

Faculté de philosophie, arts et lettres

Humanisme et anthropocentrisme dans les débats sur l'éthique environnementale

PEUT-ON PENSER UN HUMANISME NON-
ANTHROPOCENTRIQUE À L'ÈRE DE LA CRISE ÉCOLOGIQUE ?

Université Catholique de Louvain
Institut de Philosophie
Auteure : Auriane Delaere
Promotrice : Dr. Charlotte Luyckx
Année académique 2024-2025

Faculté de philosophie, arts et lettres

Humanisme et anthropocentrisme dans les débats sur l'éthique environnementale

PEUT-ON PENSER UN HUMANISME NON-
ANTHROPOCENTRIQUE À L'ÈRE DE LA CRISE ÉCOLOGIQUE ?

Université Catholique de Louvain
Institut de Philosophie
Auteure : Auriane Delaere
Promotrice : Dr Charlotte Luyckx
Année académique 2024-2025

**Déclaration sur l'honneur, mémoires/TFE de la Faculté de philosophie, arts et lettres,
UCLouvain**

Je déclare qu'il s'agit d'un travail original et personnel, que toutes les sources référencées ont été indiquées dans leur totalité et ce, quelle que soit leur provenance, et que l'utilisation des outils d'intelligence artificielle est conforme aux consignes générales d'utilisation publiées par l'UCLouvain et disponible à cette adresse :

<https://cdn.uclouvain.be/groups/cms-editors-p1/portail/reglement/Consignes-ChatGPT-version-etudiante.pdf?itok=SebXXm87>

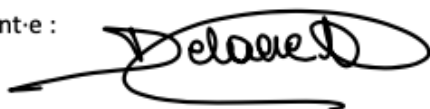
Je suis conscient-e que le fait de ne pas citer une source, de ne pas la citer clairement et complètement, de ne pas annoncer dans une partie spécifique en début du mémoire l'utilisation que j'ai faite des outils d'intelligence artificielle ou de les utiliser de manière contraire à ce qui est prévu dans la note institutionnelle constituent des irrégularités graves au regard du [Règlement des études et des examens de l'Université catholique de Louvain](#) (Chapitre 4, section 7, article 107 à 114) au sein de l'Université. J'ai notamment pris connaissance des risques de sanctions académiques et disciplinaires encourues.

Au vu de ce qui précède, je déclare sur l'honneur ne pas avoir commis de plagiat ou toute autre forme de fraude et de n'avoir pas utilisé les outils d'intelligences artificielles en dehors de ce qui est accepté à l'UCLouvain.

Nom, Prénom : **DELNÈRE AURIANE**

Date : **20/05/2025**

Signature de l'étudiant-e :



Ce travail n'aurait pu voir le jour sans la richesse des lectures qui m'ont accompagnée, des voix qui m'ont bousculée et des rencontres qui, parfois sans le savoir, m'ont redonné confiance en la possibilité d'un humanisme élargi, lucide et vivant. Je remercie celles et ceux – penseurs, enseignants, conférenciers, artistes ou anonymes – qui m'ont transmis, à travers leurs engagements ou leurs mots, l'idée que la pensée peut encore éclairer, relier et porter soin au monde.

Je remercie également Madame Charlotte Luyckx, ma promotrice, pour ses relectures et précieux conseils qui m'ont permis de perfectionner mon travail.

Table des matières

TABLE DES MATIERES	6
ABSTRACT	9
INTRODUCTION	10
PARTIE I : HUMANISME ET ANTHROPOCENTRISME : UNE PERSPECTIVE HISTORIQUE.....	16
CHAPITRE 1 : LES RACINES DE L’HUMANISME OCCIDENTAL	16
<i>Les racines de l’humanisme.....</i>	<i>16</i>
<i>Une première définition</i>	<i>17</i>
<i>Protagoras : « L’homme est la mesure de toute chose »</i>	<i>19</i>
<i>La grandeur de l’homme</i>	<i>20</i>
<i>Le souci de soi, de son âme</i>	<i>21</i>
<i>L’humanisme stoïcien</i>	<i>21</i>
<i>L’humanisme épicurien</i>	<i>22</i>
<i>L’humanisme aristotélécien.....</i>	<i>23</i>
<i>Ce que l’on retient de l’Antiquité</i>	<i>24</i>
<i>Un humanisme médiéval monothéiste ?.....</i>	<i>25</i>
CHAPITRE 2 : L’HUMANISME DE LA RENAISSANCE A LA MODERNITE	27
<i>L’humanisme de la Renaissance</i>	<i>27</i>
<i>Pic de la Mirandole</i>	<i>28</i>
<i>L’humanisme moderne des Lumières : l’émergence des droits de l’homme</i>	<i>30</i>
<i>Le cogito cartésien</i>	<i>33</i>
<i>Un humanisme de maîtrise de la nature.....</i>	<i>34</i>
<i>Kant : un humanisme moral universaliste.....</i>	<i>35</i>
CHAPITRE 3 : L’ANTHROPOCENTRISME OU LES PARADOXES DE L’HUMANISME MODERNE : TENSIONS, CRITIQUES, BIFURCATIONS	40
<i>Pourquoi interroger l’anthropocentrisme ?.....</i>	<i>40</i>
<i>L’anthropocentrisme : entre axiologie et ontologie</i>	<i>41</i>
<i>De l’affirmation humaniste à l’anthropocentrisme moderne</i>	<i>44</i>
<i>Les critiques internes de l’anthropocentrisme</i>	<i>45</i>

<i>Introduction à l'éthique environnementale.....</i>	<i>48</i>
PARTIE II : HUMANISME ET ANTIHUMANISME DANS LES GRANDS COURANTS	
ECOLOGIQUES CONTEMPORAINS	51
CHAPITRE 4 : ANTHROPOCENE ET ETHIQUE ENVIRONNEMENTALE.....	51
<i>L'urgence climatique : un défi philosophique et civilisationnel</i>	<i>51</i>
<i>L'Anthropocène : une crise écologique planétaire aux racines multiples</i>	<i>53</i>
<i>L'écologie comme science des relations : vers une approche systémique.....</i>	<i>55</i>
<i>L'apparition d'un nouveau cadre conceptuel : l'éthique environnementale</i>	<i>56</i>
<i>Une nébuleuse aux lignes de fracture profondes</i>	<i>58</i>
<i>Valeur instrumentale et valeur intrinsèque.....</i>	<i>59</i>
CHAPITRE 5 : REPENSER LA VALEUR DE LA NATURE	62
<i>Les théories éthiques : fondements philosophiques</i>	<i>62</i>
<i>Valeur intrinsèque et valeur morale : une redéfinition des critères moraux.....</i>	<i>64</i>
<i>I. La critique humaniste de Luc ferry.....</i>	<i>65</i>
<i>II. L'écocentrisme naturaliste (Aldo Leopold, J. Baird Callicott)</i>	<i>67</i>
<i>III. Le biocentrisme moral (Paul Taylor, Albert Schweitzer)</i>	<i>70</i>
<i>IV. L'écologie profonde (Arne Naess)</i>	<i>72</i>
<i>V. Le mouvement Gaïa (James Lovelock, Lynn Margulis)</i>	<i>75</i>
<i>VI. La justice environnementale : à la croisée des luttes sociales et écologiques.....</i>	<i>78</i>
CHAPITRE 6 : LA VALEUR RELATIONNELLE, VERS UNE ETHIQUE DU LIEN, DU CARE	83
<i>L'écoféminisme : repenser la domination, valoriser le lien</i>	<i>84</i>
<i>L'éthique du care (Joan Tronto, Carol Gilligan).....</i>	<i>87</i>
<i>Vers les ontologies relationnelles (Augustin Berque, Michel Serres)</i>	<i>91</i>
<i>Conclusion partie II</i>	<i>93</i>
PARTIE III : LIBERTE HUMAINE ET ETHIQUE DE LA RESPONSABILITE : VERS UNE	
CONCILIATION ?	95
CHAPITRE 7 : UNE ETHIQUE DE LA RESPONSABILITE FACE AUX DEFIS ENVIRONNEMENTAUX	95
<i>Introduction à l'éthique de la responsabilité</i>	<i>95</i>
<i>Vers une éthique de la responsabilité à l'égard du futur : Le Principe Responsabilité de</i>	

<i>Hans Jonas</i>	96
<i>Un nouvel impératif</i>	97
<i>Une critique de l'anthropocentrisme moral</i>	99
CHAPITRE 8 : REPENSER L'HUMANISME A L'ERE DE L'ANTHROPOCENE : L'ENTRAIDE COMME PRINCIPE	
ETHIQUE ET ECOLOGIQUE	102
<i>Face à la crise, un nouveau récit</i>	102
<i>L'état de nature</i>	102
<i>Une autre loi de la jungle : l'entraide comme principe du vivant</i>	104
<i>Une modernité fondée sur un récit partiel et biaisé</i>	107
<i>Repenser l'humanisme à la lumière de l'entraide</i>	108
<i>Un humanisme renouvelé</i>	110
CHAPITRE 9 : ÉDUIQUER A L'ENTRAIDE : POUR UN HUMANISME DE LA TRANSMISSION, DE LA COHABITATION ET DU SOIN	112
<i>L'éducation comme levier de transformations</i>	112
<i>Vers une pédagogie de la transition</i>	114
<i>Expérimenter l'entraide dans les pratiques pédagogiques</i>	115
<i>Un nouveau paradigme éducatif</i>	115
<i>Une tâche politique et philosophique</i>	118
CONCLUSION	120
BIBLIOGRAPHIE	124
<i>Références bibliographiques</i>	124
<i>Outils lexicaux</i>	129
<i>Leçons et conférences suivies dans le cadre de mon bachelier ou de mon master en philosophie à l'Université Catholique de Louvain (UCL) ayant servi d'inspiration pour ce travail</i>	130
ANNEXES	131
<i>Annexe 1 : l'homme de Vitruve de Léonard de Vinci</i>	131
<i>Annexe 2 : Représentations schématiques des visions du monde anthropocentrée et écocentrée/biocentrée</i>	132

Abstract

Ce mémoire interroge la possibilité de repenser un humanisme non anthropocentrique à l'ère de la crise écologique. Si l'humanisme a longtemps porté un idéal d'émancipation fondé sur la dignité humaine, il est aujourd'hui critiqué pour sa proximité avec l'anthropocentrisme souvent tenu pour responsable de la dégradation du vivant. À partir d'une approche historique et critique, ce travail examine les liens entre humanisme et domination de la nature, confronte cet héritage aux éthiques environnementales contemporaines et explore les conditions d'un humanisme renouvelé. Il défend l'idée qu'un humanisme élargi, fondé sur la responsabilité, l'entraide et la reconnaissance de notre appartenance au vivant, peut encore constituer un cadre éthique pertinent pour répondre aux défis de l'Anthropocène.

Introduction

Ce mémoire est né d'un tiraillement intellectuel et existentiel : d'un côté, une sensibilité profondément humaniste, forgée par une formation philosophique attachée aux idéaux de dignité, de justice, de liberté et d'émancipation ; de l'autre, une inquiétude croissante face à l'état du monde, à la crise écologique globale et à ses implications anthropologiques, morales et politiques. À l'intersection de ces deux dimensions – personnelle et théorique – s'est imposée une question qui a guidé l'ensemble de cette recherche : ***peut-on penser un humanisme non anthropocentrique à l'ère de la crise écologique ?***

Ce questionnement s'inscrit dans un contexte où l'humanisme, longtemps considéré comme une référence philosophique centrale, fait l'objet de critiques de plus en plus vives. Dans le sillage de l'éthique environnementale, des courants comme la deep ecology, l'écocentrisme, le biocentrisme ou encore l'écoféminisme remettent en cause le postulat selon lequel l'homme serait le centre, la mesure ou la finalité du monde. À leurs yeux, l'anthropocentrisme hérité de la modernité constitue un obstacle majeur à la refondation de notre rapport à la nature et à l'ensemble du vivant. Or, cet anthropocentrisme est souvent rattaché, voire confondu, avec l'humanisme lui-même. Faut-il alors renoncer à l'humanisme pour penser une éthique à la hauteur des défis écologiques ? Ou bien est-il possible de le définir de manière à en préserver les valeurs fondamentales tout en rompant avec sa version centrée sur la suprématie humaine ?

Pour répondre à cette interrogation, il est d'abord nécessaire de clarifier les concepts en jeu. Le terme *humanisme* renvoie à une tradition intellectuelle et morale affirmant la dignité de l'être humain, son autonomie, sa perfectibilité, et sa capacité à orienter librement son existence selon la raison et les valeurs morales. L'humanisme est ainsi lié à l'idée d'émancipation, d'universalité, et à la reconnaissance d'une commune humanité. L'anthropocentrisme, en revanche, désigne une conception du monde selon

laquelle l'homme occupe une position de supériorité ontologique et axiologique : il est la seule fin légitime de l'action, le seul sujet moral et la référence unique à partir de laquelle toute valeur se définit. En théorie, donc, il est possible d'être humaniste sans être anthropocentré, mais l'histoire de la philosophie occidentale semble montrer qu'au contraire, ces deux notions ont souvent été confondues, voire sont imbriquées. Ce travail se donne ainsi pour premier objectif de tenter de les distinguer – sans toutefois les disjoindre – afin d'évaluer ce que l'on peut conserver – ou non - de l'humanisme sans reconduire les effets destructeurs de l'anthropocentrisme.

Notre hypothèse est donc la suivante : l'humanisme tel que nous en avons hérité n'est plus compatible avec les défis actuels. Construit dans un cadre historique, culturel et philosophique marqué par la centralité humaine, il peine à répondre à la crise écologique contemporaine. En effet, la crise écologique interroge en profondeur les catégories que nous utilisons pour penser notre rapport au monde, notamment en ce qui concerne notre place dans le vivant. Cela ne signifie pas qu'il faille nécessairement rejeter l'ensemble de l'humanisme, mais qu'il soit devenu indispensable de le repenser en profondeur. Nous faisons ainsi le pari qu'un humanisme renouvelé, dégagé de sa composante anthropocentrique, peut encore fournir un cadre éthique pertinent pour articuler dignité humaine, justice et responsabilité à l'égard du vivant. Une telle entreprise implique toutefois une redéfinition radicale de ses fondements, capable d'intégrer notre appartenance au monde vivant.

Ce choix de problématique nous a conduits à adopter une méthode à la fois historique, critique et comparative. Il s'agira d'abord de retracer l'évolution de l'humanisme et de l'anthropocentrisme à travers la tradition philosophique occidentale, pour en cerner les tensions constitutives. Ensuite, nous confronterons cet héritage aux courants contemporains de l'éthique environnementale, afin d'évaluer la possibilité d'une refondation conceptuelle.

Ce cadre méthodologique se veut aussi en cohérence avec l'orientation didactique de

ce mémoire : il ne s'agit pas seulement d'interroger des concepts abstraits, mais de proposer une réflexion accessible, transposable et susceptible d'être transmise dans un cadre éducatif. En effet, penser l'humanisme aujourd'hui ne relève pas d'un exercice purement spéculatif : cela engage une responsabilité de transmission et une manière d'habiter le monde autrement. C'est à cette exigence que la philosophie est appelée à répondre, en retrouvant l'une de ses fonctions premières : celle de reconfigurer nos représentations fondamentales à l'aide des bouleversements contemporains. Comme l'explique Baird Callicott, philosophe américain spécialiste de l'éthique de l'environnement :

« Le besoin est aujourd'hui plus grand que jamais pour les philosophes de retrouver leur ancienne fonction – de redéfinir l'image du monde, en réponse à une expérience humaine inéluctablement transformée, et à une marée d'informations et d'idées nouvelles venues des sciences ; de chercher de quelle nouvelle façon nous pourrions, nous autres hommes, imaginer notre place et notre rôle dans la nature ; et de trouver comment ces grandes idées nouvelles pourraient modifier nos valeurs, en réajustant notre sens du devoir. »¹

Face à la crise écologique, la tâche philosophique ne consiste plus seulement à commenter des systèmes passés, mais à contribuer activement à la reconfiguration de nos représentations fondamentales, et par extension, à construire les systèmes futurs.

C'est dans cette perspective que ce travail assume délibérément une approche généraliste. Ce choix n'est ni un renoncement à la rigueur ni un simple effet de style : il répond bien à une double exigence. D'une part, il est cohérent avec une orientation professionnelle future tournée vers l'enseignement secondaire où l'enjeu est de transmettre des savoirs fondamentaux de manière claire et transversale, et ce, en favorisant l'ouverture d'esprit et la capacité à relier des concepts à des enjeux contemporains. Il ne s'agit donc pas de spécialiser la réflexion à l'extrême, mais de la rendre intelligible et féconde pour des esprits en formation. D'autre part, ce choix

¹ CALLICOTT, J. Baird, *Éthique de la terre*, Marseille, Wildproject, 2021, p. 29.

répond à la nature-même du sujet traité : l'articulation entre humanisme, anthropocentrisme et éthique environnementale ne saurait être abordée de manière cloisonnée. Ces problématiques exigent une pensée globale, capable de circuler entre la philosophie morale, politique, ontologique, épistémologique et pédagogique.

Dans un contexte marqué par l'interconnexion des crises, il semble plus que nécessaire de renouer avec une approche philosophique ouverte et synthétique, capable d'éclairer la complexité du réel. Ce mémoire revendique ainsi une posture de philosophie de la complexité, au sens où l'entend Edgar Morin : « *tout est complexe* »², nous dit-il. Nous assumons ainsi une pensée qui refuse des simplifications abusives, qui tisse des liens entre les savoirs et qui s'efforce de rendre compte de l'enchevêtrement des problèmes pour mieux y répondre.

Ce faisant, nous assumons ici un positionnement philosophique engagé : nous défendons l'idée que la critique de l'anthropocentrisme ne doit pas conduire à rejeter toute forme d'humanisme. Car si l'anthropocentrisme pose l'homme comme maître et mesure du monde, l'humanisme peut aussi être pensé comme une ouverture à l'altérité, comme une capacité à prendre soin, à répondre de soi et des autres. Comme l'écrit Francis Wolff :

*« L'universalisme humanisme est fondé sur l'idée d'égalité et de réciprocité : je dois traiter tout homme comme il devrait pouvoir me traiter ; tout autre est pour moi un autre parce que je peux être pour lui cet autre, et ainsi de suite ».*³

L'enjeu est alors de savoir si cette logique de réciprocité, interne à l'humanisme, peut être étendue à d'autres êtres vivants, voire à la nature elle-même. Une telle extension, pour être crédible, suppose de redéfinir la place de l'humain dans le monde – non pas comme un centre dominateur, mais comme une composante relationnelle et responsable du vivant.

² MORIN, Edgar, *La méthode : 1. La nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977, p. 378.

³ WOLFF, Francis, *Notre humanité, D'Aristote aux neurosciences*, Paris, Pluriel, 2003, p. 325.

Ce mémoire s'organise en trois grandes parties.

La première partie propose une généalogie critique de l'humanisme, en retraçant ses principales figures, de l'Antiquité à la modernité. Nous y mettrons en évidence les tensions entre dignité humaine, centralité ontologique et rapport à la nature. Des auteurs comme Pic de la Mirandole, Descartes, Rousseau ou Kant y seront étudiés pour comprendre comment l'humanisme s'est construit et en quoi il a pu engendrer – ou contenir – des formes d'anthropocentrisme.

La deuxième partie portera sur les critiques contemporaines de l'anthropocentrisme à travers les courants de l'éthique environnementale. Nous y distinguerons trois approches principales : la valeur intrinsèque, la valeur morale et la valeur relationnelle de la nature. Cette typologie, inspirée notamment de l'ouvrage *Ethiques de la nature* de Gérald Hess, nous permettra de clarifier les lignes de fracture au sein de la pensée écologique, en abordant des courants tels que l'écologie profonde, l'écologie superficielle, le biocentrisme, l'écocentrisme, le mouvement Gaïa, mais encore l'écoféministe, l'éthique du care, etc.

La troisième partie proposera une tentative de synthèse, en explorant la possibilité d'un humanisme renouvelé à partir d'une éthique de la responsabilité (Hans Jonas), du principe d'entraide (Kropotkine, Servigne, Chapelle) et de l'éducation. Il s'agira de dégager les conditions d'un humanisme élargi, capable d'articuler la dignité humaine à la reconnaissance de la valeur de la diversité du vivant et d'en explorer les implications éthiques, politiques et pédagogiques.

Ce parcours vise donc à montrer que l'humanisme n'est pas une essence figée, mais bien une tradition vivante, en tension avec elle-même et susceptible de se réinventer à la lumière des défis de notre temps. Face à une crise qui n'est pas seulement environnementale, mais aussi civilisationnelle, penser un humanisme non anthropocentrique apparaît non comme un luxe spéculatif, mais comme une tâche urgente de clarification, de refondation et peut-être même d'espérance.

Enfin, pour nourrir cette réflexion, nombreux sont les ouvrages ayant inspiré ou documenté ce travail. Parmi les références principales, *Humanisme, Le destin d'une grande idée* de Nicolas Journet a permis de retracer les métamorphoses successives de l'humanisme occidental tandis que l'*Histoire de l'humanisme en Occident* de Abdenmour Bidar a offert des clés précieuses pour comprendre ses tensions et paradoxes. Sur le plan de l'éthique environnementale, l'ouvrage de Hicham-Stéphane Afeissa, *Éthique de l'environnement : Nature, valeur, respect*, ainsi que *Éthiques de la nature* de Gérald Hess ont permis de clarifier les enjeux conceptuels liés à la valeur de la nature et de guider notre analyse. Les travaux de Catherine et Raphaël Larrère, notamment *Du bon usage de la nature, pour une philosophie de l'environnement*, ont quant à eux permis d'ancrer cette réflexion dans une critique des rapports instrumentaux à l'environnement. Ensuite, *Les Lumières à l'âge du vivant* de Corine Pelluchon a offert un éclairage original sur la possibilité de réconcilier l'héritage des Lumières avec les défis écologiques contemporains, là où *La part sauvage du monde* de Virginie Maris a enrichi la réflexion en montrant que la protection de la nature ne saurait se réduire à sa gestion dans des cadres normatifs humains, mais qu'au contraire elle suppose la reconnaissance et la préservation des formes d'autonomie du non-humain, irréductible à nos catégories de penser et à nos finalités. Enfin, *Le plus grand défi de l'histoire de l'humanité* de Aurélien Barrau a rappelé l'urgence d'un changement de paradigme face à la crise écologique, et *L'entraide, l'autre loi de la jungle* de Pablo Servigne et Gauthier Chapelle a nourri la réflexion sur des alternatives éthiques et sociales.

Partie I : Humanisme et Anthropocentrisme : une perspective historique

Chapitre 1 : Les racines de l'humanisme occidental

Les racines de l'humanisme

À travers les siècles, l'humanisme s'est décliné sous différentes formes aux significations et implications variables, de l'idéal de sagesse antique à l'humanisme universaliste des Lumières en passant par l'humanisme chrétien, marxiste ou encore existentialiste. Pourtant, un fil rouge subsiste : cette tradition place l'humain, et souvent l'homme occidental, rationnel et autonome, au centre des préoccupations philosophiques, morales et politiques. En ce sens, il est possible d'en dégager une définition minimale : l'humanisme est une doctrine ou un horizon normatif selon lequel l'homme est la valeur centrale à partir de laquelle le monde est pensé, interprété et évalué et qui « *revendique pour chaque homme la possibilité d'épanouir librement son humanité* »⁴.

Mais c'est précisément cette centralité de l'humain qui est aujourd'hui interrogée, voire remise en cause, par les bouleversements écologiques actuels. La montée en puissance des préoccupations environnementales, l'effondrement de la biodiversité, l'influence humaine sur le climat et les écosystèmes posent une question décisive : l'humanisme est-il nécessairement anthropocentré ? Peut-on encore penser un humanisme qui ne ferait pas de l'homme la mesure de toute chose, mais l'un des éléments d'une communauté du vivant ? Autrement dit : l'humanisme est-il compatible avec les exigences d'une pensée écologique ? Ou bien doit-il être repensé, radicalement transformé ou même partiellement abandonné ?

La tension entre humanisme et anthropocentrisme ne peut, nous le verrons, être résolue

⁴ CNRTL (Centre national de ressources textuelles et lexicales) [En ligne], 2012, URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/humanisme>.

sans un détour par l'histoire. C'est pourquoi cette première partie de notre travail se propose de retracer les grandes étapes de l'émergence de l'humanisme occidental, non pour produire une fresque exhaustive, mais pour identifier les moments clés, les tensions fondatrices et quelques figures structurantes de ce courant, tout en interrogeant les liens (qu'ils soient explicites ou implicites) que l'humanisme entretient avec une vision anthropocentrée du monde. Il ne s'agira donc pas de chercher à affirmer avec certitude que tout humanisme serait par essence anthropocentrique, mais de montrer en quoi cette proximité, souvent tacite, a marqué l'histoire de la pensée occidentale. Il s'agira ainsi, dans les premiers chapitres, de proposer une typologie des humanismes qui nous permettra de mieux interroger, plus loin, la possibilité d'un humanisme non anthropocentrique à l'ère de la crise écologique.

Une première définition

Si l'humanisme traverse l'histoire de la philosophie comme une constante fondamentale de la pensée occidentale, sa définition n'a cependant cessé d'évoluer, se déployant sous des formes diverses (antique, chrétienne, renaissante, moderne, marxiste, existentialiste, etc.) selon les contextes historiques, culturels et politiques dans lesquels il s'inscrit. Ce que toutes ces formes ont en commun est une affirmation de la centralité de l'être humain dans le monde, une foi dans sa dignité, sa perfectibilité et sa capacité à se construire comme sujet éthique, politique et rationnel.

Cependant, face aux bouleversements écologiques et sociaux de notre temps, cette conception se trouve aujourd'hui interrogée. Peut-on encore adhérer à une philosophie centrée sur l'humain, alors même que cette centralité semble avoir conduit à la mise en péril des équilibres planétaires ? C'est dans cette tension entre notre héritage et les critiques écologiques que nous entamons ce travail. En retraçant les racines antiques et médiévales de l'humanisme, il s'agira d'en repérer les premières inflexions

anthropocentriques, mais aussi les ouvertures possibles vers une autre vision de la place de l'humain dans le cosmos.

En réalité, l'humanisme, dans son acceptation la plus classique, repose sur une certaine idée de l'homme comme être doué de raison, capable de progrès, de responsabilité morale, tout en étant porteur d'une dignité propre. Jean-Paul Sartre en donne une formulation claire postmoderne : « *par humanisme on peut entendre une théorie qui prend l'homme comme fin et comme valeur supérieure* »⁵. De son côté, Nicolas Journet définit l'humanisme comme une vision idéaliste de l'histoire où « *la centralité de l'homme et l'assurance de son progrès universel sont les valeurs motrices* »⁶. Ces deux définitions permettent de situer l'humanisme comme projet à la fois anthropocentrique et téléologique : l'histoire aurait un sens, et ce sens serait lié au développement de l'humanité dans sa totalité.

Mais si cette orientation permet de justifier l'éducation, la connaissance, les droits humains, elle peut aussi, et c'est là le reproche qui lui est le plus souvent formulé par de nombreuses éthiques environnementales, nourrir une logique de domination sur le monde non humain. C'est pour cette raison exactement qu'il est crucial de revenir aux racines de l'humanisme pour en comprendre les dynamiques originelles.

Cette première approche s'appuie principalement sur les travaux de Nicolas Journet, Abdennour Bidar et Corine Pelluchon, dont les titres sont respectivement : *Humanisme, le destin d'une grande idée*, *Histoire de l'humanisme en Occident* et *Les Lumières à l'âge du vivant*. Ces références constitueront des repères essentiels tout au long de cette étude, permettant d'éclairer à la fois les fondements et les remises en question contemporaines de l'humanisme.

⁵ SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, 1996, p. 74.

⁶ JOURNET, Nicolas, *Humanisme : le destin d'une grande idée*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2024, p. 10.

Protagoras : « L'homme est la mesure de toute chose »

De l'Antiquité gréco-romaine, nous retrouvons quelques racines importantes de ce qui deviendra plus tard l'humanisme. Le terme lui-même n'émerge qu'au 18^e siècle, mais nous en identifions néanmoins quelques expressions dans la pensée grecque classique où l'homme commence à être perçu comme centre d'évaluation du monde. Plusieurs aspects vont apparaître chez les Grecs, tels que l'idée d'une dignité spécifique accordée à l'humain, ou encore l'idéal de sagesse et de vertu centré sur l'épanouissement humain. Cependant, bien que l'on puisse identifier les premiers jalons d'une pensée humaniste occidentale, « *à propos des Grecs, on ne saurait parler d'humanisme qu'entre guillemets* »⁷. Ce qu'on observe, plutôt qu'une doctrine unifiée, systématique et centrée sur l'homme en tant que fin en soi, ce sont des orientations convergentes vers la mise en valeur de l'homme, mais dans des contextes et avec des intentions très différentes. L'homme y est donc bien valorisé, certes, mais toujours en rapport avec un ordre cosmique, divin ou politique qui le dépasse. C'est donc bien de manière anachronique et bien partielle que l'on parle « d'humanisme antique ».

Toujours selon Journet, trois éléments principaux peuvent néanmoins être dégagés car ils ont survécu jusqu'à la modernité, devenant des piliers de l'humanisme à venir : la singularité de l'être humain dans l'univers, sa capacité à penser et user de sa raison, de son *logos*, et enfin, sa disposition à former une communauté structurée autour de valeurs morales.

L'une des premières formulations explicites de la pensée humaniste apparaît chez les sophistes, ces penseurs itinérants du Ve siècle avant notre ère. L'un d'eux, Protagoras (490 – 420 ACN), proclame ainsi une formule sophistique très connue encore à ce jour, puisqu'elle est citée et critiquée par Platon dans son *Théétète*. « [...] *L'homme*

⁷ JOURNET, Nicolas, *Humanisme : le destin d'une grande idée*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2024, p. 34.

est la mesure de toutes choses, de celles qui sont, au sens où elles sont, de celles qui ne sont pas, au sens où elles ne sont pas »⁸, nous dit-il ainsi. Par cette formulation, Protagoras pose une conception de la réalité selon laquelle ce n'est en aucun cas l'ordre divin ou naturel qui détermine la réalité, mais bien la perception humaine elle-même, créant ainsi un renversement fondamental de l'ordre cosmique traditionnel. Par cette formule, il affirme que toute chose, qu'elle soit ou non, n'est jamais que perçue, interprétée et jugée par l'homme. C'est donc à travers la subjectivité humaine que le monde acquiert signification et valeur. Posant l'humain comme point de départ et critère unique pour toute évaluation, Protagoras pose ce qui pourra être considéré comme un point de départ symbolique de la conception humaniste. Et selon Abdenmour Bidar, Protagoras symbolise dès ses débuts la proximité entre humanisme et anthropocentrisme :

*« [...] n'est-ce pas la pire des vanités, la plus démesurée des prétentions, d'affirmer que tout est relatif à l'homme, à son exigence, à son imagination, à son jugement ? La théorie de l'homme mesure de toute chose va ouvrir un débat plurimillénaire [...] »*⁹.

Cependant, il s'agit chez Protagoras d'une conception relativiste de la réalité, puisque rien n'existe indépendamment du sujet percevant cette réalité. Ce relativisme, qui sera d'ailleurs critiqué par Platon, inaugure justement le tournant anthropocentrique : l'humain devient la norme à partir de laquelle le réel est appréhendé. Il ne s'agit pas d'un humanisme conquérant ou dominateur, mais l'homme devient l'interprète privilégié de la nature, ce qui déplace finalement le centre de gravité vers l'humain.

La grandeur de l'homme

Chez Platon (428 – 348 ACN), une inflexion s'opère. Pour lui, la grandeur de l'être humain ne se situe pas dans la subjectivité de l'être humain, mais bien dans sa capacité

⁸ PLATON, *Théétète*, Paris, Flammarion, 2016, p. 153.

⁹ BIDAR, Abdenmour, *Histoire de l'humanisme en Occident*, Dunod, 2021, p. 16.

à accéder à un ordre supérieur, les Idées divines. L'éducation philosophique devient alors le moyen de se libérer des apparences pour accéder aux Idées, aux vérités transcendantes, à la sagesse. L'homme doit ainsi s'efforcer de s'élever vers la vérité et vers le bien. Dans cette perspective, la grandeur de l'homme réside dans sa faculté rationnelle, qui lui permet de participer à un ordre divin. Cette conception influence durablement les visions téléologiques et moralisantes de l'humanisme ultérieur.

Le souci de soi, de son âme

Ensuite, à travers la personne de Socrate (470 – 399 ACN), figure centrale de la philosophie grecque que nous retrouvons dans les textes de Platon, nous distinguons, là encore, quelques racines humanistes. Il incarne quant à lui un idéal d'autoexamen : le célèbre « connais-toi toi-même » gravé sur le fronton du temple de Delphes et repris dans l'*Alcibiade*¹⁰ affirme l'importance du souci de soi. L'idée sous-jacente est que l'être humain doit s'occuper de son âme qu'il doit entretenir, que ce soit par la connaissance de son âme, la pratique de la vertu ou encore l'éducation comme perfectionnement moral. Cette invitation à devenir meilleur à travers une quête intérieure trace l'un des traits persistants de l'humanisme antique. Ce souci de soi sera par ailleurs repris par l'humanisme épicurien et stoïcien et sera constitutif de leur pensée.

L'humanisme stoïcien

Après le relativisme subjectiviste de Protagoras, plusieurs écoles philosophiques antiques cherchent à dépasser cette vision en proposant une compréhension plus universelle de l'homme et de son rapport au monde. Le stoïcisme fondé par Zénon de Kition (334 - 262 ACN) au début du III^e siècle ACN incarne cette ambition. Leur pensée repose sur l'idée d'une raison universelle, appelée *logos*, qui structure l'ordre

¹⁰ PLATON, *Alcibiade*, Paris, Hatier, 1990.

du monde. Cette raison universelle structure le cosmos de sorte que, selon eux, rien n'arrive par hasard, tout est donc le fruit de la nécessité. Par conséquent, l'humanité participe à un ordre cosmique dont elle est une composante.

L'idéal stoïcien est à la fois éthique et cosmopolitique : tout être humain, quel que soit son statut social, appartient à la même communauté rationnelle.

Cette idée témoigne d'un humanisme fondé sur l'universalité de la raison et la fraternité des hommes. C'est d'ailleurs cette même idée qui sera reprise, plus tard, par Cicéron (106 - 43 ACN). En effet, selon Brigitte Boudon¹¹, l'humanisme cicéronien se caractérise par un sens fort de l'humain, un sens de la culture, ainsi qu'un sens de la bienveillance, hérité des stoïciens. En effet,

*« Cicéron emploie le mot « humanitas » pour exprimer une disposition de fraternité fondée sur un sentiment d'appartenance à une même espèce, le genre humain, genus humanum. »*¹²

L'humanisme épicurien

Contemporain du stoïcisme, l'épicurisme propose une voie distincte, mais non moins humaniste. Fondée par Épicure (341 – 270 ACN), cette école prône une philosophie de la libération. Le but de l'existence, pour ces « philosophes du jardin », est la recherche du bonheur défini non pas comme un plaisir immédiat, mais comme une absence de troubles et de douleurs. Il s'agit donc d'une quête d'un plaisir mesuré, stable et raisonné. Ainsi, cet humanisme est centré sur le bien-être humain, et sur sa capacité à construire une vie bonne à partir de ses connaissances de la nature, non pour la dominer, mais pour s'y accorder. Cet humanisme modeste et centré sur le bien-être individuel nous invite par conséquent à vivre mieux en désirant moins, à chercher la paix, la simplicité et l'amitié plutôt que la grandeur.

¹¹ Docteure en lettres et enseignantes de philosophie, spécialisée en philosophie grecque et chinoise.

¹² JOURNET, Nicolas, *Humanisme : le destin d'une grande idée*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2024, p. 48.

L'humanisme aristotélicien

Chez Aristote (384 - 322 ACN), qui fut l'élève de Platon et fonda le Lycée en -355, le projet humaniste prend une tournure plus systématique. L'homme est, nous dit-il, un *zoon logion kai politikon*, autrement dit, un animal doué de logos. L'être humain est ainsi vu comme un être doué de langage, de raison, orienté vers la vie politique, vers les affaires de société et donc la vie communautaire. Aristote développe une conception téléologique du vivant : tout être a une finalité propre (un *telos*) qu'il cherche à actualiser. Et l'être humain, par sa capacité rationnelle, est l'unique être apte à actualiser pleinement sa forme, ce qui lui confère une position supérieure dans l'ordre du vivant.

Sa célèbre théorie de l'hylémorphisme (signifiant que toute substance est composée d'une matière et d'une forme¹³) et des âmes multiples (végétative, sensitive et rationnelle¹⁴) fonde une hiérarchie naturelle des vivants, selon laquelle l'humain occupe une place unique, au sommet de cette hiérarchie. En effet, selon Aristote, chaque chose a sa place dans le cosmos, mais tout semble ordonné en vue de l'homme. L'homme aurait ainsi une position hybride puisque par son corps, il est lié au monde terrestre tandis que par son âme rationnelle, il est semblable aux astres et donc apparenté au divin, au premier moteur, à la première cause divine.

« L'homme nous est clairement présenté comme étant la fin de la nature au sein d'un univers hiérarchisé où chaque échelon ou chaque degré apparaît comme le moyen d'un degré supérieur, l'ensemble étant ordonné de manière finale à l'homme, et à l'homme seul [...] »¹⁵

¹³ La matière est ce qui répond à la question « de quoi est-ce fait ? », il s'agit de ce dont une chose est faite, tandis que la forme répond à la question « qu'est-ce que c'est ? », il s'agit donc de la somme de toutes ses qualités particulières. Toute substance émerge donc dans la collaboration entre la matière et la forme.

¹⁴ Aristote considère que tous les êtres vivants possèdent une âme, mais que seul l'être humain possède les trois niveaux de puissance, ce qui explique la place unique accordée aux hommes.

¹⁵ AFEISSA, Hicham-Stéphane, *Éthique de l'environnement : nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, 2007, p. 95.

La nature est donc structurée en vue de l'être humain, fin ultime des autres espèces, et cette hiérarchie découle bien de l'ordre naturel. En cela, l'humanisme aristotélécien préfigure une conception de l'homme comme fin du monde naturel, idée qui sera reprise par l'humanisme chrétien et moderne.

Ce que l'on retient de l'Antiquité

Résumons. Chez les sophistes, et notamment Protagoras, l'homme devient la mesure de toute chose. Cette formule inaugure une pensée du monde centrée sur l'homme comme interprète du réel. Platon, en réaction, valorise l'accès aux Idées comme véritable grandeur humaine : la raison humaine devient alors un moyen d'atteindre un ordre supérieur. Avec Socrate, cette élévation passe par le souci de soi : l'humanisme se dessine comme une exigence éthique de formation de soi. Les stoïciens, quant à eux, proposent un humanisme cosmique. Les humains, appartenant tous à une même communauté morale, sont des microcosmes au sein d'un ordre universel rationnel, le logos. Épicure, de son côté, oriente cette quête vers la sérénité et la sobriété : il invite à vivre simplement, en connaissance de la nature pour atteindre un bonheur durable. Et enfin, chez Aristote, l'homme est placé au sommet de l'échelle des vivants par sa raison et sa capacité à vivre en société. Il incarne la forme la plus accomplie du vivant. Ainsi, à travers ces figures antiques, nous voyons se dessiner des lignes de force qui façonneront durablement les contours de l'humanisme occidental : la confiance en la raison, la centralité de l'homme dans le cosmos et la croyance en son perfectionnement. Mais ses racines sont ambivalentes. L'homme y est parfois vu comme appartenant à un ordre plus vaste, et parfois comme son centre ou sa fin. Une tension entre humanisme et anthropocentrisme se profile donc déjà. Bien plus, cette tension va osciller entre idéalisation de l'homme et critique de sa puissance ou de sa domination. Ce que chante le chœur dans l'*Antigone* de Sophocle est très représentatif de cette ambivalence : « *Il est bien des merveilles en ce monde, il n'en est pas de plus*

*grande que l'homme »*¹⁶, nous annonce le chœur, avant de poursuivre : « *mais aussi maître d'un savoir dont les ingénieuses ressources dépassent toute espérance, il peut prendre ensuite la route du mal tout comme du bien »*¹⁷. Et cette tension, loin de disparaître, va traverser l'histoire de l'humanisme en occident, et c'est à l'intérieur de celle-ci que nous chercherons à comprendre les liens complexes entre humanisme et anthropocentrisme. Il nous faut donc poursuivre notre enquête au Moyen-Âge.

Un humanisme médiéval monothéiste ?

Avec la diffusion des grandes traditions monothéistes - d'abord le judaïsme puis, plus tard, le christianisme et, par la suite, l'islam - l'humanisme antique subit une transformation majeure. L'une des affirmations fondamentales des monothéismes est celle originaire de la Genèse, selon laquelle l'être humain est créé par Dieu et est donc avant tout « *à l'image et à la ressemblance de Dieu »*¹⁸. Autrement dit, à la différence des humanismes antiques fondés sur une anthropologie rationnelle ou naturaliste, l'humanisme médiéval – en particulier judéo-chrétien – introduit une nouvelle dimension à la pensée de l'homme : la transcendance. La dignité humaine ne découle donc pas de ses facultés naturelles ou de sa position cosmique, mais bien de son lien intrinsèque avec le divin, avec une transcendance qui le dépasse. L'humanisme médiéval affirme donc la valeur intrinsèque de l'homme comme reflet du divin.

Contrairement à l'idéal d'autonomie que développaient les Grecs, la morale médiévale repose sur l'obéissance à un ordre supérieur. L'homme est libre, mais cette liberté s'inscrit dans une relation de dépendance. C'est une liberté éthique, spirituelle, orientée vers le salut. En ce sens, l'humanisme médiéval demeure fondamentalement normatif : il prescrit à l'homme un idéal de vie inspiré par la loi divine et orienté vers

¹⁶ JOURNET, Nicolas, *Humanisme : le destin d'une grande idée*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2024, p. 30.

¹⁷ Ibid. p. 30.

¹⁸ Genèse 1 : 26-27.

le salut ultime de son âme. De plus, selon Abdenmour Bidar, le caractère spécifique de l'humanisme monothéiste est « *l'affirmation qu'en l'homme se trouve une part de la transcendance divine, c'est-à-dire de ce qui dépasse les limites de l'univers physique et de ce qui relève de sa cause créatrice* »¹⁹. Et cela fait des humains les cocréateurs du monde.

Mais cette centralité de l'homme dans l'ordre créé s'accompagne d'un anthropocentrisme très marqué. L'être humain, considéré comme la créature terrestre la plus parfaite, confère au reste de la création une certaine dignité tout en la subordonnant à sa propre finalité humaine. Selon Lynn White, par ailleurs, « *le christianisme est la religion la plus anthropocentrique que le monde ait jamais vue* »²⁰. Cette conception légitime la domination de l'homme sur les autres vivants en inscrivant la nature dans une logique instrumentale où elle n'a de valeur qu'en fonction de son utilité pour l'humain.

Finalement, ce rapport au monde constitue un point de basculement décisif : il prépare à la fois l'émancipation moderne de l'homme hors de la nature et les tensions contemporaines autour de l'usage de l'environnement. Et si l'humanisme médiéval exalte la grandeur de l'homme (dont la centralité va fonder l'anthropocentrisme moderne), il n'en oublie pas sa finitude et sa dépendance au divin, dans une vision finalement fondamentalement théocentrée. Ambivalent, cet humanisme ouvre la voie à l'humanisme moderne où la liberté de l'homme s'affirme au prix d'une rupture plus nette avec la nature.

¹⁹ BIDAR, Abdenmour, *Histoire de l'humanisme en Occident*, Dunod, 2021, p. 74.

²⁰ ARNOULD, Jacques, « *Les racines historiques de notre crise écologique* » In *Lettre à Lynn White et à ceux qui s'en réclament*, Pardès, 39/2, p. 211.

Chapitre 2 : L'humanisme de la Renaissance à la modernité

L'humanisme de la Renaissance

La Renaissance marque un tournant décisif dans l'histoire de l'humanisme occidental. Avec la redécouverte des textes antiques et l'invention de l'imprimerie ²¹, un nouveau rapport au savoir, à l'homme et au monde se déploie. L'idéal humaniste se réaffirme autour de la dignité de l'homme, de la puissance de sa raison, mais également sa capacité à transformer le monde par son action. Ce renouveau s'accompagne d'un enthousiasme pour l'étude de la nature, l'art, la philosophie, et insuffle une foi nouvelle dans les capacités humaines. Selon Robert Aulotte²²,

« Le mot humanisme désigne, depuis le dernier quart du XIXe siècle, le courant intellectuel et littéraire qui, associé au réveil des langues et des littératures anciennes, porta, au XVe et XVIe siècles, les érudits d'Europe à une connaissance passionnée, exacte et aussi complète que possible des textes authentiques et de la civilisation de l'Antiquité classique »²³.

Ainsi, de nombreuses œuvres antiques sont redécouvertes, traduites et à présent diffusées. On relit Platon, Aristote, Cicéron, Sénèque, Lucrèce, etc. Mais au-delà de ce simple retour aux Anciens, l'humanisme renaissant affirme que l'homme, par ses facultés propres, mérite une place centrale dans l'ordre du monde.

Sur le plan artistique, l'œuvre qui représentera le plus l'humanisme renaissant jusqu'à en devenir le symbole-même est, sans aucun doute, le célèbre *Homme de Vitruve* de Léonard de Vinci²⁴ (1452 - 1519). Ce dessin architectural illustre cette vision : l'homme devient la mesure d'un cosmos harmonieux dont il reflète les proportions idéales.

²¹ L'imprimerie, dont l'invention est attribuée à Gutenberg, voit le jour au milieu du 15^e siècle.

²² Robert Aulotte est un spécialiste français de Montaigne, notamment.

²³ BIDAR, Abdennour, *Histoire de l'humanisme en Occident*, Dunod, 2021, p. 181.

²⁴ Voir image en annexe 1.

Pic de la Mirandole

Dans ce contexte renaissant, l'être humain est envisagé non seulement comme créature, mais également comme créateur de soi-même. Cette intuition trouve son expression la plus manifeste dans le *Discours sur la dignité de l'homme* de Pic de la Mirandole (1463 - 1494), grand modèle intellectuel de la Renaissance italienne, héritier de la scolastique médiévale et précurseur des Lumières, qui célèbre l'illimitation humaine. « *S'il devait y avoir un point culminant de l'humanisme occidental, ce serait Pic* »²⁵, nous dit d'ailleurs Abdenmour Bidar. Pic de la Mirandole incarne une inflexion décisive dans l'histoire de la pensée occidentale : pour la première fois dans l'histoire de l'humanisme, l'humain est tellement libre qu'il possède à présent un rôle qui n'était jusque-là réservé qu'à Dieu : l'être humain est célébré pour son absence de nature fixe et sa capacité illimitée à se façonner lui-même. Il devient la cause de sa propre existence, et se délivre de la providence divine. En d'autres termes, Dieu n'ayant assigné aucune place déterminée dans l'échelle des êtres, l'a doté de la liberté de se forger lui-même et réaliser son salut sur terre.

*« Si nous ne t'avons fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, c'est afin que, doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te modeler et de te façonner toi-même, tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence. Tu pourras te dégénérer en formes inférieures, qui sont bestiales ; tu pourras, par décision de ton esprit, te régénérer en formes supérieures, qui sont divines. »*²⁶

L'être humain possède donc cette liberté ultime de choisir soit de s'élever au rang céleste, soit de se dégrader au rang inférieur, celui des animaux et du reste de la création. C'est là l'une des premières affirmations explicites du libre arbitre et de l'autocréation. L'homme se distingue ainsi de toutes les autres créatures en ce qu'il est lui-même fait créateur.

²⁵ BIDAR, Abdenmour, *Histoire de l'humanisme en Occident*, Dunod, 2021, p. 204.

²⁶ PICO DELLA MIRANDOLA, *De la dignité de l'homme, De Hominis Dignitate* (trad. Yves Hersant), Paris, Éditions de l'Éclat, 2016, p. 9.

Comme le souligne Pic : « [...] l'homme est le mieux loti des êtres animés, digne par conséquent de toute admiration »²⁷. Ce qui justifie la dignité de l'homme, pour notre auteur, est donc cette capacité d'autodétermination, qui fait des humains des êtres ontologiquement indéterminés tout en étant potentiellement illimités. Bidar l'explique ainsi : « Pic de la Mirandole considère [...] que la liberté humaine est principalement une capacité d'agir à laquelle rien ne peut imposer de limitation »²⁸.

Par conséquent, nous avons affaire, avec Pic de la Mirandole, à l'affirmation d'un libre arbitre absolu, élément-phare de l'humanisme de la Renaissance. Inévitablement, cette illimitation du pouvoir humain fait écho à une conception de l'homme comme centre et sommet de la création, ce qui prépare les fondements d'un anthropocentrisme moderne, même si Pic lui-même s'inscrit encore dans une vision plus spirituelle du monde. Cette autonomie de l'homme fait fondamentalement écho à un monde en transition. L'être humain commence petit à petit à se penser comme centre de toutes les connaissances sur le monde, et les penseurs humanistes tels que Érasme, Montaigne, Rabelais, Pétrarque ou encore Giordano Bruno vont promouvoir une nouvelle pédagogie qui s'intéresse avant tout au développement des individus, à leur individualité. C'est en ce sens que l'humanisme de la Renaissance s'éloigne de ses racines antiques : il insiste davantage sur l'individualisme, adulant ainsi les individus en tant qu'ils sont, uniques.

Vers un humanisme des Lumières

Cet humanisme qui va se prolonger avec les Lumières est bien empreint d'ambiguïtés, car tout en proclamant la dignité de l'homme, il justifie l'expansion coloniale et la domination autant sur certaines cultures que sur la nature. Cette tension interne révèle déjà ce que Corine Pelluchon nomme, à l'époque contemporaine, le Schème de la

²⁷ PICO DELLA MIRANDOLA, *De la dignité de l'homme, De Hominis Dignitate* (trad. Yves Hersant), Paris, Éditions de l'Éclat, 2016, p. 5.

²⁸ BIDAR, Abdennour, *Histoire de l'humanisme en Occident*, Dunod, 2021, p. 209.

domination : un modèle de pensée où l'affirmation de l'humain « *implique un rapport de prédation à la nature, la réification de soi et des vivants et l'exploitation sociale* »²⁹. Pour cette raison, Pelluchon nous invite aujourd'hui à dépasser les limites de l'héritage des Lumières en affirmant que, selon elle, « *les Lumières à l'âge du vivant*³⁰ exigent le dépassement de l'anthropocentrisme étroit et des dualismes propres aux philosophies antérieures et aux Lumières passées »³¹. Sa relecture contemporaine n'invalide pas les acquis des Lumières, mais invite à les prolonger en intégrant les enjeux écologiques et éthiques du 21^e siècle. Dès ses origines, donc, l'humanisme moderne porte en lui une ambiguïté fondatrice, car s'il a permis l'émancipation humaine, il a aussi légitimé un rapport instrumental au monde que l'humanisme des Lumières va encore accentuer. Il est temps à présent d'examiner les contributions essentielles des Lumières à l'évolution de l'humanisme.

L'humanisme moderne des Lumières : l'émergence des droits de l'homme

L'humanisme de la Renaissance reste bien ancré à une structure métaphysique, à un ordre cosmique stable et hiérarchisé. Dès le 17^e siècle, cependant, la pensée humaniste évolue à nouveau. Avec la modernité, l'humanisme se détache progressivement de son ancrage théologique pour s'inscrire dans une perspective plus laïque, rationnelle et universaliste.

*« L'humanisme moderne s'est déplacé par rapport à l'humanisme ancien. Il ne lie plus l'humain à une transcendance, mais il ambitionne de le protéger contre tout ce qui pourrait bafouer sa dignité et ses droits. C'est un humanisme de l'indignation, de la fraternité. »*³²

²⁹ PELLUCHON, Corine, *Les lumières à l'âge du vivant*, Paris, Éditions du Seuil, 2021, p. 103.

³⁰ Dans son ouvrage, Corine Pelluchon cherche à prolonger l'esprit des Lumières à partir des enjeux contemporains (écologiques, éthiques et politiques) sans reconduire ses dérives. Elle propose ainsi une nouvelle phase des Lumières : « *Les lumières à l'âge du vivant* », compatibles avec l'Anthropocène.

³¹ PELLUCHON, Corine, *Les lumières à l'âge du vivant*, Paris, Éditions du Seuil, 2021, p. 141.

³² JOURNET, Nicolas, *Humanisme : le destin d'une grande idée*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2024, p. 19.

Ce courant devient alors une philosophie de l'émancipation, fondée notamment sur la raison, la liberté, l'égalité et la dignité humaine, dont nous trouvons les premiers germes dans certaines figures de la Renaissance, comme Galilée, Giordano Bruno ou encore Montaigne. On passe ainsi d'un humanisme où le sujet humain est admiré pour sa noblesse spirituelle et intellectuelle à un humanisme fondé sur sa capacité à innover, à raisonner et à maîtriser le monde rationnellement. Et ce glissement s'accompagne d'un changement d'échelle : la confiance en la raison humaine devient le fondement d'un projet universel d'émancipation. En d'autres termes, on passe avec la modernité à un humanisme plus juridique et politique qui culmine dans l'affirmation des droits de l'homme.

Pour mesurer l'ampleur de cette mutation, il est intéressant de comparer deux formules emblématiques. En 1529, Érasme, figure humaniste par excellence de la modernité, affirmait dans son *De Pueris*³³ que « *les hommes, crois-moi, ne naissent point hommes, ils le deviennent, par un effort d'invention* »³⁴. Par cette formule, il souligne que l'humanité est une conquête d'elle-même et ne découle pas simplement d'un état naturel. L'humanisme d'Érasme est donc un humanisme pédagogique fondé sur le devoir de se perfectionner. À l'inverse, la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen de 1948, héritière des idées des Lumières, affirme que : « *tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits* »³⁵. Cette formulation repose sur une toute nouvelle conception de la liberté, que l'on peut très étroitement opposer à la formulation précédente d'Érasme. L'homme n'a en effet plus à devenir humain pour accéder à la dignité : il l'est déjà, sans condition. Il l'acquiert par sa simple naissance et n'a donc plus besoin de prouver sa valeur ou de se perfectionner pour être titulaire de droits et de dignité. La dignité humaine devient à présent un droit

³³ ERASME, *De Pueris, de l'éducation des enfants*, Paris, Klincksieck, 2000.

³⁴ BIDAR, Abdennour, *Histoire de l'humanisme en Occident*, Dunod, 2021, p. 186.

³⁵ Article 1^{er} de la déclaration universelle, 10 décembre 1948. URL : <https://www.un.org/fr/universal-declaration-human-rights/#:~:text=Article%20premier,dans%20un%20esprit%20de%20fraternité>.

universel.

De toute évidence, ces deux conceptions semblent antagonistes. Malgré tout, il serait intéressant de les considérer comme complémentaires, comme nous le propose Abdenmour Bidar, affirmant que l'homme naît porteur de dignité, mais a aussi le devoir, en même temps, de l'accomplir :

« [...] l'homme est un être paradoxal qui naît humain et qui a à le devenir, qui a le droit d'être considéré comme ayant naturellement une dignité égale à celle de tous les autres, mais qui a en même temps le devoir de développer une dignité en travaillant à devenir un meilleur être humain »³⁶.

La dignité humaine devient de ce fait autant un droit inconditionnel qu'une tâche morale. C'est notamment en ce sens que les Lumières, par ce cadre idéologique, marquent une transformation capitale de l'histoire de l'humanisme occidental.

Cependant, comme l'indique Corine Pelluchon dans *Les Lumières à l'âge du vivant*, cette promesse d'émancipation porte en elle des ambiguïtés profondes. Car si les Lumières ont fondé les idéaux modernes de liberté et de justice, elles ont aussi consolidé un anthropocentrisme et un dualisme nature/culture qui justifiaient la domination de la nature et des peuples colonisés. Selon la philosophe :

« Les Lumières du XXI^e siècle doivent traduire cet espoir qui s'appuie sur un projet écologique impliquant la sortie d'un modèle de développement destructeur et violent et la décolonisation de notre imaginaire marqué par la domination de la nature, des autres et par la répression de notre sensibilité »³⁷.

Dès lors, toute tentative de sauvegarder l'héritage des Lumières doit intégrer une critique de ses fondements anthropocentristes et donc du dualisme homme-nature, poussé à son paroxysme par René Descartes. Ce dépassement critique devient central pour penser un humanisme renouvelé, capable de s'ouvrir aux autres formes de vie.

³⁶ BIDAR, Abdenmour, *Histoire de l'humanisme en Occident*, Dunod, 2021, p. 187.

³⁷ PELLUCHON, Corine, *Les lumières à l'âge du vivant*, Paris, Éditions du Seuil, 2021, p. 29.

Le cogito cartésien

L'un des pivots de la transition vers cet humanisme nouveau de la modernité est sans aucun doute l'émergence du sujet autonome qui se définit à présent par sa capacité à raisonner et à se penser lui-même. C'est dans ce contexte qu'apparaît René Descartes (1596 - 1650), figure incontournable de la modernité, qui entreprend de refonder la connaissance sur des bases absolument certaines. Son projet philosophique, tel qu'exposé dans le *Discours de la méthode* (1637) et les *Méditations métaphysiques* (1641), était de construire un système philosophique cohérent, cherchant avant tout à atteindre la connaissance du monde par des idées claires et distinctes, en reposant sur la méthode radicale du doute hyperbolique. Cette méthode du doute consiste à ne tenir pour vrai que ce qui résiste au doute le plus radical. Il propose donc de suspendre provisoirement toute croyance incertaine afin de reconstruire l'édifice du savoir sur des fondations inébranlables. Mais en doutant, il réalise qu'il ne peut douter du fait même de douter : le doute lui-même suppose inévitablement une activité de pensée. Et cette pensée suppose nécessairement un sujet pensant. C'est ainsi qu'il découvre une première certitude indubitable : le cogito, intuition immédiate, pure, dont la formulation complète est : *cogito, ergo sum*, signifiant « *je pense donc je suis* »³⁸, qui sera le point d'ancrage de son projet philosophique. Il le formule ainsi :

« Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais aussi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose : et remarquant que cette vérité, *je pense donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais »³⁹

Par cette intuition fondamentale, Descartes fait de la pensée consciente le fondement-

³⁸ DESCARTES, René, *Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, Paris, Flammarion, Éditions Librio, 2019, p. 40.

³⁹ Ibid. pp. 39-40.

même de l'être humain. Ce n'est plus dans l'ordre cosmique ni par sa participation à un ordre divin que l'humain affirme son être, mais par son activité pensante et réflexive. L'humanisme cartésien repose ainsi sur l'autonomie rationnelle du sujet.

Notons cependant que Descartes ne supprime pas Dieu, au contraire : il maintient l'existence divine comme garant de la vérité et de l'ordre du monde, mais ce Dieu n'est plus désormais le garant du savoir. La subjectivité pensante de l'homme devenu centre de savoirs devient à présent le fondement de toute connaissance et de toute existence.

Toutefois, ce tournant a une portée qui excède la théorie de la connaissance. En effet, comme le souligne Pelluchon, « *les Lumières traditionnelles étaient dualistes, séparant humains et animaux, nature et culture, raison et émotions* »⁴⁰. Et ce dualisme cartésien sera précisément l'un des fondements de l'anthropocentrisme que nous devons justement interroger aujourd'hui.

Un humanisme de maîtrise de la nature

Parmi les conséquences majeures de cette révolution cartésienne figure sa conception du rapport entre l'être humain et la nature. Car là où l'humanisme de la Renaissance valorisait encore une harmonie avec la nature, Descartes propose une vision tout à fait inversée, mécaniste et instrumentaliste du monde naturel, où l'homme devient un conquérant, un maître et possesseur de la nature qu'il conçoit comme une vaste machine régie par des lois mécaniques. Dans le *Discours de la méthode*, il dit :

« [...] au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer de la même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre

⁴⁰ PELLUCHON, Corine, *Les lumières à l'âge du vivant*, Paris, Éditions du Seuil, 2021, p. 91.

maîtres et possesseurs de la nature. »⁴¹

Il ne s'agit aux yeux de l'auteur non pas de dominer pour le simple but de dominer, par orgueil, mais de soulager la souffrance et de prolonger la vie humaine. Autrement dit, améliorer la condition humaine. Pour Descartes, la science et la technique sont donc des instruments au service du progrès humain. Toutefois, en réduisant la nature à une machine dénuée de finalité propre, il ouvre la voie à une instrumentalisation systématique du vivant.

La nature devient ainsi un simple objet d'exploitation. Ce qui est animé (les animaux) est assimilé à un mécanisme dénué de conscience. L'humanisme cartésien repose par conséquent sur une hiérarchie radicale entre l'homme et le reste du vivant : l'être humain, en tant qu'il est doué de raison, arbore une place prépondérante, largement supérieure au reste du vivant. Ce dualisme entre la res cogitans (substance pensante, âme) et la res extensa (substance étendue) va profondément marquer la modernité occidentale en légitimant cette rupture entre l'homme et le reste du vivant.

L'anthropocentrisme cartésien, en plaçant l'homme au sommet de la hiérarchie des êtres, justifie de fait la domination de la nature et participe à la crise écologique contemporaine. Si donc Descartes inaugure une nouvelle ère pour la pensée, il lègue aussi un modèle de rapport au monde qui doit être interrogé à l'aune des défis écologiques actuels.

Kant : un humanisme moral universaliste

Le cogito cartésien ouvre en quelque sorte une nouvelle voie pour la philosophie moderne : celle d'un sujet autonome capable de fonder aussi bien les sciences que l'éthique à partir de sa propre raison. Ce projet trouve un prolongement dans des figures majeures telles que Kant (1724 - 1804), Husserl (1859 - 1938) ou encore Sartre

⁴¹ DESCARTES, René, *Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, Paris, Flammarion, Éditions Librio, 2019, p. 66.

(1905 - 1980). Kant, en l'occurrence, marque un prolongement décisif de cette révolution de la pensée. On pourrait même aller jusqu'à dire qu'il incarne l'apogée de l'humanisme des Lumières en amenant ce courant à son plus haut degré d'élaboration, puisqu'avec lui, l'être humain devient le fondement de la loi morale, non plus en tant que créature de Dieu ou maillon d'un cosmos, mais comme législateur autonome de ses propres devoirs. Faisant cela, il prolonge la confiance en la raison, mais la déplace du registre théorique vers le registre pratique en faisant de l'homme le fondement de la loi morale. Il ouvre la voie vers un humanisme ayant une portée éthique et politique. Comme il l'explique dans sa *Critique de la raison pure*⁴², la conscience de soi est la condition de possibilité de toute existence. En d'autres termes, c'est parce que le sujet peut se rapporter à lui-même comme une unité pensante que le monde lui apparaît comme structuré et intelligible. Mais son apport le plus déterminant pour notre propos se trouve non pas dans sa théorie de la connaissance, mais dans son éthique. En effet, dans la *Critique de la raison pratique* et les *Fondements de la métaphysique des mœurs*⁴³, Kant cherche le principe suprême de la moralité. Il y affirme que l'être humain, en tant qu'être raisonnable, possède une valeur absolue : il doit toujours être considéré comme une fin en soi, jamais seulement comme un moyen. L'homme, parce qu'il est capable de se donner à lui-même la loi morale, possède une dignité absolue, irréductible à toute instrumentalisation. L'humanité devient alors le critère ultime de la moralité.

Ainsi, l'humanisme kantien est un humanisme de l'autonomie. Il suppose que chaque être humain est capable, et ce, en vertu de sa raison, de se donner à lui-même une loi morale et d'agir non pas selon ses intérêts particuliers, mais bien selon une loi universelle. Pour définir la moralité par des principes universels, Kant élabore le

⁴² KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006

⁴³ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique et les Fondements de la métaphysique des mœurs* (trad. V. Delbos), Paris, Delagrave, 1980.

concept – central dans son œuvre – de l’impératif catégorique. Selon notre auteur, la moralité ne dépend pas des conséquences d’une action, mais bien de la volonté qui motive cette action, autrement dit, de ce qui concerne la raison pratique. Une action est donc moralement bonne si elle s’accomplit par devoir moral, c’est-à-dire si elle respecte la loi morale que la raison nous dicte, et ce, indépendamment donc de toute inclination personnelle. Cette exigence rationnelle d’universalité confère à l’humanisme kantien une dimension morale profondément égalitaire et émancipatrice. Kant distingue pour cela deux impératifs. Le premier, l’impératif hypothétique, prescrit un moyen en vue d’arriver à une fin. Il est donc conditionnel puisqu’il dépend de cette fin. Le second, l’impératif catégorique, commande une action de façon inconditionnelle, sans référence aucune à une fin spécifique. Cet impératif catégorique se formule de deux manières. La première est une formulation d’universalité : « *Agis uniquement d’après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu’elle devienne une loi universelle* »⁴⁴. Cette formule invite à évaluer si une action peut bien être adoptée par tous sans exception ou contradiction. La seconde semble être une reformulation de la première, avec cette fois une formulation de l’humanité, mais elle est en réalité bien plus que cela. En vérité, on a affaire là à un approfondissement existentiel et anthropologique de la première maxime :

« *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* »⁴⁵.

Cet impératif résume l’intuition fondamentale d’un respect inconditionnel de la personne humaine, ce respect étant fondé sur la raison. Kant souligne là la valeur intrinsèque de chaque être humain : selon lui, chaque individu doit être respecté pour lui-même, et jamais comme un moyen instrumental en vue d’une autre fin. Ainsi,

⁴⁴ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique et les Fondements de la métaphysique des mœurs* (trad. V. Delbos), Paris, Delagrave, 1980, p. 150.

⁴⁵ Ibid. p. 136.

lorsque l'on agit de manière immorale, on manque finalement de respect, selon Kant, à l'humanité en soi, que ce soit en autrui ou en soi-même. En d'autres termes, ce n'est pas tant l'action en tant que telle qui est alors condamnable, mais la manière dont elle traite la dignité humaine. Cette seconde formule introduit dès lors l'humanité comme fin en soi comme critère de moralité.

Cet humanisme moral qui fonde la dignité humaine sur la capacité d'autonomie rationnelle exercera une influence décisive sur la Déclaration universelle des droits de l'Homme, citée précédemment. Être homme, c'est à présent être libre, responsable et porteur de dignité indéniable. Kant ouvre ainsi la voie à une morale des droits fondée sur la reconnaissance mutuelle entre individus libres et égaux. Cette pensée kantienne prolonge l'idéal humaniste tout en le systématisant. L'homme y est à la fois fin en soi, sujet autonome et porteur de la loi universelle : autant de traits qui consacrent la centralité de l'humain dans l'ordre éthique et rationnel du monde.

Toutefois, en plaçant la rationalité humaine comme critère de la valeur morale, cette éthique reconduit une forme de hiérarchie entre les êtres. Dès lors, la centralité de l'humain se double d'un anthropocentrisme : *seul* l'homme est porteur de cette dignité inconditionnelle, et le reste du vivant se retrouve instrumentalisé. En ce sens, l'humanisme kantien, bien qu'il constitue une avancée majeure pour la reconnaissance de l'égale dignité humaine, participe aussi à occulter le reste du vivant, ce que critiquent aujourd'hui bon nombre de philosophes de l'environnement.

Ainsi, la grandeur du projet kantien tient à l'universalisation de la loi morale, à la reconnaissance de chaque être humain comme fin en soi. Mais sa limite, pour une pensée écologique contemporaine, réside dans sa difficulté à inclure les non-humains dans cette sphère éthique. Dès lors, la question devient celle-ci : peut-on penser un humanisme qui ne reconduise pas la séparation moderne entre l'homme et le reste de la nature ? Peut-on élargir la communauté morale au-delà de l'humanité tout en conservant les acquis éthiques des Lumières ? Selon Pelluchon, du moins, « [...] *c'est*

en partant de l'humain et d'une compréhension renouvelée de l'humain, donc d'un autre humanisme, que l'on peut protéger la nature et le vivant »⁴⁶. Le projet d'un humanisme non anthropocentrique prend ici tout son sens : il s'agit moins de renier l'héritage des Lumières que d'en assumer les paradoxes pour en faire le levier d'une responsabilité élargie. Ces interrogations nourriront les réflexions du chapitre suivant consacré aux tensions entre humanisme et anthropocentrisme dans le contexte écologique contemporain.

⁴⁶ PELLUCHON, Corine, *Les lumières à l'âge du vivant*, Paris, Éditions du Seuil, 2021, p. 122.

Chapitre 3 : L'anthropocentrisme ou les paradoxes de l'humanisme moderne : tensions, critiques, bifurcations

Pourquoi interroger l'anthropocentrisme ?

Après avoir retracé les étapes fondamentales de l'émergence de l'humanisme occidental depuis ses racines les plus anciennes à sa formulation moderne, une interrogation s'impose : que faire des tensions internes qui traversent cette tradition, notamment lorsqu'elle conduit à une centralité humaine exclusive ? Ce mouvement intellectuel, depuis longtemps porteur de promesses d'émancipation, de liberté et de dignité humaine, a également été à l'origine de conceptions du monde qui ont légitimé la domination de l'homme sur la nature ou même sur d'autres cultures et civilisations humaines. Cette tension atteint aujourd'hui son paroxysme dans le contexte de la crise écologique globale, qui nous oblige à reconsidérer les fondements de notre rapport au monde.

L'anthropocentrisme désigne une posture philosophique selon laquelle l'homme constitue à la fois le centre de toute valeur, le sujet exclusif et la finalité morale. Il ne s'agit donc pas simplement d'affirmer la dignité humaine comme le fait l'humanisme qui prône la liberté, l'égalité et la justice, mais de poser l'humanité comme mesure unique du monde, en subordonnant toute réalité à ses propres intérêts. Car si l'humanisme affirme la valeur de l'être humain, l'anthropocentrisme, lui, en déduit que l'homme est dès lors la *seule* source de valeur possible, absolutisant les valeurs humanistes au point de nier finalement toute valeur indépendante pour le reste du vivant, menant ainsi à une posture hiérarchisée et à un oubli du vivant. Autrement dit, si l'humanisme place l'homme au centre de la réflexion morale, l'anthropocentrisme en fait la seule fin légitime de toute action, réduisant ce qui l'entoure à de simples moyens à ses propres fins. Abdenour Bidar en donne une définition intéressante. L'anthropocentrisme, selon lui, serait :

« [...] cette pulsion hyper narcissique par laquelle l'être humain s'imagine que tout ce qui existe a un rapport avec sa propre existence comme s'il était lui-même la finalité d'un univers « fait pour lui » ». ⁴⁷

C'est ce que résume autrement Hicham-Stéphane Afeissa dans sa définition de l'anthropocentrisme des valeurs (axiologique) :

« C'est l'idée selon laquelle l'homme est la mesure de toutes choses, les composantes non humaines de la nature ne pouvant se voir reconnaître de valeur qu'en relation aux intérêts des êtres humains et aux buts qu'ils s'assignent. Pour dire la même chose autrement, l'homme, et l'homme seul, définit un lieu de valeur intrinsèque, au sens où il vaut par lui-même, en vertu de ce qu'il est, au titre de fin en soi, tandis que tout le reste ne vaut que pour autant qu'il sert comme moyen de telle ou telle fin, c'est-à-dire en tant qu'il a une valeur instrumentale. » ⁴⁸

L'anthropocentrisme : entre axiologie et ontologie

Pour mieux cerner cette notion d'anthropocentrisme des valeurs, il convient de distinguer deux dimensions fondamentales. En effet, habituellement, on distingue deux registres de l'anthropocentrisme : l'anthropocentrisme ontologique et l'anthropocentrisme axiologique. Le premier concerne la théorie de l'être, c'est-à-dire la théorie de ce qui existe et de la manière dont ces choses existent. Autrement dit, cet anthropocentrisme pose la question « qu'est-ce que l'homme et en quoi est-il différent ou non du reste du vivant ? ». L'anthropocentrisme ontologique affirme donc que l'homme est ontologiquement supérieur à tout autre être : il s'en distingue notamment du fait de sa raison, de son langage ou encore de sa liberté. Ce qu'il est justifie dès lors sa position supérieure vis-à-vis du reste du vivant. Le second concerne la théorie des valeurs et pose dès lors la question « qu'est-ce qui a de la valeur et est par conséquent digne d'être respecté et pris en compte moralement ? ». L'anthropocentrisme

⁴⁷ BIDAR, Abdenmour, *Histoire de l'humanisme en Occident*, Dunod, 2021, p. 201.

⁴⁸ AFEISSA, Hicham-Stéphane, *Éthique de l'environnement : nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, 2007, p. 96.

axiologique affirme que la vie humaine possède une valeur intrinsèque, en soi, et que, par conséquent, tout le reste ne vaut que par rapport à l'homme et n'a donc qu'une valeur instrumentale pour ce dernier. En ce sens, les animaux, les plantes, les écosystèmes ne sont pas considérés comme des sujets éthiques mais comme des ressources exploitables.

Emmanuel Kant, en affirmant la dignité de toute personne humaine comme fin en soi, pose par ailleurs les bases de cet anthropocentrisme axiologique : les êtres non-humains ne sont pas pris en compte comme des sujets moraux, ils n'ont pas de fins propres et ne sont qu'un moyen légitime pour l'accomplissement du devoir ou bien du bonheur humain. L'anthropocentrisme axiologique repose par conséquent sur une ontologie dualiste, héritée en partie de Descartes, qui sépare l'homme de la nature, mais aussi l'âme du corps, la culture de la nature, l'humanité du règne animal. Ce schéma dichotomique (humain/non-humain, sujet/objet, esprit/matière, nature/culture, valeurs/faits, etc.) a façonné notre manière de penser et d'agir dans le monde, jusqu'à structurer nos institutions politiques, scientifiques et même économiques. Cette vision, excluant les non-humains de la sphère morale, légitime toutes sortes d'exploitations, voire de destructions, vis-à-vis du non-humain. Et nous le voyons aujourd'hui, cette posture pose de nombreux problèmes contemporains avec la crise écologique. Par ailleurs, ce dualisme de la pensée permet l'essor d'une science expérimentale efficace, mais au prix d'une disqualification ontologique de tout ce qui échappe à la rationalité humaine. Et cette fracture épistémologique s'est étendue à d'autres domaines : les hommes contre les femmes, les civilisés contre les « sauvages », l'humain contre l'animal... Il est clair par conséquent que la centralité humaine affirmée par l'humanisme mène à une logique de domination lorsqu'elle est portée par l'anthropocentrisme.

Inévitablement, ces deux dimensions, l'anthropocentrisme axiologique et l'anthropocentrisme ontologique, se renforcent mutuellement : c'est bien parce que

l'on pense que l'homme est ontologiquement supérieur qu'on lui attribue davantage de valeur, tout comme c'est bien parce qu'on affirme que l'homme *seul* a de la valeur que l'on le considère comme ontologiquement à part. L'homme se retrouve donc à la fois sujet moral et finalité unique. Philosophiquement, cela légitime l'existence instrumentale du reste du vivant et même son exploitation. Remettre en cause l'anthropocentrisme suppose par conséquent d'interroger à la fois la hiérarchie de l'être en questionnant ce que nous pensons être l'homme, et à la fois la hiérarchie des valeurs, en remettant en question ce que nous considérons comme ayant une valeur en soi.

De plus, pour certains penseurs, l'anthropocentrisme serait finalement le véritable fondement de la crise écologique moderne, et deviendrait ainsi un paradigme dont il faut sortir rapidement pour envisager une nouvelle éthique de la nature. En somme, ce ne sont pas tant ses idéaux de liberté, d'égalité ou de justice que les critiques contemporaines contestent dans l'humanisme, mais bien ses formes de hiérarchie, de fermeture et d'oubli du vivant qu'il a engendrées avec l'anthropocentrisme.

Dès lors, il devient crucial de questionner la validité de cette structure de pensée. Remettre en cause l'anthropocentrisme suppose non seulement de repenser notre rapport axiologique à la nature, mais aussi de déconstruire les fondements ontologiques qui l'ont rendu pensable. Cette interrogation conduit aussi à nuancer les frontières entre axiologie, ontologie et éthique : car si l'anthropocentrisme est à la fois un cadre explicatif de la valeur et de l'être, il est aussi souvent mobilisé comme soubassement implicite de normes morales. À cet égard, il semble que l'humanisme lui-même ne se limite pas à une visée éthique ou politique : il repose également sur des présupposés ontologiques profonds, en particulier sur une certaine conception de l'être humain souvent détaché ou supérieur au reste du vivant, comme le montrent les chapitres précédents. C'est cette double tâche, à la fois critique et reconstructive, que nous allons tenter de poursuivre dans la suite du chapitre.

De l'affirmation humaniste à l'anthropocentrisme moderne

Comme nous l'avons vu dans les deux premiers chapitres de ce travail, l'humanisme moderne s'est construit autour d'une affirmation de la dignité humaine, de la liberté rationnelle du sujet et de l'idée de progrès moral et politique. Ainsi, la Renaissance avait réhabilité l'homme comme centre de perspective et porteur de liberté. Pic de la Mirandole fut une figure emblématique de l'humanisme renaissant puisque pour lui, l'homme est indéfini et capable de s'achever autant que de chuter : il est libre de se façonner lui-même. Cette liberté fonde donc sa dignité et place l'homme dans une position à part dans l'ordre du monde. Avec la modernité, cette centralité s'accroît : l'homme devient, comme Descartes nous l'explique, maître et possesseur de la nature, mais il devient également, avec Kant, porteur de droits universels. L'homme devient au cours de la modernité le sommet évolutif du vivant. L'humanisme moderne tend ainsi à naturaliser l'idée que l'homme est la fin de toute chose, en se fondant sur l'autonomie de la raison, la liberté du sujet et l'universalité des droits. Seulement, cette centralité de l'humain a généré une hiérarchisation du réel dans laquelle l'homme est promu au rang de souverain de la nature : l'homme se retrouve au sommet et le monde non-humain, à savoir la nature, les animaux, tous les écosystèmes, devient par conséquent un simple instrument à ses fins. Cette structure installe une fracture durable entre humain et non-humain et tend à légitimer et naturaliser la domination de la première sur la seconde. L'humanisme, en mettant l'accent sur les capacités humaines à se construire, se gouverner et se libérer, a également contribué à construire un monde structuré selon les besoins, les désirs et les intérêts humains. Il est donc légitime de se demander si l'humanisme porte en lui un anthropocentrisme latent ou structurel. Autrement dit, même dans ses intentions les plus nobles, contient-il en germe une forme de centralisation exclusive sur l'homme qui finit par justifier une logique de domination sur la nature ou les autres vivants ?

Les critiques internes de l'anthropocentrisme

Pourtant, les critiques de cette vision centrée sur l'homme ne sont pas étrangères à la tradition humaniste elle-même. Plusieurs penseurs, tout en s'inscrivant dans l'héritage de l'humanisme, ont déjà formulé des critiques profondes à l'encontre de l'anthropocentrisme. Ils cherchent à le décentrer, le radicaliser ou en révéler les contradictions.

Montaigne (1533-1592), dans ses *Essais*, est l'un des premiers à déconstruire les prétentions humaines à la supériorité. Il dénonce en effet l'orgueil anthropocentré et souligne comment l'homme se fait juge et maître du monde sans autre fondement, selon lui, que son propre regard. Il propose en effet une philosophie du doute, que l'on associe à la tradition sceptique, rapprochant ainsi l'homme des animaux. Il refuse en réalité d'établir une frontière rigide entre l'homme et l'animal, observant que ces derniers ont bien des formes d'intelligence, de sensibilité ainsi que de vie sociale, proposant par conséquent une continuité avec les animaux. Selon lui, « *il y a plus de différence d'homme à homme que d'homme à bête* »⁴⁹. Il refuse ainsi la prétention qu'a l'homme à se croire moralement supérieur aux autres vivants. Montaigne se posait déjà la question « pourquoi ne pas prendre en compte les animaux, les arbres et les plantes comme sujets moraux ? », étant d'avis que l'anthropocentrisme de l'homme sur le reste du vivant ne repose que sur une *illusion* de supériorité.

Rousseau (1712-1778) également s'oppose à l'anthropocentrisme inhérent à l'humanisme de son temps. Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, il critique l'idée de progrès qui sous-tend l'humanisme des Lumières. Il y montre comment l'homme, en s'éloignant de la nature, s'est corrompu : la société, loin de l'émanciper, l'a aliéné. L'homme dans son état naturel, autonome et libre, est devenu jaloux, compétitif et dépendant. Selon lui, l'homme naît naturellement bon

⁴⁹ PELOSSE, Valentin, « *Modes de proximité avec l'animal chez Montaigne* », In *L'homme, l'animal domestique et l'environnement*, Nantes, Ouest Éditions, 1993, pp. 31-40.

mais se retrouve corrompu par la société, et par extension par la technique et la propriété. Mais surtout, Rousseau montre que la centralité elle-même de l'homme est relative : le monde n'est pas fait pour l'homme et l'univers n'a pas de sens moral intrinsèque. Dans sa *Lettre à Voltaire*, « Rousseau remarque que, pour naturel qu'il soit, le tremblement de terre à Lisbonne⁵⁰ n'est une catastrophe que parce qu'il a frappé des hommes »⁵¹. Ce que nous appelons « mal naturel » ou « catastrophe naturelle » ne l'est en réalité qu'en tant que projection anthropocentrée sur un monde indifférent. En cela, Rousseau est également un précurseur critique : il révèle l'humanisme comme autocentré, égocentrique et appelle à une réconciliation sensible avec la nature.

Bien plus, il nous est impossible d'aborder l'humanisme sans citer la théorie de l'évolution de Charles Darwin (1809-1882) depuis son ouvrage *De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle* datant de 1859, en ce que celle-ci constitue sans doute l'un des coups les plus décisifs portés à l'anthropocentrisme. Elle abolit la discontinuité entre l'homme et le reste du vivant car l'homme n'est plus une création à part, mais le résultat d'un processus naturel, long et sans finalité. On peut dire que Darwin ne moralise pas la nature, mais qu'il la décentre. La valeur n'est par ailleurs plus fondée sur la raison, mais sur une interconnexion évolutive. Darwin réintègre autrement dit l'homme dans la trame du vivant, contestant ainsi les fondements-mêmes du dualisme moderne. Concernant Darwin, cela dit, les avis sont partagés, plutôt ambivalents. D'un côté, la théorie de l'évolution rompt radicalement avec l'idée d'une humanité créée à part et dotée d'une dignité spécifique ou d'une essence supérieure. Mais d'un autre, Darwin n'élimine pas complètement l'idée d'un progrès dans l'évolution, au moins sous certaines formes. Il établit même une hiérarchie entre les

⁵⁰ Jean-Jacques Rousseau fait référence au tremblement de terre de Lisbonne du 1^{er} février 1755, un des plus dévastateurs de l'histoire européenne moderne ayant coûté la vie de 30 000 à 50 000 êtres humains.

⁵¹ LARRERE, Catherine, LARRERE, Raphaël, *Du bon usage de la nature, Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion, 2022, p. 207.

êtres humains eux-mêmes, valorisant les « plus civilisés ». En effet, « *selon lui, l'être humain, issu de la nature, s'en est progressivement distingué, jusqu'à se hisser – du moins chez les individus les plus remarquables et civilisés – au sommet du monde vivant* »⁵². Pourtant, et ça, il l'explique dans ses carnets de travail personnels, Darwin exprime une réserve vis-à-vis de toute idée de hiérarchisation morale ou ontologique des espèces. Il écrit : « *Ne jamais dire supérieur ou inférieur* »⁵³. Il considère en outre que l'évolution ne suit pas une tendance ascendante vers davantage de perfection, et que la différence entre les êtres est par conséquent une différence de nature évolutive tout à fait contingente, sans orientation téléologique ni hiérarchie préétablie. Darwin rompt donc avec l'anthropocentrisme classique qui voyait en l'homme la finalité ou le sommet de la création, remettant en question l'idée que la nature soit organisée de façon ascendante, culminant en l'homme. Ce déplacement scientifique et ontologique fragilise l'idée d'un humanisme fondé sur la supériorité de l'homme, tout en ouvrant la voie à une refondation de ses fondements.

Car, faut-il le rappeler, l'humanisme ne s'est jamais constitué comme une doctrine figée. Il s'est toujours déployé dans des contextes historiques, culturels et philosophiques variés, suscitant des interprétations multiples, parfois complémentaires, mais parfois contradictoires. L'humanisme s'est constamment reformulé, enrichi, contesté. Il est donc erroné d'en faire un concept figé, définitivement lié à une vision anthropocentrée ou dominatrice de l'homme. Ce caractère évolutif de l'humanisme, loin de le discréditer, témoigne de sa vitalité : il invite à ne pas confondre l'humanisme avec ses expressions historiques datées, notamment celles qui ont légitimé l'exploitation de la nature ou la hiérarchisation des êtres, mais à y cerner un noyau vivant, adaptable, susceptible de se réorienter vers une

⁵² JOURNET, Nicolas, *Humanisme : le destin d'une grande idée*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2024, p. 187.

⁵³ Ibid. p. 187.

meilleure cohabitation du vivant. C'est donc bien ce caractère dynamique qui permet aujourd'hui d'envisager une nouvelle inflexion de l'humanisme, à l'écoute des défis écologiques, des revendications postcoloniales, des approches féministes ou relationnelles. Loin de devoir être abandonné, l'humanisme peut ainsi être renouvelé : non plus centré sur la séparation et la supériorité de l'homme, mais sur sa vulnérabilité, sa responsabilité et son appartenance à une communauté élargie du vivant.

Dans cette optique, il est crucial de bien concevoir la distinction entre humanisme et anthropocentrisme. Si ces deux notions partagent des racines communes (elles placent l'homme au centre du monde par sa dignité, valorisent sa rationalité, sa liberté et s'inscrivent dans une tradition dualiste), elles ne poursuivent pas les mêmes finalités. Là où l'humanisme vise l'émancipation, la dignité, la responsabilité, l'anthropocentrisme légitime une position de domination sur les autres êtres et sur la nature. L'une libère, l'autre hiérarchise. Et tandis que l'humanisme reste une philosophie morale et politique, l'anthropocentrisme renvoie à un ensemble plus large de présupposés axiologiques et ontologiques qui structurent en profondeur notre manière d'attribuer de la valeur et de penser l'être, y compris parfois au sein même de l'humanisme. Ainsi, comme l'ont montré Montaigne ou Rousseau, il est possible de remettre en cause la centralité de l'homme (et donc de critiquer l'anthropocentrisme) sans renoncer à tous les idéaux humanistes. Cette distinction est cruciale pour penser aujourd'hui une éthique renouvelée : une éthique qui s'ouvre aux autres formes de vie sans diluer la vocation émancipatrice de l'humanisme.

Introduction à l'éthique environnementale

C'est précisément cette tension entre centralité humaine et reconnaissance du vivant non-humain qui traverse aujourd'hui l'un des plus grands défis éthiques et civilisationnels de notre temps : la crise écologique. Cette dernière constitue sans doute l'un des plus grands défis éthiques et civilisationnels de notre temps. Depuis des

décennies, les signaux d'alerte se multiplient : réchauffement climatique, effondrement de la biodiversité, épuisement des ressources, pollution des écosystèmes, montées des inégalités environnementales, etc. Tous ces phénomènes convergent vers une même constatation : le mode de développement issu de la modernité occidentale n'est pas durable, ni écologiquement ni moralement. Et à la racine de cette crise écologique se trouvent des choix politiques, économiques... Mais aussi, davantage en amont, des représentations philosophiques sur la nature, l'humain, le progrès...

Et notre système de pensée, nous l'avons vu, est en grande partie tributaire de la tradition humaniste moderne, reposant largement sur une conception anthropocentrée de la valeur et acceptant les idées de centralité exclusive de l'homme et de souveraineté de ce dernier sur le monde qu'il domine. Et c'est ce qui nous amène à présent au point de tension principal de notre travail. La réflexion d'Afeissa prend ici tout son sens :

« Qu'il faille enfin renverser l'anthropocentrisme des valeurs et créer de toutes pièces une théorie de la valeur intrinsèque des entités du monde naturel pour résoudre nos problèmes écologiques, voilà un programme, sinon contradictoire, du moins paradoxal, puisque c'est au nom des intérêts bien compris de l'homme et de sa survie que l'on nous presse d'apprendre à respecter la nature pour elle-même [...] »⁵⁴

Cette formule soulève un paradoxe essentiel. Notre souci de la nature peut-il être véritablement désintéressé, ou reste-t-il inévitablement instrumentalisé par la perspective humaine ? Ce paradoxe souligne la difficulté extrême de sortir philosophiquement de l'anthropocentrisme, même lorsque les intentions écologiques sont sincères. Comme l'expliquent Pablo Servigne et Raphaël Stevens, *« la remise en cause de l'anthropocentrisme ébranle notre sentiment profond de cohérence, touchant au cœur même de notre identité »*⁵⁵. Sur quels fondements pourrait-on alors fonder une

⁵⁴ AFEISSA, Hicham-Stéphane, *Éthique de l'environnement : nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, 2007, p. 98.

⁵⁵ STEVENS, Raphaël, SERVIGNE, Pablo, *Entre anthropocentrisme, biocentrisme et écocentrisme*, In *Imagine*, n°163/Hiver 2025, p. 78.

axiologie renouvelée ? Peut-on penser cette transition sans rejeter l'humanisme dans son ensemble ?

C'est à ce croisement que se situe notre travail. Il nous faut désormais explorer les réponses apportées par les différents courants de l'éthique environnementale contemporaine : certains cherchent à sortir radicalement du cadre humaniste, d'autres à le refonder. Tous tentent, à leur manière, de résoudre les tensions entre justice, vie humaine et respect du non-humain. C'est donc à cette cartographie critique que seront consacrés les chapitres suivants.

Partie II : Humanisme et antihumanisme dans les grands courants écologiques contemporains

Chapitre 4 : Anthropocène et éthique environnementale

L'urgence climatique : un défi philosophique et civilisationnel

Alors que les trois premiers chapitres de ce travail nous ont permis de retracer l'émergence, les valeurs et les paradoxes de l'humanisme, il s'agit à présent d'examiner comment les héritages de cette tradition philosophique se trouvent aujourd'hui mis à l'épreuve par la crise écologique planétaire. Pour ce faire, nous nous appuierons principalement sur les travaux de Corine Pelluchon (*Les Lumières à l'âge du vivant*), Aurélien Barrau (*Le plus grand défi de l'humanité*), Gérald Hess (*Éthique de la nature*), Catherine et Raphaël Larrère (*Du bon usage de la nature*) ainsi que Virginie Maris (*La part sauvage du monde*), qui offrent des perspectives complémentaires sur les enjeux éthiques, politiques et ontologiques de la crise écologique contemporaine.

Celle-ci n'est plus, aujourd'hui, une hypothèse abstraite, mais bien, au contraire, une réalité mesurable, documentée et, de surcroît, vécue quotidiennement à l'échelle mondiale. Le sixième (et dernier à ce jour) rapport du GIEC⁵⁶ datant du 20 mars 2023 confirme que le réchauffement climatique est sans équivoque d'origine humaine et a déjà provoqué des effets irréversibles. Mais « *le climat n'est qu'un petit aspect du problème* »⁵⁷, nous dit Aurélien Barrau. Car « *même sans le moindre degré d'élévation de température nous demeurerions dans la sixième extinction massive de la vie sur*

⁵⁶ Le GIEC est le groupe intergouvernemental sur l'évolution du climat né en 1988. Il s'agit de l'organe chargé de l'évaluation objective de la recherche scientifique sur le changement climatique, compilant et synthétisant les connaissances scientifiques les plus récentes concernant la crise climatique.

⁵⁷ BARRAU, Aurélien, *Il faut une révolution politique, poétique et philosophique, entretien par Carole Guilbaud*, Paris, Éditions Zulma, 2022, p. 13.

Terre »⁵⁸. Fonte accélérée des calottes glaciaires, élévation des niveaux des océans, acidification des mers, multiplication et intensification des catastrophes naturelles, déclin massif de la biodiversité, sécheresses prolongées, inondations meurtrières, vagues de chaleur record... confirment cette tendance alarmante. Ces dernières années ont été marquées par une intensification dramatique des phénomènes extrêmes. Selon l'OMM⁵⁹, l'année 2024 a d'ailleurs été la plus chaude jamais enregistrée depuis le début des relevés météorologiques. En 2023, des températures de plus de 50°C ont été enregistrées dans certaines régions d'Asie, tandis que la banquise antarctique atteignait un niveau historiquement bas. À cela s'ajoutent les pertes de forêts primaires et la poursuite de la déforestation de l'Amazonie, mais aussi des incendies de forêt d'une ampleur inédite au Canada, une sécheresse historique dans la corne de l'Afrique, ou encore la disparition accélérée de la banquise antarctique. Tandis que les huit premiers mois de l'année 2024 figurent parmi les plus chauds jamais observés, la concentration de CO² dans l'atmosphère franchit de nouveaux seuils symboliques. De plus, la biodiversité s'effondre réellement : d'après le rapport Planète Vivante du WWF datant de 2024, les populations de vertébrés sauvages ont décliné de 73% en moyenne depuis 1970. L'artificialisation des sols, la pollution plastique, les pesticides, la déforestation de masse et l'exploitation minière bouleversent nos équilibres écologiques à une vitesse sans précédent. Et cette crise n'est pas seulement climatique : elle est écologique, sociale, économique, sanitaire et civilisationnelle. L'épuisement des sols, la pollution de l'eau et de l'air, l'effondrement des écosystèmes, les déplacements des populations liés au climat, les conflits environnementaux, etc. Tous ces phénomènes s'entrecroisent pour former une crise systémique, globale, mettant en péril, en fin de compte, l'habitabilité-même de la Terre. Le dépassement de plusieurs *limites*

⁵⁸BARRAU, Aurélien, *Il faut une révolution politique, poétique et philosophique, entretien par Carole Guilbaud*, Paris, Éditions Zulma, 2022, p. 13.

⁵⁹ Organisation météorologique mondiale.

*planétaires*⁶⁰ va par conséquent de pair avec une rupture d'équilibre totale, entraînant notamment des inégalités sociales et géographiques criantes. En effet, comme l'explique Aurélien Barrau (1973 - ...) dans son ouvrage *Le plus grand défi de l'histoire de l'humanité* : les populations les plus exposées et vulnérables sont souvent les moins responsables des émissions de gaz à effet de serre.

Le concept d'*Anthropocène*, proposé au tournant des années 1980 par Paul Crutzen et Eugène Stoermer et popularisé au début des années 2000, désigne cette ère géologique dans laquelle l'espèce humaine est devenue la principale force capable de transformer profondément les équilibres du système terrestre, de la biosphère. Il s'agit d'une ère où l'humanité, dans sa puissance technologique et économique, est aussi une menace pour elle-même ainsi que pour le vivant dans son ensemble. En d'autres termes, l'hypothèse de l'Anthropocène soutient que l'intensité des perturbations environnementales causées par l'activité humaine a entraîné un basculement du système terrestre vers un nouvel état d'équilibre. Au-delà d'être un simple constat, l'Anthropocène comme nouvelle période dans l'Histoire nous oblige à reconsidérer notre place dans le monde, notre rapport au vivant, nos conceptions du progrès et de la rationalité, etc. Bref, les fondements-mêmes de l'humanisme philosophique.

L'Anthropocène : une crise écologique planétaire aux racines multiples

Après avoir posé le constat de la crise écologique ainsi que les bases de l'Anthropocène comme ère géologique marquée par la domination de l'homme sur la planète, il est essentiel de revenir aux racines de cette crise, qui sont autant scientifiques, philosophiques qu'éthiques. La révolution scientifique moderne, initiée à la Renaissance et consolidée par la pensée cartésienne, semble être l'un des fondements

⁶⁰ Selon le RSC (Stockholm Resilience Centre), nous pouvons compter 9 limites planétaires : le changement climatique, l'érosion de la biodiversité, la perturbation des cycles de l'azote et du phosphore, le changement d'usage des sols, le cycle de l'eau douce, l'introduction de nouvelles entités dans la biosphère, l'acidification des océans, l'approfondissement de la couche d'ozone et enfin l'augmentation de la présence d'aérosols dans l'atmosphère.

de cette crise. En mettant au premier plan la maîtrise de la nature par la raison humaine, cette révolution a imposé une vision instrumentale et fondamentalement dualiste de la nature, considérée à présent comme un ensemble de ressources à exploiter pour le progrès de l'humanité. Cependant, il convient de nuancer cette approche. Comme le rappelle Corinne Pelluchon :

« [...] penser que Descartes est responsable de l'écocide actuel équivaut à négliger complètement l'importance des contextes qui ont conduit à l'émergence des Lumières et à faire l'impasse sur les multiples facteurs historiques, technologiques et économiques [...] »⁶¹

Cette remarque nous invite à ne pas réduire la crise écologique à une simple conséquence de la pensée cartésienne. Car bien que la vision mécaniste cartésienne ait joué un rôle clé dans la séparation de l'homme et de la nature, la crise écologique semble être aussi le fruit de la révolution industrielle, de la multiplication des technologies et des choix économiques jusqu'à aujourd'hui. Le développement de la science expérimentale a par ailleurs aussi permis de renforcer la séparation de l'homme et de la nature. En réduisant la nature à une somme de lois physiques, la rationalité scientifique – à son apogée dans la révolution scientifique du 17^e siècle et culminant avec Newton – a renforcé l'idée que l'homme pouvait et même devait exploiter ces lois pour son propre bénéfice. Cela a abouti à la révolution industrielle, où les découvertes scientifiques ont été mises au service de l'accroissement de la productivité. Cette révolution industrielle a radicalement modifié les modes de production, la structure sociale et l'organisation du travail, menant à des conséquences majeures pour l'environnement, notamment à travers la pollution et l'exploitation des ressources naturelles à grande échelle. La révolution technologique, quant à elle, a émergé parallèlement à la révolution scientifique et a également contribué à l'accélération des processus écologiques négatifs, incluant par exemple les avancées

⁶¹ PELLUCHON, Corinne, *Les lumières à l'âge du vivant*, Paris, Éditions du Seuil, 2021, p. 50.

numériques, informatiques ou encore biotechniques qui aujourd'hui encore sont en plein essor, notamment à travers les technologies de communication et les intelligences artificielles. La mécanisation des processus de production, la multiplication des sources d'énergie fossiles et l'industrialisation à grande échelle ont entraîné une consommation des ressources naturelles sans précédent et un déversement massif de polluants dans l'air, l'eau et les sols. Et tout cela, évidemment, au détriment de l'équilibre écologique. En ce sens, la crise écologique contemporaine est le résultat direct de l'expansion incontrôlée d'une vision du monde qui sépare l'homme de la nature et privilégie son exploitation sans tenir compte des limites naturelles.

L'écologie comme science des relations : vers une approche systémique

C'est donc dans ce contexte de révolutions industrielles qu'apparaît peu à peu la question de l'écologie, née dans la seconde moitié du 19^e siècle. Plus précisément, ce terme est proposé en 1866 :

*« Ernst Haeckel propose le terme d'écologie pour désigner « la science des relations des organismes avec le monde environnant », c'est-à-dire, dans un sens large, la science des conditions d'existence ».*⁶²

Selon l'approche de Catherine et Raphaël Larrère, l'écologie peut être définie comme une « *théorie des cohérences de la nature, inextricablement liée à l'existence d'une logique de l'évolution* »⁶³. En d'autres termes, l'écologie cherche à comprendre les relations complexes et dynamiques qui unissent les êtres vivants entre eux et à leur environnement. Ce paradigme écologique s'est formé à partir des sciences de la biologie et de la géologie, et notamment du darwinisme, évoqué précédemment, qui a apporté une vision de la nature comme un ensemble évolutif au sein duquel les espèces

⁶² MARIS, Virginie, *La part sauvage du monde : penser la nature dans l'Anthropocène*, Paris, Seuil, 2018, p. 52.

⁶³ LARRERE, Catherine, LARRERE, Raphaël, *Du bon usage de la nature, Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion, 2022, p. 132.

interagissent entre eux tout en s'adaptant aux changements de leur environnement.

L'un des concepts clés de l'écologie moderne est celui d'écosystème. Il s'agit d'un « *réseau de relations trophiques, assurant des transferts de matière et d'énergie* »⁶⁴.

L'écosystème décrit la nature comme un ensemble d'interdépendances et invite dès lors à penser les relations entre les différentes espèces et avec leur environnement. Ce dernier point est par ailleurs crucial : si l'écologie a d'abord cherché à se concentrer sur les dynamiques naturelles, elle a rapidement compris qu'il lui était impossible d'exclure l'humain. Et bien que la modernité ait déconnecté l'homme du reste du monde vivant en lui accordant une place extérieure et dominante, il est impossible de ne pas réintégrer l'humain dans les équilibres naturels. Larrère le formule ainsi :

*« On comprend aisément que les écologues aient préféré maintenir les activités humaines à l'extérieur de l'écosystème. Mais on comprend aussi qu'en ayant exclu de la sorte l'homme de leur objet d'étude, toute transformation de ses activités soit apparue comme une innovation dommageable ».*⁶⁵

L'apparition d'un nouveau cadre conceptuel : l'éthique environnementale

Face à ce constat de la crise écologique globale, l'éthique environnementale apparaît comme une réponse philosophique nécessaire pour réexaminer notre rapport à la nature et à l'environnement. Elle s'est constituée, à partir des années 1960, comme une réponse à la crise écologique. En effet, « *les problèmes de l'environnement ne se laissent réduire ni à des questions de valeurs de la nature ni à des questions de ressources. Ils sont, autrement dit, à la fois l'un et l'autre* »⁶⁶. Cette double nature des enjeux écologiques, à la fois éthique et matérielle, oblige à penser ensemble les fondements de la morale et les conditions concrètes de nos modes de vie. L'éthique environnementale s'est ainsi progressivement constituée comme un champ spécifique

⁶⁴ LARRERE, Catherine, LARRERE, Raphaël, *Du bon usage de la nature, Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion, 2022, p. 137.

⁶⁵ Ibid. p. 142.

⁶⁶ HESS, Gérard, *Éthiques de la nature*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 24.

de la réflexion philosophique.

Assurément, il ne s'agit pas d'une simple éthique du respect de la nature, mais bien d'une éthique posant des questions fondamentales sur les valeurs qui guident nos choix collectifs. Selon Gérard Hess :

« L'éthique environnementale est philosophique non seulement en ce sens qu'il s'agit d'éthique, mais plus fondamentalement au sens où, parfois à corps défendant, elle renvoie inévitablement aux questions ultimes, c'est-à-dire métaphysiques »⁶⁷.

De plus, l'éthique environnementale ne peut se réduire à une simple application de principes moraux aux questions écologiques. Elle soulève en effet des interrogations profondes sur la place de l'homme dans le cosmos ou encore sur la relation de l'individu et de la société avec le vivant. Par conséquent, les philosophes qui ont contribué à l'élaboration de cette discipline ont largement interrogé les principes de l'anthropocentrisme. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, certains, comme les théoriciens du biocentrisme, ont par exemple proposé de dépasser l'anthropocentrisme moral en attribuant une valeur intrinsèque à la nature et aux autres formes de vie, quelle que soit leur utilité pour l'homme. Ainsi, l'éthique environnementale offre un cadre conceptuel théorique essentiel pour interroger en profondeur notre rapport à la nature et proposer des alternatives aux modes de vie destructeurs caractéristiques de la modernité. *« Le défi que nous avons à relever concerne donc aussi une mutation de nos valeurs »⁶⁸*, nous dit Aurélien Barrau. L'éthique environnementale invite dès lors à reconsidérer nos valeurs fondamentales - la justice, la responsabilité ou encore la solidarité – dans un contexte global marqué par la crise écologique. Et cette redéfinition soulève une question décisive pour notre recherche : si l'anthropocentrisme est de plus en plus contesté au profit d'approches écocentrées ou biocentrées, l'humanisme lui-même peut-il encore constituer une

⁶⁷ HESS, Gérard, *Éthiques de la nature*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 16.

⁶⁸ BARRAU, Aurélien, *Le plus grand défi de l'histoire de l'humanité : face à la catastrophe écologique et sociale*, Neuilly-sur-Seine, Michel Lafon, 2020, p. 77.

référence légitime ? Ou bien doit-il, à son tour, être déconstruit, repensé, voire abandonné au profit de nouveaux paradigmes éthiques ? Cette interrogation est au cœur des débats sur l'éthique environnementale, qui constitue l'un des bouleversements les plus profonds de la philosophie morale et politique contemporaine. Toutefois, loin d'être unifiée, cette discipline se présente comme une nébuleuse de courants parfois opposés les uns aux autres, partageant néanmoins un même constat : l'urgence de repenser le rapport de l'homme à la nature.

Une nébuleuse aux lignes de fracture profondes

Cette nébuleuse témoigne de tensions philosophiques profondes qui mettent en cause non seulement certains fondements de la morale, mais aussi les présupposés anthropologiques et ontologiques hérités de la modernité.

Si l'on cherche à cartographier les grands axes, on peut en dégager quelques lignes de fractures fondamentales. La première oppose une approche instrumentale de la nature à une approche qui lui reconnaît une valeur intrinsèque. Une seconde fracture renvoie à une divergence sur la place de l'humain : certains courants maintiennent en effet la centralité de l'homme dans le système moral – aboutissant par conséquent à un anthropocentrisme – tandis que d'autres le situent comme un élément parmi d'autres dans la communauté du vivant (comme, par exemple, le biocentrisme ou l'écocentrisme). La troisième tension entre ces courants nous intéresse particulièrement : il s'agira de comprendre si l'éthique environnementale peut être fondée sur un prolongement des valeurs humanistes classiques ou si au contraire il faut rompre avec ces valeurs, au risque de verser dans l'antihumanisme. Comme le résume Gérald Hess :

« L'éthique de la nature se déploie en quelque sorte sur cette ligne de tension entre deux forces émancipatrices : entre une émancipation du particularisme de la Terre, idolâtre, et

*une émancipation de l'universalisme humaniste, exclusif du non-humain ».*⁶⁹

Autrement dit, l'éthique de la nature oscille entre l'émancipation du vivant non-humain de la domination humaine, et l'émancipation humaine de la nature elle-même telle que promue par les Lumières et la modernité. Cette contradiction génère des positionnements philosophiques parfois difficilement conciliables, entre désir de rupture radicale avec l'anthropocentrisme et fidélité aux idéaux de justice et d'émancipation de l'humanisme.

Ce n'est donc pas un hasard si, au sein de cette nébuleuse, la question de la valeur de la nature constitue une porte d'entrée décisive que nous allons tenter de mettre en évidence à travers les différents courants dominants de l'éthique environnementale.

Valeur instrumentale et valeur intrinsèque

Avant d'entrer dans le détail des différentes théories éthiques, il est nécessaire de s'arrêter un instant sur un enjeu fondamental : celui de la question de la *valeur* de la nature. Car c'est bien principalement à partir de ce critère – ce que vaut la nature, et pourquoi – que se dessinent les principales orientations éthiques. Cela nous ramène à notre première fracture citée plus haut, à savoir la distinction classique entre la valeur instrumentale et la valeur intrinsèque de la nature. La première ne considère la nature qu'en fonction de son utilité pour l'homme tandis que la seconde affirme que la nature possède une valeur en elle-même, indépendamment de tout intérêt humain. Mais cette opposition seule reste bien insuffisante pour penser la complexité de notre rapport à la nature.

Gérald Hess propose de distinguer plus finement trois catégories de valeurs : *les valeurs relationnelles*, la *valeur intrinsèque* et la *valeur morale*. Premièrement, les valeurs relationnelles relèvent d'un attachement subjectif ou culturel à certains milieux ou à certaines espèces. Autrement dit, elles mobilisent nos émotions, nos habitudes,

⁶⁹ HESS, Gérald, *Éthiques de la nature*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 38.

mais également nos liens de proximité. Deuxièmement, nous avons la valeur intrinsèque. Il s'agit de la valeur « en soi ». Cette dernière peut être entendue en deux sens : soit ontologique (la nature valant par conséquent *pour elle-même*, objectivement), soit épistémologique (la nature étant *jugée* comme étant digne de respect). Hess nous explique que seul ce second aspect présente au fond un enjeu moral car la reconnaissance d'une valeur implique toujours un jugement sur ce qui est et, par conséquent, un sujet capable d'évaluer, là où le sens ontologique ne présente finalement pas de lien avec la moralité. En d'autres termes, reconnaître une valeur intrinsèque dans l'être n'implique pas automatiquement une obligation morale. Pour que ce fait devienne une source d'obligation, il faut qu'un sujet moral le reconnaisse et décide qu'il doit en découler un devoir. Le fait ontologique devient alors jugement normatif. Enfin, troisièmement, nous avons la valeur morale. Elle désigne la capacité de la nature – ou du non-humain au sens large – à entrer dans une communauté éthique, et à être alors destinataire de droits et devoirs moraux. La valeur morale implique par conséquent un statut éthique et donc une prescription sur les actions. De même,

« [...] lorsqu'une valeur morale est attribuée à un être naturel (un animal, une plante, un écosystème, etc.), cela signifie en particulier qu'elle exige de la part des êtres humains un certain comportement ou une certaine disposition à l'égard de cette entité. »⁷⁰

C'est donc à partir de ces distinctions éthiques que nous pouvons maintenant entrer plus concrètement dans l'analyse des courants contemporains de l'éthique environnementale. Nous remarquerons, parmi ces éthiques appliquées, que toutes « *engagent leur réflexion à l'intérieur de l'un de ces trois paradigmes éthiques* »⁷¹ et que les fondements de notre responsabilité envers la nature se retrouvent profondément transformés en fonction de l'approche privilégiée. En effet, derrière chaque approche se dessine une vision du monde, une ontologie implicite et différentes manières de

⁷⁰ HESS, Gérard, *Éthiques de la nature*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 81.

⁷¹ Ibid. p. 84.

concevoir la relation entre l'humain et le reste du vivant.

Notre objectif n'est pas de figer ces positions philosophiques dans des catégories rigides, mais bien de rendre intelligibles les principaux axes de cette nébuleuse complexe, traversée de dialogues, de tensions et parfois de convergences. Pour structurer cette diversité, nous avons choisi de suivre cette tripartition proposée par Hess, distinguant la *valeur intrinsèque* (valeur en soi), la *valeur morale* (valeur fondant une responsabilité ou des obligations directes) et les *valeurs relationnelles* (valeur émergente de l'interdépendance vécue avec le vivant).

Cette approche systématique permet de regrouper les courants non pas en fonction de leur chronologie, mais selon le type de reconnaissance éthique qu'ils attribuent à la nature, ce qui nous semble le plus pertinent pour penser les enjeux actuels. Elle éclaire leurs présupposés axiologiques, anthropologiques et politiques, leurs conséquences pratiques et leurs apports respectifs à la refondation d'un humanisme non anthropocentrique. Car ce que nous cherchons à faire dans les chapitres suivants, ce n'est pas seulement cartographier des arguments, mais bien interroger le projet humaniste à l'aune de la crise écologique. L'enjeu n'est pas uniquement de savoir s'il faut étendre la morale à la nature, mais de comprendre ce que cela transforme dans notre manière de penser la dignité humaine, la liberté, la responsabilité et le progrès. En d'autres termes : l'humanisme peut-il survivre à la remise en cause de l'anthropocentrisme ? Et peut-il continuer à penser une sortie des impasses écologiques sans renier ses idéaux fondamentaux ?

C'est dans cette perspective que s'ouvrira le chapitre 5 consacré aux différents courants contemporains de l'éthique environnementale. Nous y verrons comment chacun d'eux, à sa manière, propose une nouvelle conception de la valeur de la nature, et par là même une nouvelle façon de concevoir la place de l'homme dans le vivant. Ce panorama des courants de l'éthique environnementale ouvrira sur un approfondissement plus spécifique des éthiques relationnelles au chapitre suivant.

Chapitre 5 : Repenser la valeur de la nature

Ce chapitre s'appuie principalement sur l'ouvrage de Gérald Hess : *Éthiques de la nature*. Mais d'autres références nous ont été indispensables pour la rédaction, notamment, pour ne citer que les références les plus utilisées : *Le Nouvel Ordre écologique* de Luc Ferry, *l'Éthique de la terre* d'Aldo Léopold, *Du bon usage de la nature* de Catherine et Raphaël Larrère, *L'écologie profonde* d'Arne Naess ou encore *La Terre est un être vivant* de James Lovelock. Ces contributions, bien qu'hétérogènes, permettent de cerner les lignes de fracture majeures de l'éthique environnementale et de préparer la réflexion sur les différentes manières de penser la valeur de la nature.

Les théories éthiques : fondements philosophiques

Comment juger si une action est moralement bonne ? Cette question est inévitablement posée lorsque l'on se penche sur les éthiques de l'environnement. Dans le champ de la philosophie morale, il est courant de distinguer deux grandes traditions de pensée éthique : l'une repose sur la finalité d'une action, l'autre sur le respect d'une obligation. Cette distinction oppose les éthiques téléologiques des éthiques déontologiques. Les premières évaluent la moralité d'un acte en fonction de ce qu'il vise ou produit. Elles supposent qu'il existe une fin désirable – bonheur, plaisir ou vie bonne – qui sert de critère à l'action morale. À l'inverse, les éthiques déontologiques ne s'attachent pas aux conséquences d'un acte, mais à sa conformité à une règle morale, à une obligation qui s'impose à la volonté morale indépendamment de tout but. Elle fait référence à la morale déontologique kantienne évoquée précédemment, dont la seconde formulation était :

« 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 »*⁷².

Le paradigme téléologique, quant à lui, se décline selon deux modèles principaux. D'une part, nous avons l'éthique conséquentialiste qui juge un acte moralement bon si les conséquences de celui-ci le sont également (par exemple, s'il produit le plus grand bien pour le plus grand nombre, comme dans l'utilitarisme classique). D'autre part, nous avons l'éthique des vertus, héritée d'Aristote, qui ne se focalise pas sur les résultats immédiats, mais sur la formation du caractère moral de l'agent. Ce modèle valorise des qualités personnelles telles que la tempérance, la compassion, le courage, etc., et considère que la visée ultime de la morale réside dans l'épanouissement humain (ce que les Grecs appelaient *eudaimonia* et que nous traduisons généralement par la « vie bonne »). Malgré leurs différences, ces deux courants partagent une même logique : celle d'une action orientée vers un bien. Or, cette orientation téléologique est précisément remise en cause par les approches déontologiques.

*« À la différence des conceptions téléologiques, les éthiques déontologiques rejettent l'idée d'une fin particulière, d'un bien – comme le bonheur ou le plaisir – qui motiverait à agir moralement. [...] L'action juste est une action que l'on n'accomplit pas en fonction des seules conséquences positives ou négatives qu'elle peut engendrer, de la maximisation de l'utilité ou des vertus acquises ou entretenues par l'agent. Elle est juste parce qu'elle se soumet à une contrainte, c'est-à-dire à une obligation ou à une interdiction ».*⁷³

Dans la perspective déontologique (kantienne), en effet, un acte est moralement juste non pas parce qu'il maximise le bonheur ou développe la vertu, mais parce qu'il se conforme à une exigence morale a priori, comme un devoir ou une injonction. Il s'agit là d'un changement de paradigme fondamental puisque l'action morale ne repose plus sur la poursuite d'un bien, mais sur la reconnaissance d'une contrainte. C'est par

⁷² KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique et les Fondements de la métaphysique des mœurs* (trad. V. Delbos), Paris, Delagrave, 1980, p. 136.

⁷³ HESS, Gérard, *Éthiques de la nature*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 98.

ailleurs ce modèle exactement qui est illustré par la philosophie kantienne que nous avons abordée dans le chapitre 2 et qui fonde la moralité sur la rationalité de l'obligation et sur le respect inconditionnel des êtres dotés de dignité.

Cette distinction permet de mieux comprendre les divergences entre les grandes orientations normatives de l'éthique environnementale. Certains courants insistent sur les conséquences destructrices de nos comportements et cherchent par conséquent à transformer nos modes de vie pour garantir le bien-être des générations futures ou préserver le vivant dans son ensemble (logique téléologique conséquentialiste), d'autres, à l'inverse, avancent que certaines formes de vie possèdent une valeur qui interdit de les instrumentaliser, quels que soient les bénéfices attendus de l'action (logique déontologique). D'autres encore proposent des perspectives de transformation de soi et de notre rapport au monde en cultivant des dispositions morales telles que l'humilité, le respect, la sobriété (éthique des vertus, téléologique). À la croisée de ces traditions, la question fondamentale reste celle-ci : qu'est-ce qui donne à la nature une valeur telle que nos actions envers elle deviennent moralement évaluable ?

Valeur intrinsèque et valeur morale : une redéfinition des critères moraux

Dans le prolongement du chapitre précédent, il ne s'agit plus à présent de répéter pourquoi il est nécessaire de sortir de l'anthropocentrisme, mais de comprendre comment cette sortie s'opère à travers diverses conceptions de la valeur (valeur intrinsèque, valeur morale, valeur relationnelle). C'est sur base de cette grille d'analyse que nous allons différencier les principales propositions éthiques contemporaines à l'égard du vivant.

L'objectif n'est pas de classer mécaniquement les théories, mais de montrer que chacune déplace à sa manière le centre de gravité de la considération morale et propose une réponse partielle à la tension majeure qui traverse l'éthique environnementale

contemporaine. En d'autres termes, nous chercherons à savoir comment ces approches philosophiques redéfinissent les frontières de la communauté morale, à quelles entités elles attribuent une dignité propre et avec quelles conséquences normatives. Autrement dit, comment justifier une responsabilité morale à l'égard d'un monde non-humain, sans verser dans un antihumanisme radical ?

Charlotte Luyckx souligne cette exigence de renouvellement de l'éthique :

« Sur le plan éthique, nous avons besoin de nouveaux modèles renonçant pour de bon à l'anthropocentrisme qui marque l'univers éthique de la modernité. La reconnaissance de la valeur intrinsèque aux vivants non-humains – aux animaux, aux végétaux, aux écosystèmes, aux paysages, à la biodiversité – est une étape indispensable à l'heure de chercher à sortir des impasses écologiques auxquelles nous sommes confrontés »⁷⁴.

Nous allons dès lors analyser successivement plusieurs courants : la critique humaniste de Luc Ferry, l'écocentrisme d'Aldo Leopold et de J. Baird Callicott, le biocentrisme de Paul Taylor et Albert Schweitzer, l'écologie profonde d'Arne Naess, le mouvement Gaïa de Lovelock et Margulis, et enfin, la justice environnementale. Tous contribuent, à leur manière, à repenser le statut moral du non-humain.

I. La critique humaniste de Luc Ferry

Parmi les voix critiques de l'éthique environnementale, celle de Luc Ferry (1951 - ...) occupe une place singulière. Dans *Le Nouvel Ordre écologique*, Ferry prend pour cible l'écologie dite « profonde » qu'il accuse d'instaurer une nouvelle forme de sacralisation de la nature. Selon lui, cette posture constituerait une dérive naturaliste inquiétante car susceptible de miner les fondements de la modernité humaniste et démocratique. En effet, l'écologie profonde, désignant un courant initié par le philosophe norvégien Arne Naess, propose une rupture avec l'écologie de Ferry que Naess appelle « superficielle » : une écologie centrée sur les intérêts humains et la

⁷⁴ LUYCKX, Charlotte, *Ecophilosophie : racines et enjeux philosophiques de la crise écologique*, Louvain-la-Neuve, Academia, 2020, p. 191.

préservation de la nature au profit de l'homme. À l'inverse, l'écologie profonde défend une égalité ontologique entre tous les êtres vivants et appelle à une transformation profonde de notre rapport au monde. Ferry critique cette tentative de faire de la nature un sujet moral à part entière et dénonce les risques d'un antihumanisme écologique qui assimilerait l'écologie à une « *religion de la Terre* ».

En bref, sa réponse s'inscrit dans le cadre d'un humanisme rationaliste hérité des Lumières. Ferry défend avec vigueur la thèse selon laquelle seule la rationalité humaine permet de fonder une morale véritablement universelle. Ainsi, seuls les êtres humains, en tant que sujets de droits capables d'autonomie et de devoir moral, peuvent être les destinataires légitimes de considérations morales. La nature, selon cette perspective, ne possède ni valeur intrinsèque ni valeur morale. Toute valeur attribuée à la nature reste instrumentale : elle découle des usages, des préférences, des intérêts ou des symbolisations humaines. Elle n'a donc de valeur que par l'intérêt que l'homme lui attribue et possède par conséquent une valeur strictement instrumentale.

Cette position inscrit clairement Ferry dans la continuité d'une tradition déontologique anthropocentrée, héritée de Kant, pour laquelle seule la personne humaine, être doué de raison et de liberté, peut être traitée comme une fin en soi. Ferry écrit d'ailleurs :

« C'est dès lors à partir d'une position qu'on peut dire « humaniste » voire anthropocentriste, que la nature est prise, sur un mode seulement indirect, en considération. Elle n'est que ce qui environne l'être humain, la péripétie donc, et non le centre »⁷⁵

Ferry rejette l'idée que l'on puisse accorder une valeur morale aux animaux, considérant que les interdictions de cruauté relèvent davantage d'une exigence adressée à l'homme lui-même qu'à une reconnaissance des animaux comme porteurs de droits. Toute reconnaissance de la nature comme entité morale supposerait, selon

⁷⁵ FERRY, Luc, *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992, p. 27.

lui, la déconstruction des fondements humanistes :

« Toute la tradition humaniste, voire humanitariste, défendait l'idée qu'il fallait, certes, interdire la cruauté envers les animaux, mais davantage parce qu'elle traduisait une mauvaise disposition de la nature humaine, voire parce qu'elle risquait d'inciter les êtres humains à la violence pas parce qu'elle portait préjudice aux bêtes en tant que telles »⁷⁶.

Dans cette optique, l'écologie ne doit pas devenir une éthique autonome, mais rester un projet politique parmi d'autres, au service de l'humanité. L'écologie « superficielle » qu'il défend, selon la typologie formulée par Naess, « *traite de l'écologie comme d'une science parmi d'autres* »⁷⁷. Faisant cela, il conserve la stricte séparation entre l'homme et la nature. Ferry assume d'ailleurs ce positionnement anthropocentré, convaincu qu'il constitue un rempart contre toute dérive antihumaniste.

Par conséquent, classer Ferry dans une section consacrée à la valeur intrinsèque et morale peut sembler paradoxal, puisqu'il rejette explicitement les deux. Toutefois, son positionnement critique permet de mettre en évidence les tensions qui traversent l'éthique environnementale : son refus d'attribuer à la nature une dignité propre et de l'inclure dans le cercle moral fonde justement la défense d'une approche strictement instrumentale et centrée sur l'homme. En ultime défenseur du paradigme humaniste classique, il est présenté ici en amont de l'écocentrisme et du biocentrisme car sa critique sert de point de départ, voire de repoussoir, à ces courants qui, eux, affirment avec force la possibilité d'une valeur propre – et moralement signifiante – de la nature.

II. L'écocentrisme naturaliste (Aldo Leopold, J. Baird Callicott)

Face à cette défense de l'humanisme classique, certains penseurs ont tenté d'élargir le champ de la considération morale. L'un des textes fondateurs de cette inflexion est

⁷⁶ FERRY, Luc, *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992, p. 158.

⁷⁷ AFEISSA, Hicham-Stéphane, *Éthique de l'environnement : nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, 2007, p. 24.

l'Almanach d'un comté des sables, publié en 1949 par Aldo Leopold (1887 – 1948). Ce forestier et écologiste américain y invite à reconnaître que l'humain n'est qu'un membre parmi d'autres de la communauté biotique. Cette perspective holiste repose sur une intuition forte : « *L'éthique de la terre élargit simplement les frontières de cette communauté au sol, à l'eau, aux plantes et aux animaux – en un mot : à la terre.* »⁷⁸. La proposition de Leopold est profondément novatrice : il ne s'agit plus de protéger la nature parce qu'elle est simplement utile ou belle, mais parce qu'elle possède une valeur propre, fondée sur l'équilibre, la stabilité et la beauté du système vivant. Ce « tout » écologique, bien que difficile à saisir conceptuellement, devient le cœur d'un projet éthique, la *Land Ethic*, qui se veut à la fois empirique, affectif et normatif. Leopold insiste sur la nécessité d'une « conscience écologique » et d'un lien affectif renouvelé avec la terre : « *Pour moi, il est inconcevable qu'une relation éthique à la terre puisse exister sans respect, amour et admiration pour la nature, et sans une haute considération pour sa valeur* »⁷⁹, nous dit-il.

Cette orientation s'inscrit dans une éthique téléologique des vertus, dans la mesure où elle repose sur l'idéal d'une « vie bonne » vécue en harmonie avec la terre. L'épanouissement moral des êtres humains passe par sa capacité à développer des vertus écologiques (respect, tempérance, sens de la mesure...) au sein d'une communauté élargie du vivant.

Par la suite, cette orientation a été reprise et développée philosophiquement par le philosophe américain J. Baird Callicott (1941 - ...), spécialiste de l'éthique de l'environnement. « *Baird Callicott, l'un des plus fidèles interprètes de Leopold, s'est ainsi employé à réévaluer la Land Ethic à la lumière des développements*

⁷⁸ LEOPOLD, Aldo, *L'éthique de la terre, suivi de Penser comme une montagne*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2019, p. 17.

⁷⁹ Ibid. p. 51.

contemporains de l'écologie »⁸⁰. Ce dernier tente d'apporter une réponse aux critiques individualistes adressées à Leopold⁸¹. Il s'efforce ainsi à montrer que les entités collectives (espèces, écosystèmes, biosphère) peuvent et doivent être considérées comme des patients moraux à part entière. Le défi est alors de concilier cette posture holiste avec les exigences du respect des individus, humains et non-humains. La tension de ces deux niveaux, le tout et les parties, demeure l'un des grands débats majeurs de l'écocentrisme contemporain. Comme le rappelle Gérald Hess :

*« [...]l'être vivant peut être envisagé non seulement à titre individuel, mais au sein d'un ensemble d'autres êtres naturels, d'un milieu, c'est-à-dire d'une totalité irréductible à ses parties et présentant elle-même une sorte de finalité. Reconnaître une telle finalité de l'entité collective, que ce soit au niveau d'une population d'organismes, d'une espèce, d'un écosystème ou de la biosphère, est un trait essentiel [...] de la posture écocentrisme. C'est une condition sans laquelle l'entité collective ne saurait être un patient moral ».*⁸²

L'écocentrisme naturaliste ainsi entendu repose donc à la fois sur la reconnaissance de la valeur intrinsèque des entités naturelles collectives, en tant que systèmes interdépendants dotés d'une finalité propre, et sur leur inclusion dans le champ de la valeur morale, en tant que destinataire d'un respect éthique direct. Il ne s'agit pas seulement de reconnaître que la nature a une valeur « en soi », mais aussi qu'elle doit être considérée comme moralement digne de considération, et donc capable de fonder des obligations de la part des humains. Cette   thique holiste est ainsi fondée sur la reconnaissance qu'une totalité est irréductible à ses parties.

Cette position, fondée sur une ontologie relationnelle et une éthique holiste, propose ainsi de dépasser l'anthropocentrisme moral, sans pour autant nécessairement abolir

⁸⁰ LARRERE, Catherine, LARRERE, Raphaël, *Du bon usage de la nature, Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion, 2022, p. 279.

⁸¹ En effet, l'éthique de Léopold met l'accent sur l'intégrité du système global mais ne garantit pas de protection des individus. S'ils servent l'équilibre total de l'écosystème, certains droits des individus (dont animaux) peuvent alors être sacrifiés.

⁸² HESS, Gérald, *  thiques de la nature*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 123.

toute distinction entre l'homme et le reste du vivant. Elle élargit la sphère éthique à l'échelle du collectif vivant, en introduisant une normativité propre à la terre, à ses écosystèmes, à ses dynamiques systémiques, et appelle à une redéfinition du bien moral à l'échelle de la biosphère.

III. Le biocentrisme moral (Paul Taylor, Albert Schweitzer)

Une autre façon de dépasser l'anthropocentrisme consiste à reconnaître une valeur morale directe à tous les êtres vivants, pris individuellement. Là où l'écocentrisme affirmait que « le tout vivant » compte, le biocentrisme cherche à montrer que chaque être vivant compte aussi dans son individualité. Le biocentrisme moral propose ainsi une extension de la sphère éthique fondée à la fois sur la reconnaissance d'une valeur intrinsèque (chaque vivant a une valeur en soi) et d'une valeur morale (chaque vivant est un patient moral envers lequel nous avons des obligations morales).

L'un des principaux théoriciens de cette approche est Paul Taylor (1986 - ...), dont l'ouvrage *Respect for Nature* constitue une référence fondatrice. Il y défend une position déontologique : chaque être vivant est un « *centre téléologique de vie* », poursuivant ses propres fins et méritant, à ce titre, d'être traité avec respect. Selon Paul Taylor, ce respect ne découle ni de la sensibilité ni de l'intelligence, ni même de l'utilité de ces êtres pour les humains : il est inconditionnel et égalitaire, de sorte que l'action morale se justifie par le seul fait que chaque vivant, en tant que tel, a une existence animée et poursuit un but individuel.

En ce sens, Taylor rejette toute hiérarchie ontologique entre les espèces (notamment tout spécisme⁸³) et propose un égalitarisme radical qui rompt avec l'idée d'une supériorité morale des hommes. Cette approche implique donc non seulement la reconnaissance d'une valeur intrinsèque du vivant, mais aussi d'une dignité morale

⁸³ Autrement dit, il rejette toute forme de discrimination basée sur l'appartenance à une espèce.

minimale qui interdit de le traiter comme simple moyen.

Néanmoins, cette posture a été critiquée pour son caractère impraticable : comment, dans les faits, concilier les exigences morales envers tous les vivants avec la nécessité de se nourrir, de se soigner, même de vivre ? Taylor lui-même reconnaît que des arbitrages sont inévitables, mais insiste sur la nécessité de les faire en gardant en tête le respect fondamental de tout être vivant.

Le biocentrisme moral trouve également un écho dans la pensée d'Albert Schweitzer (1875 – 1965), médecin, pasteur, philosophe et théologien franco-allemand, qui développe le principe du « *respect de la vie* ». Pour Schweitzer, la volonté de vivre présente dans chaque être doit être reconnue et respectée. Et cette intuition repose sur une expérience immédiate : « *Je suis vie qui veut vivre, au milieu de vie qui veut vivre* »⁸⁴, nous dit-il. Chez Schweitzer comme chez Taylor, le vivant est reconnu comme porteur d'une valeur intrinsèque, non pas en raison de ses qualités sensibles ou cognitives, mais en raison de sa seule existence animée. L'éthique qu'ils proposent repose ainsi sur un devoir moral universel envers tout être vivant, quel qu'il soit.

La force du biocentrisme moral tient à la radicalité de son exigence normative : il ne s'agit plus de protéger la nature pour nous-mêmes, ni même pour préserver un écosystème, mais de repenser notre éthique à partir du respect inconditionnel de chaque être vivant. En cela, cette approche constitue une rupture nette avec l'humanisme classique au profit d'un élargissement rigoureux et cohérent de la communauté morale.

Toutefois, en refusant toute hiérarchie dans le vivant, le biocentrisme ouvre aussi la voie à de nouvelles tensions pratiques et théoriques qui nourriront les débats contemporains. Comment agir moralement dans un monde où chaque vie individuelle compte autant ? Ces tensions nourrissent les débats contemporains et soulignent la

⁸⁴ SCHWETZER, Albert, *La civilisation et l'éthique* (trad. HORST, M.), Colmar, Alsatia, 1976, p. 165.

difficulté d'articuler exigence morale, pragmatisme éthique et interdépendance écologique.

Ces différentes approches de la valeur intrinsèque de la nature, qu'il s'agisse du rejet humaniste formulé par Luc Ferry, du holisme écocentré d'Aldo Leopold et Baird Callicott ou du biocentrisme moral de Paul Taylor et Albert Schweitzer, remettent en question l'idée que la nature n'aurait qu'une valeur en tant qu'instrument au service de l'homme. Elles tentent de fonder une éthique dans laquelle la nature est considérée non plus comme un décor, un instrument ou une ressource, mais en elle-même, comme une réalité porteuse de valeur en soi et digne de respect moral.

Mais si elles posent la question de la valeur de la nature, elles ne répondent pas toutes de la même manière à une interrogation essentielle : peut-on fonder une responsabilité morale à l'égard de ce qui ne partage pas notre humanité, voire notre subjectivité ? Car attribuer une valeur intrinsèque à la nature ne suffit pas toujours à justifier un devoir moral envers elle. Encore faut-il penser les conditions dans lesquelles certaines entités naturelles peuvent être incluses dans une communauté éthique élargie, recevant à la fois droits, reconnaissance et considération normative. C'est ce déplacement du sujet moral, du seul humain vers le vivant dans son ensemble, que les théories suivantes centrées sur l'écologie profonde, le mouvement Gaïa et la justice environnementale vont approfondir.

IV. L'écologie profonde (Arne Naess)

L'écologie profonde, formulée dans les années 1970 par le philosophe norvégien Arne Naess (1912 – 2009) constitue l'une des propositions les plus radicales de l'éthique environnementale contemporaine. En opposition directe à ce qu'il appelle « l'écologie superficielle » (*shallow ecology*) qui nous a été présentée avec Luc Ferry et qui est centrée sur la gestion des ressources et la lutte contre la pollution dans une perspective anthropocentrée, l'écologie profonde (*deep ecology*), propose un changement de

paradigme aussi bien ontologique qu'éthique dans notre manière de concevoir le rapport entre l'homme et la nature.

Naess définit l'écologie profonde comme une philosophie de la nature qui repose sur un postulat fort : tous les êtres vivants ont une valeur en soi, une valeur intrinsèque, indépendante de leur utilité pour les humains. Cette affirmation de l'égalité ontologique entre tous les êtres vivants s'incarne dans ce que Naess nomme « l'égalitarisme biosphérique de principe », qui stipule que « *le droit égal pour tous de vivre et de s'épanouir est un axiome de valeur évident et intuitivement clair* »⁸⁵.

Une telle position remet radicalement en question les hiérarchies de valeur propres à la tradition humaniste occidentale, qui réservait la dignité morale aux seuls humains. En reconnaissant à tous les vivants une valeur intrinsèque, Naess propose aussi une inclusion morale universelle, dans laquelle chaque être est digne de respect parce qu'il participe au tissu vivant du monde.

Cette sagesse de la nature, qu'il appelle « L'écophilosophie T », ne conçoit donc plus l'homme comme séparé de la nature. Elle repose sur une transformation profonde du sujet éthique, fondé sur la notion de « Soi élargi ». Inspiré par Spinoza, Gandhi et les traditions orientales, ce concept signifie que l'individu moralement accompli n'est plus celui qui agit par devoir ou par calcul, mais celui qui reconnaît son appartenance intime à la totalité du vivant.

Loin d'un moralisme abstrait, l'éthique de Naess repose sur une expérience d'unité : il ne s'agit plus d'un sujet-spectateur, extérieur à la nature, mais d'un être parmi les autres êtres, d'un être-relation qui ne peut se réaliser qu'en harmonie avec l'ensemble du vivant. Cette identification avec le tout fonde une éthique à la fois ontologique et existentielle où l'élargissement de soi entraîne naturellement une extension de la sphère morale :

⁸⁵ NAESS, Arne, *L'écologie profonde*, Paris, Presses Universitaires de France, 2021, p. 27.

« La réalisation de soi ne doit pas se concevoir comme un épanouissement personnel, mais comme le fait de participer à la réalisation des potentialités de tous les êtres vivants avec lesquels une communauté d'intérêts est expérimentée »⁸⁶, écrit Naess.

Cette perspective permet ainsi d'articuler valeur intrinsèque, valeur morale et, de manière plus implicite, valeur relationnelle. En effet, dans la pensée de Naess, le respect éthique ne découle pas seulement d'une reconnaissance objective d'un droit de vivre pour tout être, mais aussi d'un sentiment d'appartenance et d'unité avec le vivant. La transformation morale repose donc sur la capacité du sujet à se reconnaître dans la relation, à élargir son champ d'identification, et à développer une attention éthique enracinée dans l'interdépendance. Il ne s'agit plus de poser un devoir abstrait, mais de cultiver une disposition profonde à la coappartenance.

Cette orientation relève d'une éthique des vertus, téléologique, dans la mesure où elle propose un idéal de vie bonne fondé sur l'harmonie, la sobriété, l'humilité et la compassion. Mais elle engage aussi une réflexion sur les fondements-mêmes de notre pensée moderne. En ce sens, elle constitue une véritable « écocosmologie », c'est-à-dire une façon de repenser la place de l'homme dans l'univers à partir d'une vision non dualiste et systématique du vivant. Le rapport à la nature n'y est plus conflictuel ou utilitaire, mais participatif et contemplatif. Autrement dit,

« Naess conçoit une théorie du « champ relationnel », de l'interdépendance des choses. Tout objet est lié à nous et aux autres et doit être compris au sein de multiples constellations de relations entre des nœuds que forment les choses entre elles. »⁸⁷

Cette perspective appelle donc à une responsabilité morale renouvelée, non plus fondée sur des principes universels abstraits, mais sur une identification éthique profonde avec le monde vivant. Elle engage chaque sujet dans un effet de transformation de soi, en même temps qu'elle élargit le cercle de la communauté

⁸⁶ NAESS, Arne, *L'écologie profonde*, Paris, Presses Universitaires de France, 2021, p. 66.

⁸⁷ HESS, Gérard, *Éthiques de la nature*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 343.

morale au-delà de l'humain.

Cependant, l'écologie profonde n'est pas sans susciter des critiques. Luc ferry, notamment, voit dans cette position un risque de glissement vers une sorte de religiosité naturaliste, voire un antihumanisme radical. D'autres penseurs, comme Val Plumwood (1939 – 2008), philosophe et écoféministe australienne, ont également souligné les dangers d'une identification trop fusionnelle avec le vivant qui risquerait de nier l'altérité des êtres et de réduire la nature à un miroir de soi. Nous reviendrons sur son point de vue dans le chapitre suivant.

Malgré ces critiques, l'écologie profonde demeure un jalon fondamental de l'éthique environnementale contemporaine. En posant la question de la métaphysique du vivant, elle invite à penser une éthique fondée sur l'interdépendance, la vulnérabilité, la coappartenance et le respect du vivant en tant que tel. Elle permet ainsi de dépasser les cadres moraux traditionnels pour ouvrir un espace où la valeur morale se pense à l'échelle de la biosphère et où la réalisation de soi devient indissociable de celle de la nature elle-même.

V. Le mouvement Gaïa (James Lovelock, Lynn Margulis)

Parmi les perspectives qui ont contribué à repenser le rapport entre l'humain et la nature dans une perspective élargie, l'hypothèse Gaïa, formulée dans les années 1970 par James Lovelock (1919 – 2022) en collaboration avec la microbiologiste américaine Lynn Margulis (1938 – 2011), occupe une place singulière. « *L'origine de l'hypothèse Gaïa fut la vision de la Terre de l'espace, qui révéla la planète dans son ensemble et non pas en détail* »⁸⁸. À l'origine simple hypothèse scientifique, elle s'est progressivement transformée en matrice de réflexions éthiques, métaphysiques et même spirituelles. Lovelock y propose une vision de la Terre comme un système autorégulé, capable de maintenir les conditions propices à la vie. Cette idée, qui rompt

⁸⁸ LOVELOCK, James, *La terre est un être vivant : l'hypothèse Gaïa*, Paris, Flammarion, 2017, p. 227.

avec la représentation mécaniste et fragmentée de la nature héritée de la modernité, introduit une nouvelle image du monde : celle d'une planète vivante, complexe, dynamique, que Lovelock appelle Gaïa en référence à la déesse grecque de la Terre.

Selon Lovelock, « *la biosphère est une entité autorégulatrice dotée de capacité de préserver la santé de notre planète en contrôlant l'environnement chimique et physique* »⁸⁹. Le vivant, loin d'être un simple produit passif des conditions terrestres, participe activement à leur régulation. Ainsi, les organismes influencent la composition de l'atmosphère, la température, le pH⁹⁰ des océans, etc. Ce n'est plus l'environnement qui conditionne la vie, mais la vie qui façonne l'environnement. La nature devient ici sujet, acteur, voire agent moral potentiel.

L'impact philosophique de l'hypothèse Gaïa repose surtout sur ce renversement des catégories classiques. Elle invite à penser la terre non plus comme un décor inerte ou un agrégat d'écosystèmes, mais comme une totalité fonctionnelle unifiée, un organisme global. En cela, le mouvement Gaïa peut être considéré comme écocentriste, dans la mesure où il recentre la valeur morale sur le système planétaire dans son ensemble plutôt que sur les individus isolés.

À travers cette conception, la Terre est implicitement reconnue comme une entité dotée de valeur intrinsèque : elle ne vaut pas seulement parce qu'elle est utile aux humains, mais parce qu'elle est un tout organisé, vivant, cohérent. Et bien que Lovelock évite d'assigner directement une dimension morale à Gaïa, l'idée que la planète puisse être destinataire de responsabilités humaines suggère bien une forme de valeur morale fondée sur le devoir de ne pas perturber ses équilibres vitaux.

On peut également percevoir dans cette théorie une valeur relationnelle en germe : l'homme n'est plus placé en surplomb de la nature, mais relié à elle par des interactions systématiques, par une coappartenance. La responsabilité naît de cette

⁸⁹ LOVELOCK, James, *La terre est un être vivant : l'hypothèse Gaïa*, Paris, Flammarion, 2017, p. 20.

⁹⁰ Le pH est le potentiel hydrogène, autrement dit la mesure d'acidité d'un milieu.

interdépendance. Notre action prend donc sens non seulement localement, mais à l'échelle de l'ensemble de la biosphère.

La réception de cette hypothèse a toutefois été ambivalente. Si elle a suscité un enthousiasme considérable dans certains milieux écologistes, elle a aussi été critiquée pour ses ambiguïtés : Gaïa est-elle un concept scientifique ou une métaphore religieuse ? La Terre est-elle vraiment un être vivant, ou seulement un système autorégulé ? Ces questions montrent que l'hypothèse Gaïa trouble les frontières entre science et mythe, entre nature et culture, entre objectivité et spiritualité. Elle est donc moins une théorie éthique constituée qu'une hypothèse, propice à l'émergence d'un nouveau rapport au monde.

Philosophiquement, ensuite, cette hypothèse pose également plusieurs questions : si la terre est une totalité vivante, quelle forme de responsabilité devons-nous adopter envers elle ? Quels types d'acteurs sommes-nous, à l'échelle planétaire ? Car puisque l'hypothèse de James Lovelock et Lynn Margulis affirme que la biosphère est un système autorégulé, autrement dit que la vie dans son ensemble contribue à maintenir les conditions physico-chimiques de la Terre dans une zone propice à la vie, cela pourrait laisser entendre que l'action humaine ne soit pas nécessaire, ni même utile pour la préserver. C'est là que Lovelock répond subtilement : Gaïa peut survivre, mais pas forcément nous. Il reconnaît que cette capacité d'autorégulation n'est pas infinie, et que les seuils d'absorption du système peuvent être dépassés par les perturbations humaines. Au fond, Lovelock nous pousse avant tout à adopter une conscience symbolique, holiste, où nos actes doivent être évalués non seulement en fonction de leurs effets locaux, mais en fonction de leur impact global sur l'équilibre de l'ensemble du système terrestre. En définitive, même si Gaïa est une entité autorégulatrice, ce n'est pas une excuse pour l'inaction, bien au contraire. Car si nous la perturbons de trop, elle finira par se rééquilibrer... sans nous.

Le mouvement Gaïa engage donc une réflexion éthique originale, marquée par une

posture holiste et une vision cosmique de la nature. Il propose un dépassement du dualisme moderne entre sujet et objet, en intégrant l'homme dans une totalité vivante dont il n'est qu'une composante. Cette reconfiguration profonde du statut de la nature et de notre place en son sein ouvre la voie à une éthique planétaire capable de dépasser les morales anthropocentrées pour penser une responsabilité globale, à la mesure des défis de la crise écologique contemporaine.

VI. La justice environnementale : à la croisée des luttes sociales et écologiques

Le dernier courant que nous aborderons dans ce chapitre prend une autre voie : celle de l'articulation entre écologie et justice sociale. La notion de justice environnementale occupe en effet une place particulière dans la nébuleuse des courants de l'éthique environnementale. Bien qu'elle ne repose pas nécessairement sur l'attribution d'une valeur intrinsèque à la nature ni sur l'idée que la nature soit un sujet moral à part entière, elle propose une reconfiguration profonde des critères de justice à partir des relations concrètes entre les humains et leurs milieux de vie.

Apparue aux États-Unis dans les années 1980, cette approche a émergé des luttes menées par des communautés afro-américaines et autochtones qui dénonçaient l'implantation disproportionnée d'infrastructures polluantes sur leurs territoires ou dans leurs quartiers. Ainsi, la justice environnementale est d'abord une dénonciation des inégalités écologiques, c'est-à-dire de la manière dont les nuisances environnementales affectent de façon disproportionnée les populations les plus précaires, les plus racisées ou les plus marginalisées. À ce titre, elle introduit un déplacement majeur dans les termes du débat écologique : la crise environnementale n'est pas seulement une affaire de climat, mais elle est aussi une question de justice sociale, de domination, de pouvoir. D'ailleurs, la pollution, les catastrophes climatiques, les effets du réchauffement, l'épuisement des ressources ou encore

l'accaparement des terres ne frappent pas tout le monde de la même manière. Et si la terre est notre maison commune, certains y vivent dans des pièces exposées à l'effondrement pendant que d'autres bénéficient de protections renforcées. Comme nous l'écrit Aurélien Barrau :

« Les pays qui vont dramatiquement souffrir du réchauffement climatique (pauvres, pour la grande majorité) ne sont pas ceux qui en sont responsables (riches, pour la grande majorité) »⁹¹.

Cette prise de conscience donne à la justice environnementale une dimension éminemment politique, dans la mesure où elle oblige à penser l'écologie à travers le prisme des rapports de pouvoir, des héritages coloniaux et des logiques économiques mondiales. Mais elle ne se limite pas à un simple élargissement de la justice distributive classique. Elle appelle également à une reconnaissance des droits culturels et territoriaux des peuples autochtones, à une remise en cause des modèles de développement imposés, à une revalorisation des savoirs locaux ou encore à une critique de ce que l'on peut appeler le « colonialisme vert »⁹².

Sur le plan éthique, la justice environnementale mobilise plusieurs niveaux de valeur. Elle repose d'abord sur une valeur morale, en ce qu'elle identifie des atteintes à l'environnement comme moralement injustes, non seulement pour leurs conséquences humaines, mais aussi parfois pour leurs effets sur les entités naturelles elles-mêmes (forêts, eaux, sols, espèces...). Ensuite, elle intègre parfois une valeur intrinsèque, notamment lorsqu'elle reconnaît une signification propre à certains territoires, écosystèmes ou espèces dans les cosmologies autochtones. Mais elle s'appuie surtout sur une valeur relationnelle forte : les lieux de vie, les écosystèmes, les milieux, ne sont pas extérieurs aux êtres humains, mais bien constitutifs de leur existence, de leur

⁹¹ BARRAU, Aurélien, *Le plus grand défi de l'histoire de l'humanité : face à la catastrophe écologique et sociale*, Neuilly-sur-Seine, Michel Lafon, 2020, p. 31.

⁹² C'est-à-dire l'imposition de normes de conservation ou de transition écologique sans consultation des peuples concernés.

santé, de leur dignité. La justice environnementale repose ainsi sur une compréhension incarnée, interconnectée du vivant.

Elle propose donc un élargissement du cadre anthropocentrique sans rejeter les exigences de justice sociale, ce qui fait sa singularité. Elle refuse de choisir entre nature et humanité : elle les pense ensemble, dans leurs interdépendances concrètes.

À cet égard, la justice environnementale constitue un point de convergence entre les luttes sociales et les luttes écologiques, refusant de les opposer comme on l'a trop souvent fait. Elle postule que certaines atteintes à l'environnement deviennent moralement problématiques, que ce soit par les effets injustes des catastrophes environnementales, par les rapports de domination qui en découlent ou encore parce qu'elles posent la question des principes éthiques de justice.

C'est dans cette perspective que la pensée de Martha Nussbaum (1947 - ...), philosophe américaine contemporaine, trouve toute sa pertinence. Elle développe, dans sa théorie des capacités (*capabilities approach*)⁹³, une approche exigeante de la justice fondée sur la dignité humaine et la reconnaissance des conditions concrètes nécessaires à une vie pleinement humaine. Contre une vision abstraite de l'égalité, elle insiste sur l'importance de permettre à chacun de développer ses capacités fondamentales, c'est-à-dire ses capacités effectives de mener une vie digne : vivre, être en bonne santé, exercer ses facultés sensorielles et intellectuelles, entretenir des relations d'affiliation, interagir avec d'autres espèces, participer à la vie sociale et politique, etc.⁹⁴

Or, ces capacités sont profondément affectées par les atteintes à l'environnement. Pollution de l'air et de l'eau, insécurité alimentaire, destruction des milieux de vie,

⁹³ Que l'on pourrait également traduire par "potentialités"

⁹⁴ Nussbaum distingue 10 capacités centrales : la vie, la santé corporelle, l'intégrité physique, l'imagination/la pensée, les émotions, les relations sociales/le sentiment d'appartenance, les relations avec les autres espèces, la capacité à jouer et enfin la capacité à contrôler son environnement (matériel et politique).

précarité énergétique ou encore migrations forcées sont autant d'exemples qui entravent directement l'exercice de ces libertés fondamentales, en particulier pour les populations les plus vulnérables. Ainsi, la justice environnementale et la théorie des capacités convergent vers une même exigence : penser la justice à partir des conditions réelles d'existence, dans un monde où les humains ne peuvent s'épanouir qu'en relation avec le vivant et les milieux qui les soutiennent.

Dans cette perspective, les inégalités écologiques (et par extension, donc, toutes les atteintes à l'environnement) constituent des atteintes directes à la dignité humaine. Mais elles sont aussi l'occasion de repenser l'humanisme vers une conscience élargie des responsabilités partagées.

Ce cadre permet d'ancrer la justice environnementale dans une philosophie morale rigoureuse, tout en ouvrant la voie à un humanisme nouveau – un humanisme conscient de ses interdépendances, solidaire dans sa vulnérabilité et soucieux d'inscrire l'humain dans une communauté élargie du vivant. Finalement, *« l'écologie n'est-elle pas une question suffisamment prégnante pour devenir le fondement d'une nouvelle citoyenneté, celle de notre Terre, dont nous n'avons qu'un exemplaire ? »*⁹⁵

Face aux crises systémiques que traverse notre monde (crise écologique, crise sociale, crise économique, crise du sens...), l'humanisme n'est pas un héritage à rejeter, mais une ressource à transformer. Ce n'est pas tant son principe fondateur – la dignité humaine – qui est en cause, que la manière dont cette dignité a été pensée : souvent abstraite, déconnectée des relations écologiques et sociales qui la rendent possible.

L'éthique environnementale, et tout particulièrement la justice environnementale, peut ainsi devenir un approfondissement critique de l'humanisme. Elle l'oblige à s'ouvrir à la communauté des vivants, à prendre en compte les conditions systémiques de l'autonomie et à se penser dans les limites planétaires. En cela, l'humanisme peut

⁹⁵ CHARENTENAY de, Pierre, « *Citoyen du monde, citoyen de la terre* », In *Études*, 2012/1, n°416, p. 23.

redevenir un horizon pertinent, non plus comme affirmation d'une exception humaine, mais comme reconnaissance d'une vocation à la responsabilité. Ainsi formulé, il devient la base d'une éthique concrète, politique, écologique et relationnelle.

C'est dans cette direction que nous nous tournerons dans le prochain chapitre, consacré aux éthiques du lien, du care, de la vulnérabilité, de la cohabitation. Ces éthiques prolongent et approfondissent la logique relationnelle de cette justice environnementale.

Chapitre 6 : La valeur relationnelle, vers une éthique du lien, du *care*

À la suite de l'analyse des courants fondés principalement sur la valeur intrinsèque et morale de la nature, une troisième approche se développe depuis les années 1970-1980 : celle qui reconnaît à la nature une valeur « dans la relation », c'est-à-dire une valeur fondée sur les liens concrets, vécus, affectifs et contextuels qu'elle entretient avec les humains. Cette approche relationnelle s'inscrit dans un déplacement du centre de gravité moral, amorcé dans certains courants précédents comme l'écologie profonde ou encore le mouvement Gaïa. Elle insiste moins sur les critères ontologiques ou universels de la valeur que sur l'expérience intersubjective, l'interdépendance vécue et la vulnérabilité partagée.

Il ne s'agit plus de fonder une morale à partir de ce que la nature est « en soi » mais de penser notre responsabilité à partir de ce que nous vivons avec elle, en elle, par elle. Ce tournant met l'accent sur la relation éthique comme lieu d'émergence de la valeur et introduit de nouvelles catégories telles que le soin, l'empathie, l'attention, la réciprocité, etc., qui élargissent profondément le champ de la pensée morale contemporaine.

Ce chapitre s'attache à explorer trois expressions majeures de cette approche relationnelle. L'écoféminisme, d'abord, met en lumière les liens entre l'exploitation de la nature et les systèmes de domination patriarcale en soulignant que les logiques de contrôle et de subordination s'appliquent autant aux femmes qu'aux écosystèmes. L'éthique du *care*, ensuite, propose de repenser la morale à partir de la vulnérabilité, du soin et de l'attention portée aux êtres dépendants, humains ou non. Enfin, les ontologies relationnelles développées notamment en dialogue avec les sciences sociales, les cosmologies autochtones et la philosophie environnementale contemporaine nous invitent à concevoir le réel comme un réseau de relations dynamiques plutôt que comme une collection d'entités séparées.

Pour construire notre réflexion, les sources majeures ont été les travaux de Carol Gilligan et Joan Tronto, mais également l'ouvrage de Lauren Bastide, *Futur-es : comment le féminisme peut sauver le monde*, contribuant à refonder l'éthique sur les notions de relation, de care et de vulnérabilité.

L'écoféminisme : repenser la domination, valoriser le lien

L'écoféminisme se situe au croisement du féminisme et de la pensée écologique. Il repose sur une critique conjointe des logiques de domination patriarcale (et donc d'oppression des femmes) et d'exploitation de la nature, montrant que ces deux systèmes d'oppression partagent une même structure de hiérarchisation et de domination. De nombreuses féministes dénoncent cet héritage dualiste et hiérarchique hérité de la modernité et opposant nature et culture, corps et esprit, émotion et raison, mais également femme et homme. Ces dichotomies, historiquement valorisées au profit du second terme, ont légitimé à la fois la domination patriarcale et l'exploitation des écosystèmes.

L'écoféminisme, dont le terme apparaît en 1974 dans l'ouvrage *Le féminisme ou la mort* de Françoise d'Eaubonne, ne se contente pas d'une critique : il propose une autre manière de concevoir le monde, en valorisant notamment les relations, les interdépendances, les pratiques de soin, etc. Dans son ouvrage *La mort de la nature*⁹⁶, Carolyn Merchant (1936 - ...) montre comment la révolution scientifique moderne a supplanté l'ancienne vision d'une Terre vivante, féconde et maternelle au profit d'une nature mécanisée et soumise à l'appropriation technique. On a ainsi légitimé une logique de contrôle, de domination et de productivité, fondée sur la maîtrise et le rendement.

De nombreuses figures contemporaines, comme Vandana Shiva (1952 - ...),

⁹⁶ MERCHANT, Carolyn, *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*, New York, Harper and Row, 1989.

écoféministe indienne, ont prolongé cette critique en insistant sur le lien entre patriarcat, colonialisme et capitalisme. Comme le souligne Vandana Shiva, le patriarcat ne se résume pas à une domination des hommes sur les femmes : il constitue un mode de production de la réalité où ce qui est masculin, rationnel, technique et productif est érigé en norme universelle. Ce modèle a par conséquent fait du sujet masculin blanc le centre d'un monde à civiliser, à conquérir, à transformer et développer. L'idéologie du développement repose donc sur cette mise à distance de la nature et de tous ceux que l'on a historiquement associés à elle : les femmes, les personnes non blanches, les populations indigènes, les êtres vivants non-humains ; ce que Shiva dénonce être un « mal-développement ». Dominer devient selon elle nier que l'on dépend de l'autre.

Lauren Bastide, journaliste française et féministe engagée, résume bien cette perspective : « *rien n'est plus lié que féminisme et écologie* »⁹⁷. L'écoféminisme devient alors un projet politique global : celui d'un monde égalitaire, non violent, attentif à la vulnérabilité des corps et des milieux. Ce courant permet également de dénoncer les limites des éthiques écocentrées ou biocentrées, qui demeurent souvent androcentrées et décontextualisées. L'écoféminisme, au contraire, déplace le point d'ancrage moral : il ne s'agit plus de défendre la nature en tant qu'entité en soi, mais de s'engager dans une éthique des relations vivantes, situées, incarnées. Il redonne aussi une place essentielle aux savoirs sensibles, aux gestes ordinaires, aux pratiques de subsistances, en rupture avec la tradition patriarcale et colonisatrice héritée de la modernité. En ce sens, « *L'écoféminisme est le lieu de toutes les interdépendances, de toutes les connexions. Il abolit les frontières entre les êtres et les espèces, il est une main tendue de vivant à vivant.* »⁹⁸.

⁹⁷ BASTIDE, Lauren, *Futur-es : comment le féminisme peut sauver le monde*, Paris, Allary Editions, 2022, p. 13.

⁹⁸ Ibid. p. 284.

Val Plumwood, dans *Le féminisme et la maîtrise de la nature*, propose une analyse critique du rationalisme occidental qu'elle considère comme fondateur des structures de domination. En effet, selon elle, le patriarcat repose sur un modèle de rationalité qui ignore ou dévalorise les relations, la dépendance, la vulnérabilité. Cette logique de domination a notamment pour caractéristique d'être hiérarchique, polarisée, d'instrumentaliser l'autre et même de refuser une dépendance vis-à-vis de lui. Et ces mécanismes, appliqués aussi bien aux femmes qu'à la nature, témoignent de l'ancrage profond du patriarcat dans la vision moderne du monde. Plumwood invite par conséquent à un renversement de cette logique : elle défend une ontologie de l'interdépendance, une éthique relationnelle capable de reconnaître la valeur propre des différences et de la vulnérabilité.

Cette réhabilitation du lien rejoint également, à bien des égards, la pensée de Corine Pelluchon. Dans *Les Lumières à l'âge du vivant*, elle critique le dualisme propre aux Lumières classiques tout en affirmant la possibilité d'un humanisme rénové. Selon notre auteure, reconnaître la vulnérabilité et notre dépendance aux autres vivants ne doit pas être vu comme une faiblesse, mais bien comme le fondement d'une nouvelle forme de liberté et de responsabilité. L'éthique relationnelle qu'elle propose est donc à la fois politique, existentielle et écologique. Elle ne rejette par ailleurs pas l'idée d'autonomie mais la redéfinit à partir du soin et de l'attention envers autrui.

Si elle ne se revendique pas de l'écoféminisme, sa réflexion entre néanmoins en résonance avec certains de ses thèmes centraux, en particulier la critique des logiques de domination et la valorisation des interdépendances. Loin d'être une éthique marginale, l'écoféminisme s'inscrit donc dans un effort plus large pour repenser les catégories morales à l'aune de l'interdépendance, du lien. C'est cette manière de réinterroger notre rapport au monde, en intégrant le lien, la diversité des voix, des expériences et des vulnérabilités, que nous allons approfondir dans la section consacrée à l'éthique du care.

L'éthique du care (Joan Tronto, Carol Gilligan)

L'éthique du care s'est développée, de manière parallèle à l'écoféminisme, en proposant un déplacement du centre de gravité de la morale : de l'individu autonome vers la relation. Elle repose sur l'idée que la vulnérabilité, la sollicitude et l'attention aux besoins d'autrui constituent les fondements de toute vie morale, sociale et politique. Cette approche émerge dans les années 1980 en réaction aux théories éthiques dominantes (notamment les théories de la justice de Rawls ou Kant) jugées trop abstraites, décontextualisées et même insensibles à la complexité des relations humaines.

La critique décisive vient de Carol Gilligan (1936 - ...), psychologue et éthicienne américaine, qui développe une réflexion à partir d'une expérience de psychologie du développement menée par le psychologue Lawrence Kohlberg (1927 – 1987). Ce dernier propose une hiérarchisation du développement moral en six stades, répartis en trois niveaux. Ces stades sont séquentiels (il s'agit d'étapes successives dans le développement des humains, bien que l'on n'atteigne pas tous nécessairement, selon le psychologue, les stades les plus avancés). Listons-les à présent :

1. Le niveau pré-conventionnel

Stade 1 : L'enfant agit en fonction de la peur de la punition (par exemple pour éviter de se faire gronder)

Stade 2 : Il agit en fonction de son intérêt personnel (par exemple dans l'objectif de recevoir une récompense)

2. Le niveau conventionnel

Stade 3 : L'individu recherche l'approbation d'autrui (il s'agit là d'une recherche d'être bien vu et d'être considéré par les autres)

Stade 4 : Il obéit aux lois pour maintenir l'ordre social (faisant référence directement aux lois, à la justice et aux conventions sociales)

3. Le niveau post-conventionnel

Stade 5 : L'individu reconnaît les principes moraux universels et peut contester les lois injustes au nom de la justice

Stade 6 : Il peut agir selon des principes éthiques internes et autonomes

Pour illustrer ces différents niveaux, Kohlberg conçoit le célèbre « dilemme d'Heinz ». Dans ce dilemme moral, un homme envisage de voler un médicament coûtant trop cher pour sauver sa femme atteinte d'une maladie. On demande ensuite à Jake, un garçon de 11 ans, et Amy, ayant le même âge, de tenter de trouver une réponse à ce dilemme. Jake résout le problème en affirmant que la vie humaine vaut plus que la propriété (justifiant donc son action par des principes universels), et accepte donc l'option qui est de voler le médicament. Il adopte ainsi une morale du devoir de type déontologique. Amy, de son côté, propose une alternative : elle veut plutôt chercher un accord avec le pharmacien. Sa solution penche donc davantage vers la discussion. Par exemple, y a-t-il une alternative pour payer moins cher le médicament ? Ou une aide solidaire qui permette de se le procurer ? Le médecin ne se sentirait-il pas d'ailleurs responsable d'aider l'une de ses patientes à survivre ? Bien plus, si l'homme avait volé ce médicament, sa femme malade aurait-elle même accepté cette manière de se le procurer ? Optant pour cette solution, Amy refuse le cadre binaire du dilemme. Elle s'appuie sur la relation et le dialogue et valorise la recherche d'une solution humaine et concrète. Elle adopte ainsi une morale contextuelle, fondée sur la relation et la responsabilité affectives. Cependant, Kohlberg classe la réponse d'Amy à un niveau inférieur à celui de Jake, la classant au stade 3 puisque son raisonnement ne repose pas sur un principe mais sur les relations concrètes et le souci des autres. Jake, quant à lui, raisonne selon un principe universel de type déontologique de façon à atteindre le stade 4 du développement moral illustrant une morale de la justice.

Gilligan va fortement contester cette hiérarchisation. Selon elle, Amy n'est pas moins morale que Jake. Simplement, elle mobilise une autre forme de rationalité éthique : une éthique du *care*. Ce modèle moral valorise l'écoute, la responsabilité affective, le

contexte et également l'attention aux besoins concrets. Il se distingue donc d'une éthique de la justice fondée sur les règles, l'impartialité et l'autonomie. Gilligan affirme qu'il existe ainsi deux voix distinctes : l'une abstraite et universaliste, l'autre relationnelle et incarnée. Et elle dénonce par conséquent le biais de genre qui, dans la culture patriarcale, dévalorise cette seconde voix, trop souvent attribuée aux femmes non par nature mais par effet de socialisation :

« Carol Gilligan ne dit pas que les femmes seraient naturellement plus enclines à l'empathie et à la négociation. Mais que les femmes, en raison de la façon dont on les socialise, sont encouragées à penser comme Amy, ce qui équivaut à les enfermer dans un double piège. Le premier : on leur apprend très tôt que leur fonction sociale est ce soin des autres. Le second : si elles remplissent ce contrat, elles verront leurs façons de faire et de penser méthodiquement dénigrées au profit des interactions sociales directes et musclées dans lesquelles les hommes sont socialisés »⁹⁹.

En ce sens, Gilligan propose une réconciliation des paradigmes moraux : il ne s'agit pas, selon notre auteure, de choisir entre la justice et le care, mais de reconnaître qu'ils constituent deux formes complémentaires et également valides de la pensée morale. Cette pluralité ouvre la voie à une redéfinition de l'éthique à partir de l'expérience vécue et de la vulnérabilité.

Joan Tronto (1952 - ...), politologue et féministe américaine, va prolonger cette démarche en politisant davantage l'éthique du care. Dans son ouvrage *Un monde vulnérable*¹⁰⁰, elle affirme que le care ne doit rester cantonné ni à la sphère privée ni à la sphère féminine. Elle en propose une définition plus large : le care devient finalement tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et même réparer notre monde (à savoir nos corps, nos structures sociales, notre environnement...) pour y vivre le mieux possible. Elle identifie ensuite cinq phases essentielles dans le processus

⁹⁹ BASTIDE, Lauren, *Futur-es : comment le féminisme peut sauver le monde*, Paris, Allary Editions, 2022, p. 203.

¹⁰⁰ TRONTO, Joan, *Un monde vulnérable : pour une politique du care*, Paris, La Découverte, 2009.

du care. En premier lieu, le « *caring about* » : il s'agit de reconnaître l'existence d'un besoin. Ensuite, « *taking care of* », c'est assumer la responsabilité d'y répondre. Troisièmement, le « *care giving* » concerne la réponse compétente qui est fournie concrètement. En quatrième phase, nous avons le « *care receiving* » : il s'agit là d'évaluer la qualité et l'adéquation du soin reçu par le donneur. Enfin, « *caring with* » signifie avoir la garantie que le care s'inscrive dans une société solidaire, démocratique et juste. Cette dernière phase concerne la dimension politique du care, et permet de s'assurer que le care soit compatible avec les engagements de justice, d'égalité et de liberté pour tous. Et cette dernière dimension est essentielle puisqu'elle fait du care non pas une simple réponse émotionnelle mais bien un levier pour repenser la justice elle-même. Le care a donc une dimension d'ouverture, d'intégration, de bienveillance universelle. Tronto dénonce ainsi la délégation du travail de soin aux femmes, migrantes et classes populaires, ainsi que la marginalisation des activités de care dans nos démocraties libérales.

Pour conclure, l'éthique du care ne se contente pas d'introduire un nouveau vocabulaire moral, mais elle engage bien une reconfiguration profonde de notre rapport au monde, à l'autre et à nous-mêmes. Lauren Bastide nous l'explique ainsi : « *le care est une bombe politique, un outil capable de réévaluer l'exercice du pouvoir* »¹⁰¹. Cette éthique ne constitue donc pas un supplément moral mineur, au contraire : elle invite à repenser radicalement nos institutions, notre rapport aux autres, à nous-mêmes et au monde. En plaçant la vulnérabilité, la dépendance et la sollicitude au cœur de la vie morale, elle rompt avec la figure traditionnelle du sujet autonome, maître de lui-même et de la nature, telle que promue par la modernité. Faisant cela, elle fait apparaître les esquisses d'un *nouvel humanisme*, car en reconnaissant notre interdépendance radicale, l'éthique du care propose un humanisme renouvelé : non

¹⁰¹ BASTIDE, Lauren, *Futur-es : comment le féminisme peut sauver le monde*, Paris, Allary Editions, 2022, p. 238.

plus un humanisme de maîtrise et d'exception, mais *un humanisme du lien*, de l'attention et de la responsabilité partagée. Elle oppose par conséquent à l'indifférence libérale un *humanisme relationnel*, solidaire, attentif, et profondément politique, où l'humain se définit par sa capacité à prendre soin et à répondre de l'autre (qu'il soit humain ou non-humain). Par-là, l'éthique du care rejoint certaines intuitions philosophiques contemporaines qui cherchent à penser l'homme non plus comme un être séparé de la nature, mais comme pris dans un réseau de relations.

C'est dans cette continuité que s'inscrivent les ontologies relationnelles. Avec Augustin Berque ou encore Michel Serres, il s'agira désormais d'interroger les manières d'habiter la terre, non plus en surplomb mais en coappartenance, en symbiose. Ces philosophies prolongent l'éthique du care en la fondant ontologiquement : nous prenons soin du monde aussi parce que nous en faisons partie.

Vers les ontologies relationnelles (Augustin Berque, Michel Serres)

En prolongeant les intuitions de l'écoféminisme et de l'éthique du care, certaines philosophies contemporaines appellent à un dépassement plus radical encore de l'anthropocentrisme moderne. Il ne s'agit plus seulement de plaider pour une prise en compte morale des vivants non-humains ni de dénoncer la domination patriarcale sur la nature. Il s'agit à présent de repenser en profondeur les catégories-mêmes qui structurent notre compréhension du monde : sujet, objet, nature, culture, individu, milieu, etc., afin d'habiter la Terre autrement. Cette réflexion ontologique donne naissance à ce que l'on nomme les ontologies relationnelles : une manière de penser l'être non plus à partir des substances isolées, mais à partir des relations constitutives. Le géographe et philosophe Augustin Berque (1942 - ...) est l'une des figures majeures de cette pensée. Inspiré par la philosophie japonaise, la phénoménologie et les sciences humaines, il propose une ontologie de la *médiance*. Ce terme désigne la co-constitution réciproque de l'humain et de son milieu : l'homme n'est pas face à la nature, il est *dans*

un milieu qu'il habite, et qui l'habite en retour. Berque introduit pour cela le concept d'écoumène. L'écoumène, c'est « *la terre en tant qu'elle est habitée par l'humanité, et c'est aussi l'humanité en tant qu'elle habite la terre. L'écoumène, c'est la relation de l'humanité à l'étendue terrestre* »¹⁰². Cette réciprocité fonde une éthique relationnelle qui n'oppose plus nature et culture mais repense leur intrication, puisque « *nous évoluons à l'intérieur d'un milieu qui n'est jamais ni strictement humain ni strictement naturel* »¹⁰³.

Une telle perspective réhabilite une forme d'humanisme, mais décentré, cosmique. Bien que comme Ferry, Berque reconnaisse une hiérarchie dans l'ordre du vivant, son humanisme est un humanisme de l'habiter, où l'homme ne se définit plus par son extériorité au monde, mais par son inscription dans des relations écologiques, sociales et symboliques. Cette dernière idée rejoint d'ailleurs celle de Michel Serres (1930 – 2019), qui invite à sortir du contrat social classique pour imaginer un « contrat naturel ». Dans son ouvrage *Le Contrat Naturel*¹⁰⁴, Serres affirme que l'humanité doit désormais reconnaître la nature comme sujet de droit et redéfinir la justice à l'échelle planétaire. Il y propose un changement de paradigme : élargir le contrat social, tel que formulé par les penseurs des Lumières, afin d'y inclure le monde naturel. Ce n'est plus seulement entre les hommes que le droit et la responsabilité doivent s'exercer, mais aussi entre l'humanité et la Terre, nous dit-il. Il s'agit donc de sortir d'une vision où la nature est conçue comme une chose inerte, extérieure à l'histoire humaine, pour la penser comme une interlocutrice, un partenaire.

Ce déplacement conceptuel repose sur une critique profonde du dualisme moderne. En s'opposant à la scission entre culture et nature ou encore sujet et objet, Serres invite à concevoir une continuité entre les êtres humains et le monde qui les entoure. La nature

¹⁰² HESS, Gérard, *Éthiques de la nature*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 333.

¹⁰³ LUYCKX, Charlotte, *Ecophilosophie : racines et enjeux philosophiques de la crise écologique*, Louvain-la-Neuve, Academia, 2020, p. 106.

¹⁰⁴ SERRES, Michel, *Le contrat naturel*, Paris, Bourin, 1990.

n'est plus un simple décor ou une ressource, mais un acteur à part entière, avec lequel nous sommes en interdépendance constante.

Son projet s'inscrit ainsi dans une ontologie relationnelle : nous ne sommes pas des êtres séparés du monde, mais bien des nœuds de relations dans une trame bien plus vaste. *Le Contrat Naturel* permet alors de réinscrire l'homme non pas simplement dans une communauté élargie morale ou politique, mais bien cosmique.

Ces ontologies relationnelles prolongent l'écoféminisme et l'éthique du care en les inscrivant dans une vision du monde fondée sur la vulnérabilité comme capacité relationnelle : nous prenons soin de la nature parce que nous en faisons partie, parce qu'elle nous constitue. Il ne s'agit plus de penser l'homme comme un sujet autonome et maître de la nature, mais comme un être en relation, situé dans une histoire commune avec l'ensemble des vivants. Il ne s'agit donc plus d'un humanisme de l'exception mais d'un humanisme de l'appartenance, du lien et de la responsabilité partagée.

Ainsi, ce chapitre a mis en lumière un troisième mode de valorisation de la nature, après ceux fondés sur la valeur intrinsèque et la valeur morale : une valorisation relationnelle, vécue, enracinée dans les attachements concrets, les soins réciproques, les interdépendances sensibles. Loin de renier les idéaux humanistes, ces approches invitent à les reformuler à la lumière de notre condition écologique et relationnelle.

Conclusion partie II

Pour récapituler, la deuxième partie de ce mémoire nous a permis de franchir une étape décisive dans l'argumentation. Elle a mis au jour les racines philosophiques de la crise écologique, montré que l'anthropocentrisme n'était ni naturel ni inévitable, et exploré les lignes de fracture de l'éthique environnementale contemporaine. En suivant la typologie fondée sur les types de valeurs attribuées à la nature, elle a permis d'organiser la diversité des courants tout en révélant les déplacements profonds qu'ils opèrent dans notre manière de penser la place de l'humain.

Ce parcours a montré que l'abandon de l'anthropocentrisme n'exige pas nécessairement de renoncer à l'humanisme, mais bien de le reconfigurer. Si certains courants, comme le biocentrisme ou l'écologie profonde, remettent radicalement en cause l'exception humaine, d'autres, notamment les éthiques relationnelles, permettent de penser un humanisme renouvelé, fondé non sur la séparation, la maîtrise ou la supériorité, mais sur l'attention, la vulnérabilité partagée et la cohabitation dans un monde commun.

En ce sens, les chapitres 5 et 6 ont permis de poser les conditions philosophiques et éthiques d'un humanisme non anthropocentrique. Ce que ces approches nous apprennent, ce n'est pas que l'humain doive nécessairement disparaître du centre, mais qu'il doive repenser sa centralité comme une responsabilité et non comme un privilège. C'est un humanisme qui ne se définit plus contre la nature, mais dans la relation avec elle, à partir de ce qui nous lie et nous affecte.

La troisième partie de ce mémoire s'ouvrira alors sur cette hypothèse : qu'un humanisme renouvelé, réinventé, délié de ses fondements anthropocentriques, puisse non seulement être sauvé, mais devenir une force d'émancipation écologique. Il s'agira désormais d'en explorer les conditions à travers les notions de responsabilité, d'entraide et d'éducation.

Partie III : Liberté humaine et éthique de la responsabilité : vers une conciliation ?

Chapitre 7 : Une éthique de la responsabilité face aux défis environnementaux

Introduction à l'éthique de la responsabilité

Les développements précédents nous ont permis d'explorer une pluralité de manières de penser la valeur de la nature : qu'elle soit intrinsèque, morale ou relationnelle, cette valeur interroge en profondeur les fondements de notre éthique, les limites de notre humanisme et la place que nous accordons au vivant dans notre conception du monde. Nous avons vu naître, dans les éthiques environnementales contemporaines, une remise en cause croissante de l'anthropocentrisme et un appel à repenser les liens entre les humains et leur milieu. Mais face à l'ampleur des bouleversements en cours (dérèglement climatique, effondrement de la biodiversité, pollutions massives, injustices écologiques, etc.), une autre exigence se fait entendre : celle d'une éthique de la responsabilité. Il ne s'agit plus seulement de reconnaître des valeurs dans la nature, ou de transformer notre regard, mais de mesurer la portée de nos actes à l'échelle d'un monde devenu fragile sous l'effet de notre puissance technique.

Après avoir exploré les modèles éthiques qui déplacent le centre de gravité de la morale vers le vivant, l'interdépendance ou le lien, il nous faut désormais interroger la capacité de l'humanisme à intégrer ces enjeux dans un cadre normatif cohérent. Dès lors, comment concilier l'idéal moderne de liberté humaine avec les exigences nouvelles d'une responsabilité écologique ? Pouvons-nous repenser les conditions de l'agir en intégrant la vulnérabilité du vivant, sans pour autant renoncer à ce qui fait la dignité de l'homme ? Telle est l'ambition de cette dernière partie : explorer les tentatives philosophiques contemporaines qui cherchent à dépasser les oppositions

entre humanisme et écologie, entre liberté et devoir, entre autonomie et interdépendance. Pour ce faire, nous commencerons par la pensée de Hans Jonas, figure majeure de la philosophie de l'environnement, dont l'éthique de la responsabilité, développée dans son ouvrage *Le Principe responsabilité*, tente d'élaborer une morale tournée vers l'avenir.

Vers une éthique de la responsabilité à l'égard du futur : Le Principe Responsabilité de Hans Jonas

Nous avons, dans la seconde partie de ce travail, exploré la manière dont certaines éthiques environnementales contemporaines cherchent à refonder la valeur de la nature au-delà des cadres anthropocentriques de la modernité. Nous avons vu un foisonnement d'approches attribuant à la nature une valeur intrinsèque, morale ou relationnelle. Il reste cependant une question cruciale, en toile de fond de toutes ces propositions : dans quelle mesure l'être humain, être doté de liberté, peut-il être responsable d'un monde qu'il a le pouvoir de détruire ? Le défi n'est plus seulement de reconnaître la valeur de la nature, mais de penser une éthique à la hauteur des effets à long terme de notre agir technique. Tel est du moins le projet radicalement moderne de Hans Jonas.

Hans Jonas (1903 – 1993), philosophe germano-américain, s'inscrit dans une tradition métaphysique et morale qui conjugue à la fois l'héritage de la phénoménologie, une pensée ontologique de la vie et une critique profonde de la technoscience. Dans *Le Principe Responsabilité*, il formule une critique entièrement nouvelle, à la fois en continuité et en rupture avec les grandes traditions de la morale occidentale. Ce que Jonas recherche, c'est réorienter complètement la pensée éthique. La nouveauté de sa transformation réside dans la portée inédite de la technique : celle-ci a désormais le pouvoir d'engendrer des conséquences planétaires, durables et potentiellement irréversibles. En réponse à cela, il faut une éthique de la prévision, selon notre auteur.

Il n'est par ailleurs plus possible de penser la morale comme un réglage de relations interpersonnelles dans le présent : une éthique véritablement à la mesure de notre époque doit donc s'étendre aux générations futures, aux êtres encore inexistantes et aux conditions naturelles de leur survie. Cette éthique de la responsabilité, orientée vers le futur, vise à penser les conséquences à long terme de nos actes dans un monde où la puissance technologique excède désormais notre capacité à en anticiper les effets.

Au cœur de cette pensée se trouve un constat fondamental :

*« [...]l'essence de l'agir humain s'est transformée ; et comme l'éthique a affaire à l'agir, l'affirmation ultérieure doit être que la transformation de la nature de l'agir humain rend également nécessaire une transformation de l'éthique ».*¹⁰⁵

En d'autres termes, notre puissance collective, médiée par la technique moderne, a introduit un nouveau type d'action qui bouleverse les cadres de pensée traditionnels. Autrefois, l'éthique se préoccupait des actions individuelles et immédiates. Aujourd'hui, elle doit aussi prendre en compte les effets différés, parfois très lointains, mais également globaux de nos comportements collectifs. Cette mutation va d'ailleurs au-delà de l'éthique : sa thèse

*« [...]nous obligerait à élargir considérablement la conversion de la pensée mentionnée au-delà de la doctrine de l'agir, c'est-à-dire l'éthique, vers la doctrine de l'être, c'est-à-dire la métaphysique, dans laquelle en dernière instance toute éthique doit être fondée. »*¹⁰⁶

Un nouvel impératif

Il ne s'agit donc plus seulement de définir ce qu'il est juste de faire, mais également de repenser ce qu'il est juste d'être. C'est à partir de cette perspective, à partir de sa métaphysique de l'être et de la vie, que Jonas fonde sa morale sur ce qu'il appelle

¹⁰⁵ JONAS, Hans, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, 2013, p. 21.

¹⁰⁶ Ibid. p. 35.

l'« impératif ontologique » : le devoir de préserver l'être contre le non-être. L'humanité ne saurait se dispenser d'agir en faveur de la perpétuation de la vie humaine sur Terre, car sa disposition constituerait non seulement une tragédie morale, mais aussi et surtout une rupture ontologique. Et c'est à cause de cette exigence ontologique qu'il est nécessaire de préserver, selon Jonas, la possibilité de la vie humaine sur Terre. C'est en ce sens que Hans Jonas propose un tout nouvel impératif moral, inspiré de l'impératif kantien, qui soit à présent adapté à la portée technologique de nos actions. Il en propose plusieurs formulations :

« Un impératif adapté au nouveau type de l'agir humain et qui s'adresse au nouveau type de sujets de l'agir s'énoncerait à peu près ainsi : « agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la Permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » ; ou pour l'exprimer négativement : « Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie » ; ou simplement : « Ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre » ; ou encore, formulé de nouveau positivement : « Inclus dans ton choix actuel l'intégrité future de l'homme comme objet secondaire de ton vouloir ». »¹⁰⁷

On voit ici que Jonas opère un renversement profond du modèle kantien : alors que Kant fondait l'éthique sur l'accord de la raison avec elle-même (universalisation de la maxime), Jonas fonde la nécessité morale sur l'être à préserver (même lorsqu'il n'est pas encore et ne sera peut-être jamais) et donc sur la priorité de la vie sur la négation. À la place d'une éthique de l'autonomie, il propose ainsi une éthique de la vulnérabilité : celle du futur, du vivant, du monde. Son éthique repose par ailleurs sur une double exigence : un fondement rationnel de l'obligation et un fondement affectif de la responsabilité, car *« seul le sentiment de responsabilité qui vient s'y ajouter en liant tel sujet à tel objet nous fera agir en sa faveur »*¹⁰⁸, nous dit-il.

¹⁰⁷ JONAS, Hans, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, 2013, p. 40.

¹⁰⁸ Ibid. p. 178.

De plus, cette responsabilité à long terme suppose une forme d'humilité inédite, qui pourrait fonder une nouvelle manière d'habiter la Terre, cette fois non plus comme maîtres et possesseurs de la nature, pour reprendre les mots de Descartes, mais comme des gardiens, conscients de la fragilité des conditions d'existence. Il propose ainsi :

« [...] non pas une humilité de la petitesse, [...] mais l'humilité qu'exige la grandeur excessive de notre pouvoir qui est un excès de notre pouvoir de faire sur notre pouvoir de prévoir et sur notre pouvoir d'évaluer et de juger. »¹⁰⁹

Car le pouvoir technologique excède largement notre capacité à prévoir les effets, à les évaluer, à les maîtriser. Dès lors, l'éthique devient également une épistémologie de la prudence, que Jonas appelle une heuristique de la peur. Il faut, dit-il, *« davantage prêter l'oreille à la prophétie de malheur qu'à la prophétie de bonheur »¹¹⁰*. La peur, loin d'être irrationnelle, peut devenir un moteur éthique lorsqu'elle est dirigée vers l'anticipation du pire pour mieux l'éviter.

Une critique de l'anthropocentrisme moral

Dès lors, son éthique est également indissociable d'une crise de l'anthropocentrisme moral :

« [...] l'éthique qui se laisse éventuellement fonder de cette manière ne peut plus s'arrêter à l'anthropocentrisme brutal qui caractérise l'éthique traditionnelle, en particulier l'éthique gréco-juive-chrétienne de l'Occident. Les possibilités apocalyptiques contenues dans la technologie moderne nous ont appris que l'exclusivité anthropocentrique pourrait bien être un préjugé et qu'en tout cas il a besoin d'être réexaminé. »¹¹¹

Il critique le dualisme anthropocentré hérité de la modernité. En effet, l'agir technologique moderne a été guidé par une vision instrumentale de la nature qui se retrouve alors réduite à un simple ensemble de ressources au service des projets

¹⁰⁹ JONAS, Hans, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, 2013, p. 58.

¹¹⁰ Ibid. p. 73.

¹¹¹ Ibid. p. 99.

humains. Jonas appelle par conséquent à sortir de ce paradigme pour reconnaître la valeur propre de la vie au-delà de son utilité. De ce point de vue, il entre en résonance avec certaines approches analysées dans les chapitres précédents, notamment l'éthique du care et les ontologies relationnelles, en ce qu'il fonde la responsabilité sur la reconnaissance de notre dépendance à l'égard du vivant.

Mais au-delà de cette critique, la pensée de Jonas entre également en dialogue avec les éthiques biocentriques et écocentriques qui affirment la valeur intrinsèque de la nature indépendamment de toute considération utilitaire pour l'humanité. Ces courants, nous l'avons vu, insistent sur la reconnaissance des droits propres au vivant et sur l'intégration des écosystèmes comme communautés morales à part entière. Jonas, en formulant l'idée d'une « responsabilité envers l'être » et en reconnaissant des fins dans la nature, rejoint partiellement cette perspective. Ainsi, son éthique de la responsabilité, bien ancrée dans la tradition humaniste, ouvre la voie à une redéfinition du rapport entre l'homme et le non-humain, fondée sur la préservation de la vie et le respect des équilibres naturels.

En somme, l'éthique de Hans Jonas propose une première redéfinition de l'humanisme à partir de la conscience de notre puissance technologique et de notre responsabilité envers les générations futures. Elle articule liberté et responsabilité dans une perspective élargie, apte à penser notre inscription dans la durée et dans une communauté élargie du vivant. En cela, elle constitue une tentative rigoureuse de conciliation entre les apports de l'humanisme et les exigences de l'éthique environnementale contemporaine : non plus en fondant la morale sur la centralité de l'homme, mais en redéfinissant l'humanité elle-même à partir de sa capacité à répondre de la Terre.

Mais si Jonas offre une réponse forte aux dérives de l'humanisme moderne, sa pensée reste marquée par une forme de tragédie et d'asymétrie morale : la responsabilité y repose sur la peur du pire et sur une obligation unilatérale vis-à-vis d'un avenir

menacé, plutôt que sur une dynamique réciproque, incarnée et sociale. La relation au vivant y est pensée sous le signe du devoir, non encore sous celui de la coopération active ou du lien sensible.

C'est pourquoi, après avoir retracé l'histoire de l'humanisme (partie I), puis analysé ses tensions internes face à l'anthropocentrisme et à la crise écologique (partie II) et enfin introduit avec Jonas une première tentative de refondation éthique (chapitre 7), les chapitres suivants s'attacheront à explorer d'autres voies pour construire un humanisme renouvelé. Le chapitre 8 s'ouvrira sur la proposition d'un principe d'entraide, envisagé non seulement comme phénomène naturel et social, mais aussi comme boussole morale et politique. Il s'agira de voir si cette « autre loi de la jungle » permet de dépasser les impasses de l'individualisme moderne, tout en conservant ce que l'humanisme a pu porter d'universel et de libérateur.

Chapitre 8 : Repenser l'humanisme à l'ère de l'Anthropocène : l'entraide comme principe éthique et écologique

Face à la crise, un nouveau récit

La crise écologique contemporaine, nous l'avons vu, nous oblige à repenser en profondeur notre vision du monde et notre rapport au vivant. Si les chapitres précédents ont mis en évidence les racines anthropocentriques de l'humanisme moderne et ses impasses, le défi reste entier : sur quel principe éthique baser notre nouvel humanisme, garantissant qu'il ne reconduise pas aux logiques de domination et à l'anthropocentrisme ? Pour répondre à cette question, ce chapitre explore une alternative : l'entraide, entendue non comme une vertu morale secondaire, mais comme un principe fondamental du vivant et un pilier possible d'un humanisme renouvelé.

Inspiré par les travaux de Pierre Kropotkine (1842 - 1921), Pablo Servigne (1978 - ...) et Gauthier Chapelle (1968 - ...), ce chapitre se propose de déconstruire les présupposés de la modernité fondés sur la compétition, pour montrer que la coopération est tout aussi présente, voire l'est davantage, dans le monde vivant, et qu'elle peut servir de base à une refondation éthique capable de répondre à la complexité de l'Anthropocène.

L'état de nature

L'idée que la nature est fondamentalement conflictuelle et est régie par la compétition et l'égoïsme est en réalité une idée récente dans l'histoire de la pensée. Elle trouve une formulation paradigmatique dans le *Léviathan* de Thomas Hobbes (1588 – 1679), philosophe anglais du 17^e siècle, pour qui l'état de nature correspond à une situation de guerre permanente. Selon Hobbes, seuls un contrat social et un pouvoir souverain permettent de sortir de ce chaos originel. L'animalité est associée à la violence et

l'humanité à la capacité de raisonner et de s'arracher à cette animalité menaçante. Ce récit fondateur de « la guerre de tous contre tous » a profondément marqué la modernité politique et sociale. En effet, il a nourri l'idée que la coopération n'est qu'un artifice civilisé tandis que le monde naturel est fondamentalement amoral et compétitif. Il s'ensuit que la raison humaine doit imposer un ordre à cette nature perçue comme brutale.

Avec le darwinisme, au 19^e siècle, ce paradigme trouve une légitimité scientifique. Et si Charles Darwin, dont nous avons déjà parlé au chapitre trois, ne réduit pas la sélection naturelle à la seule compétition, ses successeurs vont le faire. Plusieurs penseurs vont affirmer que la nature est une arène de violence et de compétition impitoyable, tels que Thomas Hobbes ou encore Thomas Henry Huxley (1825 – 1895) qui, dans un article sorti en 1888, représente les hommes primitifs :

« comme des espèces de tigres ou de lions, privés de toute conception éthique, poussant la lutte pour l'existence jusqu'à sa plus cruelle extrémité, menant une vie de « libre combat continuel »¹¹².

Seulement, cette vision va nourrir les idéologies du darwinisme social, qui justifient les hiérarchies sociales, le colonialisme, l'ultralibéralisme, etc. Elle se résume par l'une des critiques de Kropotkine :

« Tous s'efforçaient de prouver que l'homme, grâce à sa haute intelligence et à ses connaissances, pouvait modérer l'âpreté de la lutte pour la vie entre les hommes ; mais ils reconnaissaient aussi que la lutte pour les moyens d'existence de tout animal contre ses congénères, et de tout homme contre tous les autres hommes, était une « loi de la nature »¹¹³.

Dans le sillage des conceptions modernes de la nature et de la société, l'homme occidental, nous l'avons montré, en est arrivé à se concevoir comme extérieur à la

¹¹² KROPOTKINE, Pierre, *L'entraide, un facteur de l'évolution*, Ecosociété, 2021, p. 121.

¹¹³ Ibid. p. 28.

nature, chargé de la maîtriser pour survivre et progresser. Et l'idéologie de « la guerre de tous contre tous » a renforcé cette supériorité de l'homme rationnel et civilisé.

Une autre loi de la jungle : l'entraide comme principe du vivant

Contre ce récit dominant, Pierre Kropotkine propose une lecture alternative de la nature, fondée sur ses observations de terrain en Sibérie :

« [...] dans toutes les scènes de la vie animale qui se découlaient sous mes yeux, je vis l'entraide et l'appui mutuel pratiqués dans des proportions qui me donnèrent à penser que c'était là un trait de la plus haute importance pour le maintien de la vie, pour la conservation de chaque espèce, et pour son évolution ultérieure. »¹¹⁴

Il y voit un principe à part entière, coexistant avec la sélection naturelle, mais surtout, plus efficace que la compétition, qu'il décrit dans son ouvrage de 1902 : *L'entraide, un facteur de l'évolution*. Cette intuition a été largement confirmée par la science contemporaine, comme le montrent également Pablo Servigne et Gauthier Chapelle. L'entraide n'est selon eux pas une exception, mais bien un principe structurel du vivant, présent à tous les niveaux, partout et de tout temps.

En réalité, loin d'être une exception marginale, l'entraide est une tendance omniprésente dans le monde vivant. Il s'agit d'un mécanisme structurel qui s'observe dans une multitude d'organismes et d'interactions. *« C'est simple : tous les êtres vivants sont impliqués dans des relations d'entraide. Tous. L'entraide n'est pas un simple fait divers, c'est un principe du vivant »¹¹⁵*, nous disent Chapelle et Servigne.

Les exemples abondent : qu'il s'agisse d'insectes, de mammifères, de champignons ou même de bactéries, les logiques coopératives irriguent la vie depuis ses origines. L'entraide n'est pas un supplément d'âme : c'est un principe du vivant, aussi fondamental que la reproduction ou la sélection naturelle.

¹¹⁴ KROPOTKINE, Pierre, *L'entraide, un facteur de l'évolution*, Ecosociété, 2021, p. 27.

¹¹⁵ SERVIGNE, Pablo, CHAPELLE, Gauthier, *L'entraide : l'autre loi de la jungle*, Paris, Les liens qui libèrent, 2019, p. 22.

Chez les animaux dits « sociaux », tels que les fourmis ou les abeilles, l'organisation collective repose entièrement sur la collaboration. Chaque individu remplit une fonction précise (nourrir, défendre, construire, soigner, enfanter, etc.) et l'ensemble de la colonie agit comme un superorganisme cohérent. Cette coopération, certes largement instinctive, révèle une efficacité remarquable dans la répartition des tâches, la régulation des comportements et surtout la survie collective. Tout est alors interaction. Mais l'entraide ne s'arrête pas aux insectes, loin de là. De nombreux mammifères font preuve de solidarité spontanée : les éléphants protègent leurs mourants, les dauphins soutiennent leurs blessés, les chimpanzés partagent leur nourriture. Des comportements d'adoption, d'entraide intergénérationnelle et de vigilance partagée ont été observés dans toutes sortes d'espèces. Pierre Kropotkine insistait déjà sur ce point :

*« Les espèces animales dans lesquelles la lutte individuelle a été réduite à ses plus étroites limites, et où l'habitude de l'entraide a atteint le plus grand développement, sont invariablement les plus nombreuses. [...] Les espèces non sociables, au contraire, sont condamnées à dépérir. »*¹¹⁶

Loin d'être des anomalies, ces comportements coopératifs apparaissent comme des stratégies évolutives avantageuses. D'ailleurs, la coopération traverse aussi les frontières entre les différentes espèces. Les lichens, par exemple, sont nés de l'alliance d'un champignon et d'une algue, formant une entité hybride capable de coloniser les milieux les plus extrêmes. Les plantes, elles, vivent en symbiose avec les champignons au niveau des racines – les mycorhizes – échangeant minéraux contre sucres. Ce réseau mycélien semble d'ailleurs relier entre eux tous les arbres d'une même forêt. Suzanne Simard, une chercheuse canadienne, a montré que les plus vieux arbres donnent de cette façon des sucres aux plus jeunes, moins exposés au soleil, favorisant ainsi leur croissance. Un véritable système de solidarité végétale, souterrain et efficace. Les

¹¹⁶ KROPOTKINE, Pierre, *L'entraide, un facteur de l'évolution*, Ecosociété, 2021, pp. 359-360.

bactéries elles-mêmes – ces formes de vie qu'on imagine souvent égoïstes et opportunistes – coopèrent massivement. Elles communiquent, s'échangent de l'information génétique, se coordonnent. Finalement, ce que l'on découvre, c'est que la coopération précède l'individu autonome. Le vivant, dans son ensemble, fonctionne comme une trame d'associations. Comme l'écrivent Chapelle et Servigne : « *Nous sommes une inextricable pelote d'interdépendances* »¹¹⁷, ou, dit autrement, « *Nous sommes donc le produit d'un emboîtement d'associations qui ont lieu depuis l'avènement de la vie* »¹¹⁸. Et cela ne s'arrête pas là. L'entraide se manifeste aussi au niveau des écosystèmes entiers, où les interactions bénéfiques entre espèces renforcent la résilience des milieux vivants.

*« Premièrement, la symbiodiversité a naturellement tendance à augmenter et à former un inextricable emboîtement d'interactions à tous les niveaux [...]. Après presque 4 milliards d'années d'évolution (et donc d'innovations), chaque organisme vivant sur terre est potentiellement en interaction mutuellement bénéfique avec un ou plusieurs autres organismes. Deuxièmement, cette interdépendance radicale de tous les êtres renforce clairement la résilience des systèmes vivants »*¹¹⁹.

Plus un système est riche en relations coopératives, plus il est capable, donc, de résister aux perturbations. Ce panorama remet radicalement en cause l'image d'une nature cruelle, régie par la « loi du plus fort ». La vie apparaît comme un tissu d'associations, d'échanges, d'adaptations mutuelles. Néanmoins, la compétition existe bien, inévitablement. Elle délimite par ailleurs les territoires et régule les ressources :

« Il est évident que le lion chasse les antilopes et qu'il lui arrive de tuer les rejetons de son prédécesseur ; que les bactéries et les plantes entrent en compétition avec leurs voisines pour l'espace et les ressources ; que l'être humain agit de manière égoïste et

¹¹⁷ SERVIGNE, Pablo, CHAPELLE, Gauthier, *L'entraide : l'autre loi de la jungle*, Paris, Les liens qui libèrent, 2019, p. 53.

¹¹⁸ Ibid. p. 54.

¹¹⁹ Ibid. pp. 266-267.

agressive. Il est inutile et dangereux de le nier. Mais pourquoi nier l'opposé ? »¹²⁰

Refuser de reconnaître l'existence de la coopération reviendrait finalement à ne voir qu'une moitié de la réalité. Ainsi, ce que nous appelons « nature » n'est ni un chaos primitif, ni un modèle darwinien figé, mais bien une dynamique relationnelle, en coévolution permanente, et dans laquelle l'entraide n'est pas une faiblesse mais bien une force – voire un moteur du vivant.

Cette vision de l'entraide comme principe fondamental du vivant ne s'oppose pas aux courants biocentriques et écocentriques. Elle les prolonge sous un angle dynamique et relationnel. En effet, les éthiques biocentriques défendent l'idée que tous les êtres vivants possèdent une valeur intrinsèque, indépendamment de toute utilité pour l'homme, tandis que les perspectives écocentriques élargissent le cercle moral pour y inclure l'ensemble des écosystèmes, considérés comme des communautés morales à part entière. Ainsi, loin de contredire ces approches, le principe d'entraide en montre l'expression concrète dans l'ordre du vivant. Il souligne que cette valeur intrinsèque et cette appartenance commune au grand réseau du vivant ne sont pas de simples abstractions philosophiques, mais qu'elles se manifestent à travers d'innombrables formes de coopération et de symbiose qui structurent le monde naturel. En ce sens, l'entraide opère comme le chaînon manquant entre la reconnaissance théorique de la valeur du non-humain et l'observation empirique des dynamiques qui traversent le vivant.

Une modernité fondée sur un récit partiel et biaisé

La vision compétitive du vivant n'est donc pas la seule possible. Elle est avant tout le fruit d'un choix culturel, politique et idéologique. Cette vision nous a fait croire, en premier lieu, que la nature (dont la nature humaine) est avant tout égoïste et

¹²⁰ SERVIGNE, Pablo, CHAPELLE, Gauthier, *L'entraide : l'autre loi de la jungle*, Paris, Les liens qui libèrent, 2019, p. 278.

compétitive, et en second lieu, que nous devons nous en extraire pour éviter un retour à la nature primitive et barbare de l'être humain. Ce récit a également justifié l'anthropocentrisme, car l'homme, distinct par sa raison, sa subjectivité, son langage, pouvait légitimement dominer cette nature primitive dont il s'est extrait.

Et nous l'avons prouvé dans les chapitres précédents, face à l'effondrement écologique, ce cadre anthropocentré s'effrite. Un autre récit devient donc bien nécessaire, notamment parce que « *la clé, à l'approche des catastrophes, se situe [...] dans les histoires qu'on se raconte, les mythes et les récits, car ils nourrissent nos croyances* »¹²¹. En réponse à cela, l'entraide, loin d'être une utopie bien naïve, pourrait constituer une ressource théorique, scientifique et pratique pour penser une sortie du paradigme compétitif. Elle peut refonder nos institutions, nos modèles économiques, notre éducation, à condition d'en reconnaître sa fragilité : « *l'entraide au sein d'un groupe est un fragile équilibre qui peut basculer en un clin d'œil.* »¹²².

Repenser l'humanisme à la lumière de l'entraide

La réalité de notre époque est désormais bien connue : les écosystèmes s'effondrent, les équilibres climatiques se dérèglent et les sociétés humaines vacillent sous le poids de crises multiples. Ce constat révèle, de fait, une vulnérabilité systémique profondément enracinée dans nos modes de vie modernes. Il ne s'agit donc plus seulement de répondre aux enjeux techniques et économiques, mais bien de redéfinir nos rapports aux autres, au vivant, à l'avenir. Il est devenu urgent d'intégrer les réflexions philosophiques dans les analyses contemporaines face à la crise écologique. Dans ce contexte, l'entraide émerge comme une nécessité structurelle, bien plus qu'un idéal moral. Elle devient un principe organisateur de la résilience, un levier éthique et politique capable de réorienter nos sociétés à l'échelle locale comme globale. Car si la

¹²¹ SERVIGNE, Pablo, CHAPELLE, Gauthier, *L'entraide : l'autre loi de la jungle*, Paris, Les liens qui libèrent, 2019, pp. 198-199.

¹²² Ibid. p. 121.

domination, la compétition et la séparation ont nourri la crise, seule une logique inverse – fondée sur la coopération, l’interdépendance et la solidarité – peut offrir une voie de sortie.

Par ailleurs, les travaux en psychologie sociale, en anthropologie et en sciences du comportement le confirment avec force : les humains sont naturellement enclins à coopérer, même en l’absence de contrainte extérieure. Des expériences comme le *jeu du bien public*¹²³ montrent que les individus partagent spontanément, font preuve d’altruisme, rejettent l’injustice, même lorsqu’ils pourraient maximiser leur intérêt personnel. Ces comportements prosociaux, loin d’être anecdotiques, constituent une part essentielle de ce que nous sommes. Et ils se manifestent avec encore plus d’intensité dans des situations extrêmes, lorsque les structures sociales s’effondrent. Les récits issus de catastrophes naturelles ou de crises convergent : la coopération devient la norme, sans exception : « *en temps de catastrophe, les gens conservent leur sang-froid et coopèrent spontanément* ». ¹²⁴ Face à un danger, d’un point de vue neurologique, le cerveau primitif (reptilien et limbique) va avant tout déclencher une réponse émotionnelle et intuitive face à ce danger, et ensuite seulement, le cortex préfrontal, siège du raisonnement, va intervenir pour interpréter, moduler ou justifier nos réactions. L’entraide est donc de l’ordre d’un réflexe fondamental. Autrement dit, l’élan coopératif précède souvent la réflexion rationnelle : il surgit au cœur même de notre condition d’êtres sociaux.

Et ce constat dépasse largement le cadre humain. Dans une expérience en microbiologie, deux souches de levure, chacune incapable de produire un acide aminé essentiel, ont été cultivées ensemble. En milieu appauvri, elles survivent mieux en

¹²³ Chaque participant reçoit une somme d’argent, qu’il peut choisir de conserver ou de verser dans un pot commun. À chaque tour, le contenu du pot est doublé puis redistribué équitablement à tous, quel que soit le montant initialement versé par chacun. Ce jeu met ainsi en tension intérêt individuel et bénéfice collectif.

¹²⁴ SERVIGNE, Pablo, CHAPELLE, Gauthier, *L’entraide : l’autre loi de la jungle*, Paris, Les liens qui libèrent, 2019, p. 87.

s’associant : leur coopération stabilise le système. En revanche, en milieu riche, la compétition l’emporte, les déséquilibres s’accroissent et les dynamiques deviennent chaotiques. Autrement dit, ce que cette expérience nous montre, c’est que plus un environnement est contraint, plus l’entraide devient vitale :

« Un milieu difficile favorise l’entraide entre organismes. En milieu très pauvre (coopération), la proportion relative aux deux souches est très stable, car chacune doit pouvoir compter sur l’autre. En situation d’abondance, c’est l’inverse : la compétition qui fait rage entraîne des oscillations importantes de la proportion relative de chaque souche, l’une prenant le dessus sur l’autre à tour de rôle »¹²⁵.

Ainsi, l’entraide est bien une stratégie adaptative, un principe de régulation naturelle, un potentiel latent qui émerge quand les conditions – matérielles, sociales, symboliques – le permettent. Elle témoigne d’un rapport au vivant fondé non sur la domination ou sur la rivalité, mais sur la confiance, la réciprocité et l’alliance. Redécouvrir ce principe, le reconnaître, le cultiver, c’est sans doute là l’un des gestes les plus puissants que nous puissions poser à l’ère de l’Anthropocène.

Un humanisme renouvelé

Cette redécouverte de l’entraide comme fondement du vivant et comme boussole éthique n’est pas sans faire écho avec d’autres perspectives déjà explorées dans ce travail. On pense ici à l’éthique du care, entre autres, qui, à partir des travaux de Gilligan et de Tronto, insistait sur la centralité de la vulnérabilité, du soin, de l’interdépendance et de l’attention concrète portée à autrui. Loin d’être un humanisme abstrait ou normatif, le care proposait déjà une manière d’ancrer l’éthique dans la réalité relationnelle des existences. De la même manière, le principe Responsabilité formulé par Hans Jonas appelait à une éthique tournée vers le futur, soucieuse des conséquences de nos actes sur les générations à venir et sur la biosphère. Ces

¹²⁵ SERVIGNE, Pablo, CHAPELLE, Gauthier, *L’entraide : l’autre loi de la jungle*, Paris, Les liens qui libèrent, 2019, pp. 260-261.

approches, bien que développées dans des cadres théoriques différents, convergent avec celle de l'entraide : toutes mettent au cœur de l'éthique le lien, la vulnérabilité et la responsabilité partagée dans un monde commun. Finalement, loin de s'exclure, elles se renforcent mutuellement : le soin, la responsabilité, l'entraide forment ensemble les piliers d'une refondation humaniste en contexte de crise écologique.

En fin de compte, ce chapitre a proposé un déplacement majeur : de la compétition à l'entraide, de l'anthropocentrisme à l'interdépendance, de l'humanisme dominateur à un humanisme relationnel. Et cette refondation n'est ni naïve ni purement morale : elle s'appuie bien sur des constats scientifiques, des observations empiriques et des expériences historiques. Ainsi, dans un monde en mutation, l'entraide peut devenir un principe structurant de notre action collective, un levier politique et philosophique pour construire une société plus juste et plus durable. Elle redonne sens à notre condition humaine, non comme exception ou domination sur le monde, mais comme partie prenante d'une symphonie du vivant. Ainsi se dessinent peut-être les contours d'un nouvel humanisme : un humanisme désanthropocentré, enraciné dans la vulnérabilité, la relation et la responsabilité.

Chapitre 9 : Éduquer à l'entraide : pour un humanisme de la transmission, de la cohabitation et du soin

L'éducation comme levier de transformations

Alors que les chapitres précédents ont mis en lumière les fondements philosophiques, éthiques et écologiques d'un humanisme renouvelé, ce dernier chapitre entend en explorer sa dimension la plus concrète et transformatrice : celle de l'éducation. Cette réflexion s'inscrit dans le prolongement des grandes éthiques environnementales abordées précédemment. Ces approches, en défendant la valeur intrinsèque du vivant (biocentrisme), l'équilibre des écosystèmes (écocentrisme) ou encore la primauté des liens de soin et de la vulnérabilité (éthiques relationnelles), offrent des ressources précieuses pour repenser l'acte éducatif dans une perspective élargie. Loin de constituer un simple champ d'application secondaire, l'éducation apparaît ici comme une clef de voûte, un levier décisif pour la mise en œuvre d'un humanisme non anthropocentrique, capable de faire émerger un nouveau rapport au monde fondé sur l'entraide, la responsabilité et la coappartenance au vivant.

Comme l'écrit Cyril Dion (1978 - ...), cofondateur du mouvement Colibris¹²⁶ et coréalisateur du film *Demain*, « [...] l'éducation (qu'il s'agisse de celle des adultes ou des enfants) est comme une sorte « d'action racine » permettant d'avoir un impact sur toutes les autres »¹²⁷. De fait, c'est par l'éducation que se transmettent les représentations du monde, les valeurs morales, les imaginaires collectifs et les modalités du vivre-ensemble. Or, notre modèle éducatif dominant reste largement orienté par des logiques de rendement, de compétition et de formatage (on pourrait même dire hiérarchisation), où le professeur n'a que pour mission de transmettre son

¹²⁶ Le mouvement Colibris, initié en 2006 par Pierre Rabhi, est un mouvement fondé sur l'action citoyenne dont l'objectif est de soutenir, inspirer et relier les citoyen.ne.s, encourageant chacun à « faire sa part » afin de répondre à l'urgence écologique.

¹²⁷ DION, Cyril, *Demain et après... un nouveau monde en marche*, Arles, Actes Sud, 2016, p. 311.

savoir théorique à ses élèves. L'éducation se retrouve par conséquent fondée sur un rapport instrumental au savoir et une séparation implicite entre l'humain et la nature. Selon les mots de Dion,

*« aujourd'hui, c'est comme si on remettait un script à tous les élèves en leur demandant de jouer bien gentiment leur rôle dans la société. La plupart de nos institutions travaillent à les muer en machines, en robots. Nous devons changer cela. »*¹²⁸

Dès lors, refonder l'éducation devient une tâche éthique majeure, à la croisée des enjeux écologiques, sociaux et spirituels. Il ne s'agit plus seulement de transmettre des savoirs, mais de former des êtres capables de soin, de coopération, de pensée critique et de relation au vivant. Corine Pelluchon exprime ainsi cette nécessité :

*« L'objectif de l'éducation doit être la liberté de l'individu et son épanouissement qui passe aussi par sa contribution au monde commun. Elle doit développer et entretenir l'esprit critique des personnes afin d'amener chacun à se connaître, mais il faut également qu'elle nous aide à élargir nos intérêts afin que le monde commun devienne l'horizon de notre pensée et de nos actions »*¹²⁹.

Un tel projet suppose de sortir du modèle d'une éducation instrumentale, centrée sur la performance, pour tendre vers une éducation à la fois relationnelle, sensible et existentielle. Cela implique d'enseigner autrement : non pas imposer un savoir figé, mais accompagner l'élève dans son développement intérieur et son insertion sensible dans le monde. Éduquer, étymologiquement, vient du latin *educare* qui signifie « faire sortir », « guider hors de ». L'éducation devient alors une éthique de l'accompagnement, une manière de faire émerger les qualités singulières que chacun porte en soi afin de les mettre au service du bien commun.

Dans cette perspective, l'éducation apparaît comme un terrain privilégié pour expérimenter l'entraide comme principe de vie sociale. Il ne s'agit pas seulement

¹²⁸ DION, Cyril, *Demain et après... un nouveau monde en marche*, Arles, Actes Sud, 2016, p. 313.

¹²⁹ PELLUCHON, Corine, *Les lumières à l'âge du vivant*, Paris, Éditions du Seuil, 2021, p. 172.

d'enseigner l'entraide, mais de la faire vivre dans les pratiques pédagogiques : créer des environnements scolaires coopératifs, valoriser l'écoute, la solidarité, la créativité collective, la responsabilité mutuelle, etc. Par conséquent, le care, en tant qu'éthique de la sollicitude, trouve ici un prolongement concret : prendre soin des enfants, c'est leur apprendre à prendre soin du monde.

Vers une pédagogie de la transition

C'est dans cette perspective que s'inscrivent les pédagogies de la transition. Elles ne se limitent pas à introduire de nouveaux contenus liés à l'écologie, mais invitent à réinterroger en profondeur la finalité-même de l'éducation. Le carnet du Louvain Learning Lab, *Enseigner et apprendre à habiter durablement la Terre* propose de replacer l'éducation dans une perspective de transformation : il ne s'agit plus seulement de « savoir » ou de « savoir-faire », mais bien de « savoir être au monde » en s'ouvrant ainsi à la pluralité, à d'autres rationalités, d'autres cultures, d'autres manières de faire et de raisonner, en se reconnectant à la nature, etc. En bref, apprendre à « savoir être au monde », c'est développer une véritable conscience écologique et relationnelle.

Cette approche fait écho au « Travail qui relie » élaboré par Joanna Macy et Molly Young Brown dans leur ouvrage *Ecopsychologie pratique et rituels pour la terre : revenir à la vie*. Ce travail, né dans les années 1970, vise à transformer notre rapport au vivant en développant des pratiques collectives et spirituelles qui permettent de restaurer notre lien à la Terre. Cette pédagogie basée sur le Travail qui relie repose sur une spirale en quatre temps. Il s'agit d'abord de s'ancrer dans la gratitude pour ce qui existe. Il faut ensuite accueillir et exprimer la douleur pour le monde : l'honorer plutôt que la craindre. Cette douleur, en effet, est le signe d'une profonde interdépendance, il s'agit d'un témoignage de notre attachement à la vie et une pulsion pour agir. Vient ensuite le temps de changer de regard en développant une perception élargie de notre

existence où l'on découvre que notre être-même est tissé de relations. Joanna Macy introduit là la notion d' « inter-être » afin de faire comprendre que nous ne sommes jamais séparés du monde, mais bien enracinés dans la trame du vivant. Enfin, il s'agit de passer à l'action, de s'engager dans des pratiques collectives. La finalité de ce processus est d'« *amener les personnes à avoir une nouvelle relation avec leur planète* »¹³⁰. Cette approche vise à transformer des individus capables de résilience et d'action dans un contexte de crise systémique en éveillant « *l'endurance et le courage nécessaires pour vivre en pleine conscience l'Effondrement* »¹³¹.

Ainsi, la pédagogie de la transition ne vise pas simplement à instruire, mais à accompagner un changement existentiel, une transformation intérieure et collective, préalable à toute refondation éthique de notre rapport au monde.

Expérimenter l'entraide dans les pratiques pédagogiques

Plus qu'un contenu à enseigner, l'entraide doit être vécue dans les pratiques éducatives elles-mêmes. Il s'agit de l'expérimenter comme un principe d'organisation de l'espace scolaire, notamment à travers l'apprentissage par projets collectifs et la co-construction de savoirs, mais également par les pédagogies actives centrées sur la coopération et l'intelligence collective. Ces pratiques visent à créer des environnements scolaires coopératifs, valorisant l'écoute, la créativité collective et la responsabilité mutuelle. Elles s'inscrivent dans une perspective de transformation culturelle profonde : éduquer, c'est apprendre à habiter la Terre autrement.

Un nouveau paradigme éducatif

Face à l'urgence des défis écologiques, l'éducation doit ainsi préparer les nouvelles générations à réparer et prendre soin du monde, car, comme l'explique le cahier du

¹³⁰ MACY, Joanna, YOUNG BROWN, Molly, *Ecopsychologie pratique et rituels pour la terre : revenir à la vie* (préface Pablo Servigne et Terr'Eveille), Gap, Le souffle d'Or, 2021, p. 97.

¹³¹ Ibid. p. 97.

Louvain Learning Lab : l'enseignement « *constitue un levier de transformation essentiel* »¹³². Cyril Dion pose ainsi la question essentielle :

« *À quoi avons-nous besoin que nos enfants soient préparés aujourd'hui ? Principalement à gérer les crises que nous leur avons concoctées : réparer et prendre soin de notre biosphère commune, mettre en place des systèmes économiques et sociaux pacifiques, viables et équitables pour tous.* »¹³³

Ce projet de refondation éducative appelle à développer des qualités trop longtemps négligées : l'empathie, la coopération, la bienveillance, la conscience écologique, la capacité à tisser du lien. Ce faisant, ce projet s'inscrit dans un mouvement plus large de recherche d'alternatives pédagogiques, en réponse aux défis globaux. De nombreuses initiatives à travers le monde expérimentent ainsi de nouvelles manières d'enseigner et d'apprendre : écoles alternatives, classes en forêt, pédagogies Montessori, Steiner-Waldorf ou Freinet, programmes d'éducation à l'environnement ou à la transition, expériences éducatives en Finlande, etc. Ces initiatives, bien que diverses, partagent une conviction commune : l'éducation doit former des êtres relationnels, solidaires, sensibles, responsables et capables de prendre soin d'eux-mêmes, des autres et du monde. Toutes visent par conséquent à réconcilier l'enfant avec sa sensibilité, avec les autres et avec le vivant dans sa globalité, sortant ainsi du paradigme de la compétition pour entrer dans le paradigme de l'entraide et de la responsabilité partagée. L'éducation est alors conçue comme un chemin vers un bonheur collectif et vers une harmonie du vivant dans son ensemble. Ces initiatives rejoignent en cela la proposition de Pierre Rabhi d'une « sobriété heureuse » fondée sur la coopération plutôt que la compétition, tout comme elles rejoignent également le principe d'entraide comme principe du vivant.

¹³² BERGHON, Audrey, KRUYTS, Nathalie, LECOQ, Julie, *Enseigner et apprendre à habiter durablement la Terre*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, Collection des Cahiers du Louvain Learning Lab (LLL), 2025, p. 16.

¹³³ DION, Cyril, *Demain et après... un nouveau monde en marche*, Arles, Actes Sud, 2016, p. 316.

Dans un tel contexte, l'école ne serait plus seulement un lieu de transmission d'un savoir abstrait, mais bien celui de la formation d'une subjectivité rationnelle et responsable. Elle devient le laboratoire d'un humanisme appliqué où l'on apprend à habiter la terre avec humilité, attention et engagement. Bien plus, l'éducation ne vise plus à extraire l'humain de la nature, mais à le réintégrer dans la nature et lui permettre d'y prendre part en toute conscience.

À l'heure où les défis écologiques, sociaux et politiques appellent des transformations profondes de nos modes de vie, l'éducation pourrait bien devenir le cœur battant d'une révolution éthique discrète, une « *révolution de l'écoute* »¹³⁴, du soin et de la lenteur. Autrement dit, une révolution métaphysique enracinée dans une « *autre manière d'habiter et d'inventer l'espace* »¹³⁵. Une révolution de l'amour, du soin, de la relation. Et comme l'écrit, ici encore, Cyril Dion, « *créer une génération capable d'affronter les défis du XXI^e siècle [consiste] à lui donner accès au bonheur* »¹³⁶. Un bonheur non égoïste ni consumériste, mais fondé sur l'autonomie, l'entraide et l'harmonie avec soi, les autres et la nature, constituerait ainsi un socle indispensable.

Des pays comme la Finlande ont déjà intégré ces principes à leurs systèmes éducatifs : approches interdisciplinaires, pédagogies actives, développement de la coopération, de l'empathie, de la pensée critique, etc. Dans ce modèle, l'école ne vise pas à séparer les enfants du monde réel, mais au contraire à les y relier de manière éclairée, sensible et responsable. En d'autres termes, Fanny La Porta et Eloïse Bougard écrivent que :

« *L'objectif central de l'éducation finlandaise est : « d'aider les élèves à croître en humanité et à devenir membres éthiquement responsables en société » ainsi que « de leur*

¹³⁴ BON, Adélaïde, ROUDAUT, Sandrine, ROUSSEAU, Sandrine, Lonrai, *Par-delà l'anthropocène*, Seuil, 2022, p. 19.

¹³⁵ BARRAU, Aurélien, *Le plus grand défi de l'histoire de l'humanité : face à la catastrophe écologique et sociale*, Neuilly-sur-Seine, Michel Lafon, 2020, p. 199.

¹³⁶ DION, Cyril, *Demain et après... un nouveau monde en marche*, Arles, Actes Sud, 2016, p. 330.

fournir les connaissances et les compétences nécessaires à la vie ». »¹³⁷

En cela, les initiatives éducatives contemporaines participent à l'intégration des valeurs portées par les courants biocentriques et écocentriques. En valorisant la conscience écologique et la capacité à tisser du lien avec l'ensemble du vivant, elles prolongent les réflexions d'Aldo Léopold pour qui l'éducation devait contribuer à inscrire l'humain dans une communauté élargie du vivant. Cette perspective rejoint également les thèses du biocentrisme développées par Paul Taylor qui défend la reconnaissance d'une valeur propre à chaque être vivant, indépendamment de sa contribution aux projets humains.

Dès lors, éduquer à l'entraide ne consiste pas uniquement à encourager la coopération entre les individus, mais bien à éveiller une conscience élargie de la solidarité écologique et à favoriser l'émergence de nouvelles formes de relations au monde, en harmonie avec les équilibres naturels.

Une tâche politique et philosophique

Dans ce contexte, l'éducation devient une tâche éminemment politique et philosophique chargée de redéfinir l'image du monde. Cela implique aussi de former les enseignants eux-mêmes à une nouvelle culture de la relation, du vivant et de la cohabitation. À la lumière de la pensée de Hans Jonas, qui appelle à une éthique orientée vers les générations futures, il devient légitime de se demander si nos finalités éducatives ne devraient pas, elles aussi, intégrer la dimension de la responsabilité élargie, et par conséquent redéfinir les finalités éducatives à l'aune du souci du monde. Dans cette perspective, éduquer ne serait pas inculquer un savoir figé, mais initier à une forme de vie.

¹³⁷ LA PORTA, F., BOUGARD, E., *Comment sensibiliser les enfants de l'enseignement primaire au développement durable à travers l'éducation scolaire belge ? : Étude de cas de l'école fondamentale d'Application de Morlanwelz*. (prom : SWAEN Valérie), Louvain School of management, Université catholique de Louvain, 2022, p. 49.

Par ailleurs, un tel projet suppose de réinterroger la prétendue neutralité axiologique de l'institution scolaire. Peut-on, au nom de la neutralité, éviter d'aborder la question écologique et les enjeux systémiques du monde vivant ? La neutralité n'est-elle pas parfois un masque qui dissimule l'inaction ? Repenser l'éducation à la lumière de la crise écologique, ce n'est pas imposer une idéologie, mais assumer une responsabilité pédagogique : celle d'outiller les jeunes générations pour comprendre, habiter et soigner le monde.

Ainsi, l'éducation à l'entraide, telle que développée dans ce chapitre, ne s'oppose ni aux éthiques biocentriques ni aux éthiques écocentriques, mais les prolonge en leur donnant un terrain concret d'incarnation. Elle offre la possibilité de former non seulement des citoyens responsables, mais aussi des êtres capables de reconnaître et d'honorer la valeur du vivant dans toute sa diversité. Dans cette perspective, éduquer, c'est apprendre à habiter la Terre autrement en s'inscrivant dans une continuité éthique qui relie le soin de soi, le soin des autres et le soin du monde.

En conclusion, l'éducation apparaît comme l'un des lieux les plus concrets, les plus essentiels et décisifs pour mettre en œuvre l'humanisme de l'entraide que ce mémoire a tenté de penser. Parce qu'elle engage l'avenir, parce qu'elle façonne les imaginaires, parce qu'elle forme les gestes, les perceptions et les liens, elle constitue peut-être notre meilleure chance de faire advenir un monde juste et habitable. Un monde où on apprend à habiter la Terre, non comme des propriétaires ou des consommateurs, mais comme des hôtes attentifs et responsables ; un monde où l'on n'enseigne pas seulement à survivre, mais à vivre ensemble.

En ce sens, ce chapitre clôt le parcours de ce mémoire en le ramenant à sa vocation la plus fondamentale : non seulement penser un humanisme non anthropocentrique, mais commencer à le vivre, ici et maintenant, à travers les gestes les plus simples, les transmissions les plus modestes, les éducations les plus patientes. Car éduquer, c'est encore croire qu'un autre monde est possible.

Conclusion

Ce mémoire est né d'un constat devenu impossible à ignorer : la crise écologique contemporaine ne relève pas simplement d'un déséquilibre environnemental. Elle engage une remise en question profonde de nos fondements philosophiques, de nos représentations de la nature, de la valeur, du progrès, et de l'humain lui-même. À travers cette question centrale – *Peut-on penser un humanisme non anthropocentrique à l'ère de la crise écologique ?* – nous avons tenté de confronter l'héritage humaniste à l'ampleur de ce bouleversement.

Notre démarche s'est structurée en trois temps, chacun articulant un regard critique à une tentative de refondation.

Dans la première partie, nous avons retracé l'histoire de l'humanisme occidental, depuis ses origines antiques et médiévales jusqu'à son apogée moderne. Nous y avons mis au jour les tensions fondatrices de cette tradition : entre dignité et domination, raison et nature, universalisme et exclusions concrètes. Loin d'être univoque, l'humanisme apparaît comme une construction plurielle, marquée par des figures ambivalentes (Pic de la Mirandole, Descartes, Rousseau, Kant, etc.) et traversée de contradictions. Si l'homme y est exalté comme mesure de toute chose, cette exaltation s'est souvent accompagnée d'un oubli, voire d'un effacement, du monde non humain, justifiant une posture de maîtrise plutôt que de relation.

La deuxième partie a confronté cet héritage aux défis de l'Anthropocène. En retraçant les racines modernes de la crise écologique, nous avons montré comment les représentations anthropocentriques du monde ont progressivement préparé l'avènement de l'Anthropocène, où l'humain est devenu une force géologique à part entière. L'éthique environnementale contemporaine, en rupture avec cette vision, propose une reconfiguration des valeurs : biocentrisme, écocentrisme, écologie profonde, écoféminisme, ontologies relationnelles, etc., dessinent les contours d'une

pensée plus attentive à la vulnérabilité, à l'interdépendance et à la diversité des vivants. Nous avons alors vu que ces approches ne rejettent pas nécessairement l'humanisme, mais en exigent une transformation. Il nous restait alors à comprendre laquelle.

La troisième partie de ce travail a ainsi cherché à poser les fondements d'un humanisme non anthropocentrique. En mobilisant la pensée de Hans Jonas, nous avons montré que la responsabilité pouvait devenir le nouveau cœur de l'éthique humaniste, à condition qu'elle s'étende aux générations futures et au vivant non humain. Puis, avec les apports de Kropotkine, Servigne et Chapelle, nous avons vu que l'entraide, loin d'être un simple idéal moral, peut être comprise, au fond, comme un principe évolutif et politique structurant. Enfin, nous avons proposé de faire de l'éducation le lieu privilégié d'une telle refondation : une éducation émancipatrice, relationnelle, capable de transmettre non seulement des savoirs, mais une manière d'habiter le monde autrement, en prenant l'entraide comme levier vers un humanisme relationnel. À travers cette progression, ce mémoire n'a pas cherché à sauver l'humanisme malgré tout, ni à le déconstruire radicalement, mais à en dégager une version élargie, plus lucide, plus humble. Un humanisme qui renonce à la centralité ontologique de l'homme, sans pour autant renoncer à l'idée que l'humain peut – et doit – s'élever à la hauteur de sa responsabilité éthique. Comme l'écrit Aurélien Barrau :

« Non, il ne faut pas renoncer à la croissance, il faut la redéfinir. Je pense sincèrement qu'il y a quelque chose de profondément débile – je n'ai pas de mot plus poli – à nommer croissance une éradication systématique de la vie sur Terre. La croissance vraie ne pose aucun problème : l'amour, la créativité, l'entraide, la connaissance, les explorations artistiques et scientifiques peuvent évidemment croître. »¹³⁸

C'est cette redéfinition que nous avons appliquée à l'humanisme lui-même : il ne s'agit donc pas de renoncer à l'humanisme, mais de le redéfinir : non plus comme un

¹³⁸ BARRAU, Aurélien, *Il faut une révolution politique, poétique et philosophique*, entretien par Carole Guilbaud, Paris, Éditions Zulma, 2022, p. 9.

humanisme de la domination, mais un humanisme de la relation, du soin, de la cohabitation.

Mais si cette réflexion propose de nouveaux cadres de pensée, elle ne saurait s'arrêter là. En se délestant des catégories anciennes, elle fait émerger un espace neuf, traversé de tensions inédites qui appellent à poursuivre le travail philosophique dans d'autres directions. Peut-on institutionnaliser un tel humanisme dans nos systèmes politiques actuels, encore majoritairement fondés sur la croissance économique, l'individualisme et la séparation nature/culture ? Comment articuler cet humanisme relationnel aux exigences de justice sociale et aux héritages postcoloniaux, sans verser dans un moralisme abstrait ? Mais encore, quelle place accorder aux cosmologies non occidentales, aux voix autochtones, aux spiritualités du vivant dans cette refondation éthique et politique ? Et surtout : de quel imaginaire avons-nous besoin pour rendre désirable un monde où l'humain ne serait plus le centre, mais une composante parmi d'autres, responsable et solidaire, d'un vivant partagé ? Peut-être cet imaginaire n'est-il même pas à inventer de toutes pièces. Peut-être sommeille-t-il déjà dans les marges de notre histoire, comme chez les épicuriens qui prônaient déjà un plaisir sobre, stable et mesuré. Les récits dominants qui ont modelé la modernité et sont parvenus jusqu'à nous ne sont pas les seuls dont nous avons pu hériter. Il existe probablement, au cœur même de notre tradition, des voies minorées, des pensées de la simplicité, de l'équilibre et de la paix intérieure. Les redécouvrir, les réactiver, c'est peut-être renouer avec la part oubliée de nous-mêmes, une part qui pourrait nourrir un nouvel humanisme affranchi de la volonté de domination et enraciné dans la joie sobre « d'exister avec ».

Ces questions ne mettent donc pas un terme à notre réflexion, mais invitent à une nouvelle manière de philosopher : une philosophie qui ne se pense plus au-dessus du monde, mais depuis ses blessures, ses limites, ses interdépendances. Il s'agirait de penser à partir de la crise elle-même, et cela suppose de ne plus se replier sur les

héritages dominants du passé, ni de chercher refuge dans des dogmes ou des certitudes idéologiques, mais d'apprendre à penser autrement : plus largement, plus lentement, avec le souci constant de ce qui résiste à la capture conceptuelle, de ce que l'on ne voit pas encore, mais qui nous oblige déjà.

Ce n'est peut-être qu'à ce prix que l'humanisme pourra renaître, non comme monument figé dans la mémoire de l'Occident, mais comme projet réinventé, ouvert au monde vivant, fidèle à la dignité humaine, soucieux de faire face à l'altérité et capable de faire monde avec tout ce qui vit.

Bibliographie

Références bibliographiques

AFEISSA, Hicham-Stéphane, *Éthique de l'environnement : nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, 2007.

AFEISSA, Hicham-Stéphane, « *De l'éthique environnementale au principe responsabilité et retour* », In *Éducation relative à l'environnement* [En ligne], Vol. n°8, 12/2009, URL : <http://journals.openedition.org/ere/2084>.

ARNOULD, Jacques, « *Les racines historiques de notre crise écologique* » In *Lettre à Lynn White et à ceux qui s'en réclament* [En ligne], Pardès, 39/2, 2005, pp. 211-219, URL : <https://doi.org/10.3917/parde.039.0211>.

AUBRIT, Jean-Pierre, GENDREL, Bernard, « *Chapitre 2. L'humanisme* » In *Littérature : les mouvements et écoles littéraires* [En ligne], Lettres Sup, Armand Collin, 2019, pp. 25-46. URL : <https://shs.cairn.info/litterature-les-mouvements-et-ecoles-litteraires--9782200622817-page-25?lang=fr>.

BARTSCHI, Bernard, « *Dignité (A)* » In *L'Encyclopédie philosophique* [En ligne], 2017, URL : <https://encyclo-philos.fr/item/109>.

BASTIDE, Lauren, *Futur-es : comment le féminisme peut sauver le monde*, Paris, Allary Editions, 2022.

BARRAU, Aurélien, *Le plus grand défi de l'histoire de l'humanité : face à la catastrophe écologique et sociale*, Neuilly-sur-Seine, Michel Lafon, 2020.

BARRAU, Aurélien, *Il faut une révolution politique, poétique et philosophique, entretien par Carole Guilbaud*, Paris, Éditions Zulma, 2022.

BERGHON, Audrey, KRUYTS, Nathalie, LECOQ, Julie, *Enseigner et apprendre à habiter durablement la Terre*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, Collection des Cahiers du Louvain Learning Lab (LLL), n°16, 2025.

BIDAR, Abdennour, *Histoire de l'humanisme en Occident*, Dunod, 2021.

BON, Adélaïde, ROUDAUT, Sandrine, ROUSSEAU, Sandrine, Lonrai, *Par-delà l'anthropocène*, Seuil, 2022.

BONNEUIL, Christophe, FRESSOZ, Jean-Baptiste, *L'événement anthropocène : La*

terre, l'histoire et nous, Paris, Seuil, 2016.

BOURBAN, Michel, BROUSSOIS, Lisa, FRAGNIERE, Augustin, *Philosophie du changement climatique : éthique, politique, nature*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2023.

BOUSENNA, Youness, « *Éthique de la terre* », In *Socialter, L'écologie ou la mort* (hors-série) [En ligne], HS12, 2020, pp. 96-97. URL : <https://shs.cairn.info/magazine-socialter-2020-HS12-page-96?lang=fr>.

BURGAT, Florence, « *Les éthiques environnementales et leur traduction juridique* », In *Qu'est-ce qu'une plante ? : Essai sur la vie végétale* [En ligne], Le Seuil, 2020, pp. 145-154, URL : <https://shs.cairn.info/qu-est-ce-qu-une-plante-essai-sur-la-vie-vegetale--9782021414615-page-145?lang=fr>.

CALLICOTT, J. Baird, *Éthique de la terre* (Préface Catherine Larrère ; Postface Baptiste Morizot), Marseille, Wildproject, 2021.

CHARENTENAY de, Pierre, « *Citoyen du monde, citoyen de la terre* », In *Études* [En ligne], 2012/1, n°416, pp. 23-32.

CGDD, Commissariat général au développement durable, direction du Ministère de la transition écologique, « *Limites planétaires* » [En ligne], 11/2023, URL : <https://www.notre-environnement.gouv.fr/themes/societe/article/limites-planetaires>.

DEBOURDEAU, Ariane, *Les grands textes fondateurs de l'écologie*, Paris, Flammarion, 2013.

DEPRE, Olivier, *Hans Jonas*, Louvain-la-Neuve, Ellipses, 2003.

DEPRE, Olivier, *Philosophie morale*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, coll. Pédasup, 2000.

DESCARTES, René, *Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, Paris, Flammarion, Éditions Librio, 2019.

DEVICTOR, Vincent, « *2. Les exigences d'une éthique nouvelle* » In *Nature et crise : Penser la biodiversité* [En ligne], Le Seuil, 2015, pp. 61-107. URL : <https://shs.cairn.info/nature-en-crise-penser-la-biodiversite--9782021219142-page-61?lang=fr>.

DION, Cyril, *Demain et après... un nouveau monde en marche*, Arles, Actes Sud, 2016.

FERRY, Luc, *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992.

FERRY, Luc, *Les sept écologies*, Paris, J'ai lu, 2022.

GONTIER, Thierry, *La question de l'animal, Les origines du débat moderne*, Paris, Hermann, 2011.

HESS, Gérald, *Éthiques de la nature*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

HOTTOIS, Gilbert, « Chapitre 2. Les rationalistes à l'âge classique » In *De la Renaissance à la Postmodernité : Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine* [En ligne], Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, 2005, pp. 67-95, URL : <https://shs.cairn.info/de-la-rennaissance-a-la-postmodernite--9782804139377-page-67?lang=fr>.

HUET, Sylvestre, *LE GIEC Urgence climat, le rapport incontestable expliqué à tous*, Paris, Tallandier, 2023.

JONAS, Hans, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, 2013.

JOURNET, Nicolas, *Humanisme : le destin d'une grande idée*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2024.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique et les Fondements de la métaphysique des mœurs* (trad. V. Delbos), Paris, Delagrave, 1980.

KROPOTKINE, Pierre, *L'entraide, un facteur de l'évolution* (trad. L. Bréhal), Ecosociété, 2021.

LA PORTA, F., BOUGARD, E., *Comment sensibiliser les enfants de l'enseignement primaire au développement durable à travers l'éducation scolaire belge ? : Étude de cas de l'école fondamentale d'Application de Morlanwelz*. (prom : SWAEN Valérie), Louvain School of management, Université catholique de Louvain, 2022.

LARRÈRE, Catherine, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, PUF, 1997.

LARRERE, Catherine, LARRERE, Raphaël, *Du bon usage de la nature, Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion, 2022.

LEOPOLD, Aldo, *L'éthique de la terre*, suivi de *Penser comme une montagne*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2019.

LOVELOCK, James, *La terre est un être vivant : l'hypothèse Gaïa*, Paris, Flammarion, 2017.

LUYCKX, Charlotte, *Ecophilosophie : racines et enjeux philosophiques de la crise écologique*, Louvain-la-Neuve, Academia, 2020.

MACY, Joanna, YOUNG BROWN, Molly, *Ecopsychologie pratique et rituels pour la terre : revenir à la vie* (préface Pablo Servigne et Terr'Eveille), Gap, Le souffle d'Or, 2021.

MARGULIS, Lynn, SAGAN, Dorion, *Gaia and philosophy*, Padstow, Spiral House, 2024.

MARIS, Virginie, *La part sauvage du monde : penser la nature dans l'Anthropocène*, Paris, Seuil, 2018.

MERCHANT, Carolyn, *The death of nature : women, ecology, and the scientific revolution*, New York, Harper and Row, 1989.

MORIN, Edgar, *La méthode, 1 : La nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977.

MORIZOT, Baptiste, « *L'écologie contre l'Humanisme* », *Essais* [En ligne], 2018/13, consulté le 23 mars 2023, URL : <http://journals.openedition.org/essais/516>.

NAESS, Arne, *L'écologie profonde* (trad. Hicham-Stéphane Afeissa), Paris, Presses Universitaires de France, 2021.

OMM, Organisation météorologique mondiale, Communiqué de presse, « *L'OMM confirme que 2024 est l'année la plus chaude jamais enregistrée, avec une température supérieure d'environ 1,55°C aux valeurs préindustrielles* » [En ligne], 10/01/2025, URL : [https://wmo.int/fr/news/media-centre/lomm-confirme-que-2024-est-lannee-la-plus-chaude-jamais-enregistree-avec-une-temperature-superieure#:~:text=L'Organisation%20météorologique%20mondiale%20\(OMM,six%20jeux%20de%20données%20internationaux](https://wmo.int/fr/news/media-centre/lomm-confirme-que-2024-est-lannee-la-plus-chaude-jamais-enregistree-avec-une-temperature-superieure#:~:text=L'Organisation%20météorologique%20mondiale%20(OMM,six%20jeux%20de%20données%20internationaux).

PATRIAT, Étienne, « *L'écologie est-elle un humanisme ?* », *Humanisme* [En ligne], 2022/3 (N° 336), p. 53-56., URL : <https://www.cairn.info/revue-humanisme-2022-3-page-53.htm>.

PELLUCHON, Corine, *Les lumières à l'âge du vivant*, Paris, Éditions du Seuil, 2021.

PICO DELLA MIRANDOLA, *De la dignité de l'homme, De Hominis Dignitate* (trad. Yves Hersant), Paris, Éditions de l'Éclat, 2016.

PLATON, *Théétète*, Paris, Flammarion, 2016.

PLUMWOOD, Val, *Le féminisme et la maîtrise de la nature*, Éditions Dehors, 2024.

RABHI, Pierre, *Manifeste pour la terre et l'humanisme* (Préface Nicolas Hulot), Arles, Acte Sud coll. Babel, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité entre les hommes*, Paris, Gallimard, 1996.

SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, 1996.

SCHWETZER, Albert, *La civilisation et l'éthique* (trad. HORST, M.), Colmar, Alsatia, 1976, p. 165.

SERRES, Michel, *Le contrat naturel*, Paris, Bourin, 1990.

SERVIGNE, Pablo, CHAPELLE, Gauthier, *L'effondrement (et après) expliqué à nos enfants... et à nos parents*, Seuil, 2022.

SERVIGNE, Pablo, CHAPELLE, Gauthier, *L'entraide : l'autre loi de la jungle*, Paris, Les liens qui libèrent, 2019.

SERVIGNE, Pablo, STEVENS, Raphaël, CHAPELLE, Gauthier, *Une autre fin du monde est possible : vivre l'effondrement (et pas seulement y survivre)*, Paris, Seuil, 2018.

STEVENS, Raphaël, SERVIGNE, Pablo, *Entre anthropocentrisme, biocentrisme et écocentrisme*, In *Imagine*, n°163/Hiver 2025, pp. 78-79.

THUNBERG, Greta, *No one is too small to make a difference*, Penguin Books, 2019.

TRONTO, Joan, *Un monde vulnérable : pour une politique du care*, Paris, La Découverte, 2009.

VILLEY, Michel, « Chapitre I. La renaissance des philosophies hellénistiques. » In *La formation de la pensée juridique moderne* [En ligne], Presses Universitaires de France, 2013, pp. 381-453, URL : <https://droit.cairn.info/la-formation-de-la-pensee-juridique-moderne--9782130619833-page-381?lang=fr>.

WOLFF, Francis, *Notre humanité, D'Aristote aux neurosciences*, Paris, Pluriel, 2003.

ZASK, Joëlle, *La démocratie aux champs*, Paris, La découverte, 2016.

Outils lexicaux

CNRTL (Centre national de ressources textuelles et lexicales) [En ligne], 2012, URL : <https://www.cnrtl.fr/synonymie/>.

LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1960.

OpenAI, GPT-4 [En ligne], 2025, URL : <https://chat.openai.com/chat>.

Cet outil d'intelligence artificielle a été utilisé comme soutien linguistique et rédactionnel, non comme outil de recherche. Il m'a servi à affiner le style, choisir de meilleurs synonymes, retravailler certaines formulations et améliorer la fluidité lexicale et syntaxique de certains passages. Son usage est donc bien demeuré critique, ciblé et complémentaire : l'ensemble du contenu, des idées, argumentations ainsi que la structure du texte ont été élaborés indépendamment de cet outil.

Service des bibliothèques de l'UQAM, « *Tableau d'équivalence des connecteurs logiques selon le type de relation* », In *Infosphère* [En ligne], 2006, URL : https://sites.uclouvain.be/infosphere_boreal/fichiers_communs/module7/connecteurs.html.

Synonymo.fr [En ligne], 2025, URL : <https://www.synonymo.fr/synonyme/finir>.

Leçons et conférences suivies dans le cadre de mon bachelier ou de mon master en philosophie à l'Université Catholique de Louvain (UCL) ayant servi d'inspiration pour ce travail

CHAPELLE, Gauthier, « *Le rapport au vivant* ». Conférence donnée à l'Université Catholique de Louvain (UCL), Louvain-la-Neuve, le 05 mars 2024.

COUNET, Jean-Michel, *Introduction à la philosophie* (LFIAL1190) (*Notes de cours personnelles*), Université catholique de Louvain (UCL), Louvain-La-Neuve, année académique 2019-20.

FROGNEUX, Nathalie, *Approches philosophiques et éthiques du couple, de la famille et de la sexualité* (LSEXM2813) (*Notes de cours personnelles*), Université catholique de Louvain (UCL), Louvain-La-Neuve, année académique 2023-24.

LESCH, Walter, *Moral Philosophy* (LFILO2192) (*Notes de cours personnelles*), Université catholique de Louvain (UCL), Louvain-La-Neuve, année académique 2022-23.

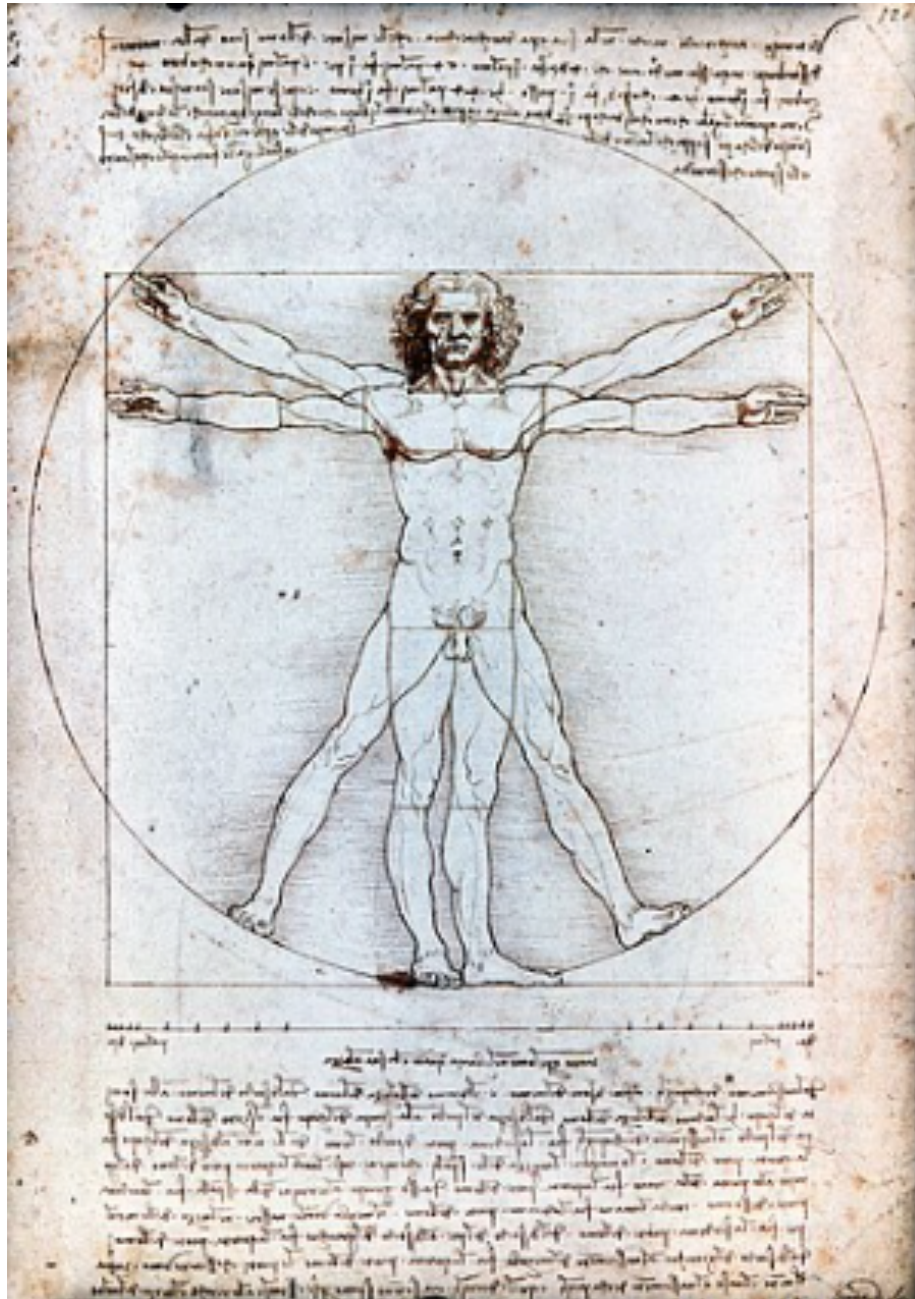
LIEVENS, Laurent, « *Qu'est-ce qu'un enseignement universitaire de transition ?* », intervention dans le cadre du cours LFILO2233 : *Séminaire interdisciplinaire sur la transition* de Charlotte Luyckx, Université catholique de Louvain (UCL), Louvain-La-Neuve, le 24 novembre 2022.

LUYCKX, Charlotte, *Séminaire interdisciplinaire sur la transition* (LFILO2233), (*Notes de cours personnelles*), Université catholique de Louvain (UCL), Louvain-La-Neuve, année académique 2022-23.

TRONTO, Joan, « *The Revolutionary potential of caring democracy* ». Conférence donnée à l'Université Catholique de Louvain (UCL), Louvain-la-Neuve, le 11 mars 2024.

Annexes

Annexe 1 : l'homme de Vitruve de Léonard de Vinci

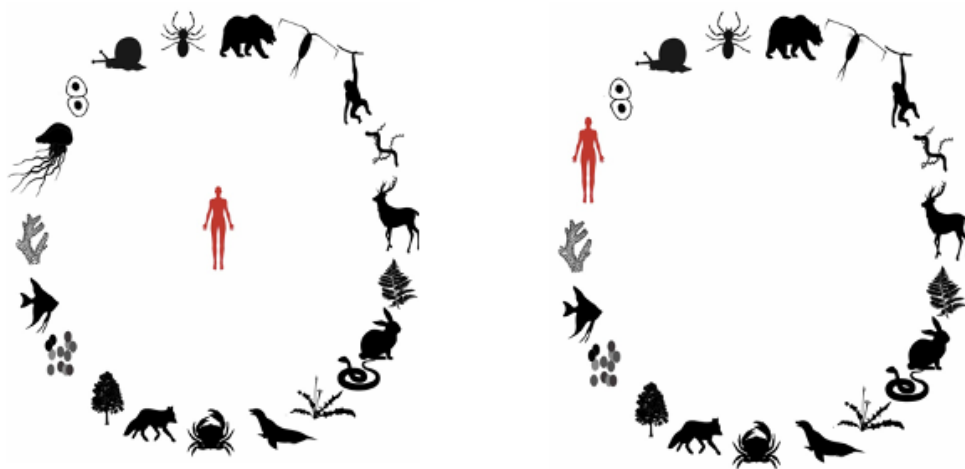


Il s'agit d'une copie de l'original, qui lui-même est situé au musée des sciences et des techniques Léonard de Vinci à Milan. Source de l'image : Wikipédia.

URL : https://fr.wikipedia.org/wiki/Homme_de_Vitruve.

Annexe 2 : Représentations schématiques des visions du monde anthropocentrée et écocentrée/biocentrée

Ces images illustrent les analyses développées dans ce mémoire. Elles clarifient de manière symbolique deux visions du monde qui ont structuré les débats éthiques contemporains autour de la place de l'humain dans le vivant. À gauche, la représentation anthropocentrée correspond à la perspective étudiée chez Descartes ou Kant, où l'homme est placé au centre du cercle, signe de sa centralité ontologique et axiologique. À droite, la représentation écocentrée ou biocentrique redistribue les positions : l'humain y apparaît comme un être parmi d'autres, sans hiérarchie supérieure, au sein d'un réseau de coappartenances. Cette image traduit visuellement la tentative de dépassement de l'anthropocentrisme au profit d'une éthique élargie, telle que défendue dans les chapitres consacrés à l'éthique environnementale.



LUYCKX, Charlotte, *Séminaire interdisciplinaire sur la transition* (LFILO2233) (*Notes de cours personnelles sur base des PowerPoint présentés en cours*), Université Catholique de Louvain (UCL), Louvain-La-Neuve, année académique 2022-23.

