'omission une grande importance, pour une autre raison : ils avaient la conviction que les omissions d'agir laissent le monde « intact ». C'est pourquoi, lorsqu'il y avait incertitude sur le sens de l'action, ils pouvaient choisir l'abstention d'agir.

➤ Extension sans limite et retour de la fatalité

« C'est une des manifestations de notre crise de la responsabilité : nous sommes tellement cause de tout qu'il n'y a plus d'innocence possible. Nous devenons responsables de tout, indéfiniment coupables, par principe. Et les théories modernes de la causalité ou de la quasi causalité – complexité, fractal – ne sont pas faites pour réduire cette « infinitisation ». La grande revendication actuelle du responsable est paradoxalement : « je voudrais quelque fois être innocent »¹⁷¹, écrit G. Hottois. En effet, la prise en charge de la totalité des conséquences, y compris de celles qui sont le plus contraires à l'intention initiale en cas d'action, y compris de celle qui résultent de nos omissions pour les actions que nous n'avons pas engagées, aboutit à rendre l'agent humain responsable de tout de façon indéterminée, autant dire responsable de rien dont il puisse assumer la charge. C'est d'une certaine manière retourner au fatalisme, au destin aveugle, tel que le représentait par exemple la tragédie chez les grecs.

3.3. Une extension limitée

C'est donc un enjeu de première importance de pouvoir limiter la responsabilité : c'est la seule manière de la rendre praticable, d'en rendre l'exercice possible. Si la responsabilité juridique, par principe, est limitée (elle se définit justement par le fait de poser des limites), il n'en est pas de même de la responsabilité morale, nous venons de le voir. Mais il est difficile d'ignorer que ces deux responsabilités, dans la réalité, sont souvent entremêlées. En particulier, il semble qu'un recul de la responsabilité juridique puisse aiguïser l'attente de responsabilité morale¹⁷². C'est à cette recherche des bonnes limites (juridiques et morales) de la responsabilité que je vais m'attacher maintenant.

3.3.1. Rien de trop

« L'élargissement de la notion d'omission à toutes les actions possibles et non choisies et à tous les états du monde dont notre action ou notre omission est une condition *sine qua non* aboutirait à un concept de responsabilité qui dépasserait même l'homme le plus avide d'action

¹⁷¹ F. Ewald, « Risques technologiques et responsabilité », *Encyclopédie Universalis*

¹⁷² Il semble en effet qu'on puisse remarquer une sorte de mouvement de « vase communicant » : en effet, tout se passe comme si le rétrécissement du champ juridique (avec le recul de l'idée d'imputation, que j'ai soulignée plus haut) était compensé par une extension du champ moral de la responsabilité.

C'est ce qu'on peut observer en particulier avec la « pénalisation » des procédures judiciaires. Je faisais remarquer que cette pénalisation était une façon de « dire la faute » dans une situation où le jugement au civil ne parvient plus à le faire. Mais « dire la faute » est une attitude dont la dimension morale (à condition que ce ne soit pas l'esprit de vengeance qui guide la procédure) peut aussi être soulignée. Vouloir que « la faute soit dite », c'est vouloir que la morale retrouve sa place.

Or on assiste aujourd'hui à la multiplication de ces démarches à propos de situations pour lesquelles il y a eu un conflit entre, d'une part, un intérêt économique et, d'autre part, une attitude de précaution qui était attendue : l'affaire dite du « sang contaminé » étant archétypale. On peut alors légitimement se demander si l'inflation présumée du concept moral de responsabilité n'est pas à mettre en rapport avec un déplacement vers l'amont de l'attente de responsabilité, reportée plus haut que l'action et ses effets dommageables, en direction des démarches requises de précaution et de prudence susceptibles de prévenir le dommage.

Si cette hypothèse était vraie, on pourrait mieux comprendre des réactions qui semblent parfois excessives, et qui ne feraient en fait que traduire une nouvelle perception morale de la responsabilité.

Mais il faudrait alors réorganiser le système juridique, afin que le droit puisse reprendre, autrement que pénalement, une part de cette nouvelle responsabilité. Et cela permettrait aussi à la responsabilité morale de trouver des repères dont elle est aujourd'hui démunie.

et justifierait le cri de Hamlet « Maudite fatalité, que je sois jamais né pour la remettre en ordre ». Face à cette impossible exigence, seul nous resterait l'espoir que le cours de la nature absorbe et neutralise les conséquences de nos actes »¹⁷³, écrit R. Spaemann. Cette remarque de Spaemann est très juste : le « trop » de responsabilité finirait par « tuer » la responsabilité . Mais nous avons vu aussi que nous devons étendre la responsabilité par rapport au sens « ordinaire » qu'elle comportait pour nous jusqu'aujourd'hui ; alors, comment faire ?

➤ Une limitation par l'intention ?

Cette limitation n'est pas acceptable si l'on entend par « intention » ce qui est l'objet principal de l'action ; en effet, « cette doctrine de la justification par l'intention droite seule invite à l'insincérité dans la mesure où elle transforme la conviction, qui est essentiellement immédiate subjective, en objet manipulable. La conviction est ce qui fonde l'action. En faire à son tour un objet manipulable, c'est convier à l'hypocrisie »¹⁷⁴. Aussi, si l'intention semble devoir rester centrale pour traiter de la question de l'imputabilité morale¹⁷⁵, il faut entendre l'intention dans un sens très élargi – et, par exemple, l'absence de tout effort pour connaître les effets indirects et lointains de ses actions doit être considérée comme pleinement intentionnelle, donc imputée moralement.

➤ Une limitation par le rôle ?

Cette solution avait été proposée par la philosophie médiévale. C'est d'abord St Thomas qui avait indiqué qu'un agent n'est responsable d'une omission que pour autant « qu'il pouvait et devait agir »¹⁷⁶ : il indiquait par là que le devoir d'agir n'était « ouvert à tous les possibles », mais limité par certaines considérations. Mais quelles sont ces considérations qui font que l'on « peut et doit agir ? ». Au XVI^{ème} siècle, le théologien espagnol Medina a interprété cette restriction en attachant le devoir au rôle tenu par l'individu : un professeur est responsable de la qualité de son enseignement, mais non de l'usage qu'en fera son étudiant ; un armurier assume sa responsabilité en expliquant à son client le bon usage de l'arme qu'il lui vend, en lui donnant toutes les règles de sécurité – mais il n'est pas responsable de l'usage que ce dernier en fera. De même pourrait-on dire aujourd'hui qu'un scientifique est tenu à des règles d'éthique professionnelle, qui définissent le champ de sa responsabilité, mais qu'il n'est pas responsable des utilisations qui seront faites des résultats de sa recherche. Mais cette solution, nous le voyons bien, ne convient plus aujourd'hui, et cela pour la même raison que l'éthique de la vertu ne peut plus suffire : toutes deux présupposent que toutes les actions viennent prendre place dans un « cosmos » et dans une société « en harmonie ». C'est ce que souligne R. Spaemann : « Cette thèse « subjectiviste » croit à une harmonie préétablie du système social. On présuppose tacitement que, si chacun se conforme le mieux possible aux intentions propres à son rôle social, les choses iront bien dans leur ensemble. Est écartée ainsi l'idée d'une imbrication de l'individu dans un réseau de culpabilité universelle »¹⁷⁷. Mais c'est justement notre situation : nous sommes pris dans des réseaux très complexes où tout est imbriqués. Il nous faut chercher une autre réponse.

¹⁷³ Id, p. 220.

¹⁷⁴ R. Spaemann, « Le problème moral des effets indirects », dans l'ouvrage collectif *La responsabilité, questions philosophiques*, sous la direction de M. Neuberger, PUF, 1997, p. 218-219.

¹⁷⁵ M. Canto insiste beaucoup sur ce point : « Le critère de l'action intentionnelle est au cœur de la notion de la responsabilité morale. S'il paraît nécessaire de mieux définir ce critère et de restreindre son domaine d'application, on voit mal, en revanche, le gain philosophique qu'il y aurait à y renoncer », cf *L'inquiétude morale et la vie humaine*, PUF, 2001, p. 100.

¹⁷⁶ St Thomas, *Somme théologique*, Ia, IIae, q.6, a. 3 ; cité par Spaemann dans son texte.

¹⁷⁷ Spaemann, texte cité, p. 223-224.

➤ Une limitation par application de la proportionnalité ?

Une autre possibilité consisterait à considérer les effets attendus et de les rapporter à l'action engagée : les effets indirects ne seraient de notre responsabilité que dans le cas où leur impact serait « proportionné » à l'action. Autrement dit, des conséquences minimales pour une action importante seraient considérées comme étant hors de notre responsabilité. C'est la solution proposée, toujours au Moyen-âge, par Jean de Saint Thomas. Celui-ci ajoute cependant deux autres conditions : une conséquence néfaste ne pourrait être acceptée, en plus de la condition de proportionnalité précédente, que si cette conséquence est exclue de l'intention, et « accidentelle ». Je ne vais pas discuter tous les problèmes soulevés par cette proposition¹⁷⁸, mais m'arrêter sur celui qui, pour le problème qui nous intéresse, me paraît être le plus important : comment établir cette proportionnalité ? Y a-t-il des critères pour cela ? Pour les philosophes scolastiques, la solution paraissait déjà difficile à trouver : « ils présupposent qu'il y a moyen d'arriver, écrit Spaemann, en se fondant sur le droit naturel, à un consensus sur l'importance relative des valeurs ». On conçoit que la solution paraisse aujourd'hui, où l'idée qu'existe un droit naturel n'est plus du tout consensuelle, plus difficile encore à trouver.

➤ Où l'on retrouve la prudence...et la précaution.

Il nous est apparu que l'action humaine n'était possible que sous la condition d'un arbitrage concret entre la vision courte d'une responsabilité limitée aux effets prévisibles et maîtrisables d'une action, et la vision longue d'une responsabilité illimitée. Comme l'écrit P. Ricoeur, « la négligence entière des effets latéraux de l'action rendrait celle-ci malhonnête, mais une responsabilité illimitée rendrait celle-ci impossible. C'est bien un signe de la finitude humaine que l'écart entre les effets voulus et la totalité innombrable des conséquences de l'action soit lui-même incontrôlable et relève de la sagesse pratique instruite par l'histoire entière des arbitrages antérieurs. Entre la fuite des responsabilités et l'inflation de responsabilité, il faut trouver la juste mesure et dire avec R. Spaemann le précepte grec: "rien de trop" »¹⁷⁹. Nous nous retrouvons de nouveau ici devant les mêmes questions qui n'ont cessé de se lever tout au long de mon étude ; ce qui n'est guère étonnant, car il s'agit toujours d'affronter l'incertitude, et cela sans possibilité de repli sur une méthode ou un calcul qui nous soulagerait de devoir choisir. Si je reprends l'exemple des déplacements et de la production de GES, qu'est-ce que cela peut donner comme résultat ? Cela va donner qu'il n'y a pas de réponse « toute faite », que c'est vraiment du cas par cas. Il faudra voir en fonction des trajets, du besoin qui conduit au déplacement, des possibilités alternatives, du bienfait propre engendré par chaque transport, des effets externes positifs et négatifs, de la possibilité de généraliser le choix, etc. Mais cela étant donné, tout n'est pas « subjectif » : quelqu'un qui dispose de temps, qui est en bonne santé, qui est seul et n'a pas d'objet lourd ou encombrant à transporter, et qui doit faire un court déplacement, aura du mal à argumenter, même seul pour lui-même, qu'il continue à prendre sa voiture au lieu de se déplacer à pieds : il est certain qu'en terme de « proportionnalité », le compte « n'y est pas ».

¹⁷⁸ Voir Spaemann, texte cité, p. 224.

¹⁷⁹ Ce dernier conclut son texte de la manière suivante : « La règle *in dubio pro libertate* ne paraît plus d'application, puisqu'elle présuppose un cosmos que l'action humaine ne peut perturber. Son inversion, par contre, rendrait impossible une vie humaine digne. Si on voulait formuler face à ce dilemme une règle éthique fondamentale (...) il ne pourrait s'agir que de la plus ancienne règle de l'éthique grecque, celle de la juste mesure », p. 229.

Il s'agit dans cet exemple du cas, qui est devenu pour notre monde contemporain un enjeu majeur, des effets indirects, cumulatifs et lointains. Cette situation n'est pas sans soulever des difficultés pratiques. J'en relèverai deux : tout d'abord, celle de désigner des responsables, lorsqu'il y a une myriade de micro-décisions singulières : chacun ayant tendance à s'exonérer devant l'incidence très faible, comparée à l'ensemble, de sa propre contribution. Il faut l'affirmer ici très nettement : le sujet de responsabilité est ici le sujet de nuisance : c'est à cette échelle infime mais réelle que doit s'exercer l'esprit de vigilance, cette responsabilité « charge confiée », qui choisit d'agir « en amont » - c'est-à-dire, ici, avant qu'il ne soit trop tard. La deuxième difficulté étant de savoir comment étendre dans l'espace et le temps une responsabilité susceptible d'être assumée? La responsabilité peut être pratiquement assumée si nous introduisons le relais des générations : après tout, comme je l'ai déjà souligné, les générations futures nous « concernent » bien plus que nous le pensons parfois : quatre générations peuvent coexister, et la première par ce relais « touche » bien plus loin que la fin de sa propre vie. Mais tous les cas que nous aurons pratiquement à résoudre ne le seront pas aussi aisément que celui que je viens de traiter. Je propose pour illustrer ceci, qui est finalement bien plus représentatif d'une situation d'incertitude¹⁸⁰, l'exemple du choix à faire à propos des OGM. Les OGM pourraient apporter, selon leurs promoteurs, de grands bienfaits, y compris du point de vue écologique (moins d'utilisation de pesticides, moins de consommation d'eau). Mais ils sont gros de dangers potentiels selon les détracteurs (sur la santé, sur la biodiversité) : seules des démarches largement délibératives, dans le cadre de l'application du principe de précaution, peuvent nous permettre d'assumer correctement notre responsabilité. Et, sur cette question des OGM, la « bonne réponse » n'est écrite nulle part, n'est détenue par aucune personne.

3.3.2. Nécessité d'un cadre juridique

On voit bien la difficulté de trancher ces problèmes de responsabilité : ils sont pour la plupart à l'image de la société dans laquelle nous vivons, très complexes. Aussi peut-on penser qu'il est souhaitable, et même nécessaire, que des institutions viennent « cadrer » cette responsabilité, ne laissant pas les individus incertains et isolés : « Les conséquences de toutes les actions possibles à un moment donné étant infiniment complexes, la responsabilité présuppose une réduction de cette complexité par ce que l'on peut appeler, en un sens large, des institutions. Les lois et les mœurs ont pour fonction de définir un domaine où les effets indirects sont imputables et où de même le non agir est imputable comme omission », écrit Spaemann¹⁸¹. Si les institutions viennent nous aider à circonscrire les problèmes sur lesquels nous devons exercer notre vigilance et pour lesquels nous devons nous sentir responsables – et dans le même mouvement, nous exonérer pour d'autres – elles tiennent également un autre rôle lui aussi essentiel. Elles vont apporter à chacun la garantie que son effort ne restera pas isolé et donc impuissant à changer quoique ce soit dans le cours des choses. Car cela peut-il suffire de demander aux gens de ne pas agir de telle ou telle manière, si on ne peut garantir que tout le monde est invité à agir de la sorte ? C'est à l'Etat de poser des repères par des mesures de politique économique. En ces domaines (effets lointains, contributions individuelles « invisibles »), on ne peut se contenter de faire appel à des valeurs.

¹⁸⁰ L'incertitude sur le réchauffement climatique, et sur le rôle des effets « anthropiques » n'est plus guère discuté. Mais il reste encore une très forte incertitude sur l'importance de ces effets ; et cela justifie d'exercer la précaution : on peut penser que les effets négatifs sur l'économie de mesures trop fortes contre les GES serait disproportionnés avec les faibles conséquences attendues sur le climat, et que donc il vaut mieux attendre d'en savoir plus avant d'agir. J'ai montré en quoi ce raisonnement me semblait faux. Mais toujours est-il que ce problème mérite largement qu'on en *débatte*.

¹⁸¹ Spaemann, « Le problème moral des effets indirects », article cité, p. 226.

Le rôle des institutions est de donner des repères pour neutraliser les effets indirects complexes de nos actes, et par là pour rendre possible l'action. Ce n'est que dans un cadre institutionnel que chacun peut apprendre à distinguer entre effets principaux et effets indirects, effets immédiats et effets différés, et être incité ainsi à exercer sa propre responsabilité morale.

3.4. La responsabilité des différents acteurs

Je tiens à terminer cette réflexion sur la responsabilité en insistant sur l'insuffisance, à mes yeux radicale, d'une approche qui se limiterait à la dimension institutionnelle et politique des problèmes posés par notre agir dans notre monde fragile, complexe et incertain. Une réponse de chacun, une réponse individuelle qui signifie l'engagement personnel, est également nécessaire. A ce niveau nous pouvons et devons agir.

3.4.1. Une limite à la socialisation des risques

La « socialisation des risques », que j'ai décrite, est tout à la fois souhaitable – elle est la mise en œuvre pratique de la solidarité – et dangereuse, lorsqu'elle conduit à « déresponsabiliser », comme je l'ai expliqué plus haut. Une limite cependant est apparue dans ce déplacement de la responsabilité sous l'effet de la « théorie du risque » : c'est, selon l'analyse que fait P. Ricoeur, l'effet du déplacement de l'objet de la responsabilité depuis le dommage vers l'autrui fragile et vulnérable. La prise en compte d'autrui, qui tend à s'imposer au centre du dispositif de la réparation aussi bien que de celui de la punition, tend à renforcer le pôle imputation dans le couple imputation singulière/risque partagé. Il y a là une sensibilité nouvelle à l'injonction morale venue d'autrui, « qui pose une limite à la socialisation des risques et à la mutualisation anonyme des indemnités »¹⁸².

La réparation ne suffit pas à effacer le mal commis : comprendre cela doit suffire à nous responsabiliser. Mais autre chose encore intervient : il y a du « non réparable », par rapport auquel la seule attitude responsable consiste à être prudent (dans le sens classique, ou dans celui, nouveau, de la précaution). Ce « non réparable », que le principe de précaution et la précaution en général cherchent à prévenir, voilà par excellence le domaine de notre nouvelle responsabilité (« On peut dire, écrit P. Ricoeur, qu'une fois l'idée de précaution substituée à celle de réparation, le sujet est à nouveau responsabilisé par l'appel à la vertu de prudence »¹⁸³). Voilà donc notre nouvelle responsabilité, non « couverte » par la socialisation des risques : être prudent, exercer la précaution, et pour cela, exercer notre jugement. Nous ne pouvons pas regarder « de l'extérieur » les problèmes de notre monde, et en particulier les problèmes écologiques. Ces problèmes ne peuvent pas être « socialisés ». Sommes-nous pour autant en charge de tout, responsables de tout ? Non, comme le souligne Ricoeur, avec qui je vais conclure : « C'est enfin à la vertu de prudence que nous a reconduits le dilemme suscité par la question des effets latéraux de l'action, parmi lesquels se classent les nuisances. Mais il ne s'agit plus alors de la prudence au sens faible de la prévention, mais à celui de la *phronésis* grecque, autrement dit du jugement moral circonstancié. C'est en effet à cette prudence, au sens fort du terme, qu'est remise la tâche de reconnaître parmi les conséquences innombrables de l'action, celles dont nous pouvons légitimement être tenus responsables, au nom d'une morale de la mesure. C'est finalement cet appel au jugement qui constitue le plaidoyer le plus

¹⁸² P. Ricoeur, « Le concept de responsabilité, essai d'analyse sémantique », article cité.

¹⁸³ Id.

fort en faveur du maintien de l'idée d'imputabilité, soumise aux assauts de celle de solidarité et de risque »¹⁸⁴.

3.4.2. Responsabilité des scientifiques

Les scientifiques et les techniciens jouent bien entendu un rôle essentiel : leurs recherches, les innovations techniques qu'ils impulsent, contribuent à transformer les conditions de l'agir humain et à augmenter notre pouvoir. Alors, les problèmes que leurs inventions vont soulever, en sont-ils ou non responsables ? Là aussi, comme dans toute question de responsabilité, la réponse doit être nuancée. Mais il est certain que, pour certains au moins de ces problèmes, leur responsabilité – au moins morale – se trouve engagée. Car ils sont tout de même les mieux placés pour réfléchir aux incidences que leurs travaux pourront avoir. Et s'ils ne peuvent tout anticiper, ils peuvent tout au moins faire ressortir certaines des questions qui se révéleront par la suite être parmi les plus pressantes. Mais cela demande de rompre avec le cloisonnement qui sévit aujourd'hui entre les différents « corps de métier », comme entre les différentes disciplines intellectuelles. Cela demande en particulier que les chercheurs ne se disent pas que leur travail est la recherche, et que l'usage que l'on fera des résultats qu'ils apporteront « n'est pas leur problème ». A. Feenberg se demandait si les scientifiques et techniciens ne gagneraient pas à faire ressortir ces questions dans leur travail. Il suggérait aussi qu'un « processus de conception technique réflexif » soit établi, amenant à prendre en considération les dimensions sociales d'une technique au moment même de sa conception, « au lieu d'attendre d'être éclairé par l'agitation publique ou la recherche sociologique », écrivait-il, appelant à une transformation réflexive des disciplines techniques elles-mêmes¹⁸⁵. « La *technology assesment* et la *science assesment* devraient faire partie tout aussi naturellement des devoirs du scientifique que la sincérité dans la diffusion des résultats de sa recherche », estime pour sa part E. Birnbacher¹⁸⁶.

Plus généralement encore, il me semble qu'il existe une forte responsabilité de l'ensemble des intellectuels. Car un des éléments les plus caractéristiques de cette nouvelle situation, c'est la dimension « invisible » des nouveaux risques : ces risques ne peuvent être « connus » que par les gens informés. Il me semble aussi particulièrement grave que les gens informés sous-estiment la gravité possible des risques et « fassent l'autruche ». Il est vrai que beaucoup des « gens informés » sont dans la situation qu'a décrite J.P. Dupuy : ils « savent » mais ne « croient pas ». Mais cela ne retire rien à notre responsabilité morale, devant nos enfants et les générations futures.

3.4.3. Responsabilité des décideurs

C'est de la responsabilité, entre autres, des entrepreneurs et des administrations qu'il est question ici. Le fait de décider d'engager une action (lorsqu'elle doit ou risque d'avoir des effets importants, ce n'est pas toute action bien entendu qui se trouve visée ici) doit être aujourd'hui accompagné d'un souci, associé à un sens de la retenue. Le cas emblématique est

¹⁸⁴ Id.

¹⁸⁵ A. Feenberg, ouvrage cité, p. 63-64.

¹⁸⁶ Mais il faut bien redire que tous ces problèmes ne peuvent être traités à ce simple niveau : la portée de ce qui est en question exige que les questions soient prises « à bras le corps » par la société. Il faut une mobilisation qui soit tout à la fois celle des individus et celle des institutions. C'est pourquoi la seule « bonne volonté » des scientifiques ne peut suffire. Comme l'écrit D. Bourg : « Face à l'inscription dans le cours même de la recherche d'un éventuel devenir chose de l'homme, de quel crédit peuvent encore disposer l'assurance de la moralité et de l'esprit civique des chercheurs et la foi en un « nouvel humanisme » ? » (Voir, *L'homme artifice*, p. 268).

celui des actions qui comportent des conséquences sur la nature, en particulier des conséquences indirectes et se manifestant de manière éloignée ou différée – donc sans conséquence directe sur l’agent de l’action.

Cette nouvelle responsabilité qui incombe aux décideurs comprend trois obligations principales¹⁸⁷. La première concerne la décision même d’entreprendre. Elle est liée à la rationalité de la décision dans le choix des risques. Entreprendre suppose deux choses préalables : une recherche la plus complète de toutes les informations susceptibles d’éclairer la décision, et une délibération qui permet seule d’étendre suffisamment la réflexion en associant différents acteurs, en croisant différents points de vue – et qui oblige de sortir des vues purement »technocratiques, lorsque l’on croit que des courbes et des tableaux, aussi bien documentés soient-ils, « donnent le réel ». La seconde est l’obligation d’information. Cette obligation comprend celle de traiter les gens à qui l’on s’adresse en adultes. S’il y a une incertitude qui ne peut être levée, et que pourtant la décision d’agir est prise, il faut le dire. Comme le souligne bien F. Ewald : « L’incertitude doit se partager, plus encore que le savoir. L’information est nécessaire en principe, par seul respect de la dignité de l’homme. Il est insupportable d’être placé dans une situation de risque dont quelqu’un a la maîtrise et le soupçon du danger sans défense ni résistance possible. Informer n’innocente pas : c’est un devoir. Ne pas informer est une atteinte à l’humanité de l’homme, à ses droits fondamentaux ». Sur ce point, si beaucoup a déjà été fait dans le cadre du droit de la consommation, beaucoup reste à faire. La troisième obligation concerne la réparation, l’indemnisation du risque s’il vient à se réaliser. C’est la dimension économique de la responsabilité. Si le décideur ne peut pas toujours, dans des cas exceptionnels – pour lesquels il est bon que des caisses de solidarité, ou l’Etat, puissent prendre le relais – indemniser la totalité du dommage, il doit mettre de côté des moyens pour le faire dans les situations ordinaires. Ainsi que le dit F. Ewald, cet engagement « fait partie de la promesse originaire de l’expérience de la responsabilité comme risque ».

3.4.4. Responsabilité politique

Elle est très importante, s’il est vrai que la situation d’incertitude et de risque rend nécessaire le retour du politique. Or, au-delà des transformations dans l’organisation de la vie politique (importance donnée à la démocratie délibérative et aux différentes formes de participation des citoyens), il ne peut y avoir un véritable renouveau politique sans la constitution d’une « classe » politique qui assume elle aussi ses nouvelles responsabilités - dont celle, combien délicate, de mettre dans son « souci » la préoccupation des générations futures.

Il importe pour cela que les responsables politiques se mettent résolument au service de l’intérêt général (un intérêt général « élargi aux générations futures »). Trop souvent, ils ne font que défendre des intérêts locaux et de court terme. On peut le voir par exemple avec l’aménagement du littoral et l’application de la « loi littoral ». Sans parler des « passe-droits » sous formes de permis de construire abusivement délivrés par le maire, ou des constructions effectuées sans permis de construire puis régularisées après coup, il existe de nombreux exemples de projets de construction ou d’aménagement qui répondent à un souci de développement de la commune « à court terme », sans aucune prise en compte de l’intérêt général. L’équipe dirigeante de la commune ne fait pas entrer dans son calcul les perspectives de long ou même seulement moyen terme (la montée du niveau de la mer qui, incertaine quant à son amplitude, viendra menacer bien des aménagements côtiers), et ne s’élève pas une vision globale de l’espace concerné (elle réfléchit pour sa portion de littoral, mais pas en

¹⁸⁷ Pour ces trois obligations, voir F. Ewald, article cité, « Risques technologiques et responsabilité », *Encyclopédie Universalis*.

terme d'aménagement de l'ensemble du littoral au niveau d'une région, encore moins d'un pays, et pas du tout dans une perspective « mondiale »).

Si la loi est justement là pour apporter cette vision générale qui manque « par définition » aux élus locaux, encore faut-il que cette loi soit respectée, et que les députés (ou les responsables gouvernementaux) qui décident des lois ne défendent pas d'abord l'intérêt de leurs électeurs, en pensant beaucoup plus à leur réélection qu'à l'intérêt des générations futures ! Il faut être clair : les responsables politiques portent aujourd'hui une responsabilité majeure dans la préparation de l'avenir et dans l'orientation nécessaire de la société vers la précaution. Je leur vois un triple devoir : le premier étant de « dire les choses », sans catastrophisme mais sans aveuglement non plus – et en particulier de dire les incertitudes et ce que cela signifie ; le second d'organiser le débat public (et d'y mettre toute leur force de conviction, car rien ne viendra « tout seul ») afin d'initier la mise en place d'une démocratie délibérative ; le troisième de mettre en œuvre dès aujourd'hui une politique de précaution, par des choix d'orientation gouvernementaux et législatifs (dans les domaines de l'énergie, des transports, du logement, en soutenant la recherche, etc.).

3.4.5. Responsabilité des citoyens

C'est enfin aux citoyens de se saisir de leur responsabilité. Il s'agit de former un nouveau « corps collectif », seul à même de prendre en charge la société de précaution - car les réponses que nous devons trouver sont peut-être avant tout politiques.

Ce nouveau « corps politique » que nous devons constituer n'a pas de modèle dans le passé, même si la démocratie grecque peut l'inspirer. C'est le corps d'une démocratie participative, à l'âge de la mondialisation et de l'internet. Il y a là un appel à « inventer » de nouvelles formes d'exercice de la citoyenneté !

Un élément de cette citoyenneté me semble devoir être particulièrement souligné : nous ne pouvons plus nous comporter comme de simples consommateurs détachés de toute considération autre que celle d'économiser notre argent. Nous devons être conscients du fait que chaque acte de consommation entraîne une chaîne de conséquences que nous n'avons plus le droit d'ignorer : nous sommes appelés à devenir « consommacteurs ». Nous ne pouvons plus nous contenter d'actionner sans réfléchir la noria de l'économie, lorsque chacun remplit son petit gobelet et se plaint d'être entraîné par la roue ; nous ne pouvons à la fois vouloir payer toujours moins cher et nous montrer soucieux d'environnement et attentif au sort des générations futures.

Nous ne devons pas non plus arguer de l'incertitude qui caractérise les événements à venir pour nous dispenser de tout engagement¹⁸⁸. C'est justement cette incertitude qui requiert notre engagement, une fois que nous avons compris le caractère tout à fait nouveau de cette incertitude : une incertitude relative à des risques majeurs, pour lesquels l'attente de la levée de l'incertitude pour entamer l'action est impossible – ou suicidaire : l'état de notre développement technoscientifique est tel que le temps des signaux certains et celui de l'action nécessaire sont disjoints. La certitude du signal arrive bien trop tard pour le lancement de l'action corrective. L'exercice de notre responsabilité est inséparable de l'acquisition d'une

¹⁸⁸ J.L. Fabiani évoque « Le risque de s'en remettre encore plus à des pouvoirs spécialisés, tant il est vrai que l'affirmation du haut degré d'incertitude qui caractérise les effets à long terme des mesures de protection peut les conduire à penser que ces choses ne dépendent pas d'eux et qu'ils sont sans prise sur elle. Sous ce rapport, la pédagogie des sciences a encore un bel avenir. (*Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, ouvrage cité, p. 308).

culture à l'image de celle que je proposais plus haut : il est aussi de notre responsabilité personnelle de chercher à acquérir cette culture.

4. Conclusion : précaution et responsabilité

« Notre société se situe à un moment singulier dans l'expérience de la responsabilité. On est à la limite de perdre, dans une visée de sécurité, la possibilité même d'être responsable (...) Aujourd'hui en effet, dans le contexte technologique qui est le nôtre, l'exigence de responsabilité, avec la prise de risque que cela entraîne, peut paradoxalement passer pour irresponsable (...) Il est désormais exigé comme une responsabilité de la responsabilité (...) La responsabilité se découvre ce qu'elle a toujours été : une expérience éthique », écrit F. Ewald. Je ne partage pas les conséquences que F. Ewald a tirées de cette philosophie de la responsabilité, et en particulier la très grande réticence qu'il a finalement montrée, après y avoir été plutôt favorable, envers le principe de précaution. Je pense qu'il se trompe lorsqu'il adopte sa position extrêmement favorable au libéralisme économique en pensant que ce n'est qu'ainsi qu'on peut assumer sa responsabilité personnelle. C'est pourquoi je peux tout à la fois souscrire complètement à ce qu'il dit de la responsabilité, et plaider résolument, comme je l'ai fait, pour la précaution – qui implique, comme je l'ai montré, non un refus du marché, mais une exigence forte de lui opposer des limites.

Oui, nous avons aujourd'hui, chacun de nous, individuellement, et « chacun à sa place » - les places ne sont pas interchangeables – une « responsabilité de la responsabilité » : celle d'être responsable, ce qui, aujourd'hui, ne peut conduire à autre chose qu'à nous engager dans un agir de précaution.

Conclusion générale : changer notre manière de penser et d'agir

1. Peut-on continuer ainsi ?

C'est la première question à se poser : peut-on faire comme si de rien n'était, pouvons-nous continuer à penser et à agir de la même manière, faisant confiance dans le « progrès » pour qu'il capitalise tous les bénéfices du développement technoscientifique « dopé » par le marché, en corrigeant tous les aspects négatifs, en particulier en évitant que les risques qu'il suscite ne se réalisent ? La réponse est clairement non.

Il faudrait être aveugle devant l'impact destructeur de nos activités sur la nature, devant l'accélération impressionnante des transformations sociales, devant l'ébranlement des bases mêmes de notre culture humaniste, pour penser que notre façon de vivre et de faire soit « durable ». Nous sommes bien plutôt en train de dilapider à toute vitesse un capital précieux, avec un espoir secret – et bien illusoire – « pourvu que cela dure ! ». Mais cela ne peut pas durer.

Il apparaît de plus en plus clairement que notre mode de développement n'est pas durable. Le « moteur » qui nous a si efficacement entraîné tout au long des derniers siècles (« nous », c'est à dire pour l'essentiel, les pays occidentaux, car tout le monde n'a pas – c'est le moins que l'on puisse dire – profité de la même manière de cette « croissance ») doit être changé ou, pour le moins, profondément modifié. C'est la condition de la mise en place d'un mode de développement qui soit réellement « durable ».

C'est là le sens le plus profond de la « précaution ». Celle-ci ne doit pas être pensée sur fond de « situation ordinaire », de monde « stable », d'avancée et de transformation régulière des conditions de vie, comme un « luxe » de prudence, un caprice d'enfants riches qui voudraient, alors qu'ils ont déjà à peu près tout, « encore plus » - c'est-à-dire ici l'absence de tout risque. Non, la précaution doit être pensée sur fond de ce monde en mutation profonde, de ce monde en rupture, qui nous entraîne vers l'« inconnu ». La précaution n'est justifiée que rapportée à ce monde fragile, complexe et incertain que j'ai décrit au début de mon travail. Ce n'est que rapportés à ce nouveau contexte que certains des principaux « habitus » de notre société de consommation sont devenus inacceptables.

2. Ce qui n'est plus acceptable

2.1. Une certaine manière de penser

Nous ne pouvons plus accepter la domination sans partage de la « rationalité instrumentale », c'est-à-dire, pour l'essentiel, de la seule prise en compte, par la raison, des résultats d'un calcul « économique » du type coût/avantage. J'ai ainsi montré comment notre raison est infiniment plus riche et ne peut être réduite à ses seules capacités « calculatoires ». La raison se déploie dans un « espace des raisons » qui comprend aussi des valeurs, qui est ouvert aux émotions, qui autorise, qui demande même, une mise en délibération. Penser rationnellement, ce n'est pas penser seul en alignant de manière monomaniaque des calculs ou des chaînes logiques de raisonnement, c'est s'ouvrir à ce vaste « espace des raisons » que l'on ne peut parcourir qu'en s'ouvrant au champ complet de la pensée – ce qui comprend à la fois ses propres émotions mais aussi l'ouverture au dialogue avec les autres

2.2. Une certaine manière d’agir

C’est le mode de l’action qui doit être repensé. Nous avons vu comment le concept « complet » d’action comprend trois dimensions (le « triangle de l’action ») : la *poésis*, la *praxis*, et la *théoria*. Notre civilisation du « progrès » a privilégié à l’outrance le pôle de la *poésis*, assujettissant pour l’essentiel la *théoria* à cette dernière, et laissant à la *praxis* la portion congrue. Cela a permis un accroissement considérable des forces de production, ce qui a ouvert la route à la société de consommation. Mais notre *poésis* a franchi une étape, qui en transforme profondément le sens.

D’une part, elle s’est établie dans une position de profond déséquilibre vis-à-vis de la nature, et cela sous un triple rapport : les prélèvements, les rejets, le maintien des équilibres.

D’autre part, sa puissance de transformation du donné au profit du fabriqué atteint aujourd’hui des proportions inédites. Le « donné » qui est transformé n’est plus seulement celui de notre environnement immédiat, permettant de nous soulager de tâches lourdes à assumer. Ce sont les bases anthropologiques de nos vies qui sont ébranlées, et, au-delà même, c’est aussi notre propre nature qui est mise en question !

Nous allons vers l’inconnu, et cet inconnu est rempli de risques, dont certains peuvent être sans trop d’hésitation être qualifiés de « majeurs » - le risque climatique est emblématique à cet égard. Nous ne pouvons pas continuer à agir de la même manière.

2.3. Une certaine manière d’être

Plus profondément, c’est notre manière d’être qui est appelée à se modifier. Nous avons vécu dans l’insouciance, pensant que l’essentiel de la vertu résidait dans le travail : il fallait s’y montrer courageux, motivé, inventif, et cela devait suffire pour l’essentiel à assurer le bonheur de la société. Selon une première version (B. Franklin), le « bon citoyen » se devait d’être un bon travailleur et un gestionnaire économe de sa fortune : ne pas dépenser faisait aussi partie de la vertu (il fallait épargner son argent). Selon la dernière version, le bon citoyen travaille toujours beaucoup, mais il doit aussi dépenser beaucoup : il faut soutenir la production, consommer est pour cela un bien meilleur secours qu’épargner (il faut même emprunter pour consommer, ce que nous montrent les américains des États-Unis). Mais, dans tous les cas, il n’est pas nécessaire de se poser trop de questions.

C’est cette « relative » insouciance (une insouciance réservée surtout aux privilégiés de nos sociétés !) qui n’est plus possible. A persévérer dans cette attitude, nous pourrions produire cette « catastrophe » que le « catastrophisme éclairé » de J.P. Dupuy nous demande justement d’anticiper pour pouvoir l’éviter.

Nous ne pouvons plus nous limiter à être de bons « travailleurs-consommateurs », attirés par la publicité vers de nouveaux produits dont l’achat représenterait notre horizon rêvé ; nous devons quitter le monde de l’enfance pour entrer dans celui de la responsabilité. Or cela n’est pas possible si nous ne développons pas nos vertus.

Notre monde a perdu le sens des limites que procurait le sentiment de notre domination par la nature. Nous avons développé à l’inverse un sentiment de toute puissance, étayé sur les progrès spectaculaires de la science et de la technique. Nous avons perdu également le rôle modérateur des anciennes institutions – les institutions « prémodernes » comme celles liées à la religion, et les institutions modernes, comme celles liées à la politique. Face à tant d’incertitude sur l’avenir, face aussi à une telle absence d’appuis extérieurs pour construire et trouver notre équilibre collectif, quelle autre solution existe-t-il que celle qui consiste à développer en soi-même cette capacité de créer les conditions d’un avenir « durable » ? De ce

point de vue, la précaution, c'est d'abord une « nouvelle vertu », un nouvel habitus qui doit transformer nos manières d'être : il ne faut pas espérer qu'une société de précaution puisse s'installer si nous ne changeons pas nous-mêmes – profondément.

3. Ce qui est attendu de nous

3.1. Une nouvelle manière de penser

Il faut tout d'abord préserver notre pensée de toute ivresse : nous pourrions tout comprendre, tout calculer, tout contrôler. A l'opposé, notre pensée doit rester modeste. Notre savoir est et restera limité, incertain ; nous sommes à l'intérieur du monde et de la nature, notre savoir ne sera jamais celui d'un observateur extérieur installé dans une position de « supériorité ». Et même si cela était le cas, la complexité inouïe de l'objet étudié nous obligerait à rester modestes. Il nous appartient de « retrouver un gyroscope intellectuel capable d'orienter l'homme au milieu d'une crise profonde de ses référentiels »¹.

La précaution commence avec une certaine « manière de penser » ; et le « penser modeste » en est incontestablement le trait dominant. Mais cette « manière de penser » ne se limite pas à cela.

Il faut tout d'abord souligner que cette modestie de la pensée n'entraîne aucun désintérêt pour la connaissance. Tout au contraire, la précaution la recherche. D'un côté en effet la précaution, en détachant l'homme de son orientation principale sinon exclusive vers la consommation, le rend libre pour développer ses autres « puissances » (*energeia*) ; parmi ces puissances, l'« appétit de savoir » - la connaissance « gratuite », connaître pour le seul plaisir de comprendre le monde, de répondre à notre étonnement - depuis celui que suscite la question de l'origine de l'univers jusqu'à celui de l'organisation « fine » de la biosphère – notre savoir « écologique », en particulier, est encore balbutiant.

D'un autre côté, la précaution nous demande de développer nos connaissances – en sachant que notre savoir est et restera incomplet, et donc insuffisant pour fonder une « action certaine ». Mais il est important, nécessaire, de comprendre au mieux les mécanismes de la nature, de manière à orienter le plus intelligemment possible nos actions dans et sur le monde. En particulier notre recherche de connaissance doit être orientée vers l'avenir, nous devons chercher à anticiper les effets de nos actions dans le long terme. L'esprit de la « prospective » fait partie de la précaution – du moins si la prospective nous présente des scénarios possibles, sans la prétention de nous annoncer un avenir unique et déjà tracé.

Il faut souligner ensuite que la pensée de précaution est une pensée qui s'élabore collectivement. Il ne s'agit pas de dire par là que l'on ne peut penser qu'à l'intérieur d'un groupe – ce qui aurait pour conséquence de déresponsabiliser chaque homme pris individuellement. Mais il s'agit de souligner que le « contenu » de nos pensées doit très largement se construire avec les autres. Notre pensée, en effet, pour les sujets qui importent, a le plus souvent affaire à la complexité. Or la complexité ne peut être comprise à partir d'une seule « entrée », d'une seule perspective. Si on veut tenter de s'élever à son niveau, il faut multiplier les perspectives, faire appel à des sensibilités, à des modalités de la rationalité

¹ J.J.Wunenburger, *La raison contradictoire*, Albin Michel, 1990, p. 13.

différentes. Pour analyser le changement climatique et comprendre les conséquences qu'il peut avoir, le « savoir » du berger ou du paysan vient très utilement compléter celui apporté par d'énormes matrices de calcul (construites à partir d'un « maillage » de la terre, chaque maille apportant ses propres relevés météorologiques). La pensée de précaution ne refuse pas la pensée scientifique, elle la recherche même, mais elle refuse de s'y limiter.

3.2. Une nouvelle manière d'agir

Quel type d'action nous demande la précaution ? Je lui vois plusieurs caractères. Tout d'abord, il s'agit d'une action rapportée à une fin, d'une action orientée. J'ai montré en effet que toute activité n'est pas une action. Si l'on considère d'une façon générale l'activité des sociétés contemporaines, beaucoup de nos productions sont des modèles de contreproductivité (ce qu'elles nous apportent est, tout bien compté, inférieur à ce qu'elles nous coûtent – en particulier en force de travail et en temps perdu pour les produire) : faut-il parler d'action à leur propos ? Je ne pense pas, ce n'est rien d'autre que l'activisme vain que ne cesse de susciter la société de marché. Une abeille qui remplit une alvéole, d'une certaine manière « agit » ; la même abeille, si on a percé l'alvéole, viendra indéfiniment y déposer son suc : peut-on encore dire qu'elle « agit » ? Une action privée de finalité – ou une action qui a perdu toute finalité après en avoir eu une, mais qui se prolonge même alors – ne mérite plus alors d'être appelée une action. La précaution demande que, à propos de toute action entreprise où à entreprendre, nous nous demandions : quelle fin ?

Cela ne signifie pas que la précaution « rabatte » l'action sur sa seule dimension utilitariste ! Elle accepte en effet toutes sortes de réponses à cette question : ce peut être le panache, la beauté de l'action, le plaisir pris à la faire, tout autant que son « utilité ». Mais toujours importe-t-il que la question ait été posée et exposée dans le vaste « espace des raisons » !

La précaution demande aussi que l'action soit éclairée par le plus de connaissance possible. L'action comporte en effet, au-delà des effets recherchés, d'autres conséquences, certaines éloignées dans l'espace et dans le temps : nous ne pouvons plus les ignorer. C'est une des raisons – je reviens à ce que je disais ci-dessus – de vouloir augmenter nos connaissances. Si nous exploitons les OGM en plein champ, quelles conséquences sur la biodiversité ? La question est capitale, la réponse conditionne pour une part le choix que nous ferons de développer ou non ce type d'agriculture. Aussi faut-il multiplier les recherches pour éclairer notre choix d'action. Parmi ces conséquences, certaines sont des risques, certaines autres ne sont pas directement des « risques », mais des « effets » qui contribuent à « former » le monde dans lequel nous aurons à vivre. Ces effets sont de plus en plus puissants et en viennent à modifier les bases mêmes de nos vies : eux aussi demandent d'être éclairés le mieux possible – ne serait-ce que pour nous permettre de bien en débattre.

L'action de précaution sera enfin une action mesurée. La mesure me semble être le trait essentiel de la précaution : l'action, qui agit dans le monde, doit en porter la marque. Il ne s'agit pas en effet de renoncer à agir ! La précaution n'a rien à voir avec une forme de renoncement, avec une philosophie « bouddhiste » ; mais elle refuse l'action aveugle dont le seul critère est « quantitatif ».

Le marché, par lui seul, ne suffit en effet pas à produire la mesure : il est plutôt, par les mécanismes d'imitation qu'il développe – voir ici le rôle si important tenu par la publicité – un facteur de « plénoasmie » ; et les équilibres qu'il produit à l'« intersection » de la production et de la consommation, « oublie » toutes les « externalités ». Or la place de plus

en plus considérable occupée par ces « externalités » fait que la recherche de la mesure dans nos actions doit « inventer » de nouvelles voies, autres que celle du marché.

3.3. Une nouvelle manière d'être

Quel type d'homme faut-il alors pour la précaution ? L'homme de précaution doit être un homme d'action, mais un homme qui a appris à lier toujours la réflexion à l'action, qui a fait de cette liaison un « habitus ».

Dans cette « pensée de l'action » qui jamais ne se détache de l'action, un élément tient une place centrale : l'incertitude. L'homme de précaution « sait » l'incertitude radicale qui « enveloppe » le monde, et celle qui est entraînée dans leur sillage par toutes les actions que les hommes entreprennent. L'« horizon » d'incertitude lui est devenu, sinon familier, du moins habituel. La « puissance d'inquiétude » que l'incertitude comporte ne l'en fait pas s'en détourner pour l'ignorer : il s'efforce de penser « avec elle », ce qui donne à toutes ses pensées une coloration particulière : il n'a aucun « catalogue de vérités » à proposer, mais des hypothèses à soumettre, des propositions à discuter. Il faut pour cela des vertus : l'homme privé de vertus se réfugie dans quelques certitudes.

L'homme de précaution doit être un homme vertueux. Il lui faut donc des vertus intellectuelles – celles liées au « bien penser », qui est d'abord et avant tout un « penser dans l'incertain » - il lui faut aussi des vertus « morales », à commencer par une suffisante maîtrise de soi et de ses désirs.

Le manque de précaution est en effet souvent lié à l'emballement, à l'empressement, soutenus par une pensée tout entière dominée par les puissances du désir : cette nouvelle technique va nous libérer de nos maux, les lendemains sont enchantés. La précaution ne nie pas, loin de là, les bienfaits que de nouvelles techniques peuvent apporter. Elle mise même sur ces progrès techniques pour aider à faire reculer les risques et aider à produire un monde meilleur. Mais elle refuse absolument de se livrer « pieds et poings liés » à ces avancées, à laisser le seul marché arbitrer de leur intérêt et de leur valeur. Elle demande que l'on réfléchisse, que l'on discute, que l'on pèse, autant qu'il est possible dans ce monde incertain, les arguments « pour » et « contre ». Cette « disposition » à la discussion nécessite, chez chacun, un recul, une distance, que seules des vertus de modération, de tempérance, rendent possible.

Une autre vertu « morale » de l'homme de précaution doit être le courage, le courage « véritable ». Il s'agit de bien faire la différence entre la témérité et le courage. La précaution refuse absolument la témérité, l'un de ses pires ennemis. Mais elle a besoin de courage : le courage de regarder l'incertitude et les risques potentiels « en face », le courage de décider, le courage d'agir, le courage d'inscrire son action dans la durée enfin.

L'attitude « de base » de l'homme de précaution est ce que j'ai appelé le « souci-confiance » : il s'agit de se méfier tout autant des technophiles que des technophobes, des adorateurs et des contempteurs du progrès, des enthousiastes et des grincheux.

Lorsqu'il s'agissait de définir la prudence, Aristote répondait en renvoyant à l'attitude de l'« homme prudent ». La prudence, c'est ce que pratique l'homme prudent. Il me semble en aller de même avec la précaution. Avant de pouvoir se définir avec des contenus particuliers, on peut dire que la précaution, c'est la manière de penser et d'agir dans un monde fragile, complexe et incertain – c'est la manière d'être dans ce monde. Or cette manière d'être

consiste pour l'essentiel à introduire de la mesure : l'homme de la précaution c'est l'homme-mesure.

Le problème qui se pose à l'homme de précaution, c'est de mettre de la mesure non seulement dans l'incertain, mais plus encore dans l'inconnu.

4. Nature, technique, politique

4.1. S'associer à la nature

Un changement fondamental, une rupture radicale avec la « modernité » nous sont demandés : le type de rapport que nous entretenons avec la nature doit être revu.

Au-delà de la question de sa « valeur intrinsèque » (y aurait-il un sens à la question de la « valeur de la nature » si plus aucun homme n'existait ?), il est devenu aujourd'hui « évident » que la nature est porteuse, pour les hommes, d'une valeur exceptionnelle.

Il y a d'une part cette complète solidarité de destin qui nous lie à elle. Nous savons maintenant que la nature est bien plus qu'un « fond » de ressources exploitables, que notre « extériorité » supposée vis-à-vis d'elle n'était qu'une illusion – dangereuse. Nous connaissons la complexité du « système » que constitue la nature, de tous les réglages, équilibres, qui rendent possibles la vie ; et nous savons que nous sommes une des pièces de cet ensemble complexe, une pièce qui occupe une place à part et joue un rôle singulier. Nous avons en effet la puissance de ruiner ce précieux équilibre qui nous a produits, sans avoir la capacité de lui substituer un artefact : privé des multiples ressources de la nature, nous sommes condamnés à disparaître.

Il y a ensuite les innombrables services qu'elle nous rend : épuration de l'eau, reproduction des plantes par la pollinisation des insectes, régulation du développement des espèces par un jeu d'équilibre entre prédateurs et victimes, nous ne saurions « prendre » en main ces différentes fonctions et les assurer grâce à nos techniques.

Il y a enfin tous les biens qu'elle peut nous offrir – au-delà des seuls aspects « utilitaires » que je viens d'évoquer. La nature peut contribuer pour une large part à notre « équilibre psychique » : on peut même se demander si les hommes pourraient vivre une vie réellement « humaine » en étant coupés de tout contact vrai avec elle. Nous avons besoin de nous « ressourcer » au contact de cette nature ; et une immersion prolongée et « forte » dans celle-ci peut contribuer à soigner, à guérir des souffrances psychiques. Mais la nature comporte aussi une dimension esthétique et « spirituelle » que nous ne pouvons ignorer, sinon au risque d'avoir une vie très appauvrie. La dimension esthétique est celle de la beauté de la nature, une beauté qui comporte de nombreuses dimensions. Il y a la beauté des paysages, la beauté de la lumière qui peut venir transfigurer ces paysages, mais aussi la beauté de chaque élément constitutif de cette nature – la beauté des fleurs par exemple, que l'observation avec un microscope peut encore magnifier. Ce n'est pas rien : les occasions d'admirer, de se laisser captiver par ce qui est beau ne sont pas si nombreuses que nous puissions ignorer les richesses de la nature. Quant à la dimension spirituelle, les « expériences » de la nature en sont souvent porteuses. La contemplation de la voûte céleste, la nuit, peut nous plonger dans un abîme : nous y faisons l'expérience de l'infini. Des hommes et des femmes ont eu leur vie bouleversée pour avoir participé à une méharée dans le désert – ils n'en sont jamais vraiment revenus.

Comprendre tout cela, c'est dépasser l'attitude « anthropocentrée » et brutale envers cette nature. La précaution nous demande d'adopter, non certes une attitude radicalement opposée (un « biocentrisme » ou un « cosmocentrisme » qui ne verrait en l'homme qu'une espèce

vivante parmi d'autres – et une espèce nuisible par son pouvoir de destruction -), mais une attitude pleine de mesure. C'est ce que j'ai essayé de définir avec l'attitude « anthropo-cosmo-centrée » qui récapitule et équilibre l'une par l'autre chacune des attitudes radicales parce qu'unilatérales définies plus haut.

Et enfin cette nouvelle compréhension de la nature – considérée comme notre fragile et unique demeure –, si elle est partagée, peut placer cette nature dans une position privilégiée de « tiers-reliant » entre les hommes. Chacun à sa manière – précieuse diversité des cultures – peut contribuer à « cultiver ce jardin » – et nous nous trouvons alors reliés les uns aux autres comme une « grande assemblée de jardiniers » qui, réunis en colloque, tentent de trouver un rapport bon et juste à la nature, de tracer des voies pour l'action collective, et pour cela échangent des expériences, témoignent de leur sensibilité, mettent en partage leurs approches, recherchant une juste combinaison de différences et d'unité.

4.2. Vers des techniques douces

La précaution n'est pas « anti-science », « anti-technique » : il ne faut cesser de le dire. Mais elle exige que nous réorientions science et technique. Je voudrais, en conclusion, insister sur la nécessaire réorientation de la technique. Je vois deux aspects principaux à cette réorientation. Le premier concerne le « contenu » ; le second les acteurs.

Pour ce qui est du contenu, il faut rechercher des techniques « douces ». Nos techniques, pour la plupart, sinon toutes, interagissent avec la nature : soit qu'elles l'utilisent comme matériau, soit que leurs effets s'y manifestent : dans ces deux cas, il faut que notre intervention soit « douce ». J'ai expliqué ce qu'il fallait entendre par là. Est brutal un rapport à la nature dans lequel nous lui imposons notre volonté en ne voyant en elle qu'une ressource quand nous en avons besoin, et qu'un obstacle sinon. Est « doux » un rapport à la nature qui se rapproche du « pilotage ». Dans cette deuxième figure (celle de la douceur), notre marge d'initiative est limitée par le « donné ». Nous agissons alors comme un bon pilote conduit : au moment de négocier un virage, il n'envoie pas un bulldozer tracer la route la plus commode, il ne cherche pas à supprimer le « donné » pour le remplacer par le « fabriqué » qui l'arrange, croit-il. Son attitude est toute autre : il prend le temps d'observer et de comprendre le virage afin de calculer la meilleure trajectoire. Il n'adopte pas une conduite passive, il ne subit pas les événements, il cherche à optimiser son action. Mais il s'appuie sur l'observation et la compréhension fine du donné pour négocier ses courbes. De même, les techniques douces prennent le temps de l'observation et de la compréhension afin de « piloter » du mieux possible : le logement de demain, les nouveaux modes de déplacement, notre alimentation, entre autres, devront être pensés et réalisés de cette manière.

Pour ce qui est des acteurs, cette réorientation doit être produite à deux niveaux. Le premier niveau est celui de la recherche, des laboratoires : la précaution est une nouvelle responsabilité pour les chercheurs. Ceux-ci ne doivent plus, dans une société de précaution, conduire leurs recherches sans s'interroger sur leurs conséquences : conséquences sur la nature ; conséquences sociales. Il faut intégrer au travail des chercheurs une réflexion sur ces problèmes ; il faut institutionnaliser cette réflexion, organiser des colloques qui permettent les échanges les plus larges et les plus ouverts possible sur ces questions.

Le second niveau est celui de l'ouverture de ces laboratoires à la « société civile » : non seulement cette ouverture autorise une remontée d'informations nouvelles, mais elle peut aussi apporter des éléments précieux permettant de mieux éclairer le choix.

C'est, plus généralement, la technocratie que doit combattre la précaution. A côté de la domination par le marché, elle est en effet le deuxième ennemi de la précaution. Cette fois-ci ce n'est pas le pouvoir de l'argent qui est en cause, mais c'est une logique purement instrumentale et la fascination devant la solution technique qui représentent le danger. La technocratie s'imagine facilement – et se complaît – dans cette idée qu'il y a une solution technique à tous les problèmes, et que les hommes doivent adopter – et donc s'adapter à – ces techniques, en dépit des réticences qu'ils éprouvent au départ. La précaution ne pense pas ainsi ; d'une part, elle croit que certaines techniques peuvent présenter des risques et des effets négatifs bien supérieurs à leurs avantages supposés. D'autre part elle pense que les techniques les meilleures ont été conçues (sinon au moment de leur invention, du moins dans leur développement) conjointement par les scientifiques et des représentants de la société civile. La précaution défend cette idée que les nouvelles techniques, particulièrement celles qui vont façonner le plus profondément le monde à venir, doivent être produites en étant accompagnées d'un dialogue incessant avec les utilisateurs potentiels, les représentants des différents milieux associatifs (en particulier ceux qui ont pris en charge la « défense » de la nature), et tous ceux qui se sentent concernés.

4.3. Une politique renouvelée par la participation citoyenne

Mais réorienter la technique, et, plus largement, produire un monde « bon à vivre » dans le contexte d'incertitude radicale dans lequel nous sommes placés, cela demande de redonner à la politique toute sa place. La politique que nous devons réinstaller ne peut se limiter à sa version « délégative » : notre démocratie « représentative » doit se doubler d'une démocratie « participative ». Car la participation du plus grand nombre, particulièrement dans le domaine des choix techniques, est nécessaire. Elle est une composante de la bonne orientation des techniques, comme je viens de le voir ; mais c'est également elle seule qui peut procurer la nécessaire « acceptabilité » des risques. Une société sans risques, nous l'avons vu, n'est pas possible. Mais tout risque n'est pas acceptable ; et seule une décision collective, qui résulte d'une information largement partagée, avec échange d'arguments contradictoires, permettant de s'exprimer à toutes les personnes concernées, permet que certains risques soient acceptés.

La politique doit encore jouer un autre rôle. L'irrésistible montée du marché et de l'offre technoscientifique, le recul de toutes les institutions, le repli de la société sur ces deux seules activités de production et de consommation, ont en effet provoqué un effet de très grande « déliaison » dans la société. Le rapport producteur/consommateur, les échanges commerciaux, la communication sur Internet aujourd'hui, ne suffisent pas à supporter ou à reconstruire le tissu social. Or il ne peut y avoir de politique de précaution sans un tissu social solide. La réaction collective rendue nécessaire par la montée des risques environnementaux, les choix technologiques que nous avons et ne cesserons d'avoir à faire, créent les conditions d'un renouveau politique. Celui-ci doit donc s'exercer sur le double front des anciennes institutions – Parlement, Gouvernement – mais il est indispensable de le doubler de nouveaux organismes de participation. Ceux-ci peuvent être au niveau local – du type « commissions de quartier » – ou national – les Conférences de citoyen – , ou même supranational (ce que demandent les problèmes environnementaux, problèmes de portée mondiale le plus souvent). Mais ce qui est essentiel, c'est que soit recréé un lien, et que ce lien soit établi autour des grandes questions de l'incertitude – dont celles, les plus importantes, qui ont trait à l'avenir de la terre et de l'humanité. La précaution, nous le disions, veut rendre à la praxis aristotélicienne toute sa place : délibérer, argumenter, explorer les possibles et se livrer à des retours d'expérience, établir du « collectif » autour d'un « réfléchir pour agir ensemble », constituent

la seule réponse possible au défi de la fragilité et de l'incertitude, la seule attitude responsable dans notre monde fragile, complexe et incertain.

5. Une philosophie pour le développement durable

De quoi s'agit-il en fin de compte ? D'assurer les conditions d'un développement durable. On sait que le concept de développement durable, plus encore, s'il est possible, que celui du principe de précaution, est galvaudé, qu'il n'est plus une seule entreprise un peu conséquente, un seul organisme, une seule institution, une seule activité qui ne porte comme son souci prioritaire de « faire » du développement durable. Mais s'agit-il de développement durable ? Une rapide analyse des mots nous persuade du contraire.

Le développement tout d'abord. Le développement, c'est, pour une société, un accroissement des possibilités offertes aux hommes de se réaliser, de développer leur potentiel « en humanité ». Quel rapport cela entretient-il avec la croissance de son PIB ? Un rapport indirect et qui peut jouer « dans les deux sens ». L'augmentation des richesses matérielles est, dans un premier temps, une condition indispensable du développement : il s'agit de satisfaire les besoins « primaires ». L'augmentation du PIB est alors un bon indicateur de développement. Mais il arrive un moment où les besoins primaires sont satisfaits, du moins pour l'essentiel. Et l'augmentation continue du PIB au-delà de ce seuil, s'il correspond à l'apport de nouvelles richesses qui contribuent à enrichir réellement la société, à travers de nouveaux objets dont l'usage permet encore de faire reculer les maux ou enrichit effectivement les hommes, mesure également la production d'objets qui n'apportent aucune richesse réelle à personne – qui contribuent à entretenir une aliénation, au sens marxiste du mot. Il faut donc cesser de confondre développement et croissance du PIB.

La « durabilité » ensuite : que faut-il entendre par là ? La prise en compte du temps long, c'est-à-dire celle du point de vue des générations futures. Le développement « durable » est aussi qualifié de « soutenable », terme finalement plus riche par les connotations qu'il contient. Car « soutenable », c'est ce qui peut être non seulement poursuivi, mais aussi ce qui peut être défendu, ce pourquoi on dispose d'arguments ; et ce qui est « insoutenable », c'est ce que l'on ne peut défendre, ce qui, moralement, doit être condamné absolument.

Le développement durable (ce développement qui recherche l'accroissement du bien de l'homme et non des seuls indicateurs économiques, ce développement qui s'inscrit dans le temps long et place au cœur de ses préoccupations les générations futures) ne peut pas, s'il veut être autre chose qu'un slogan, ne pas reconnaître les difficultés que j'ai recensées tout au long de ma réflexion, et il doit dès lors s'inscrire dans la perspective des solutions que j'ai esquissées. Aussi la précaution apparaît-elle être par excellence la philosophie du développement durable. Il n'y aura pas d'issue à toutes les difficultés qui s'accumulent dans le monde contemporain si nous nous contentons, pour paraphraser le général de Gaulle, à sauter sur place comme des cabris en répétant « développement durable, développement durable » ; il n'y aura d'issue que si nous sommes capables de changer de philosophie, d'adopter la philosophie de la précaution.

Je vois enfin dans la précaution et le développement durable une réponse à la difficile question de la motivation de l'action. Qu'est-ce qui peut en effet nous motiver à agir ? Il y a bien sûr les biens intrinsèques à l'action : agir, comme Aristote l'a montré, comporte sa propre récompense, apporte un plaisir intrinsèque. Mais cela ne peut motiver que les hommes qui ont la chance d'exercer un travail « bien constitué », et qui vont découvrir « en sus », le

plaisir qu'il y a à l'exercer. Pour nous motiver à travailler, nos sociétés contemporaines comptent surtout sur l'argent. Mais la seule perspective de travailler pour s'enrichir peut, chez des personnes idéalistes, chez des jeunes en particulier, avoir l'effet contraire à celui escompté, et entraîner une forme de dégoût. Aussi faut-il se féliciter de voir l'importance que le thème du développement durable a pris dans notre société : il peut constituer une nouvelle utopie, une nouvelle espérance, une transcendance en tous les cas par rapport à l'enfermement dans la prison « dorée » où se plaît à vivre (?) l'homo-oeconomicus, l'infatigable calculateur maximisateur de son seul profit – et qui se « fout » de l'état de la planète et des intérêts des générations futures « comme de quatorze ». Mais encore faut-il prendre le développement durable en son sens véritable. La précaution et le développement durable apportent une motivation nouvelle et bien plus solide : le sens – et, à travers lui, l'espoir du bonheur. Cet espoir est lié à un véritable « changement de civilisation ».

6. Changer de civilisation

La « mondialisation » que nous connaissons – mondialisation des échanges, mondialisation des problèmes, mondialisation des risques aussi – appelle une réponse elle aussi mondiale. Un élément de cette réponse me semble résider dans la constitution d'une « nouvelle civilisation », qui pourra bénéficier d'un enrichissement mutuel des cultures. Il ne s'agit pas d'aller vers une « culture unique » ! J'ai au contraire évoqué, en particulier à propos du rapport des hommes à la nature, l'importance qu'il y a à savoir conjuguer la diversité et l'unité ; au niveau plus global des cultures également, le rapprochement nécessaire ne doit pas s'effectuer au détriment de la diversité.

De l'Orient, il me semble que l'Occident peut tirer une conception de l'action plus riche et surtout moins violente dans son rapport à la nature. C'est une des leçons que F. Jullien tire de la philosophie chinoise, il me semble urgent de s'y intéresser.

Par contre il est un point sur lequel la civilisation occidentale me paraît exemplaire et sur lequel il ne faut surtout pas céder : c'est la place qu'y occupe le droit. Le droit est le défenseur des libertés et un des vecteurs du changement. C'est là le point le plus faible et le plus contestable de la philosophie de Jonas : il ne voit d'issue à la crise que nous connaissons hors de l'établissement d'une « tyrannie bienveillante » - mais, toute bienveillante qu'elle soit, une tyrannie signifie une mise à l'écart du droit. Mais il est possible de relever le défi, non seulement en dépit de l'obstacle que constituerait le droit, mais même en s'appuyant sur le droit. Il faut pour cela prendre en compte non seulement le droit comme « symbole » et gardien des grandes libertés, mais aussi le droit comme outil, tout à la fois éducatif, indicatif et répressif. C'est un nouveau droit que nous devons alors mettre en place, en complément du droit déjà existant, un droit qui prenne en compte cette nouvelle dimension de notre agir : le temps éloigné dans le futur, les générations qui vivront alors. C'est ce « droit du futur » qu'il faut mettre en place, et cela au niveau mondial – mais il faut commencer au niveau local.

Mais le droit seul ne pourra suffire à établir cette nouvelle responsabilité qui nous fait nous intéresser à des hommes qui n'existent pas encore : rien ne sera possible sans une éthique personnelle, sans une éthique qui fera une place centrale au sentiment de la « responsabilité élargie » - élargie, avec le sens de la mesure et du possible, à une humanité encore « à venir ».

7. Du principe de précaution à la précaution, et retour

J'ai commencé mon étude avec le principe de précaution. Je m'en suis ensuite éloigné, élargissant l'horizon de la réflexion, au-delà de la prise en compte des seuls risques, à la prise en compte de la totalité des effets de nos actions. Comment resituer maintenant le principe de précaution dans cette approche globale de notre rapport au futur ?

Le principe de précaution, nous l'avons vu, est victime d'une mauvaise interprétation, de multiples mésusages. En particulier en fait-on trop souvent le synonyme de « prudence extrême », d'une prudence poussée au « maximum », avec la volonté d'éviter le risque quelque soit le prix à payer – ce pourquoi ses détracteurs y voient une prudence exagérée, excessive. Nous avons vu que le principe de précaution est tout autre chose, qu'il s'applique dans des circonstances où se manifeste une incertitude scientifique ou technique sur l'évolution d'un phénomène, où des risques de dommages collectifs, souvent différés, sont identifiés ; et nous avons vu qu'il n'appelle aucune réponse automatique, mais au contraire ouvre toute une gamme d'actions possibles, dont le choix est lié à l'exercice d'une délibération.

Nous avons vu aussi (et cela est lié aux considérations qui précèdent) que le principe de précaution ne refuse pas systématiquement le risque, mais seulement le risque « grave et irréversible » - qui est souvent un risque différé. Le principe de précaution sait que le risque est inhérent à l'action, que vouloir le « risque zéro » est une volonté absurde : il n'est pas risquophobe. Il est réaliste et pragmatique, il s'attache à comprendre le réel et à répondre de la meilleure manière aux défis qui nous sont opposés ; et surtout il refuse de pratiquer la politique de l'autruche – politique d'autant plus tentante que les effets de notre inconséquence sont rejetés « au loin » dans l'espace et le temps – pas si loin peut-être d'ailleurs.

Aussi demande-t-il que nous nous mobilisions face à un risque qui ne nous menace généralement pas directement, et qui est incertain ; mais un risque qu'il ne sera plus temps de combattre, si nous attendons de trop – et nous pourrions alors seulement constater sa réalisation en répétant avec désespoir « il est trop tard, si nous avions su avant... ».

Mais comment trouver une motivation pour modifier notre manière d'agir et de vivre s'il est si facile de s'aveugler soi-même ! Bien des prétextes peuvent nous détourner de la lucidité nécessaire ! A commencer par le repli sur la vieille antienne du progrès : nos techniques de demain seront capables de répondre des désordres que causent celles d'aujourd'hui, nous répétons-nous à l'envie ! La motivation nécessaire à l'application du principe de précaution – au « vrai » principe et non à sa caricature - réside dans la prise en compte du contexte plus général de la précaution. C'est parce que nous avons la volonté tournée vers le futur et vers les conséquences lointaines de nos actes, c'est parce que nous sommes habités par la conscience de cette « responsabilité du futur », c'est parce que nous voulons produire un monde « bon à vivre » pour nos enfants, c'est parce que nous sommes défaits de l'« égologie » à laquelle pousse la société de marché, c'est parce que nous vivons dans une culture nouvelle, que nous avons « réévalué » les valeurs, c'est pour toutes ces raisons que nous pouvons être motivés à appliquer le principe de précaution : nous refusons alors de fermer les yeux sur l'état du monde, et sur le « potentiel » de risques « graves et irréversibles » que nous pourrions offrir en héritage à nos enfants (ou offrir dès aujourd'hui à ceux des hommes qui ont la malchance de vivre du « mauvais côté » des risques). Le principe de précaution apparaît alors pour ce qu'il est en réalité, un élément d'un ensemble plus vaste qui s'appelle la précaution. Si, historiquement, il est apparu le premier, si la « précaution », pour l'essentiel aujourd'hui, se réduit à ce « principe », il n'est que la pointe avancée de cet

ensemble beaucoup plus vaste qui comprendra bien d'autres éléments, pour venir faire naître une nouvelle culture, la culture de précaution.

Le principe de précaution occupe une position vraiment paradoxale. En effet, c'est par lui que la précaution s'« annonce » comme une révolution majeure dans l'« histoire des mentalités ». C'est lui qui est « gros » de ces avancées futures, qui doivent venir renouveler profondément notre science, nos techniques, notre économie et notre politique, notre droit et pour finir notre culture.

Mais, dans le même temps où il est porteur de toutes ces promesses, il est trahi de ne pas être soutenu par cela même qu'il doit faire naître : s'il n'est pas éclairé, soutenu, par une culture de la précaution, la trahison est inévitable. D'où la « course contre la montre » dans laquelle nous nous trouvons engagés. Si l'avancée que représente l'irruption du principe de précaution dans les textes nationaux et internationaux n'entraîne pas, dans son sillage, une meilleure compréhension de l'« état réel du monde », s'il ne provoque pas une réflexion suivie et largement partagée sur l'avenir du monde, s'il ne nous fait pas réfléchir sur le choix de nos techniques, sur la forme de société dans laquelle nous voulons vivre, s'il ne nous entraîne pas à la responsabilité et à vouloir développer certaines vertus, alors le principe de précaution se verra de plus en plus trahi dans l'usage qui en sera fait.

Le principe de précaution est une pièce d'un ensemble plus vaste, la précaution. A l'issue de ma réflexion il m'apparaît qu'il ne servirait à rien de se battre pour un principe de précaution isolé de cet ensemble plus vaste. Bien sûr, cet ensemble ne peut être bâti en quelques jours, et il faut bien commencer quelque part : le principe de précaution est un bon point de départ. Mais il faut le situer lui-même dans une dynamique : cela le renforcera, cela le fera mieux comprendre, cela créera les conditions d'une spirale vertueuse. Nous sommes à la croisée des chemins, nous pouvons basculer dans une société frileuse, une société du « risque zéro » - mais c'est aussi une société sans avenir, une société littéralement « impossible » ; nous pouvons au contraire construire une société enfin soucieuse d'avenir, enfin responsabilisée au-delà de la sphère immédiate des effets visibles de ses actions. La réponse repose dans l'exercice personnel que chacun fera de sa liberté, dans l'exercice de ses vertus.

Bibliographie

1. Livres

- Acot (P.), *Histoire de l'écologie*, PUF, 1988.
- Alquié (F.), *L'expérience*, PUF, 1957.
- Adorno et Horkheimer, *La dialectique de la raison*, Gallimard, 1974
- Allègre (C.), *Introduction à une histoire naturelle*, Fayard, 1992
- Anscombe (E.), *L'intention*, Gallimard, 2002.
- Arnsperger (C.) et P. van Parijs, *Ethique économique et sociale*, La Découverte, 2003.
- Arendt (H.), *La crise de la culture*, Gallimard, 1996.
- Arendt (H.), *Condition de l'homme moderne*, Calmann Levy, 1994
- Aristote, *De l'âme Ethique à Eudème, Métaphysique, Physique, Poétique, Politique*
- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, traduction de J. Tricot, Vrin, 1994.
- Ascher (F.), *Les nouveaux principes de l'urbanisme*, Ed de l'Aube, 2001.
- Aubenque (P.), *La prudence chez Aristote*, PUF Quadriga, 1993
- Audard (C.), *Hare et la philosophie morale*, Recherches sur la philosophie et le langage, N° 23, 2004
- Bachelard (G.), *La poétique de la rêverie*, PUF, 1960
- Bachelard (G.), *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, 1980
- Bacon (F.), *La Nouvelle Atlantide*, Vrin, 1981
- Barbault (R.), *Des baleines, des souris et des hommes*, O. Jacob, 1994
- Barbault (R.) et B. Chevassus-au-Louis (sous la direction de) *Biodiversité et changements globaux*, IFB, 2005
- Barsotti (B.), *La raison*, Ellipses, 2002
- Bauman (Z.), *Modernité et holocauste*, La Fabrique, Paris, 2002.
- Beck (U.), *La société du risque*, Aubier, 1986
- Belpomme (D.) et B. Pascuito, *Ces maladies créées par l'homme : comment la dégradation de l'environnement met en péril notre santé*, Albin Michel, 2004
- Bernard (C.), *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, (1865), Garnier-Flammarion, 1966
- Bergson (H.), *L'évolution créatrice*, PUF, 1969
- Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience ; Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Editions du centenaire, 1959.
- Berque (A.), *Le sauvage et l'artifice*, Gallimard, 1986
- Birnbacher (D.), *La responsabilité pour les générations futures*, PUF, 1994.
- Blanché (R.), *L'épistémologie*, PUF, 1972
- Blandin (P.), « De l'écosystème à l'éco-complexe », *Sciences de la nature, sciences de la société*, M. Jollivet éd., 1992
- Blondel (E.), *Le problème moral*, PUF, 2000.
- Blondel (M.), *L'action*, PUF, 1949
- Boudon (R.), *L'art de se persuader*, Fayard, 1990, p.325
- Boudon (R.), *Le Juste et le vrai : études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Fayard 1995
- Boudon (R.), *Raisons, bonnes raisons*, PUF, 2003
- Boudon (R.), *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Fayard, 1990.
- Bourg (D.), *L'homme artificiel, le sens de la technique*, Gallimard, 1996.

Bourg (D.), *Planète sous contrôle*, Textuel, 1998.

Bourg (D.), *Les scénarios de l'écologie*, Hachette, 1996.

Bourg (sous la direction), *Les sentiments de la nature*, La découverte, 1993.

Bourg (sous la direction), *La nature en politique, ou l'enjeu philosophique de l'écologie*, L'Harmattan, 2000.

Bourg (D) et J.L Schlegel, *Parer aux risques de demain, le principe de précaution*, Seuil, 2001

Bourg (D.) et J.M. Besnier (direction), *Peut-on encore croire au progrès ?* PUF, 1999.

Bourg (D.) et D. Boy, *Conférences de citoyens, mode d'emploi*, éditions C.L. Mayer, 2005

Bourgeois (L.), *Solidarité*, Armand Colin, 1902

Boutonnet (M.), *Le principe de précaution en droit de la responsabilité civile*, L.G.D.J, 2003

Bozonnet (J.P.) et J. Kabubec (sous la direction), *L'écologisme au XXIème siècle*, Georg éditeur, 2000

Brecht (B.), *La vie de Galilée*, L'Arche, 1990

Briggs (J.) et Peats (F.D.), *Un miroir turbulent*, Interéditions, Paris, 1991

Bronner (G.), *L'incertitude*, PUF, 1997

Callon (M.), P. Lascoumes, Y. Barthe, *Agir dans un monde incertain*, Seuil, 2001

Chauvier (S.), *Qu'est-ce qu'une personne ?* Vrin, 2003

Canto-Sperber (M.), (sous la direction de), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, 2001

Canto (M.), *Philosophie morale britannique*, PUF, 1994

Canto (M.), *L'inquiétude morale et la vie humaine*, PUF, 2001

Canto (M.) et R. Ogien, *La philosophie morale*, PUF, 2004

Cicéron, *De la nature des dieux*

Clifford (W.K.), *Lectures and Essays*, New-York, Macmillan, 1901

Comte (A.), *Discours sur l'esprit positif*, Vrin, 1974

Condillac, *Traité des sensations*, Fayard, 1998.

Cournot (A.), *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, Vrin, 2000.

Crisp (R.) et M. Slote (edited by), *Virtues Ethics*, Oxford University Press, 1997.

Damasio (A.), *L'erreur de Descartes*, O. Jacob, 1995

Davidson (David), *Actions et événements*, PUF, 1993.

Delannoï (G.), *Eloge de la prudence*, Berg International, 1993.

Deléage (J.P.), *Histoire de l'écologie, une histoire de l'homme et de la nature*, La Découverte, 1991

Delmas-Marty (M.), *le Flou du droit*, PUF, 1986.

Delmas-Marty (M.), *Vers un droit commun de l'humanité*, Textuel, 1996

Demeulenaere (P.), *Homo oeconomicus, enquête sur la formation d'un paradigme*, Quadrige, PUF, 2003

Dermange (J.F.), *Le Dieu du marché : Ethique, économie et théologie dans l'oeuvre d'Adam Smith*, Labor et Fides, 2003

Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Gallimard, La pléiade, 1953

Devall (B.) et G. Sessions, *Deep Ecology*, Utah, Layton, Gibbs M. Smith, 1985

Drouin (J.M.), *Réinventer la nature, l'écologie et son histoire*, Flammarion, 1993.

Dubois (M.), *La nouvelle sociologie des sciences*, PUF, 2001.

Dupuy (J.P.) et P. Livet (sous la direction), *Les limites de la rationalité, tome 1, Rationalité, éthique et cognition*, La Découverte, 1997.

Dupuy (J.P.), *Le sacrifice et l'envie*, Calmann – Levy, 1992

Dupuy (J.P.), *Pour un catastrophisme éclairé*, Seuil, 2002

Durand (G.), *L'imagination symbolique*, PUF, Quadrige, 1964

- Ehrard (J.), *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Flammarion, 1970.
- Engelhardt (T.), *The Foundation of Bioethics*, Oxford University Press, 1996.
- Epictète, *Entretiens*
- Elster (J.), *Leibniz et la formation de l'esprit du capitalisme*, Aubier Montaigne, 1975
- Elster (J.), *Le laboureur et ses enfants*, Ed. de Minuit, 1986.
- Elster (J.), *Alchimies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Cambridge University Press, 1999
- Espagnat (B. d'), *Une incertaine réalité. Le monde quantique, la connaissance et la durée*, Gauthier-Villars, 1985
- Etner (F.), *Micro-économie*, Collection Premier cycle, PUF, 1992
- Ehrenberg (A.), « *L'individu incertain* », Calmann-Levy, 1995
- Ewald (F.), *Histoire de l'Etat-Providence*, Grasset 1986.
- Ewald (F.), C. Gollier, N.de Saadeler, *Le principe de précaution*, PUF, 2001
- Fagot-Largeault (A.) et P. Acot (sous la direction), *L'éthique environnementale*, Sens éditions, 2000
- Feenberg (A.), *Repenser la technique ; vers une technologie éclairée*, La Découverte, 2004
- Feyeraband (P.), *Against method*, Londres, New Left Books, 1975. Traduit au Seuil, *Contre la méthode*, 1975
- Ferry (J.M), *Les puissances de l'expérience*, tome 1 et 2, Cerf, 1991.
- Ferry (L.), *Le nouvel ordre écologique*, Grasset, 1992
- Feyeraband (P.), *Contre la méthode*, Seuil,1975.
- Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Garnier Flammarion.
- Foot (P.), *Virtues and Vices*, Berkeley, University of California Press, 1978
- Fortin (R.), *Comprendre la complexité, introduction à la méthode d'E. Morin*, Presses de l'université Laval, 2005.
- Gadamer (H.G.), *Vérité et méthode*, Seuil, 1976.
- Galilée, *L'essayeur*
- Gauthier-Muzellec (M.H.), *Aristote et la juste mesure*, PUF, 1998.
- Gauthier (R.A.), *La morale d'Aristote*, PUF, 1973.
- Georgescu-Roegen (N.), *The Entropy law and the Economic Process*, Harvard University Press,1971
- Gethmann (C.F.), *Lebenswelt und Wissenschaft*, Ed Bouvier, Bonn, 1991.
- Giddens (A.), *Les conséquences de la modernité*, L'Harmattan, 1994
- Gilson (E.), *Saint Thomas d'Aquin*, J. Gabalda éditeur, 1925
- Girard (R.), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, 1978
- Gleick (J.), *La théorie du chaos, vers une nouvelle science*, Flammarion, 1991
- Godard (sous la direction de), *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, INRA, 1997.
- Godard (O.), C. Henry, P. Lagadec, E. Michel-Kerjan, *Traité des nouveaux risques*, Gallimard, 2002.
- Gossement (A), *Le principe de précaution, Essai sur l'incidence de l'incertitude sur la décision et la responsabilité politique*, L'Harmattan, 2003.
- Gosseries (A.), *Penser la justice entre les générations*, Flammarion, 2004
- Griaule (M.), *Dieu d'eau, Entretiens avec Ogotomelli*, Fayard, 1966
- Gros (F.), avec A. Garapon et T. Pech, *Et ce sera la justice. Punir en démocratie*, Odile Jacob, 2001.
- Guilhous (X.) et P.Lagadec, *La fin du risque zéro*, Eyrolles, 2002.
- Guille-Escuret (G.), *Le décalage humain*, Kimé, 1994.

- Habermas (J.), Théories relatives à la vérité, in *Logique des sciences sociales et autres essais*, PUF, 1987.
- Habermas (J.), *La technique et la science comme idéologie*, Gallimard, 1973.
- Habermas (J.), *De l'éthique de la discussion*, Cerf, 1992
- Habermas (J.), *Morale et communication*, Flammarion, 1999
- Hare (R.M.), *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1963
- Hascher, *Les nouveaux principes de l'urbanisme*, éditions de l'Aube, 2001.
- Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard Tel, 1986.
- Heidegger, *Essais et conférences*, Gallimard Tel, 1980.
- Hermitte (M.A), « Pour un statut de la diversité biologique », *Revue française d'administration publique*, mars 1990
- Hirschman (A.), *Vers une politique économique élargie*, Ed de Minuit, 1986.
- Hobbes, *Le Leviathan*, Ed. Sirey, 1971
- Holton (G.), *L'invention scientifique*, PUF, 1982.
- Hottois (G.) (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, Vrin, 1993.
- Hulot (N) (sous la direction de), *L'impasse alimentaire ?* Fayard, 2004
- Hume, *Traité de la nature humaine*, Aubier, 1973
- Hume (D), *Traité de la nature humaine*, Aubier, 1973
- Hume (D.), *Enquête sur l'entendement humain*, Aubier, 1962
- Husserl (E.), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Gallimard, 1976
- Huygues (R.), *La relève de l'imaginaire, Romantisme et Réalisme*, Flammarion, 1976
- Illich (I.), *Energie et équité*, Seuil, 1975
- Larrère, *Du bon usage de la nature*, Aubier, 1997.
- Jacob (F.), *Le hasard et la nécessité*, Seuil, 1970.
- Jacob (P.), *De Vienne à Cambridge, l'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, Gallimard, 1980.
- Jancovici (J.M.) et A. Granjean, *Le plein s'il vous plait*, Seuil, 2006.
- Janicaud (D.), *La puissance du rationnel*, Gallimard, 1985
- Janicaud (D.), *L'homme va-t-il dépasser l'humain ?* Bayard, 2002.
- Joas (H.), *La créativité de l'agir*, Cerf, 1999
- Jonas (H.), *Le principe responsabilité*, Cerf, 1995.
- Jonas (H.), *Pour une éthique du futur*, Rivages, 1998
- Jouvenel (B.de), *Arcadie, essais sur le mieux vivre*, Gallimard 2002
- Kast (R.), *La théorie de la décision*, La Découverte, 1993.
- Kuhn (H.), *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, 1983
- Jullien (F.), *Traité de l'efficacité*, Grasset, 1996
- Kagan (S.), *Normative Ethics*, Boulder (col.), Westview Press, 1998
- Kambartel (F.), *Theorie und Begründung*, Suhrkamp, 1976.
- Kemp, *L'irremplaçable. Une éthique de la technologie*, Cerf, 1997.
- Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, 1894
- Kant, *Réflexions sur l'éducation*, Vrin, 1966.
- Kant, *Critique de la raison pure*, Flammarion, 1976
- Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave, 1982 (préface de V. Delbos).
- Kast (R.), *La théorie de la décision*, La découverte, 2002
- Kourilsky (P.) et G. Viney , *Le principe de précaution, rapport au premier ministre*, O. Jacob, 2000
- Koyré (A.), *Etudes newtonienne*, Gallimard, 1968
- Kuhn (H.), *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, 1983

Lacroix (J.), *Kant*, PUF, 1966.

Lane (G.), (Collectif), *Gestion de l'environnement, éthique et société*, Fides, 1992.

Lapouge (G.), *Utopie et civilisations*, Flammarion, 1978

Latour (B.) et S.Woolgar, *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, La Découverte, 1988.

Larmore (C.), *Modernité et morale*, PUF, 1993

Larmore (C.), *Les pratiques du moi*, PUF, 2004

Larmore (C.) et A. Renaut, *Débat sur l'éthique*, Grasset, 2004.

Larrère (C.), *Du bon usage de la nature, pour une philosophie de l'environnement*, Aubier, 1997.

Larrère (C), (sous la direction de), *Ecologie et société*, Educagri, 1998

Larrère (R et C.) (Sous la direction de), *La crise environnementale*, éd de l'INRA,

Laurent (L.) et J.C. Petit, *Les nanotechnologies doivent-elles nous faire peur ?*, Le Pommier, 2005

Le Corbusier, *Manière de penser l'urbanisme*, Denoël Gonthier, 1971.

Lecourt (D.), *La philosophie des sciences*, PUF, 2001

Lecourt (D.), *Contre la peur*, PUF, 1999

Lecourt (D.), *Promothée, Faust et Frankenstein. Fondements imaginaires de l'éthique*, Le livre de poche, 1996.

Lecourt (D.), *Humain, posthumain*, PUF, 2003.

Léopold (A), *A Sand County Almanac*, New-York, Oxford University Press, 1996

Lepage (C) et F. Guery, *La politique de précaution*, PUF, 2001

Lipps (H.), *Logique et herméneutique*, Vrin, 2004

Livet (P.), *Qu'est-ce qu'une action ?*, Vrin, 2005

Livet (P.), *Emotions et rationalité morale*, PUF, 2002

Locke, *Second traité sur le gouvernement*

Locke, *An essay concerning Human Understanding*, Clarendon Press Oxford, 1975

Lovelock, *L'hypothèse Gaïa*, Champ Flammarion

Löwy (M.) et R. Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, 1992.

Lucrèce, *De la Nature*

Lyons (D.), *The Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford University Press, 1965

Manent (P.), *La Cité de l'homme*, Fayard, 1994

MacDowell (J.), *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, 1998.

MacIntyre (A.), *Après la vertu*, PUF, 1997.

Manent (P.), *La cité de l'homme*, Fayard, 1994.

Maréchal (J.P.), *Le rationnel et le raisonnable*, Presses universitaires de Rennes, 1997.

Maréchal (J.P.), *Economiser l'économie*, Desclée de Brouwer, 2000.

Méda (D.), *Qu'est-ce que la richesse ?*, Flammarion champs, 1999.

Michel (S.), *La notion thomiste du bien commun, quelques unes de ses applications juridiques*, Vrin, 1932.

Perret (B.), rapport remis au CERC en 2002, « Indicateurs sociaux, état des lieux et perspectives ».

Mill (J.S.), *L'utilitarisme*, Garnier Flammarion, 1968

Montesquieu, *Esprit des lois*

Martin (T.), *Probabilités et critique philosophique selon Cournot*, Vrin, 1996

Merleau- Ponty (M.), *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

Mises von (L.), *L'action humaine, un traité d'économie*, PUF, 1985.

Moltke (K. von), *The Vorsorgeprinzip in West German Environmental Policy*, Institute for European Environmental Policy, février 1987

Montesquieu, *De l'esprit des lois*

Morin (E.), *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation future*, 2000

Moureau (N.) et D. Rivaud- Danset, *L'incertitude dans les théories économiques*, La découverte, 2004

Naess (A.), *The Shallow and the Deep*, Long-Range Ecology Movement. A Summary, Inquiry, 1973, n°16

Nagel (T.), *Questions mortelles*, PUF, 1983

Neuberg (M.), *Théorie de l'action. Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action*, Liège, Mardaga, 1991.

Norton (B.G.), *Why Preserve Naturel Variety ?*, Princeton, 1987

Nietzsche, *Humain, trop humain*, Gallimard, 1968

Nussbaum (B.), *The fragility of goodness, Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, 1986

Odum (E.P.), *Fundamentals of Ecology*, W.B. Saunders Company, Philadelphia, 1953

Olson M.), *La logique de l'action collective*, PUF, 1978

Onfray (M.), *Féeries anatomiques*, Fayard, 2003

Ost (F.), *Le temps du droit*, O. Jacob, 1999.

Ost (F.), *La nature hors la loi, l'écologie à l'épreuve du droit*, La Découverte, 2003

Owen (R.), *La faiblesse de la volonté*, PUF, 1993.

Pascal, *Pensées*, L. Brunschvicg, Le livre de poche, 1972.

Passet (R.), *L'économie et le vivant*, Economica, 1996

Peretti-Watel (P.), *La sociologie du risque*, Armand Colin, 2000

Pinchemel (P. et G.), *La face de la terre*, A. Colin, 1988

Platon, *Gorgias, La République, Politique, Critias Philèbe, Théétète, Philèbe*,

Polanyi (K.), *La Grande transformation*, Gallimard, 1983

Popper (K.), *La logique de la connaissance scientifique*, Payot, 1973

Popper (K.), *Conjectures et réfutations, la croissance du savoir scientifique*, Payot, 1985.

Pouivet (R.), *Après Wittgenstein*, Saint Thomas, PUF, 1997

Pouivet (R.), *Qu'est-ce que croire ?* Vrin, 2003.

Prigogine, *La fin des certitudes*, O. Jacob, 1996

Prigogine et Stengers, *La nouvelle alliance*, Gallimard, 1979

Putnam (H.), *Philosophical papers*, Cambridge University Press, 1962

Putnam (H.), *Raison, vérité et histoire*, Editions de minuit, 1984

Quéré (L.), P. Ladrière et P. Pharo (sous la direction de), *La théorie de l'action, Le sujet pratique en débat*, CNRS Editions, 1993

Rawls (J.), *Libéralisme politique*, PUF, 1995

Rawls (J.), *Théorie de la justice*, Seuil, 1997

Regan (T.), *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1983

Rèmond-Gouilloud (M.), *Du droit de détruire, essai sur le droit de l'environnement*, PUF, 1989

Renan (E.), *Dialogues philosophiques*, dans ses *Œuvres complètes*, Calmann-Levy, 1949.

Renan(E.), *L'avenir de la science*, Garnier Flammarion, 1995

Renaud (A.), *L'Ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard, 1989.

Renaud (A.), *Qu'est-ce que le droit ?* », Vrin, 1992.

Weil (E.), *Problèmes kantians*, Vrin, 1982

Ricoeur (P.), *Le juste*, Seuil, 1995

Ricoeur (P.), *Du texte à l'action, essais d'herméneutique 2*, Seuil, 1986

Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990

Ricoeur (P.), *Temps et récit*, Tome 1, 1983

Roqueplo (P.), *Climats sous surveillance, Limites et conditions de l'expertise scientifique*. Economica, 1993

Roqueplo (P.), *Entre savoir et décision, l'expertise scientifique*, INRA éditions, 1997

Rosanvallon (P.), *Le libéralisme économique*, Seuil, 1989

Rouland (N.), *Aux confins du droit*, Odile Jacob, 1991

Rousseau (J.J.), *Manuscrit de Genève, Lettres de la montagne (Pléiade III) ; Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes ; Du Contrat social*

Rousseau (J.J.), *Julie ou la nouvelle Héloïse*

Rousseau (P.), *De l'atome à l'étoile*, PUF, 1941

Rui (S.), *La démocratie en débat. Les citoyens face à l'action publique*, Armand Colin, 2004

Saadeler (N.de), *Principes du pollueur-payeur, de prévention et de précaution*, Bruylant, Bruxelles, 1999.

Sachs, *L'écodéveloppement*, Syros, 1997.

Saint-Sernin (B.), *Genèse et unité de l'action*, Vrin, 1989.

Saint-Sernin (B.), *Les mathématiques de la décision*, PUF, 1973.

Saint-Sernin (B.), *Cournot*, Vrin, 1996.

Saint-Sernin (B.), *La raison au XXème siècle*, Seuil 1995

Schelling, *Idées pour une philosophie de la nature*, Ellipse, 2000

Schlick(M.), *Sur le fondement de la connaissance*, Hermann, 1935

Sen (A.), *Ethique et économie*, PUF, 1993.

Sen (A.), *La démocratie des autres*, Payot et Rivages, 2005.

Sen (A.), *L'économie est une science morale*, La découverte, 2003.

Séris (J.P), *La technique*, PUF, 1994

Serres (M.), *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce, fleuves et turbulences*, Ed de Minuit, 1977.

Sfez (L.), *Critique de la décision*, Presse de la fondation nationale des sciences politiques, 1992

Simon (H.A.), « *Les sciences de l'artificiel* », Gallimard, 2004.

Simondon (G.), *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1958.

Singer (P.), *La libération animale*, Françoise Blanchon Éditeur, 1991

Smith (A.), *La richesse des nations*

Smith (A.), *Théorie des sentiments moraux*

Soulez (A.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits, Carnap-Hahn-Neurath-Schlick-Weismann-Wittgenstein*, PUF, 1985

Sousa (R. de), *The Rationality of Emotions*, Cambridge, MIT Press, 1990.

Spinoza, *Ethique*

Steiner (G.), *La mort de la tragédie*, Gallimard, 1993

Strawson, *Les individus*, Seuil, 1973.

Supiot(A.), *Homo juridicus, Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Seuil, 2005.

Taguieff (P.A.), *Du Progrès*, Librio, 2001.

Taylor (C.), *Malaise dans la modernité*, Cerf, 1999.

Taylor (C.), *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, 1998.

Taylor (C.), *The explanation of Behaviour*, Londres, Routledge and Kegan, 1964

Tocqueville (A.), *La démocratie en Amérique*, Gallimard, 1981

Thomas d'Aquin, *Somme théologique*

Tocqueville, *La démocratie en Amérique*, Garnier Flammarion, 1981

Tubiana (M.), *L'éducation et la vie*, Editions O. Jacob, 1999.

Tugendhat (E.), *Conférences sur l'éthique*, PUF, 1998

Tversky (A.), D. Kahneman et P. Slovic, *Judgement under uncertainty ; heuristics and biases*, Cambridge University Press, 1984.

Verdnasky (W.), *La biosphère*, Alcan, 1929

Villey (M.), *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, 1983

Weber (M.), *Histoire économique*, Gallimard, 1991

Weber (M.), *Economie et société*, tomes 1 et 2, Plon, 1995.

Weber (M.), *Le savant et le politique*, Plon 10-18, 1959

Weil (E.), *Problèmes kantien*s, Vrin, 1982

Weil (E.), *Philosophie politique*, Vrin, 1956.

Weil (S.), *L'enracinement*, Gallimard Folio/ Essais, 1990.

Weil (S.), *Attente de Dieu*, Livre de poche, 1963.

Westbroek (P.), *Vive la Terre : physiologie d'une planète*, Seuil, 1998.

Williams (B.), *L'éthique et les limites de la philosophie*, Gallimard, 1990.

Winner (L.), *La baleine et le réacteur. A la recherche des limites de la haute technologie*. Descartes et Cie, 2002

Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Francfort, Suhrkamp, 1969.

Wünenburger (J.J.), *Questions d'éthique*, PUF, 1993.

Wünenburger (J.J.), *La raison contradictoire. Sciences et philosophie moderne: la pensée du complexe*, Albin Michel, 1990.

Wythe (L.), *The historical Roots of Our Ecologic Crisis*, Science, 1967, vol. 155

Zaccà (E.) et J.N. Missa (dir), *Le principe de précaution. Signification et conséquences*, éd de l'Université de Bruxelles, 2000.

2. Articles

ABEL (O.), « La responsabilité incertaine », *Esprit*, novembre 1994.

ACOT (P.), « Ecologie humaine et idéologie écologiste », *Ecologie et société*, Educagri, 1998

ACOT (P.), « Du mouvement romantique à Aldo Léopold : quelques racines non religieuses de l'éthique environnementale », *L'éthique environnementale*, Sens et éditions, 2000.

AL-SANHOURY (A.), « Le standard juridique », *Etudes Gény*, Les sources du droit, Sirey, tome II, 1937.

BAGHESTANI-PERREY (L.), « La valeur juridique du principe de précaution », in *Revue juridique de l'environnement*, numéro spécial consacré au principe de précaution, 2000, n° 2.

BOURG (D.), « L'écologie et la question des droits de l'homme », *Ecologie et société*, Educagri, 1998.

BOURG (D.), « Crise de l'idéologie économique et dépassement de la modernité », dans *L'écologisme au XXIème siècle*, sous la direction de J.P. Bozonnet et J. Kabubec, Georg éditeur, 2000.

BOURG (D.), « Modernité et appartenance à la nature », *Esprit*, juin 1996.

BOURG (D.), « Technique », *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, sous la direction de D. Lecourt, PUF, 1999.

BOURG (D.), « La responsabilité écologique », *L'éthique environnementale*, Sens et éditions, 2000.

BOURG (D.), « Postface : modernité et nature », *Les sentiments de la nature*, Seuil, 1993.

BOURG (D.), « Le nouvel âge de l'écologie », *Le Débat*, n° 113, janvier-février 2001

BOURG (D.) (Avec O. Godard et J.C. Hourcade), « Charte de l'environnement, enjeux et controverses », *Futuribles*, septembre 2004.

BOURG (D.) et K. WYTHESIDE, « Le principe de précaution, un principe problématique mais nécessaire », *Le Débat*, mars-avril 2004.

BOY (D.), « Manger est-il dangereux ? », revue *Cités*, n° 4, 2000

BOY (D.), « Les parlementaires et l'environnement », in *Les cahiers du Prose*, Paris, Sciences Po, n°7, sept.- oct. 2003

BOY (L.), « La nature juridique du principe de précaution », *Natures, sciences, sociétés*, 7, 1999.

BOY (L.), « La nature juridique du principe de précaution, état des lieux et des débats », Séminaire *Evaluation dans le domaine de la santé et de l'environnement*, Ministère de l'environnement, Paris, 10 juillet 2000.

BREDIN (J.D.), « Le retour du talion », *Le Monde de l'éducation*, février 1999.

CALLON (M.), « Des différentes formes de démocratie technique », in *Risques et démocratie*, Les cahiers de la sécurité intérieure, 4^{ème} trimestre 1999.

CAMERON J., WADE-GERY W., « Addressing Uncertainty, Law, Policy and the Development of the Precautionary Principle ». In Dente B.(ed.), *Environmental Policy in Search of new instruments*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995.

CHEVASSUS-AU-LOUIS (B.), « Retour de l'irrationnel ou conflit de rationalités », *Projet*, mars 2000.

CHEVASSUS-AU-LOUIS (B.), « Quatre attitudes face aux controverses », *La Recherche*, février 2001.

CHEVASSUS-AU-LOUIS (B.), « L'analyse du risque alimentaire. Vers de nouvelles pratiques », in ATALA (Cercle de réflexion Universitaire du lycée Chateaubriand, Rennes), n° 5, 2002.

CHEVASSUS-AU-LOUIS (B.) (En collaboration avec R. BARBAULT), « Biodiversité et crise de croissance des sociétés humaines », *Biodiversité et changements globaux*, IFB, 2005.

CHEVASSUS-AU-LOUIS (B.) (En collaboration avec R. BARBAULT et P. BLANDIN), « Que décider ? Comment ? Vers une stratégie nationale de recherche sur la biodiversité pour un développement durable », *Biodiversité et changements globaux*, IFB, 2005.

DAVID (G.), « La médecine saisie par le principe de précaution », *Bulletin de l'Académie nationale de médecine*, 1998, 182, n° 6, p. 1219 à 1228.

DONAGAN (A.), « Von Wright on Causation, Intention and Action », in P.A.Schilpp and L.E. Hahn (eds), *The Philosophy of Georg Henrik von Wright*, La Salle, IL, Open Court, 1989.

DESCOLA, « Le monde, par delà la nature et la culture », *La Recherche*, n° 374, 2004.

DROUIN (J.M.), « L'écologie, généalogie d'une discipline », *Ecologie et société*, Educagri, 1998

DUPUY (J.P.), « Le problème théologico-scientifique et la responsabilité de la science », *Le Débat*, mars 2004.

DUPUY (J.P.) et A. GRINDBAUM, « Living with uncertainty : from the precautionary principle to the methodology of ongoing normative assessment », *C.R. Geoscience*, 337, 2005.

EDELMAN (B.), *L'homme aux cellules d'or*, *Recueil Dalloz*, chron. XXXIV, 1989.

ENGEL (L.), « Vers une nouvelle approche de la responsabilité, le droit français face à la dérive américaine », *Esprit*, juin 1993.

ETCHEGOYEN (A.), « La notion de responsabilité », *Risques*, octobre-décembre 1997.

EWALD (F.), « Risques technologiques et responsabilité », *Encyclopédie Universalis*.

EWALD (F.), « La providence de l'Etat », *Projet*, mars 2000.

EWALD (F.), « Qu'est-ce qu'une situation de précaution », *Risques*, n° 46, juin 2000.

FRANKFURT (H.G.), « La liberté de la volonté et la responsabilité morale », *The Journal of Philosophy* 68, 1971

GARAPON (A.), « Pour une responsabilité civique », *Esprit*, mars 1999.

GILBERT (C.), « Gestion des risques et des crises : les procédures de retour d'expérience », in *Risques et démocratie*, Les cahiers de la sécurité intérieure, 4^{ème} trimestre 1999.

GLEICK (J.), *La théorie du chaos. Vers une nouvelle science*. Flammarion, 1991.

GODARD (O.), « Embargo or not embargo ? », *La recherche*, numéro spécial « Le risque alimentaire », février 2001.

GODARD (O.), « De l'usage du principe de précaution en univers controversé », *Futuribles*, février-mars 1999.

GODARD (O.), « Précaution légitime et proportionnalité », *Risques* n°47, septembre 2001.

GODARD (O.), « Le principe de précaution, un principe politique d'action », *Revue juridique de l'environnement*, numéro spécial, 2000.

GODARD (O.), « Charte de l'environnement : pour le principe de précaution », *Futuribles*, septembre 2004.

GODARD (O.) (Avec D. Bourg et J.C. Hourcade), « Charte de l'environnement, enjeux et controverses », *Futuribles*, septembre 2004.

GOFFI (J.Y.), « La valeur symbolique des êtres de la nature », *L'éthique environnementale*, Sens et éditions, 2000.

GOFFI (J.Y.), « Le principe de précaution, un moment nouveau dans la philosophie de la technique ? », in *Le principe de précaution. Signification et conséquences*, Zaccàï (E.) et J.N. Missa (dir), éd de l'Université de Bruxelles, 2000.

GORZ (A.), « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », *Actuel Marx*, PUF, n°12, 1992

GREISCH (J.), « L'amour du monde et le principe responsabilité », in *La responsabilité, la condition de notre humanité*, Revue Autrement, 1994.

GUEGAN (A.), L'apport du principe de précaution au droit de la responsabilité civile, *RJE*, n°2, 2000

HENRY (C.), "Option values in the economics of irreplaceable assets", *Review of Economic Studies Symposium*, 1974.

HENRY (C.), "Investment decisions under uncertainty : the irreversibility effect", *American Economic Review*, Vol 64, December, 1974

HERMITTE (M.A.), « Expertise scientifique et état de droit : l'idée de démocratie continue », *Les défis de la technoscience*, ed. Complexes, 2001.

HERMITTE (M.A.), « Le droit dans le drame de la transfusion sanguine », in *La responsabilité, la condition de notre humanité*, Revue Autrement, 1994

HOTTOIS (G.), « Biodiversité et technocosme ». In: Parizeau MH (ed) "*La biodiversité. Tout conserver ou tout supprimer?*". De Boeck Université, Bruxelles, 1997.

HUGLO (C.) et C. LEPAGE, « Les droits de l'homme à l'environnement doivent être proclamés d'urgence », Pour les droits de l'homme : histoire(s), image (s) et parole(s), *Artis* 1989

JACOTOT (D.), « Le principe de précaution et le renforcement de l'action en responsabilité pour faute », in *Revue juridique de l'environnement*, numéro spécial consacré au principe de précaution, 2000, n° 2.

LABRUSSE-RIOU, « Entre mal commis et mal subi : les oscillations du droit », in *La responsabilité, la condition de notre humanité*, Revue Autrement, 1994.

LADRIERE (P.), « La théorie de l'action dans l'explication wébérienne de la modernité », in Quéré (L.), P. Ladrière et P. Pharo (sous la direction de), *La théorie de l'action, Le sujet pratique en débat*, CNRS Editions, 1993

LANE (G.), « La rationalité procédurale », in *Gestion de l'environnement, éthique et société*, Fides, 1992.

LARRERE (C.), « La crise environnementale, le savant et le politique », *Ecologie et société*, Educagri, 1998.

LARRERE (C.), « Les souliers et la vertu. Crise environnementale et critique de la technique », *Les défis de la technoscience*, Editions Complexes, 2001.

LARRERE (C.), « Peut-on échapper au conflit entre anthropocentrisme et éthique environnementale ? », *L'éthique environnementale*, Sens et éditions, 2000.

LARRERE (C.), « Avons-nous besoin d'une éthique environnementale ? », *Cosmopolitiques* n°1, juin 2002.

LARRERE (R.), « L'art de produire la nature, une leçon de Rousseau », *Ecologie et société* Educagri, 1998

LARRERE (R.), « L'ours des pyrénées et loups du Mercantour : un problème d'éthique appliquée ? », *L'éthique environnementale*, Sens et éditions, 2000.

LARRERE (R.), « Agriculture : artificialisation ou manipulation de la nature ? », in *Cosmopolitiques*, n° 1, éditions de l'Aube, 2002.

LAUDON (A.) et C. NOIVILLE (dans « Le principe de précaution, le droit de l'environnement et l'OMC », rapport remis au ministère de l'environnement, le 16 novembre 1998

LASCOUMES (P.), « La précaution, un nouveau standard de jugement », *Esprit*, novembre 1997

LASCOUMES (P.), « Productivité des controverses et renouveau de l'expertise », in *Risques et démocratie*, Les cahiers de la sécurité intérieure, 4^{ème} trimestre 1999.

LAUTMAN, « Limites de la déresponsabilisation assurée », *Projet*, mars 2000.

LECOURT (D.), « Technophobie », revue *Cités*, n° 4, 2000

LEVY-LEBLOND (J.M.), « La science et le progrès, quel rapport ? », in *Peut-on encore croire au progrès ?* PUF, 1999.

LIANOS (M.), « Point de vue sur l'acceptabilité sociale du discours des risques », in *Risques et démocratie*, Les cahiers de la sécurité intérieure, 4^{ème} trimestre 1999.

LORENZ (K.), « Le dialogue comme sujet et méthode de la philosophie », disponible sur Internet www.ccic-cerisy.asso.fr/francisjacques.

MARECHAL (J.P.), « De la technoéconomie à la bioéconomie, les conditions théoriques et pratiques du développement durable », *Ecologie politique*, janvier 2002.

MARTIN (G.J.), « Environnement, nouveau droit ou non-droit »?, article paru dans *La nature en environnement*, L'Harmattan, 2000.

MARTIN (G.J.), Apparition et définition du principe de précaution, LPA, 30 novembre 2000

MONGIN (O.), « De la solidarité à la sécurité, ou les avatars de la responsabilité », *Esprit*, mars 1999.

MORIN (E.), « Le retour de l'évènement », *Communications* n° 18, 1972 ; et « Pour une crisologie », *Communications* n° 25, 1976.

MOTHÉ (D.), « La grande démocratie et la petite démocratie », *Esprit*, juillet 2006.

NOIVILLE (C.), « Environnement, l'amorce d'un compromis », in *Courrier de la planète*, décembre 2005.

PERETTI-WATEL (P.), « Pourquoi et pour qui un risque est-il acceptable ? », in *Risques et démocratie*, Les cahiers de la sécurité intérieure, 4^{ème} trimestre 1999.

- PHARO (P.), « Existe-t-il des vérités pratiques ? », in Quéré (L.), P. Ladrière et P. Pharo (sous la direction de), *La théorie de l'action, Le sujet pratique en débat*, CNRS Editions, 1993
- PRIEUR (M.), « Incertitude juridique, incertitude scientifique et protection de l'environnement », *Cahier du CRIDEAU*, 2000.
- RADE (C.), « Le principe de précaution, une nouvelle éthique de la responsabilité ? », in *Revue juridique de l'environnement*, numéro spécial consacré au principe de précaution, 2000, n° 2.
- REMOND GOUILLOUD, « A la recherche du futur. La prise en compte du long terme par le droit de l'environnement », *RJE*, 1-1992 p. 5-17
- REMOND GOUILLOUD (M.), « L'avenir du patrimoine », *Esprit*, novembre 1995.
- REMOND GOUILLOUD (M.), « La protection de la biodiversité est-elle une catégorie juridique ? », in: Parizeau MH (ed.) "*La biodiversité. Tout conserver ou tout supprimer?*". De Boeck Université, Bruxelles. (1997).
- REMOND GOUILLOUD (M.), « Du risque à la faute », *Risques*, juillet-septembre 1992.
- REMOND GOUILLOUD (M.), « Le risque de l'incertain, la responsabilité face aux avancées de la science », *La vie des sciences*, 1993, n°4.
- REMOND GOUILLOUD (M.), « Entre bêtises et précaution. A propos de vaches folles », *Esprit*, novembre 1997.
- RICOEUR (P.), « Ethique et politique », *Esprit*, mai 1985
- RICOEUR (P.), « Le concept de responsabilité, essai d'analyse sémantique », *Esprit*, novembre 1994.
- SAINT-SERNIN (B.), « Y a-t-il place, aujourd'hui, pour une philosophie de la nature ? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 21 novembre 1998
- SPAEMANN (R.), « Le problème moral des effets indirects », *La responsabilité, questions philosophiques*, sous la direction de M. Neuberg, PUF, 1997
- SHAFIR (E.) et A.TVERSKY, « Penser dans l'incertain. Raisonner et choisir de façon non conséquentialiste », in Dupuy (J.P.) et P. Livet (sous la direction), *Les limites de la rationalité*, tome 1, *Rationalité, éthique et cognition*, La Découverte, 1997.
- STENGERS (I.), « Et si l'opinion avait parfois raison ? », *Le principe de précaution. Signification et conséquences*, E. Zaccai et J.N. Missa, éd. de l'université de Bruxelles, 2000.
- STOUDLAND (F.), « Von Wright's Theory of action », in P.A.Schilpp and L.E. Hahn (eds), *The Philosophy of Georg Henrik von Wright*, La Salle, IL, Open Court, 1989.
- TERRE (F.), « Introduction générale au droit », *Manuel Dalloz*, 1991, n°3
- THIBIERGE (C.), « Avenir de la responsabilité, responsabilité de l'avenir », in *Recueil Dalloz*, 2004, n°9
- VON WRIGHT, « Problèmes de l'explication et de la compréhension de l'action », in NEUBERG (M.), *Théorie de l'action. Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action*, Liège, Mardaga, 1991
- WEIL (E.), « Rousseau et sa pensée politique », *Pensée de Rousseau*, Seuil, 1984
- WUNENBURGER (J.J.), Le pli et la phase, vers un monde en résonance, *Cahiers de géopolitique* n°4, automne 1994

3. Dictionnaires, encyclopédies

- DICTIONNAIRE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE DES SCIENCES, sous la direction de D. Lecourt, PUF, 1999.
- DICTIONNAIRE D'ETHIQUE ET DE PHILOSOPHIE MORALE, sous la direction de M.Canto, PUF, 2001.

DICTIONNAIRE DE PHILOSOPHIE POLITIQUE dirigé par P. Raynaud et S. Ryals, PUF, 1996.

4. Sites Internet

GENEREUX (J.), « Manifeste pour une économie humaine », site Internet www.ac-versailles.fr/PEDAGOGI/ses/vie-ses/hodebas/genereux2

JANCOVICI (J.M.) : un site sur les questions du climat, de l'effet de serre et de l'énergie : <http://www.manicore.com>

KEITSCH (M.M.), « Technology Perceptions from the Antique to the Post-industrialism », martina.keitsch@indecot.ntu.no

MARECHAL(J.P), « Economie et environnement », texte disponible sur le site :

<http://www.perso.orange.fr/marxiens/egep/economie/textes/marechal>

RAPPORT PHILLIPS, <http://www.bseinqury.gov.uk>

Pouillard (J.), *Rapport du Conseil national de l'ordre des médecins*, avril 1999, consultable sur Internet <http://www.conseil-national.medecin.fr/>

SERALINI (E.) : sur les OGM, on peut écouter une conférence qu'il a donnée en février 2006 sur le site : <http://www.ena.fr/index.php?page=ressources/conferences/seralini>

5. Conférences, colloques, communications

ACTES DU COLLOQUE DE CERISY, « *Les limites de la rationalité* », introduction de J.P. Dupuy, La Découverte, 1997.

CCNE, Journées annuelles d'éthique 1999, « Expertise, responsabilité et éthique du principe de précaution », dans *Les cahiers du CCNE*, n°24, 2000.

CHEVASSUS-AU-LOUIS (B.), « L'appropriation du vivant ; de la biologie au débat social », Conférence ULTS du 22 janvier 2000.

DAVID (G.), Communication aux « Journées annuelles d'éthique 1999 », *Les cahiers de CCNE* n° 24, 2000.

HEINZMAN (G.), « Mathématiques sans ontologie », Conférence ULTS du 17 janvier 2005.

HERMITTE (M.A.), « Pouvoirs sur la vie, pouvoirs sur la mort, les rôles du droit », Conférence donnée à l'Université de tous les savoirs, le 26 mars 2000.

HOTTOIS (G.), « *La technoscience* », Conférence ULTS du 20 janvier 2000.

MARTIN (G.J.), « Responsabilité, risques et précaution », Conférence ULTS du 22 octobre 2000.

6. Revues, numéros spéciaux

AUTREMENT, « *La Terre outragée. Les experts sont formels!* », 1992.

AUTREMENT, *La responsabilité, la condition de notre humanité*, 1994.

CITES, « *Bienvenue dans un monde meilleur ; sur les risques technologiques majeurs* », n° 4, 2000.

ECOLOGIE ET POLITIQUE (Revue): *Ecologie, de la nature à l'industrie*, mai 2002 ; *Johannesburg, les défis du siècle*, décembre 2002 ; *Destination Tchernobyl*, avril 2006.

ESPRIT, Dossier « *Risques et précaution* », juillet-août 2003

LA RECHERCHE, « *L'effet de serre* », mai 1992 ; « *Le risque alimentaire* », février 2001.

LA VIE, Hors série, décembre 2006
LE MONDE DE L'EDUCATION, « Penser les savoirs du XXIème siècle », juillet_août 2006.
LE MONDE DIPLOMATIQUE, Manière de voir n° 38, « Les ravages de la technoscience », mars-avril 1998 ; Manière de voir n° 81, « *Ecologie, le grand défi* », juin-juillet 2005.
LE NOUVEL OBSERVATEUR, *La Bible contre Darwin*, numéro hors série de décembre 2005 – janvier 2006
LES CAHIERS DU COMITE CONSULTATIF NATIONAL D'ETHIQUE, juillet 2000.
LES CAHIERS DE LA SECURITE INTERIEURE, « *Risques et démocratie* », 4^{ème} trimestre 1999.
MAGAZINE LITTERAIRE, Dossier « Les nouvelles morales ; éthique et philosophie », janvier 1998
PROJET, « *Risque et précaution* », mars 2000.
REVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE, *La philosophie morale de langue anglaise*, 1994, n° 2.
REVUE EUROPEENNE DES SCIENCES SOCIALES, cahiers Vilfredo Pareto, Librairie Droz Genève, Paris, Tome XLII, 2004, N° 130.
REVUE JURIDIQUE DE L'ENVIRONNEMENT, numéro spécial consacré au principe de précaution, 2000, n° 2.
SCIENCES ET VIE, Dossier spécial « *La menace climatique, ce qui a changé, ce qui va changer* », décembre 2003
SCIENCES HUMAINES, Dossier « *Où est passée la société ?* », novembre 2005
SCIENCES HUMAINES, Dossier « *La moralisation du monde* », mars-avril 2006

Index nominum

Acot (P.), 340.
 Allègre (C.), 106.
 Alquié (F.), 350.
 Anscombe (E.), 45, 46.
 Arendt (H.), 9, 44, 55, 57, 82, 124, 259, 287, 313, 568-570, 572, 586, 603-604, 608.
 Aristote, 10, 14, 44, 47, 48, 50, 54-58, 63-70, 77, 86-100, 187- 188, 198-202, 262, 276, 288, 318, 320-322, 391, 445, 450, 495, 566-567, 620-621.
 Aron (R.), 275.
 Ascher (F.), 140, 526.
 Aubenque (P.), 14, 65, 68, 70, 88.
 Audard (C.), 407, 421.
 Bachelard (G.), 106, 306, 479,
 Bacon (F.), 132, 330, 505.
 Barbault (R.), 369, 378, 636.
 Barsotti (B.), 280-282.
 Bauman (Z.), 135, 168.
 Beck (U.), 159-164.
 Belpomme (D.), 155.
 Bentham , 406-407.
 Bergson (H.), 43, 105, 187, 346.
 Bernard (C.), 478-481.
 Berque (A.), 345.
 Bertalanffy (L. von), 109.
 Birnbacher (D.), 360, 393, 427-428, 433-435, 441, 581, 601, 611, 670.
 Blanché (R.), 482.
 Blandin (P.), 338.
 Blondel (E.), 43.
 Blondel (M.), 43.
 Boudon (R.), 270, 272, 283, 296-300, 306, 313.
 Bourg (D.), 117, 123, 126, 134, 151, 155, 168, 174, 241, 243, 244, 248, 251, 264, 324, 328, 331, 351-356, 358-360, 368-370, 388-389, 396, 444, 496, 497, 500, 502, 505-506, 514, 518, 528, 562, 565, 571, 584, 586, 587, 591, 629, 638, 654, 670.
 Bourgeois (L.), 425.
 Boy (D), 31, 37, 586, 591, 593.
 Boutonnet (M.), 246, 646.
 Bronner (G.), 143, 146,
 Brecht (B.), 607.
 Bredin (J.D.), 642.
 Buffon , 369.
 Callicot (B.), 365.
 Callon (M.), Lascoumes (P.) et Barthe (Y.), 233-235, 237, 247-250.
 Canto-Sperber (M.), 51, 65, 278, 294, 306, 398, 402, 409-410, 418, 420, 666.
 Carnap, 470.
 Chauvier (S.), 169.
 Chevassus-au-Louis (B.), 152, 157-158, 246, 251-253, 256-258, 255-256, 269, 271, 378, 636.
 Cicéron , 197, 325, 328.
 Clavier (P.), 477.
 Coase (R.), 549.
 Comte (A.), 114, 173, 284-285, 470.

Condillac, 281.
Condorcet , 174.
Cournot (A.), 145, 176.
Damasio (A.), 169, 308-311.
David (G.), 32, 245.
Davidson (D.), 45, 46.
Delannoï (G.), 196-198.
Delmas-Marty (M.), 626-631, 636, 637.
Demeulenaere (P.), 282, 543-546.
Démocrite, 320.
Dermange (J.L.), 552.
Descartes (R.), 71, 279-280, 328-329, 469, 495.
Drouin (J.M.), 339, 383, 492.
Dumont (L.), 572-573.
Dupuy (J.P.), 122, 170, 226, 228-232, 234, 237, 436-437, 451, 508, 552-555, 664, 670.
Durand (G.), 363.
Ehrard (J.), 370.
Ehrenberg (A.), 135, 162.
Elster (J.), 188, 443, 554.
Emerson (R.W.), 344.
Engel (L.), 576, 624, 641-642.
Engelhardt (T.), 123.
Epicure, 325, 326.
Ewald (F.), 23, 35, 99, 159, 167, 211, 220-221, 242, 245, 256, 265, 576, 589, 651, 653-655, 665-671.
Fabiani (J.L.), 243, 577, 672.
Feenberg (A.), 498-500, 507, 511-514, 529, 574, 590, 601, 670.
Ferry (J.M), 205.
Ferry (L.), 358.
Feyerabend (P.), 481.
Finkelkraut (A.), 176.
Fontenelle, 330.
Foot (P.), 285, 409.
Fortin (R.), 109.
Frankfurt (H.), 188,
Gadamer (H.G.), 287.
Galilée, 330, 496.
Garapon (A), 644.
Gauthier (R.A.), 55, 88.
Gauthier-Muzellec (M.H.), 98.
Généreux (J.), 540-541, 558-559.
Georgescu-Roegen (N.), 562.
Giddens (A.), 152, 164.
Gilson (E), 277.
Girard (R.), 554, 572.
Gleick (J.), 105, 112.
Godard (O.), 25, 29, 38, 148-150, 214, 217, 218, 224-225, 236, 237, 240, 243, 246, 247, 252-254, 262, 264, 583-587, 648, 652-655, 657.
Goffi (J.Y.), 362-364, 369.

Gossement (A), 29, 38, 236, 630, 646-648, 655.
 Gosseries (A.), 425-427.
 Granger (G.G.), 271, 303.
 Griaule (M.), 343.
 Grinevald (J.), 339, 355.
 Guegan (A.), 651.
 Guillebaud (J.C.), 186.
 Habermas (J.), 124, 303-308, 408-410, 510, 574,
 Hardin (G.), 547.
 Hare (R.M.), 401, 402, 407, 442.
 Hegel (F.), 53, 167.
 Henry (C.), 250.
 Heidegger, 498.
 Héraclite, 319.
 Hermitte (M.A), 209, 215, 260, 579, 587, 588, 592, 624.
 Hirschman (A.), 130, 454, 559-560, 582-583.
 Hobbes, 55, 197, 279, 406,
 Holton (G.), 481.
 Hotteling (H.), 550.
 Hottois (G.), 125, 379, 508, 660, 663.
 Hourcade (J.C.), 250,
 Hulot (N), 118.
 Hume (D.), 140, 280, 401, 469.
 Hunyadi (M.), 215, 235.
 Husserl (E.), 17, 19, 273, 601-602.
 Huygues (R.), 345.
 Illich (I.), 555.
 Jacob (F.), 325.
 Jacob (P.), 284, 472, 475.
 Jacotot (D.), 657.
 Jancovici (J.M.), 551, 581.
 Janicaud (D.), 124.
 Joas (H.), 53.
 Jonas (H.), 12, 18, 22, 192, 205, 226-229, 264, 364, 396, 403-405, 418, 435-437, 437, 442,
 468, 609, 661.
 Jouvenel (B.de), 208, 465.
 Jullien (F.), 20, 95, 616-619.
 Kant, 81, 84, 198-199, 271, 283, 284, 287-288, 382, 400, 403-406, 419, 469, 664.
 Kast (R.), 147.
 Keitsch (M.M.), 54, 58.
 Kelsen (), 620.
 Kemp (P.), 403.
 Kourilsky (P.) et G. Viney, 203, 205, 216-225, 244, 245, 260-262, 266, 649, 650, 656.
 Koyré (A.), 124, 331.
 Kuhn (H.), 124, 472-473.
 Lagadec (P.), 153, 154, 156, 223, 577, 612-614.
 Lacroix (J.), 84.
 Lacroix (M.), 175, 176.
 Lane (G.), 305.

Larmore (C.), 270, 294-296, 298, 395,
Larrère (C.), 153, 320-332, 336-338, 359, 364-367, 369, 371, 381-382, 386, 495, 514, 587,
Larrère (R.), 365, 376, 516-519,
Lascoumes (P.), 35.
Latour (B.), 482, 495.
Laurent (L.), 120, 493.
Laville (J.L.), 564.
Le Corbusier, 525.
Lecourt (D.), 191-194, 325.
Legendre (P.), 625.
Léopold (A.), 358, 365.
Lepage (C) et F. Guery, 208.
Le Treut, 115, 485- 488.
Levy-Leblond (J.M.), 125, 493.
Livet (P.), 46, 47, 71-73, 77, 83, 84, 304-305, 311-314.
Lipps (H.), 313-314, 414-416,
Locke, 281, 426.
Loreau (M.), 377-378.
Lorenz (E.), 112.
Lorenz (K.), 59-62, 66, 568.
Lucrèce, 325, 326, 385.
Lyons (D.), 407.
MacDowell (J.), 51.
Machiavel, 197.
MacIntyre (A.), 18, 48, 52, 290, 415, 449-450, 453.
Manent (P.), 128, 281-282, 410-411, 587.
Maréchal (J.P), 534, 563.
Maritain (J.), 536.
Marshall (A.), 548.
Martin (G.J.), 631, 651.
Martin (T.), 145.
Méda (D.), 534, 539, 541, 574-575, 620.
Michel (S.), 536.
Mill (J.S.), 190, 406-407, 575.
Montesquieu, 128, 369, 411.
Moore (G.E.), 403.
Morin (E.), 23, 107, 108, 141, 447.
Moureau (N.), 144, 147.
Naess (A.), 357.
Noiville (C.), 24.
Norton (B.G.), 369.
Nietzsche (F.), 98.
Nussbaum (M.), 169.
Odum (E.P.), 337.
Ogien (R.), 188, 290, 401.
Olson (M.), 85.
Onfray (M.), 191.
Ost (F.), 107, 138, 328-330, 332-338, 358, 361, 374, 387-388, 547, 624-626, 633-635.
Paquot (T.), 536.

Pareto, 547.
Pascal (B.), 190, 280.
Passet (R.), 542, 562.
Pellegrin (P.), 196-198.
Perret (B.), 537-538.
Peretti-Watel (P.), 152.
Pigou (A.C.), 549.
Pinchemel (P. et G.), 104.
Platon, 74, 89-91, 177, 184-187, 275, 322-323.
Poincaré (H.), 111, 112,
Polanyi (K.), 130, 533.
Popper (K.), 475, 480-481.
Pouivet (R.), 79, 177-184, 410, 439-440.
Prigogine, 105, 109, 113-114, 492.
Putnam (H.), 473-474.
Putnam (R.D.), 536.
Quine (W.V.O.), 286, 471.
Radé (C.), 656.
Ravetz (J.), 126.
Rawls (J.), 188, 301-302, 416-417, 419, 429-432, 440, 441, 596.
Rèmond-Gouilloud (M.), 335, 629, 632-636, 639-640, 643.
Renan (E.), 198, 466.
Renaut (A.), 573-574.
Ricoeur (P.), 20, 43, 45, 47-49, 58, 68, 79-82, 205, 289-293, 305-308, 394, 399, 413, 414.
422-423, 567, 568, 640, 642-644, 660-661, 669.
Roqueplo (P.), 258-262, 484-487, 498, 593.
Rosanvallon (P.), 128, 133, 584.
Ross (D.), 401-402, 436.
Rousseau (J.J.), 264, 346, 372, 524, 622- 623.
Rousseau (P.), 106, 174.
Rui (S.), 582.
Russel (B.), 285.
Saint-Sernin (B.), 42, 63, 76, 145, 348, 471-472.
Saint-Simon, 173.
Saint-Thomas, 66, 197, 278-280, 328, 666.
Searle (J.), 46.
Scheler (M.), 84.
Schelling, 347-348.
Schlegel (J.L.), 123, 134, 148, 151, 155, 174, 571.
Sen (A.), 430, 444-445, 556-558,
Séris (J.P), 124, 495, 502-505, 511.
Séralini (E.), 521.
Serres (M.), 326.
Sfez (L.), 63.
Simon (H.A.), 107,285.
Simondon (G.), 502-504.
Singer (P.), 373-374.
Smith (A.), 9, 129, 405, 411, 437, 541, 551, 553.
Spaemann (R.), 664-668.

Stengers (I.), 105, 113-114, 136.
Steiner (G.), 208.
Strawson, 80.
Tapollet (C.), 442.
Taguieff (P.A.), 177.
Taylor (C.), 289, 413, 421-422, 454, 457-461.
Thibierge (C.), 655-657.
Tocqueville (A.), 138.
Tubiana (M.), 33-35.
Tugendhat (E.), 393, 399, 400, 401, 406, 409, 420, 438.
Tversky (A.), 146.
Verdnasky (W.), 339.
Vigarello (G.), 449.
Viney (G.) : voir Kourilsky (P.) et G.Viney.
Virilio (P.), 136.
Weber (M.), 17, 273-275, 510.
Weil (E.), 54, 281, 283, 470, 568, 622.
Weil (S.), 84, 99.
Whiteside (K.H), 27, 28, 248, 342.
Williams (B.), 408-410.
Winner (L.), 133, 507, 579.
Wittgenstein (L.), 272, 406, 471, 485.
Wunenburger (J.J.), 112, 169, 383-386, 408, 610, 637, 677.
Wythe (L.), 325.

Annexe : La pensée libérale classique

1. Son principal représentant en est A. Smith.

A. Smith s'oppose vigoureusement à l'intervention de l'Etat telle que la défendait les économistes mercantilistes. Il a montré que c'est le travail qui est à la base de la richesse (et non l'or ou la terre): dans la *Richesse des nations*², il établit que la division du travail, le capital technique et l'habileté des hommes constituent la véritable richesse ; il y affirme également que ce qui pousse avant toute chose les hommes à travailler, c'est la recherche de « maximisation des richesses ». La démonstration de Smith repose sur ce principe essentiel : chaque individu a la volonté de d'améliorer constamment son sort : il s'agit d'un « effort constant, uniforme, ininterrompu » ; ou encore, dit d'une formule lapidaire : « la grande affaire, c'est d'avoir de l'argent »³.

Or, cette tension de chacun vers son seul intérêt va presque « miraculeusement » produire un bien pour tous : une heureuse organisation de l'économie se réalise spontanément dans toute société où l'homme peut se conduire sous l'impulsion de son seul intérêt personnel. Nul besoin de bienveillance ou de sens moral pour cela : « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leur intérêt. Nous ne nous adressons pas à leur intérêt, mais à leur égoïsme ; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage »⁴ ; c'est pourquoi: « Tout en ne cherchant que son intérêt personnel, il travaille souvent d'une manière bien plus efficace pour l'intérêt de la société, que s'il avait réellement pour but d'y travailler »⁵. Il y a une harmonie des intérêts entre ceux qui produisent pour vendre et ceux qui cherchent à acheter pour subvenir à leurs besoins.

On se rappelle que Smith affirmait que : « Tout en ne cherchant que son intérêt personnel, (l'individu) travaille souvent d'une manière bien plus efficace pour l'intérêt de la société, que s'il avait réellement pour but d'y travailler ». On peut cependant souligner ici une difficulté, dans l'usage que Smith fait du terme de « société » en contrepoint de celui d'individu : les individus ne sont pas en situation parfaitement identique, la société peut améliorer son sort alors que certains de ses membres voient le leur se dégrader considérablement. Nous verrons que la justice est un bien dont l'importance pour la société est considérable : il n'est pas possible de faire l'impasse sur elle lorsque qu'on évoque l' « intérêt de la société ».

2. L'école néoclassique

A l'école « classique » va succéder l'école dite « néo classique » ou « marginaliste ». Cette école reprend de l'école « classique » l'idée que l'individu recherche le maximum de satisfaction ou d' « utilité », et que de cet ensemble de choix résulte un bien pour la société. Mais cette école va permettre de donner un contenu plus précis à cette idée de l' « harmonie des intérêts », en approfondissant la thématique de l' « équilibre de marché ». Elle développera la théorie de l' « équilibre général » en s'appuyant sur une approche mathématique.

² Titre de son ouvrage le plus célèbre, paru en 1776.

³ A. Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Flammarion, 1991, tome 2, p. 13.

⁴ Id, tome 1, p. 82.

⁵ Id, tome 2, p. 42.

Un apport important de l'école néoclassique est celui du concept de l'utilité marginale. Ce concept a été créé par Menger : il nous dit que l'utilité qu'il faut prendre en compte lorsque l'on se penche sur l'équilibre du marché n'est pas l'« utilité » générale d'un bien, mais son utilité « marginale ». Mais que faut-il entendre par là ? L'utilité marginale est l'utilité de la dernière unité du bien, celle qui est négociée. Il n'y a pas de sens à évoquer l'utilité d'un verre d'eau, en général : l'utilité du premier verre d'eau, si je suis assoiffé, est très grande ; mais si j'ai déjà bu plusieurs verres (disons cinq) et que je suis entièrement désaltéré, je ne suis plus disposé à acheter aussi cher un verre supplémentaire : son utilité (marginale donc) est bien moindre.

➤ La théorie de l'équilibre général

C'est en intégrant cette approche par l'« utilité marginale » que Walras définira les courbes d'offre et de demande d'un bien et approfondira la notion d'équilibre. Cette théorie, dite de l'« équilibre général », tente de démontrer formellement l'une des hypothèses essentielles émise par les « classiques » : les décisions indépendantes et non concertées de millions d'individus ayant des intérêts contradictoires n'engendrent ni désordre ni affrontement généralisé ; les mécanismes de la libre concurrence, tels une « main invisible », conduisent au contraire à un équilibre, et assurent la maximisation conjointe des satisfactions individuelles et du bien être collectif.

Walras a cherché à montrer qu'il existe un système de prix qui assure l'équilibre de l'offre et de la demande sur chacun des marchés (marchés des différents biens, mais aussi marchés des capitaux et marché du travail) en prenant en compte l'interdépendance de tous les marchés⁶. Prenant acte de l'interdépendance qui existe entre les marchés et donc de l'impossibilité d'étudier l'un d'entre eux en faisant abstraction des autres, il élaborera le concept d'équilibre général. Exposé dans son ouvrage, *Les Eléments d'économie politique pure*, paru en 1874, la démonstration de son existence mathématique sera l'oeuvre, dans les années 1950, de Kenneth Arrow et Gérard Debreu. Selon cette théorie, une économie en régime de concurrence parfaite tend vers un équilibre général c'est-à-dire une "situation où toutes les quantités offertes et vendues et où tous les prix sont déterminés simultanément", autrement dit un état où se réalise en même temps l'équilibre sur tous les marchés. Un tel "équilibre concurrentiel" constitue, et c'est ce qui fait son intérêt, un "état efficient" de l'économie que les économistes nomment optimum de Pareto, c'est-à-dire un point où l'on ne peut plus accroître la satisfaction d'un agent économique sans diminuer celle d'un autre.

Ce résultat apparaît tout à fait remarquable. Comme l'écrivent des commentateurs, « les prix qui résultent des transactions volontaires entre acheteurs et vendeurs sont capables de coordonner l'activité de millions de personnes, dont chacun ne connaît que son propre intérêt, de telle sorte que la situation de tous s'en trouve améliorée. Le système des prix remplit cette tâche en l'absence de toute directive centrale et sans qu'il soit nécessaire que les gens se

⁶ Existe-t-il un ensemble de prix qui égalise l'offre et la demande sur tous les marchés à la fois? Cette question se ramène à un problème mathématique classique : trouver la solution d'un système à équations multiples. Walras pense démontrer l'existence d'un équilibre général en montrant que dans le système économique, il existe autant d'équations indépendantes que d'inconnues. Voir pour compléter cette explication J. Généreux, *Economie politique*, tome 2, Hachette Supérieur, 2000, p. 133.

parlent ni qu'ils s'aiment. L'ordre économique est une émergence ; c'est la conséquence non intentionnelle et non voulue d'actions d'un grand nombre de personnes mues par leur seul intérêt »⁷. Mais dans quelle mesure la réalité se conforme-t-elle à ce modèle décrit par Walras ? C'est ce que j'étudierai un peu plus loin, lorsque je me pencherai plus précisément sur la question du marché.

➤ Pareto et le concept d' « homo-oeconomicus »

C'est Pareto qui « couronnera » la théorie néoclassique en lui donnant une présentation rigoureuse qu'il appuiera sur une théorie de la science⁸. Pareto est tout d'abord l'auteur d'un virage très important dans l'approche de la notion d'utilité. D'une manière parallèle à ce que nous avons vu à propos de l'utilitarisme, il va « décrocher » l'utilité de sa référence cardinale et adopter une approche « ordinale ». L'individu n'est plus sensé mesurer le niveau d'utilité, mais seulement être capable d'indiquer un ordre de préférence entre différents choix : il se situe face à des « courbes d'indifférence » (voir ci-après). Il précisera aussi le thème de l'homo-oeconomicus, et séparera clairement la sociologie de l'économie⁹.

C'est donc un modèle que présente Pareto, et il le dit expressément : « nous ne connaissons que des phénomènes idéaux, qui se rapprochent plus ou moins des phénomènes concrets. Nous ne devons jamais juger de la valeur d'une théorie en recherchant si elle s'écarte en quelque manière de la réalité, car aucune théorie ne résiste ni ne résistera jamais à cette épreuve »¹⁰. Dans ce modèle, il postule la connaissance de tous les choix possibles en les organisant suivant une modalité propre à la modélisation mathématique : ce sont les courbes d'indifférence¹¹ qui vont jouer ce rôle.

La théorie économique va reposer sur la représentation d'un « homo-oeconomicus » qui n'accomplit que des actions économiques : « Le même homme, explique Pareto, que je considère comme homo oeconomicus pour une étude économique, je le considère comme homo ethicus pour une étude morale (...) l'homme réel contient l'homo oeconomicus, l'homo ethicus, (...) On se trompe donc lourdement lorsqu'on accuse celui qui étudie les actions économiques de négliger ou même de dédaigner les actions morales ou religieuses, etc. (...) Autant vaudrait dire que la géométrie néglige, dédaigne les propriétés chimiques des corps,

⁷ Cf M. Friedman, Rose D. Friedman, *Free two Choose ; A Personal Statement*, London, Secker et Warburg, 1981, p5, cité par Dupuy, *Ordre et désordre*, p.256

⁸ Il justifie l'abstraction des théories économiques. Nous ne pouvons connaître qu'en procédant à une « séparation des phénomènes » : « l'imperfection de notre esprit ne nous permet pas de considérer les phénomènes dans leur ensemble, et nous sommes obligés de les considérer séparément ». Voir Demeulanaere p. 173sq. La citation est extraite du *Manuel d'économie politique* de Pareto, t. VII des *Œuvres complètes*, Librairie Droz, 1968, p. 7.

⁹ Demeulanaere, ouvrage cité, p. 157.

¹⁰ Pareto, ouvrage cité, p. 11.

¹¹ Les courbes d'indifférence relient l'ensemble des choix qui sont « indifférents » pour le décideur. Par exemple, sur un « panier de biens », si l'on considère que ce panier contient des pommes et des oranges, il pourra y avoir indifférence entre différents paniers, constitués de « x » pommes et « y » oranges, où x et y varient d'une manière définie par les goûts du « décideur » (il peut être plus attiré par les pommes que par les oranges et, en conséquence, prêt à échanger trois oranges contre une pomme, lorsque son panier contient une quantité équivalente des deux. Mais le taux d'échange variera probablement à mesure que la composition du panier contiendra une plus forte proportion de pommes : car l'« utilité marginale » d'une pomme baissera à mesure qu'augmentera le nombre de pommes et, parallèlement, l'utilité marginale d'une orange augmentera à mesure que le nombre d'oranges diminuera ; je préfère les pommes, mais je tiens à garder quelques oranges pour varier mes desserts).

leurs propriétés physiques etc. on commet la même erreur quand on accuse l'économie politique de ne pas tenir compte de la morale : c'est comme si on accusait une théorie du jeu d'échecs de ne pas tenir compte de l'art culinaire »¹².

➤ Des critiques

Une des critiques principales que l'on peut opposer au libéralisme classique et au néoclassicisme (par exemple chez J.S Mill, dont je n'ai pas parlé ici¹³, Walras et Pareto) est épistémologique. Elle a trait à la pertinence de l' « abstraction » qui est requise, en particulier dans la constitution des modèles et dans la construction du concept d'homo oeconomicus.

Chez Walras, par exemple, ce n'est pas parce que le prix d'un bien baisse que je vais me précipiter ... généraliser une telle attitude ne revient pas à dégager une attitude typique, isolée de contingences secondaires pour la compréhension du phénomène : c'est un cas fréquent mais particulier qui est généralisé. « De ces types réels, l'économie politique pure doit abstraire, par définition, des types idéaux, et raisonner sur ces derniers, pour ne revenir à la réalité que la science une fois faite en vue des applications », dit Walras ; certes, dit Demeulenaere, mais « nous avons essayé de montrer que la théorie ne met pas en avant des formes abstraites de la réalité (...) elle met plutôt en scène des éléments particuliers du réel pour en décréter le caractère premier en termes d'idéalité » : est-ce acceptable ?

Je retrouve ici les réflexions que j'ai abordées à propos de la place des modèles dans les sciences¹⁴ : si la science construit, pour connaître le réel, des modèles, et, pour ce faire, a recours à l'abstraction (et donc à une forme de simplification), il y a différentes formes d'abstraction qui ne sont pas toutes équivalentes ni toutes légitimes ! Par exemple il n'est pas équivalent, lorsqu'on étudie un phénomène, de procéder à une abstraction qui consiste à ne retenir que les cas les plus fréquents et à négliger des cas minoritaires, et l'abstraction qui consiste à ne s'intéresser qu'à ce qui est général (et qui concerne alors tous les cas), en négligeant des facteurs conjoncturels qui viennent s'ajouter pour donner la forme réelle. La deuxième abstraction, par exemple, consistera à négliger les forces de frottement lors de l'étude de la trajectoire d'un objet ; la première consistera à écarter, après un relevé de mesures, des points placés très à l'écart de façon à avoir une « belle courbe ».

C'est ce que P. Demeulenaere reproche à Mill et Pareto : ils confondent l'opposition entre la majorité et la minorité des cas avec l'opposition entre le général et le particulier¹⁵. Aussi se livrent-ils à un tour de « passe passe » : ils prennent le « majoritaire », en tirent un modèle abstrait, et considèrent ensuite qu'ils ont procédé à une généralisation – c'est-à-dire que leur jugement vaut pour tous, une fois corrigées des variations dues à des particularités locales : bel exemple de « recyclage » !

On peut aussi reprocher une autre faute à Pareto dans la construction de son modèle, à propos des courbes d'indifférence. En effet, celles-ci constituent-elles une « simplification du réel », demande P. Demeulenaere ? Pas du tout : « Mais comment passer d'une indifférence partielle à une courbe d'indifférence ? Pareto passe d'une indifférence locale, tout à fait possible, à une

¹² Pareto, ouvrage cité, p. 18.

¹³ On pourra se reporter au livre de Demeulenaere, p. 113 à 129.

¹⁴ Voir ci-dessus, p.

¹⁵ Demeulenaere, ouvrage cité, p. 117 et 175 sq.

généralisation de cette indifférence sur la base d'une continuité mathématique (...) Mais cela est bien entendu discutable »¹⁶. Et aussi : « Pareto suppose l'existence d'une « photographie » des goûts de l'individu (...) Elle va faire comme si ces goûts étaient donnés, alors qu'en fait ils ne le sont pas (...) Toute la difficulté de cette simplification est qu'elle n'isole pas un phénomène simple à étudier indépendamment des perturbations qui le modifient (suivant le projet légitimement annoncé), mais qu'elle substitue au phénomène tel qu'il se présente un autre phénomène »¹⁷. C'est déjà ce que l'on pouvait reprocher à Walras, qui place le choix du consommateur au centre du dispositif de l'équilibre général : le choix d'un consommateur ne constitue en général pas du tout une mise en ordre générale de ses préférences ; il faut pour cela postuler une échelle commune de satisfaction eu égard aux différents biens, et cette échelle est étroitement liée à la possibilité d'une appréciation numérique ; or c'est précisément ce qui fait défaut.

➤ L'ambiguïté du thème de l'homo-oeconomicus

Demeulenaere conclut sur l'« ambiguïté native du thème de l'homo oeconomicus chez Pareto », ambiguïté d'autant plus gênante qu'elle suivra ce concept tout au long de son histoire. Je voudrais ici citer Demeulenaere : « Il y a une ambiguïté native du thème de l'homo oeconomicus tel qu'on le trouve chez Pareto : d'une part, l'idée d'une maximisation d'utilité détachée de toute utilité substantielle : l'utilité dérive alors seulement du choix, et la maximisation de la satisfaction consiste à retenir, sur la base de ces choix, et compte tenu des contraintes, l'option la meilleure. On a là une conception formelle de l'homo oeconomicus, et de la maximisation d'utilité, qui n'a rien à voir avec la recherche de certains intérêts pris dans un sens étroit, de la richesse ou du pouvoir : les préférences correspondent à des goûts subjectifs (...). Et pourtant, en même temps que se développe cette conception formelle de la maximisation d'utilité, qui ne préjuge en rien du contenu des utilités sélectionnées, on évoque une conception de l'utilité qui, elle, n'est pas formelle : l'homo oeconomicus est opposé à l'homo ethicus ou religious, c'est-à-dire que l'on évoque des situations où des normes religieuses ou morales pourraient s'opposer à la poursuite du gain. Ce faisant, on est en décalage avec la conception formelle précédente qui tendait à intégrer (du moins cela est-il possible) dans les préférences toutes sortes d'objets (y compris, éventuellement des normes religieuses ou éthiques), pour, ensuite, compte tenu des contraintes liées à la situation, retenir l'option la meilleure »¹⁸. Et l'auteur conclut : « Aussi, du point de vue de la tradition économique, la notion d'un homo oeconomicus est-elle fort peu claire, désignant tantôt quelque chose de très général, référé à des choix sans prédétermination de leur objet, et tantôt se référant à des intérêts particuliers qu'il faudrait satisfaire, comme l'argent. La maximisation d'utilité est tantôt l'expression de la mise en ordre des choix, quels qu'ils soient, et tantôt elle se réfère à des unités substantielles opposées à des valeurs »¹⁹.

Une autre limite que l'on peut opposer à l'usage du concept d'homo oeconomicus est la place de l'incertitude dans la vie humaine. Certes les néoclassiques reconnaissent l'incertitude, mais c'est pour s'en « débarrassent » aussitôt : selon eux, en effet, les individus peuvent utiliser les

¹⁶ Id, p. 172.

¹⁷ Id, p.178.

¹⁸ Id, p. 278.

¹⁹ Id, p. 278.

probabilités pour traiter de l'incertitudes, ils ont des capacités de prévision et de calcul telles que l'optimisation est toujours possible. La rationalité demeure « parfaite ». Mais cette façon d'envisager les choses n'est pas réaliste ; elle est liée à une profonde méconnaissance (ou sous estimation), non seulement de la situation de l'homme, mais aussi de la nature de l'action. C'est ce que l'école libérale dite « autrichienne » a mis en évidence.

Avant d'aborder ce thème, je voudrais m'arrêter et faire le point sur ce que nous pouvons retenir du concept de l'homo oeconomicus.

P. Demeulenaere en a fait une critique à la fois historique et épistémologique. Il montre ainsi le caractère imprécis du concept, et sa critique recouvre ce que nous avons vu plus haut à propos des ambiguïtés que comporte également le concept de rationalité : ce qui n'est pas étonnant, puisque l'un des traits qui permet de définir l'homo oeconomicus est le comportement rationnel.

Je voudrais ajouter à tout ce qu'a dit P. Demeulenaere une réflexion sur la manière dont pourraient s'articuler le concept d'homo oeconomicus avec les autres concepts « adjacents » d'homo ethicus, d'homo religious, et d'homo politicus.

Quelle est la valeur du concept d'homo oeconomicus, et dans quelles limites peut-on en faire usage ? On se rappelle que Pareto a clairement établi la distinction entre les différents concepts précités, en même temps qu'il en a légitimé l'usage. Ainsi écrit-il : « Le corps concret comprend le corps chimique, le corps mécanique, le corps géométrique, etc. En somme, considérer ces différents corps, ces différents hommes, cela revient à considérer les différentes propriétés de ce corps réel, de cet homme réel, et ne tend qu'à découper en tranches la matière à étudier. On se trompe donc lourdement quand on accuse celui qui étudie les actions économiques – ou l'homo oeconomicus – de négliger ou même de dédaigner les actions morales, religieuses, etc. – c'est à dire l'homo ethicus, l'homo religious, etc ; autant voudrait dire que la géométrie néglige, dédaigne les propriétés chimiques des corps, leurs propriétés physiques, etc. on commet la même erreur quand on accuse l'économie politique de ne pas tenir compte de la morale ; c'est comme si l'on accusait une théorie du jeu d'échec de ne pas tenir compte de l'art culinaire »²⁰. Pareto veut ainsi légitimer l'usage du concept d'homo oeconomicus : pourquoi pourrait-on étudier géométriquement des objets, et ne pourrait-on pas étudier « économiquement » l'homme ?

Il ne s'agit pas, bien entendu, de contester que l'on puisse étudier l'homme en tant qu' homo oeconomicus : mais qu'elle est la portée de cette étude ? L'analogie entre les mathématiques et l'homo oeconomicus est-elle valable ? Je pense qu'elle est trompeuse : considérer un objet sous l'angle de sa forme (géométrie) ou sous celui de son existence matérielle (physique), c'est l'aborder sous deux aspects bien clairement distingués : la ligne ne « pèse pas ». Mais existe-t-il une démarcation aussi nette entre l'homo oeconomicus et l'homo ethicus ? Evoquer l'un et l'autre de ces deux concepts renvoie à des situations où nous avons à effectuer des choix, à décider et agir. Je verrais mieux une séparation entre homo oeconomicus et, par exemple, homo estheticus : on conçoit que l'on puisse traiter de l'un (homo oeconomicus) sans interférer de façon conséquente avec l'homo estheticus. Choisir d'acheter « le moins cher » et aimer Mozart, sont deux choses assez nettement séparées. Mais en est-il de même de « choisir d'acheter le moins cher » et « vouloir agir justement » ? Si une personne connaît les conditions de production des produits et a la volonté d'agir justement (c'est-à-dire qu'elle refuse l'exploitation et qu'elle veut payer le travail à son juste prix), elle n'est plus dans les

²⁰ V. Pareto, *Manuel d'économie politique*, cité par Demeulenaere, p. 175.

conditions de l'homo oeconomicus. C'est-à-dire que, pour son cas, le modèle de l'homo oeconomicus n'est plus valable ; il ne constitue donc pas une « généralité », mais une « majorité » - du moins si l'on estime que l'homo ethicus est minoritaire.

Penser l'homme sous le registre de l'homo oeconomicus pose donc deux problèmes.

Peut-on vraiment « isoler », homo oeconomicus quand on étudie l'homme ? Autrement dit, est-ce une abstraction, ou un modèle pertinent ?

Le second : si on estime qu'on peut le faire, quelle est exactement la portée de ce modèle ? Ne risque-t-on pas de lui accorder de trop dans la compréhension des actions humaines ?

Cela peut laisser entendre que l'homme est principalement gouverné par la recherche du profit – avec cette nuance qu'étant aussi « homo ethicus », il est capable de corriger parfois son choix d'homo oeconomicus. Mais ne pourrait-on pas penser que l'homme étant principalement homo ethicus, sa définition d'homo oeconomicus est subordonnée et finalement peu pertinente pour le comprendre ? Qu'en somme, l'importance qui lui est attachée est surdimensionnée ?

Et dire que l'homme est homo oeconomicus, n'est-ce pas aussi une « prophétie autoréalisatrice » ? Ne faudrait-il pas revenir plutôt à Aristote qui voyait l'homme d'abord comme homo politicus ?

Je conclurai cette réflexion en soulignant l'importance que me semble revêtir le fait d'user de grande prudence quand on évoque l'homo oeconomicus : il est vrai que bien souvent les hommes agissent, choisissent, avec la volonté de maximiser leur profit (et d'abord monétaire). Mais il est faux d'en faire une essence : on peut penser que c'est un trait que l'histoire a contribué à accroître considérablement dans nos sociétés occidentales. Et on peut chercher à promouvoir d'autres dimensions de l'homme : il est aussi homo, ethicus et homo politicus. La précaution demande de s'appuyer sur ces dimensions de l'homme, comme je le montrerai plus loin en insistant sur la nécessaire renaissance de la politique.

3. L'école autrichienne : les limites du modèle parétien de l'homo oeconomicus

Il y a donc, après l'école néoclassique que je viens d'étudier, des courants qui ont entrepris de retrouver les chemins d'une description plus réaliste de l'action économique. Il s'agit en particulier de l'école dite « autrichienne » qui a replacé au centre de ses analyses l'incertitude. C'est le cas en particulier de von Mises (dont les réflexions seront reprises et approfondies par son disciple Hayek).

L'apport principal de von Mises consiste à replacer l'action au cœur de la réflexion économique : dans l'"*Action humaine, traité d'économie*"²¹, rédigée en 1940, il défend la praxéologie²² qui "s'occupe des actions des hommes en tant qu'individus".

²¹ L. von Mises, *L'action humaine, traité d'économie*, PUF, 1985.

²² L'ambition de von Mises est de replacer l'économie dans le cadre plus général de la praxéologie, qu'il définit comme une « théorie générale de l'agir humain ». « L'acte de choisir détermine toutes les actions de l'homme. En faisant son choix l'homme n'opte pas seulement pour les divers objets et services matériels. Toutes les valeurs humaines s'offrent à son option » ; aussi : « Nulle étude de problèmes proprement économiques ne peut se dispenser de partir d'actes de choix ; l'économie devient une partie –encore que la mieux élaborée jusqu'à présent – d'une science plus universelle, la praxéologie », voir ouvrage cité, p. 3 et 4.

L'action est définie par von Mises comme « un essai de substituer un état plus satisfaisant des choses à un état qui l'est moins »²³ ; or l'action entraîne avec elle l'incertitude : « L'incertitude de l'avenir est déjà impliquée dans la notion même d'action. Que l'homme agisse et que l'avenir soit incertain ne sont aucunement deux questions indépendantes. Ce ne sont que deux modes différents de constater un même fait »²⁴. Aussi critique-t-il l'utilitarisme, présenté comme une façon artificielle de rechercher les fondements ultimes des choix et des actions. Car " ce qui compte c'est le comportement total de l'individu", observable par la praxéologie, et notamment par les préférences révélées dans l'action. L'individu choisit dans le temps (avec une préférence pour le présent) avec des problèmes d'incertitude, d'anticipation, d'information limitée, que les mathématiques ne peuvent résoudre. Von Mises insiste sur l'impossibilité d'établir une planification centralisée : celle-ci ne peut remplacer l'action des entrepreneurs libres et des propriétaires de capitaux.

Les hommes sont, de façon essentielle, et non conjecturale, placés face à des situations d'information imparfaite ; dans ces situations, il y a place pour une forme de rationalité : mais c'est une rationalité limitée, celle que Simon appelle procédurale²⁵. L'action ne peut être considérée comme la résultante d'un simple calcul ; les agents qui décident de l'action ne sont pas omniscients : voilà les deux postulats de l'économie néo classique auxquels s'oppose von Mises. « Il ne suffit plus désormais de traiter les problèmes de l'économie dans le cadre traditionnel. Il est nécessaire d'édifier la théorie de la catallactique²⁶ sur la base d'une théorie générale de l'agir humain »²⁷.

On comprend alors son rejet tout à la fois de l'équilibre général et du socialisme. Dans les deux cas on trouve cette croyance que les mathématiques peuvent comprendre l'économie, laissant espérer le contrôle de l'évolution des phénomènes économiques. Mais cela constitue, dit von Mises, une totale incompréhension de la nature de l'action : « Les économistes mathématiciens (...) ne s'aperçoivent pas que l'état des choses dont ils traitent est une situation dans laquelle il n'y a plus d'actions, mais seulement une suite d'évènements provoqués par un mystérieux premier moteur »²⁸.

Le refus de l'omniscience conduit von Mises à attribuer à l'incertitude une influence décisive dans sa conception de l'économie. C'est ce qui l'amène à faire de la « vérité » des prix un réquisit essentiel : dans une société où l'information est incomplète, fragmentée et où nous dépendons de la division des connaissances, la coordination des actions ou des projets a besoin de prix. Ceux-ci constituent le mécanisme impersonnel idéal de transmission des informations pertinentes. Il est en effet essentiel que les prix donnent des signaux fiables, qu'ils expriment au mieux les pénuries, les opportunités de profit. Von Mises s'oppose aussi à l'intervention des pouvoirs publics qui introduirait une modification artificielle des prix.

Ainsi refuse-t-il toute forme d'intervention de l'Etat dans l'économie comme condamnée à échouer : « La suggestion a été faite fréquemment de "stimuler" l'activité économique, et d'amener un "démarrage" en recourant à une nouvelle extension du crédit, qui permettrait de

²³ Ouvrage cité, p. 103.

²⁴ Id, p. 111.

²⁵ Voir plus haut, p.

²⁶ La catallactique est le nom que donne von Mises à l'économie de marché (ultra libérale) qu'il prône.

²⁷ Ouvrage cité, p. 7.

²⁸ Id, p. 264.

mettre fin à la dépression et d'amener une reprise, ou à tout le moins le retour à des conditions normales ; les partisans de cette méthode oublient toutefois que si elle permettait peut-être de surmonter les difficultés de l'heure, elle aboutirait, à coup sûr, à une situation plus grave encore dans un avenir point trop éloigné. Il faudra bien qu'on comprenne finalement que les tentatives d'abaisser artificiellement, par l'extension du crédit, le taux de l'intérêt qui se forme librement sur le marché, ne peuvent aboutir qu'à des résultats provisoires, et que la reprise des affaires qui intervient au début sera forcément suivie d'une rechute plus profonde, qui se traduira par une stagnation complète de l'activité industrielle et commerciale. L'économie ne pourra se développer harmonieusement et sans heurts que si l'on renonce, une fois pour toutes, à influencer par des mesures artificielles sur les niveaux des prix, des salaires et du taux de l'intérêt, tels qu'ils résultent du libre jeu des forces économiques »²⁹.

La vision élargie de l'économie ainsi que l'accent porté sur l'incertitude et l'action que proposent von Mises le conduisent à une apologie du marché. Est-ce la réponse appropriée ? C'est ce que je vais étudier maintenant en me penchant plus précisément sur le marché, ses forces et ses limites.

²⁹ Id, voir le paragraphe XXXI : *Manipulation de la monnaie et du crédit*, p. 821 sq.

Résumé

Depuis le début, le principe de précaution a été très contesté ; il a été le plus souvent vu comme un principe d'abstention. Je cherche à montrer que, tout au contraire, c'est un principe d'action. J'étudie pour cela ce qu'est l'action. L'« action véritable » est ouverte à la réflexion et à la délibération ; elle demande, comme Aristote l'a si bien montré, la prudence. Mais les « cadres de l'agir » ont bien changé depuis Aristote: nous avons à vivre dans un monde incertain, fragile et complexe. Comment faire ? Je montre que nous devons introduire une « nouvelle prudence » : la précaution. Le principe de précaution constitue une première étape de cette véritable « mutation » ; mais c'est d'une « conversion » bien plus large dont nous avons besoin ! Nous devons adopter, en lieu et place de l' « idéologie du progrès », une « philosophie de la précaution ». La deuxième partie de ma thèse consiste à définir cette philosophie. Celle-ci comporte des « bases théoriques » : une façon de penser (une rationalité « élargie »), un rapport à la nature (d'association plus que de conquête), une éthique enfin. Elle implique un nouveau rapport science-société, une réorientation de la technique (vers les techniques « douces »), un rééquilibrage de l'action avec une place plus grande accordée à la *praxis*. C'est à un renouvellement de la politique que la précaution nous convie : nous devons donner des limites à l'économie, inventer une « démocratie participative ». Instituer la précaution ne sera possible qu'à la condition de faire largement appel au droit, et d'inscrire dans la culture cet état d'esprit radicalement neuf. *In fine*, c'est une conception élargie de la responsabilité que la précaution demande.

Abstract

From the very beginning, the precautionary principle has been much criticised ; it has been mainly viewed as leading to abstention. What I try to show is that, on the contrary, it leads to action. To this end, I have focused on action and shown that « true action » is open to reflection and deliberation ; it requires, as Aristotle has shown so aptly, prudence. But the environment of action has undergone considerable change since the days of Aristotle : this world of ours is an uncertain, complex and fragile one. What are we to do then ? I show that we must implement « new prudence », *i.e.* precaution. The precautionary principle is the first step on the way of this « mutation », and what we need is thorough « conversion » from the « ideology of progress » to a « philosophy of precaution ». The second part of my dissertation aims at defining this philosophy which involves « theoretical bases » : a way of thinking (« broadened » rationality), a relationship to nature (based on association rather than conquest), and ethics. The relationship between science and society has to be viewed differently, technique is also to be redirected (towards « soft » techniques), and action has to be reassessed by giving greater scope to *praxis*. Precaution leads to a renewal of politics : the economy should not be given free rein, participative democracy must be invented. Precaution will be firmly established on the condition that it be given legal credentials, and this radically new state of mind must be embedded in our culture. *In fine*, what precaution requires is a wider notion of responsibility.