



INTERVIEW

Entrevue de Catherine Larrère

	Catherine Larrère¹
By/Par	Sandrine Berges

Prof. **Catherine Larrère**

Université de Paris I-Panthéon Sorbonne

Chargée d'enseignement: Problèmes d'éthique environnementale

Centre Alexandre Koyré-EHESS

ENTREVUE

Sandrine Berges (S.B.): -« Dans le livre *Du Bon Usage de la Nature*, écrit en collaboration avec Raphaël Larrère, vous analysez en détail les complexités des relations entre l'écologie en tant que science, la politique, et l'éthique environnementale. En bref, quel rôle doit avoir l'écologie afin de déterminer un bon usage de la nature ? »

Catherine Larrère (C.L.): -« L'écologie, qui est une science récente (son nom remonte au XIX^{ième} siècle, mais son développement date du XX^{ième} siècle), peut fournir une part importante des connaissances nécessaires à une politique soucieuse de l'environnement (développement durable, protection de la nature, souci de la biodiversité). De façon plus générale, elle nous conduit à appréhender la nature en termes de complexité, dans une conception que l'on peut dire systémique ou holiste : des ensembles de parties interdépendantes, associant le biotique à l'abiotique, avec des boucles de rétroaction et des propriétés émergentes. Cela ne suffit pas à définir une position éthique, mais disons qu'il y a plus d'affinités entre le souci de l'environnement naturel et l'approche écologique qu'il n'y en a avec la vision mécaniste et analytique de la biologie moléculaire, par exemple. Il ne s'agit donc pas d'affirmer les implications morales de la science écologique mais plutôt de rechercher des accords de convenance entre les modèles et les connaissances écologiques et nos positions éthiques. Et ce d'autant plus qu'il n'y a pas une écologie, mais plusieurs. Jusque dans les années 70, l'écologie dominante (celle de Tansley et des

¹ Une brève note biographique suit l'entrevue.

Fundamentals of ecology des frères Odum), construite sur des modèles thermodynamiques, était essentiellement une écologie des équilibres: l'homme y était vu comme un perturbateur, et l'objectif que proposaient les études scientifiques aux actions de protection de la nature était de rétablir ou de parvenir au climax, qui est l'équilibre dans lequel un écosystème est censé se stabiliser. Depuis la fin des années 70, de nouvelles conceptions écologiques se sont développées (écologie des perturbations, écologie des paysages) qui permettent d'avoir une vision beaucoup plus dynamique de la nature, dans laquelle on peut intégrer les effets (qui peuvent être positifs) des actions humaines. L'objectif alors n'est plus forcément la stabilité des écosystèmes, mais plutôt leur résilience (la capacité à s'adapter à des perturbations) et il n'est plus question de protéger une nature à l'écart de laquelle l'homme est tenu. Aussi peut-on associer respect de la biodiversité et soutien à la diversité culturelle. »

S.B.: -« Votre position en ce qui concerne l'éthique de l'environnement se trouve entre l'anthropocentrisme et l'écocentrisme, ou la 'deep ecology'. Vous critiquez l'anthropocentrisme pour sa réduction de la valeur de l'environnement à ce que les êtres humains peuvent en tirer. Pourtant, si l'on rejette aussi l'écocentrisme, il semble que l'environnement n'ait pas de valeur qui soit entièrement indépendante de l'humanité. Alors quelle relation existe-t-il entre l'humanité et la valeur morale de la nature ? »

C.L.: -« Je voudrais d'abord dire que je ne suis pas d'accord avec l'assimilation entre écocentrisme et *deep ecology*. Telle qu'on la présente en Europe, et particulièrement en France, la *deep ecology* est un épouvantail qui a pour fonction (ou pour effet) d'éviter aux gens de se poser des questions et de les conduire à se dire que la façon traditionnelle d'envisager les choses (cartésienne : maître et possesseur de la nature, kantienne : il n'est de moralité qu'humaine et elle consiste à s'arracher à la nature) est la bonne, puisque les tentatives que l'on fait pour la remettre en question sont si manifestement détestables ou ridicules. De l'examen que j'ai fait des différents courants de l'éthique environnementale tels qu'ils sont présentés en langue anglaise dans des revues (souvent américaines) tout à fait respectables, j'en ai retenu qu'il y avait trois courants principaux. Le premier qui se nomme souvent *biocentrique* et qui accorde une valeur intrinsèque (c'est-à-dire indépendante de toute utilité pour un tiers) à toutes les entités vivantes. Le deuxième, dit *écocentrique*, est fortement inspiré par la *Land ethic* d'Aldo Leopold (un forestier américain du milieu du XX^{ième} siècle, dont le livre *Almanach d'un comté des sables* est une référence pour tous les environnementalistes, quelle que soit leur position); la maxime en est qu'il faut œuvrer à maintenir « la stabilité, l'intégrité et la beauté de la communauté biotique ». Ce que l'on appelle enfin *anthropocentrisme faible* ou *élargi* reproche aux deux autres courants de ne pas avoir tenu compte de ce que les intérêts et les aspirations humains n'étaient pas tous étroitement instrumentaux ou utilitaires : la protection de la nature peut être un souci humain, pour des raisons humaines (parce qu'on aime la beauté, parce qu'on est soucieux de préserver un objet scientifique, parce que la nature nous rend des services qui exigent qu'on l'entretienne) sans qu'il soit nécessaire d'attribuer une valeur morale à d'autres entités que l'homme. On peut donc continuer à envisager

la nature comme un ensemble de ressources, du moment que l'on prend en considération que ces ressources sont diverses comme les besoins qu'elles satisfont. Cette dernière position semble avoir le bon sens de son côté. Je lui reproche d'être effectivement « faible » au sens où, si l'on considère (ce qui est la définition de l'anthropocentrisme) l'homme comme la mesure de toutes choses et que l'on envisage toutes les ressources naturelles selon cette seule mesure (un calcul économique, par exemple), il y a de fortes chances que les usages les plus immédiatement instrumentaux de la nature passent avant des usages plus sophistiqués et plus compliqués. Autrement dit, je pense que, à s'en tenir au calcul coût/avantage, la protection de la nature sera le plus souvent comptabilisée comme un coût et mise au dernier rang des priorités. Je laisse de côté la vision biocentriste de la valeur intrinsèque (également attribuée à toute entité vivante) qui ne me paraît pas applicable. Elle peut peut-être aider à prendre conscience que nous ne sommes pas seuls sur terre, que tout n'est pas fait pour nous et pour nous seuls, mais cela ne permet guère d'orienter des actions précises. Ce qui m'intéresse dans l'écocentrisme, c'est qu'il s'agit de nous situer dans un ensemble (« communauté biotique ») dont nous ne sommes pas nécessairement le centre (tout n'y est pas fait pour nous et ne se mesure pas à nos désirs et à nos besoins) mais dont nous faisons partie (d'où le terme de communauté : c'est notre monde commun). Il n'est donc pas question d'opposer la nature et l'homme, de penser qu'il faut choisir entre l'une et l'autre (ce que tend à faire penser la présentation « centrée » des éthiques environnementales de langue anglaise). Les hommes font nécessairement partie de la solution : on ne sauvera pas la nature sans eux et ils ne se sauveront pas sans la nature. Il faut donc chercher des formes de relations entre les hommes et la nature qui profitent aux deux. C'est en ce sens qu'une vision écocentrée, parce qu'elle permet de situer l'homme dans un ensemble, me paraît intéressante. »

S.B.: -« Vous parlez d'obligation naturelle des êtres humains par rapport à la nature, et vous comparez cette obligation à celles qu'ont des parents par rapport à leur nouveau né. Certains pensent que l'obligation parentale vient tout d'abord du fait que le nouveau né est une future personne, que de par sa nature, certaines valeurs lui appartiennent, et donc à ses parents, à sa communauté, certaines obligations. Malgré cette asymétrie, peut-on quand même attribuer une valeur intrinsèque à la nature, et aux humains la responsabilité qui y correspond ? »

C.L.: -« Nous prenons l'exemple du nouveau-né dans notre livre parce qu'il permet de présenter aussi bien la position de Jonas (qui définit la responsabilité, comme engagement non réciproque portant sur le futur, à partir de cet exemple) que celle de Callicott (un disciple de Leopold) qui définit la valeur intrinsèque, comme l'attribution d'une valeur à une entité sans considération de l'usage que nous pouvons en faire, en prenant le même exemple des parents qui aiment leur nouveau-né, intrinsèquement ou absolument, indépendamment de l'utilité qu'il pourra avoir pour eux (leur apporter des joies, ou s'occuper d'eux quand ils seront vieux). Ceci dit, je ne suis pas sûre que l'on puisse conjuguer facilement valeur intrinsèque (au sens biocentrique : toute entité vivante est une fin en soi) et responsabilité (il n'y a de responsabilité que vis-à-vis de

ce qui dépend de nous). La conception biocentrique de la valeur intrinsèque conduirait plutôt à une éthique du respect, qui enjoint plus ou moins la non-intervention, et qui est différente de l'éthique de la responsabilité. Je pencherais plutôt du côté d'une éthique de la responsabilité, à condition de ne pas dire comme Jonas, que c'est notre puissance qui est la mesure de notre responsabilité, mais plutôt, que ce sont les limites de notre puissance, ou même notre impuissance qui fixent notre responsabilité.

La question est de savoir vis-à-vis de qui nous sommes responsables. Contrairement à ce que l'on en a le plus souvent retenu, notre responsabilité, pour Jonas, ne se limite pas aux générations futures. Nous sommes également responsables vis-à-vis de la nature, ou de la Terre. D'où l'idée d'une relation dissymétrique des humains avec la Terre. Pour Jonas, notre relation avec la Terre s'est inversée par rapport à ce qu'elle était jusque-là. Nous sommes maintenant plus puissants qu'elle ou trop puissants pour elle. C'est ce qu'apporte l'image du nouveau-né : l'idée de la fragilité. Jusqu'à quel point nos devoirs vis-à-vis de la nature se fondent-ils sur la conscience que nous avons de sa fragilité? Qu'entend-on exactement par là? Ne s'agit-il d'une projection de l'idée (retournée en culpabilité) de notre toute puissance? Ne devons-nous pas aussi prendre en considération que la nature « vit sa vie » (si je puis dire) sans trop dépendre de nous? Il faudrait réfléchir aux réponses à ces questions.

A ma connaissance, c'est une distinction nouvelle, que je suis en train d'explorer. D'où ma difficulté, pour le moment, à beaucoup développer. »

S.B.: -« Comme Jonas, vous vous inspirez de la téléologie Aristotélicienne pour développer un système de valeurs environnementales. Croyez-vous qu'une éthique néo-aristotélicienne de la vertu pourrait offrir une théorie acceptable du bon usage de la nature ? »

C.L.: -« Honnêtement, je n'ai pas l'impression de m'inspirer de la téléologie aristotélicienne, pas plus que de celle de Jonas (qui est extrêmement prégnante). Celui-ci attribue en effet une finalité globale à l'œuvre dans l'ensemble de la nature et dont l'homme serait la pointe supérieure, et appuie cela sur un raisonnement métaphysique, et même religieux, extérieur aux connaissances scientifiques. Je ne me rallie pas à une telle hypothèse. Je m'en tiens à la téléologie minimum des éthiques biocentrées, qui restent individualistes et peuvent en cela s'accorder avec ce que nous savons scientifiquement. Il y a des fins dans la nature, des entités vivantes qui développent des stratégies complexes pour se maintenir dans l'existence et pour se reproduire. On peut dire que ce sont de quasi-intentionnalités ou des substituts d'intentionnalité. Et il faut en tenir compte: c'est-à-dire qu'il y a des conséquences imprévues à nos actions techniques; c'est en ce sens que je disais que la nature « vit sa vie »: elle n'est pas l'effet passif de nos actions, celles-ci s'insèrent dans un ensemble plus vaste, dans d'autres réseaux de causes et d'effets. Cela peut avoir des conséquences éthiques quant à notre façon de nous situer par rapports aux autres occupants de la terre.

Quant à l'éthique des vertus, je dois dire que je ne vois pas très bien le rapport avec l'éthique environnementale. Le renouveau d'une éthique des vertus, dans le champ de la philosophie morale contemporaine, est liée à la critique des éthiques dominantes (éthique des droits comme celle que théorise Rawls, ou utilitarisme). Cela n'a pas grand-chose à voir avec les problèmes qui conduisent à se préoccuper d'éthique environnementale. Mais je passe peut-être à côté d'un problème important. Disons que je ne l'ai pas rencontré, et que la réflexion sur l'éthique environnementale se développe de façon assez indépendante des courants principaux de la philosophie morale. C'est pourquoi, par exemple, dire que l'écocentrisme inspiré par Leopold est « comunautarien » me paraît assez factice. »

S.B.: -« Les mots « économie » et « écologie » ont la même étymologie « *oikos* » qui veut dire « maison ». Peut-on tirer de ce fait une conséquence quelconque ? En particulier, ce lien étymologique peut-il éclairer en partie le fait qu'économie et écologie se trouvent liés dans la poursuite du développement durable ? »

C.L.: -« Les mots économie et écologie ont en effet même racine, mais vingt-cinq siècles (ou presque) les séparent. Le mot d'économie, dans la Grèce de Xénophon ou d'Aristote, désigne en effet la règle de la maison, la bonne gestion des affaires familiales. Il ne prend son sens actuel (de science générale des richesses ou des échanges) qu'aux XVII^{ième} et XVIII^{ième} siècles, en tournant le dos à son sens premier. Et quand Haeckel, au XIX^{ième} siècle, forge le mot d'écologie, comme science des habitats, pense-t-il à la racine commune et à la science économique? Ce n'est pas même sûr, puisque, entre Aristote et Adam Smith, le mot a connu d'autres avatars, en particulier celui qui l'associe à l'idée d'ordre général, tout particulièrement d'ordre providentiel. C'est en ce sens que le savant naturaliste Linné parle d' « économie de la nature » pour désigner l'ordre et l'harmonie qui lie en un grand tout les différentes parties de la nature, idée que l'on place souvent à l'origine de l'écologie. Mais, s'il ne semble pas y avoir de relations directes, il y a suffisamment d'analogies de structures entre économie et écologie pour que l'on tente des rapprochements. On peut, comme Georgescu-Roegen ou René Passet, voir dans les formes systémiques de l'écologie une analogie de l'économie, où le rôle de l'équivalent général est joué par l'énergie. Cela permet de replacer l'économique dans le vivant, et d'assigner par là des limites au développement économique; ce peut être une façon de concevoir le développement durable. Inversement, on peut essayer de retraduire en valeurs économiques les valeurs environnementales. Beaucoup s'y emploient : l'ingéniosité de l'esprit de calcul n'a pas de limite et l'évaluation contingente qui permet d'attribuer une valeur à ce qui n'a pas de prix de marché le montre. Sans nier l'importance d'une évaluation économique des différentes opérations de protection de la nature, on peut se demander si, ainsi reconverti dans le calcul économique, l'environnement ne disparaît pas complètement. Trop souvent dans « développement durable », on n'entend que « développement », et, dans « développement », on n'entend que « croissance »: les économistes ont entouré leurs préoccupations d'un vernis environnemental, mais ils continuent fondamentalement à parler de la même chose et à aspirer à la poursuite du même mécanisme : l'indéfinie reconduction de la croissance. »

S.B.: -« On peut penser que le manque de considération pour les générations futures, concernant le maintien d'un environnement habitable, est un signe de la bêtise humaine: chacun est trop concerné par ses propres gains pour avoir une attitude raisonnable par rapport au futur. Mais lorsque ce manque de considération prend des dimensions politiques ? par exemple le refus américain de signer l'accord de Kyoto, que peut-on penser ? »

C.L.: -« C'est tellement facile de taper sur les Américains! Il faudrait peut-être commencer par balayer devant notre propre porte. La France n'est pas un modèle politique en matière d'environnement. D'autre part, suffit-il d'avoir « une attitude raisonnable par rapport au futur », c'est-à-dire, je suppose, de se soucier des générations futures, pour orienter nos activités productives de façon à ce qu'elles soient moins dommageables pour l'environnement? « Le mode de vie américain n'est pas négociable »: la déclaration du président Bush est d'autant plus violente (indépendamment de ce que l'on pense des mérites de ce mode de vie) que nous savons en même temps que ce mode de vie ne peut pas être étendu à toute la planète. Ce n'est pas seulement que les générations futures ne pourront pas toutes en jouir, mais c'est aujourd'hui même que s'engager dans la voie d'un développement ayant l'Amérique en ligne de mire ne peut qu'exposer à des désillusions. C'est dans le monde d'aujourd'hui qu'il faut s'interroger sur ce que l'on entend par développement. Penser qu'il suffit, pour être « raisonnable » de prendre en considération les générations futures, c'est élargir l'horizon du développement sans interroger celui-ci (et ce d'autant plus que, par développement, on n'entend finalement que la croissance). Et le cadre national est tellement prégnant, c'est tellement le lieu des décisions, que l'on peut penser qu'un Etat qui parle des « générations futures » pense à ses propres générations futures, à la propre perpétuation de son mode de vie, plutôt qu'à l'humanité entière, qui est une référence vague. »

S.B.: -« Vous citez Aristote et soutenez que la race humaine aime la diversité. Vous parlez du goût du voyage et des œuvres originales, par exemple. Mais quelle est la part de cette tendance par rapport à notre désir d'uniformisation, d'assimilation, de standardisation ? Après tout, une grande partie de nos problèmes sociaux ne sont-ils pas dus au rejet de la diversité ? Si c'est le cas peut-on vraiment compter sur cet amour de la diversité pour améliorer nos rapports avec la nature ? »

C.L.: -« Plutôt qu'Aristote, je citerais Fourier qui insistait sur la multiplicité des passions qui nous animent : la cabaliste, la composite, la papillonne, et l'unitéiste.... Nous pouvons donc aimer la diversité, et nous laisser porter à l'uniformité. Il y a au moins deux composantes de la diversité qui signalent son importance pour une éthique environnementale. D'une part, l'importance de la diversité est reconnue aussi bien par Aristote que par Lucrèce: l'idée n'est donc ni finaliste, ni mécaniste. Je pense que la lecture du darwinisme (qui n'est pas finaliste mais peut prendre des aspects mécanistes) a changé depuis que l'on insiste sur la diversité à tous les niveaux du vivant, et qu'on l'appréhende dans sa dynamique. D'autre part, l'idée de diversité

permet d'associer diversité biologique et diversité culturelle. S'opposer à l'uniformisation, technique, économique, politique de la mondialisation, c'est défendre aussi bien la diversité biologique que la diversité culturelle. L'une soutient l'autre. Il en est des langues comme des espèces : leur disparition est inquiétante. »

S.B. : -« Vos conclusions impliquent un rejet de la globalisation et un retour au local et à la diversité culturelle. En même temps vous vous appuyez à plusieurs reprises sur le concept stoïcien de l'oikeiosis, un parcours de l'être vers ce qui est véritablement humain, qui commence par le corps et l'instinct, et se termine dans l'amour de l'humanité en général, et le cosmopolitisme. Comment créer un lien entre le rejet de la mondialisation et le retour vers le cosmopolitisme ? »

C.L. : -« Le slogan bien connu de l'écologisme, « penser globalement, agir localement » est très difficile non seulement à appliquer, mais déjà à concevoir. On peut craindre qu'une attention au seul local fragilise ou minimise les actions en faveur de l'environnement. Il semble que pour beaucoup d'écologistes ou d'environnementalistes, la cause écologique doit être reconnue globalement, c'est ce qui lui donne une existence politique. On se réjouit donc que le Sommet de Rio ait marqué la reconnaissance mondiale de la crise environnementale. On peut aussi trouver dans la conception scientifique de la biosphère la base naturelle de cette unité. Mais il me semble qu'à se focaliser de la sorte sur le global, on s'expose à de réels dangers. Dont le stoïcisme peut nous donner une idée. D'abord le cosmopolitisme n'est qu'un passage à la limite: le monde grec, ou plutôt romain, n'est pas la totalité du monde, loin de là, à l'époque où les stoïciens parlent de cosmopolitisme. Surtout, l'unité de ce monde est celle d'un empire, ce que l'on appellera plus tard la monarchie universelle. Cela ne me paraît guère un idéal. Pendant longtemps (disons de Saint-Augustin à après la deuxième guerre mondiale), on a pu penser (comme Kant ou Husserl) que l'unité de l'humanité ne pouvait être qu'une idée, réglant nos rapports, mais dont on devait éviter qu'elle ne se réalise, sous la forme d'une domination politique, d'un empire universel. Jusqu'à quel point cet empire mondial est-il devenu, aujourd'hui réel? Existe-t-il d'autres formes de cette unité qui permettent de s'opposer à l'hégémonie politique américaine, et à l'uniformisation des rapports économiques, sans qu'il nous faille pour autant nier la globalité de notre monde? On peut dire aujourd'hui que les problèmes de démographie, au niveau mondial, montrent que l'humanité n'a pas seulement une unité morale. Elle est également unie comme espèce: elle pèse de tout son poids, physique et biologique, dans son rapport aux autres espèces vivantes. Mais s'il y a indéniablement, des bases naturelles pour penser l'unité du monde humain, quelles peuvent en être les formes politiques correspondantes? Lorsque les cyniques ont forgé le mot de cosmopolitisme, cette unité du monde physique (le cosmos) et d'un monde politique (la cité) pouvait résonner comme un oxymore beaucoup plus que comme une aspiration. Pouvons-nous penser aujourd'hui à la fois l'unité physique du monde et son unité politique sans sacrifier l'une à l'autre? L'intégration des activités humaines dans l'unité de la biosphère serait-elle plus satisfaisante que la soumission des peuples du monde à la domination américaine? Je ne connais pas, pour l'instant, de réponse satisfaisante à ces questions. »

Catherine Larrère

Professeur à l'Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne.

Chargée d'enseignement (problèmes d'éthique environnementale) au Centre Alexandre Koyré-EHESS.

Spécialiste de philosophie morale et politique, elle a développé sa réflexion et sa recherche dans deux directions: l'histoire des théories politiques et économiques à l'époque moderne et les questions éthiques et politiques liés à la crise environnementale (protection de la nature, développement des biotechnologies, prévention des risques). Elle a publié notamment:

- *L'Invention de l'économie. Du droit naturel à la physiocratie* (Paris, PUF- collection Léviathan-1992);
- *Les philosophies de l'environnement* (Paris, PUF-collection Philosophies, 1997);
- *Actualité de Montesquieu* (Paris, Presses de Sciences PO, 1999);
- en collaboration avec Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement* (Paris, Aubier - collection Alto, 1997).