

# Esquisse d'une philosophie des changements globaux

**Yves Charles Zarka**

Le concept de « changements globaux » est parfaitement significatif. Il indique que c'est notre destin commun qui est engagé dans les changements que nous connaissons aujourd'hui. Cet engagement n'est pas simplement général et abstrait, mais s'inscrit localement en tous lieux de la terre. Personne, si loin qu'il s'imagine, si protégé qu'il se croit, n'en est absout. La mobilisation des scientifiques de toutes disciplines sur cette question atteste que les changements dont nous parlons ne peuvent être réduits à un secteur particulier du savoir, ceux-ci sont tous impliqués depuis la physique, jusqu'aux sciences humaines et sociales et, bien entendu, à la philosophie. Il y a donc une convergence des préoccupations, à la mesure de l'enjeu. Cela témoigne de l'établissement d'une nouvelle épistémè<sup>1</sup> qui caractérise notre époque. L'ère des changements globaux est celle de l'anthropocène qui est aussi, paradoxalement, celle où l'impuissance de l'homme, et plus largement des sociétés humaines, à répondre aux changements qu'il a lui-même produits.

On voit donc d'emblée pourquoi le thème des réponses aux changements globaux est difficile et problématique : croyant faire son monde, l'homme ne semble plus pouvoir en maîtriser le cours. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de réponse possible, mais au contraire qu'il est de la plus haute urgence d'en trouver. La vraie catastrophe, le moment de rupture radical, sera celui où précisément il n'y aura plus rien à faire, c'est-à-dire celui où nous ne serons plus, à aucun titre, le sujet de notre propre histoire.

Bien entendu, la philosophie n'échappe nullement à la mutation épistémologique que je viens d'évoquer. Elle doit même penser cette mutation des savoirs et en mesurer la signification. C'est pourquoi la philosophie aujourd'hui – je ne parle pas de la philosophie d'accompagnement qui remplit les médias, je pense à la philosophie qui construit des concepts pour comprendre le réel en se confrontant aux sciences et qui tâche de définir les perspectives des actions individuelles et collectives – est pleinement engagée dans le travail d'élucidation du processus en cours.

C'est ainsi que nous avons mis, avec un certain nombre d'universitaires et de chercheurs, au centre de nos travaux et de nos publications l'interrogation sur la dissolution progressive des anciennes certitudes en vue d'élaborer les instruments conceptuels susceptibles de rendre compte de ce qui se passe aujourd'hui et d'y répondre. Cela se fait essentiellement autour de deux programmes. Le premier s'intitule « Territoires, environnement, citoyenneté », il est mis en œuvre par la collaboration de plusieurs équipes : PHILÉPOL (Philosophie, épistémologie et politique) de l'Université Paris Descartes, IRESTEA à travers son département « Territoires », le CIRAD, l'UTT (Université de technologie de Troyes), auxquelles s'ajoutent des collaborations individuelles de chercheurs de divers horizons. Le second a pour thème « La démocratie face aux enjeux environnementaux ». Il est financé par l'ANR avec la participation d'une équipe de juristes de l'Université Paris Descartes (le Centre Maurice Hauriou) et à nouveau de l'IRSTEA et de l'UTT. Cette collaboration entre des spécialistes de secteurs très différents – du concept aux études de terrains et même de territoires concernant l'eau, la forêt, la biodiversité, l'énergie, le climat, etc. – était parfaitement invraisemblable il y a encore une vingtaine d'années. Ces programmes ont des ramifications internationales en particulier avec le Brésil, le Costa Rica, Israël.

Un bon nombre de travaux individuels ou collectifs sont déjà parus. D'autres vont l'être très prochainement. Ainsi, en 2010 est paru *Le Monde émergent I* (Armand Colin) qui porte

---

<sup>1</sup>. Système dans lequel s'inscrivent tous les savoirs.

sur les lieux problématiques des changements environnementaux, *Le monde émergent 2* (Armand Colin) qui porte sur un concept nouveau, celui « d'inappropriabilité de la Terre », paraîtra fin 2012. Ces publications se font dans une collection, créée à cet effet chez l'éditeur Armand Colin, et s'intitule « Emergences ». Dans cette collection viennent de paraître en 2012 trois ouvrages de collaborateurs des programmes évoqués ci-dessus. Il s'agit de l'ouvrage de Bertrand Guillaume et Valéry Laramée de Tannenberg qui s'intitule *Scénarios d'avenir. Futurs possibles du climat et de la technologie*, de celui de Nathalie Blanc qui porte sur les *Nouvelles esthétiques urbaines* et de celui de Coralie Raffenne qui a pour objet *La souveraineté étatique marchandisée*. Ce dernier concerne le rôle des paradis fiscaux dans le dumping environnemental. Beaucoup d'autres travaux sur le point d'être publiés, en ouvrages ou en revues, sur le principe de précaution (*Revue de métaphysique et de morale* n°4/2012), sur repenser le cosmopolitique aujourd'hui (*Archives de philosophie*, n°3/2012), sur la croissance et la décroissance, les biens communs, etc.

Je ne peux ici présenter l'ensemble de ces recherches, menées autour de ces deux programmes, qui conjuguent les travaux de géographes, d'écologues, d'historiens, de politistes, de juristes de sociologues, d'anthropologues, d'économistes et de philosophes. Ce que je peux en revanche faire, c'est exposer, sous une forme abrégée, les tâches de la philosophie dans ce cadre. Le rôle de la philosophie est, je le disais, de comprendre ce qui se passe dans le présent en le rapportant à des questions fondamentales, existentielles, touchant les modes d'être, de penser et d'agir des hommes. Or, ce qui se joue c'est la fin d'un monde et l'émergence d'un monde différent. L'humanité connaît aujourd'hui l'une des mutations les plus considérables de son histoire. Car les changements globaux ne sont pas seulement climatiques, ni même environnementaux, ils sont aussi économiques, sociaux, sociétaux, politiques, juridiques et même anthropologiques. Pour tenter de penser l'ensemble de ces changements, je me suis efforcé de construire le concept de « Monde émergent », qui ne caractérise pas seulement le monde de ceux qu'on appelle les pays émergents, mais l'ensemble de l'humanité.

Pour définir la tâche d'une philosophie des changements globaux, je distinguerai trois démarches qui correspondent à trois usages de la raison : la critique, la compréhension et la pratique. Cette dernière enveloppant l'éthique, la politique et le cosmopolitique. Je m'attacherai plus particulièrement sur les dimensions politique et cosmopolitique, car c'est à ce niveau que se trouve son lieu la réponse aux changements globaux.

## 1. Critique

La notion de critique doit être entendue ici en un sens kantien, bien qu'il ne s'agisse pas pour moi de mettre en évidence des formes ou des catégories transcendentales. Mais le sens de la critique, comme détermination des limites de la validité d'un savoir, se maintient même lorsqu'on a renoncé à la prétention de soumettre les phénomènes aux synthèses du sujet. Il ne s'agira donc pas de produire une critique négative ou destructrice, mais de définir les conditions de validité d'un certain nombre de notions en usage dans les discours scientifiques qui touchent aux changements environnementaux, comme celles de modèle et de modélisation, d'adaptation, d'urgence et de catastrophe.

### a/ *Modèle et modélisation*

La notion de modèle joue désormais un rôle décisif dans de nombreux champs du savoir : la climatologie, l'écologie (biodiversité), l'économie, voire même, mais avec beaucoup moins de succès, en sociologie et en politologie. L'usage des modèles est déterminé par un double objectif : expliquer et prévoir. La validité d'un modèle est conçue comme d'autant plus grande qu'il est capable de rendre compte de phénomènes ou d'effets futurs. Une question se

pose : pourquoi cette extension de la notion de modèle et l'orientation de l'activité scientifique vers la modélisation ? Il y a à cela globalement deux raisons : 1/ le modèle permet de donner lieu à un savoir qui sort de l'alternative rigide du vrai et du faux, du certain et de l'incertain. Un modèle est en effet susceptible d'intégrer l'incertitude sans pour autant tomber dans l'erreur. L'incertitude est une dimension du savoir parce que l'aléatoire est une dimension du réel. Etre capable de déterminer l'incertain, de l'intégrer à un système d'explication, n'est pas un défaut, c'est au contraire tenir compte d'un aspect fondamental du réel. L'incertain, au niveau du savoir, et son corrélat dans le réel, l'aléatoire, augmentent à mesure que la réalité que l'on étudie est plus complexe. De la cosmologie aux sciences humaines et sociales le degré de complexité augmente considérablement, la validité du savoir doit donc comprendre une dimension de plus en plus grande d'incertitude. 2/ Les modèles peuvent intégrer la dimension du futur, comme la modélisation en climatologie qui permet de prévoir avec une marge d'erreur déterminée les conséquences du réchauffement climatique à 10 ans, 20 ans, 50 ans et plus, selon que la température de la planète augmenterait de 2, 4 ou 6 degrés. En intégrant l'incertain et les effets futurs, la modélisation permet de sortir d'une vision étroitement déterministe de la nature, conçue en termes d'enchaînement de causes déterminées et d'effets nécessaires. Les notions de possibilité et de probabilité envahissent donc le domaine de la science, contre une vision étroitement nécessitariste du réel. Ainsi, la climatologie possibilise le futur, cette science peut élaborer des modèles plus ou moins compréhensifs selon les variables dont elle est en mesure de tenir compte, pour dire quel pourrait être le niveau de montée des océans dans telle ou telle région du monde, les changements qui pourraient intervenir dans l'agriculture de telle ou telle autre région. L'utilité de tels modèles est incontestable dans la mesure où ils permettent, avec le degré d'incertitude souligné tout à l'heure, de répondre aux situations par anticipation.

Tout scientifique connaît les limites de la modélisation dans son propre domaine, il sait que le modèle n'est qu'un instrument de connaissance et non le réel lui-même. Tenir un modèle pour le réel c'est passer de la science à l'idéologie. Il y a donc une relativité gnoséologique des modèles. Or, il est possible de définir cette relativité sur deux points : d'abord, la possibilisation du futur est toujours une passésation de ce futur. Ce qui veut dire que les modèles, même lorsqu'ils tiennent compte de l'incertain, ne déterminent cette incertitude qu'en fonction de l'expérience acquise dans le passé. Bergson avait beaucoup insisté sur ce point<sup>2</sup>. Or le réel inclut la possibilité de produire des mutations, des événements tout à fait inconnus, tout à fait nouveaux, donc par définition imprévisibles même à titre d'incertitude dans le présent. Ensuite, cette impossibilité de réduire le futur à des déterminants du passé, tient à ce que le réel a comme dimension constitutive une caractéristique qui, précisément, échappe à toute prévision. Il s'agit de la dimension de l'aléatoire que j'ai évoquée à l'instant. L'aléatoire n'est pas un accident du réel, il en est un élément essentiel. Un élément essentiel qui rend possible l'accidentel. Comme on l'a vu, l'aléatoire augmente à mesure que le réel est plus complexe. Il est même possible d'aller plus loin et de dire que l'aléatoire est le propre du réel. Ni l'imaginaire, ni le virtuel ne comporte de l'aléatoire, ou s'ils en comportent c'est dans la mesure où ils sont soutenus par du réel.

Cette idée n'est pas nouvelle, elle remonte à Epicure qui est à l'origine de l'une des deux traditions philosophiques du matérialisme, ce que Louis Althusser a appelé le matérialisme aléatoire. La cosmologie, la physique et même l'éthique d'Epicure donnent une place déterminante à l'aléatoire, sans pour autant, nier la nécessité. On retrouvera l'idée sur le plan biologique dans le livre de Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, qui date déjà de

---

<sup>2</sup>. Cf. par exemple, *Le possible et le réel*, Paris, PUF, 201.

quelques décennies. L'autre voie du matérialisme a été fondée par Démocrite, il s'agit du matérialisme purement nécessitariste<sup>3</sup>. Mais je ne puis m'y étendre ici.

### *La notion d'adaptation*

Cette notion est vraiment dominante dans la plupart des secteurs scientifiques où l'on cherche à rendre compte de la manière – passée, présente ou future – dont un individu – végétal, animal, humain – ou une population répond à un changement qu'il soit interne ou externe. Cela est encore plus vrai dans le domaine de la réflexion sur les changements globaux. Il est certain que la notion d'adaptation permet de rendre compte d'un grand nombre de situations. Mais elle ne permet pas de rendre compte de certains changements, ou, si elle le fait, c'est au prix d'une extension tellement large qu'elle perd sa signification. Quand peut-on parler d'adaptation ? Lorsqu'il y a une certaine permanence des caractères d'un individu ou d'une population lorsque le contexte a changé. L'adaptation signifie la capacité de l'individu ou de la population en question à modifier son comportement (alimentaire, migratoire ou autre) sans qu'il y ait mutation au niveau de ses manières d'être. Or, il y a des contextes, où les manières d'être changent, en fonction d'un contexte nouveau, il n'y a pas alors adaptation mais apparition de facteurs ou d'activités totalement nouveaux. Pour donner une référence littéraire, mais significative je crois : Rousseau expliquait ainsi comment l'apparition de l'agriculture et de la métallurgie, suite à un bouleversement naturel – aléatoire –, allait changer de fond en comble les manières d'être, de penser et d'agir des hommes (apparition de la propriété et de la guerre). Il ne s'agit pas là d'adaptation mais d'apparition de capacités totalement nouvelles susceptibles de donner un sens très différents aux activités. Lorsque Darwin rend compte de l'évolution des espèces, celle-ci est d'abord expliquée par des mutations – aléatoires encore – qui ne sont, par opposition aux conceptions de Lamarck, nullement des adaptations. La capacité à s'adapter vient ensuite pour Darwin, elle permettra de déterminer si l'individu ou les individus, qui ont muté biologiquement, sont ou non capables de se reproduire mieux que les autres, donc de transmettre la caractéristique nouvelle. Même si l'adaptation peut encore expliquer une régulation, voire une auto-régulation, elle laisse place à des réponses très différentes lorsque interviennent des changements plus profonds. On pourra dire alors qu'il y a création ou disparition d'une organisation ou d'une forme de vie.

Plus profondément, lorsqu'il s'agit des sociétés humaines, l'usage de la notion d'adaptation consiste à traiter les réponses individuelles ou sociales comme s'il s'agissait de problèmes à résoudre – par l'adaptation –, problèmes susceptibles d'être décomposés en leurs éléments. Or, une question qui touche l'existence des hommes n'est jamais un problème qu'il s'agit de résoudre, c'est toujours un drame au sens où la réponse devra tenir compte des mœurs, des représentations, des coutumes, des modes de vie, etc. Il y a là une dimension du vécu qui est irréductible et qui échappe à la logique de l'adaptation.

### *c/ L'urgence*

Lorsqu'on évoque les réponses aux changements globaux, une notion ne peut manquer d'apparaître : l'urgence. Elle permet de marquer le caractère des réponses attendues. La question qui se pose ici est celle de savoir comment cette urgence est reconnue, ou plutôt, dans le cas qui nous occupe, méconnue. Pourquoi sommes-nous aveugles à l'urgence la plus considérable ? Contrairement à la légende véhiculée par les communicants qui remplissent les médias, notre époque n'est pas celle d'une tyrannie de l'urgence, mais celle d'un aveuglement par rapport aux urgences. Il faut donc faire une critique de la notion d'urgence. De ce point de

---

<sup>3</sup>. Pour approfondir ce point sur le plan historique, on pourra lire Yves Charles Zarka, « les deux voies du matérialisme », in *Matérialistes français du XVIIIème siècle*, Paris, PUF, 2006.

vue, cette notion n'apparaîtra non pas simple, mais complexe. Si l'on devait faire une typologie des urgences, il faudrait distinguer quatre types.

a/ L'urgence ordinaire. C'est celle que traite par exemple les services d'urgence des hôpitaux qui sont, comme chacun sait les plus chargés. L'urgence ici n'est pas un phénomène rare mais très courant. Il peut s'agir de cas graves mais fréquents. Certains hôpitaux de la région parisienne traitent 40 000 urgences par an, ce qui fait plus de 100 par jour.

b/ L'urgence extraordinaire. Cette fois il s'agit d'un phénomène peu fréquent et dont les conséquences sont importantes et dramatiques : un accident aérien, un incendie considérable.

c/ L'urgence extrême de type 1. Il s'agit d'événement rare et dont les conséquences humaines épouvantables, mais prennent une dimension qui dépasse très largement le lieu de l'événement et compromet des régions entières pendant plusieurs générations, voire définitivement. Deux noms suffiront pour caractériser ce type d'urgence : Tchernobyl et Fukushima.

d/ L'urgence extrême de type 2. Cette urgence renvoie à un phénomène cumulatif et progressif, avec effet retardé. Contrairement, à l'urgence extrême de type 1 qui correspond à un phénomène ponctuel dont les conséquences sont rapidement visibles, ce dernier type d'urgence renvoie à un phénomène dont les conséquences sont proprement planétaires et avec effet futur. Les changements globaux relèvent de cette catégorie de l'urgence. La plus grande urgence peut ainsi ne donner lieu qu'à une mobilisation médiocre. Sur le plan politique en particulier, la considération du futur non immédiat n'entre presque jamais dans la préoccupation des dirigeants qui ont, en général, d'abord pour préoccupation les prochaines échéances électorales.

On voit donc pourquoi le traitement de l'urgence relève de traitements différenciés et pourquoi les réponses au plus urgent se trouvent au mieux reportées, au pire ignorées.

#### *d/ La catastrophe*

Nombre de discours s'alimentent à la catastrophe. Il s'agit en général de propos apocalyptiques qui tiennent davantage du fantasme que de la raison. Ils obscurcissent l'avenir en sollicitant la peur. L'interrogation sur les changements globaux devient alors partiellement ou totalement irrationnelle. Il n'y a pas de catastrophisme éclairé. Il convient donc de soumettre la notion de catastrophe à la critique. La catastrophe est un phénomène brutal qui a des conséquences naturelles et humaines considérables. C'est une rupture d'équilibre ou de seuil. En ce sens la catastrophe garde une validité. Elle désignerait moins un événement extérieur que le moment où les changements qui s'opèrent mettraient les sociétés humaines dans l'incapacité de répondre, le moment où notre avenir nous apparaîtrait comme un destin parce que nous aurions perdu toute capacité à en déterminer le cours. Ainsi conçue la catastrophe fait moins appel à la peur qu'elle n'invite à l'action.

## **2. Compréhension**

Une perspective philosophique sur les changements globaux ne saurait s'en tenir à la mise en œuvre d'une critique comme réflexion sur la validité des notions ou des opérations mises en œuvre par les sciences en vue de montrer la manière dont elles peuvent être l'objet de détournements dans le cadre de discours idéologiques. La philosophie doit aller au-delà en construisant les concepts susceptibles d'interpréter et de rendre compte des transformations du monde. J'examinerai là aussi quatre concepts. Le premier est celui de vulnérabilité qui fait aujourd'hui l'objet de nombreuses considérations. Le second consistera en une tentative d'arracher la valeur au prix, c'est-à-dire de remettre en cause l'universalisation de marchandisation des choses et des êtres. Les deux derniers ont été élaborés dans des travaux

que j'ai récemment réalisés et qui sont en cours de publication, en particulier des articles sur le cosmopolitisme<sup>4</sup> et un ouvrage *Le Monde émergent 2*<sup>5</sup> où il s'agit de redéfinir globalement le rapport de l'homme à la Terre. Il s'agit des concepts de « responsabilité pour l'humanité » et d' « inappropriabilité de la Terre ».

*a/ La vulnérabilité.*

Comme je viens de l'indiquer, cette notion fait l'objet d'un grand nombre de travaux sociologiques, juridiques, philosophiques. La vulnérabilité est double : elle concerne l'homme et la nature. Tout se passe donc comme si l'attitude souveraine de l'homme par rapport à lui-même et par rapport à la nature, butait désormais sur une nouvelle considération de la finitude. D'un côté, la vulnérabilité de la nature signifie que la conception d'une nature capable d'une auto-résilience infinie, d'une permanence immuable à travers la génération et la corruption (le rythme des saisons, la naissance et la mort), ne peut plus être soutenue. La nature elle-même est finie dans son existence, dans ses ressources et dans sa capacité à réparer les dommages dont elle pourrait être l'objet. La nature est vulnérable dans la mesure où elle ne dispose pas des moyens de surmonter un certain nombre de changements et de dégradations dont elle fait l'objet de par l'activité humaine : réduction de la biodiversité, disparition accélérée des espèces, pollutions diverses, etc. De l'autre, la vulnérabilité de l'homme ne saurait certes se réduire à des causes environnementales : la précarité sociale, l'incapacité d'individus et de groupes à satisfaire les besoins minimaux de la survie, la dépendance économique, n'ont pas pour cause l'environnement. Cependant, ce sont les populations les plus vulnérables socialement et économiquement qui sont le plus largement exposées aux nouvelles vulnérabilités résultant des changements globaux : assèchement de certains territoires, migrations, conflits liés à l'usage de l'eau, etc. Il y a donc un cumul des vulnérabilités humaines.

Ce double aspect de la vulnérabilité invite à une reconsidération de la finitude conçue non plus seulement comme une structure existentielle de l'être de l'homme à travers la mortalité, mais en fonction de processus naturels susceptibles de compromettre l'existence de l'homme et de son monde. Repenser ainsi la finitude doit conduire à une pensée de la liberté comme liberté fragile et de l'autonomie comme autonomie précaire, c'est-à-dire à une révision de la liberté et de la responsabilité par rapport à soi, aux autres, aux générations futures et au monde dans lequel nous vivons. Je reviendrai un peu loin sur la notion de responsabilité.

Encore un mot sur ce point : il importe de noter ici que la vulnérabilité, d'une part, et la responsabilité, de l'autre, renvoient directement à la conscience et à l'action humaines. Autrement dit, ces deux notions n'ont de sens que dans l'horizon du monde humain. Il n'y a pas de vulnérabilité en soi de la nature, mais seulement par nous et par rapport à nous. Il n'y a pas de responsabilité vis-à-vis de la nature, mais pour nous et par rapport aux générations futures. Il faut dépasser l'opposition entre anthropocentrisme et géocentrisme en reconsidérant la place de l'homme dans un horizon qui ne commence pas avec lui et où il n'est pas la finalité dernière. Mais cette reconsidération renvoie toujours à un être qui est conscient de lui-même et de son monde et qui s'en sent responsable. Sauf à se laisser aller à imaginer la nature comme consciente d'elle-même et prenant soin d'elle-même, c'est-à-dire à sombrer dans une forme de mythologie panthéiste, il faut reconnaître que l'homme est le seul être auquel cette responsabilité est imputable. Il doit en résulter l'idée d'une nature commise à la responsabilité humaine, que l'homme a le devoir de préserver pour le présent et l'avenir pour les générations actuelles et les générations futures.

---

<sup>4</sup>. Cf. Yves Charles Zarka, « Dédiction de l'idée cosmopolitique » et « Exposition de l'idée cosmopolitique » in *Archives de philosophie* n° 3/2012.

<sup>5</sup>. Paris, Armand Colin, 2012.

### *b/ La valeur et le prix*

Les changements globaux que nous considérons ici sont les changements dus à l'activité humaine, même quand ils concernent la nature. Ce qui implique de mettre au centre de notre réflexion le cycle production-échange-consommation. Or, ce cycle est celui du capitalisme non seulement avancé, mais universalisé. Ce système économique est le vecteur principal de la mondialisation et de l'homogénéisation du monde. Il se développe sur le mode de la croissance indéfinie pour produire et reproduire le profit, logique de l'accumulation du capital. Ce système de la croissance indéfinie, qui n'a rien à voir avec les besoins des populations, se reproduit par l'exploitation du travail humain et la surexploitation de la nature. Ce ne sont pas les progrès de la technique qui sont à l'origine de l'épuisement des ressources naturelles, mais le système économique qui autonomise la production, crée de nouvelles demandes, suscite de nouveaux objets de consommation, sans limites. La prédation de territoires entiers, la destruction de la nature, l'exploitation et les inégalités internes et externes, dans les sociétés, entre les parties du monde sont les conséquences de cette logique du capitalisme. Or, celle-ci s'est, durant les dernières décennies, étendue très au-delà des biens matériels pour envahir tous les domaines, même celui des biens immatériels : la culture, l'éducation, le savoir, l'art, etc. Plus rien n'échappe à la réduction capitaliste de la valeur au prix (à la valeur d'échange déterminée en termes monétaires). Toute valeur se réduit au prix, y compris la vie humaine, la santé, l'éducation, etc. C'est du reste pourquoi les régimes sociaux ont tant de mal à se maintenir dans cette logique marchande. Car la réduction de la valeur au prix est l'autre face de la marchandisation généralisée de tout bien : chose, activité, organe. Tout bien entre ainsi dans le cycle production-échange-consommation. L'idée de taxes diverses sur les nuisances environnementales (taxe carbone et autres) qui est présentée comme un obstacle à la dégradation de l'environnement, n'est en fait rien d'autre que l'instauration d'un prix pour polluer, par là même on fait moins obstacle à la logique du capitalisme qu'on ne la conforte.

Comment sortir de cette logique destructrice ? Il faut bien entendu concevoir un autre mode de développement, un nouveau modèle économique. Mais, il ne faut pas reporter à un avenir indéterminé la nécessité de changer ce qui peut l'être rapidement. Or, l'un des premiers principes à adopter consiste à séparer la valeur du prix pour ce qui concerne un certain nombre de biens primaires, ceux qui sont indispensables à la vie, en particulier les biens naturels : l'air (ne doutons pas que l'on fera un jour payer l'air que nous respirons), l'eau, les aliments indispensables à la reproduction de la vie, les moyens de se chauffer, de vivre sous un toit, se soigner, etc. Ce qui implique deux choses : 1/ s'il est légitime qu'il y ait un prix de l'eau, dans la mesure où sa distribution implique du travail et donc un coût, il serait, dans le cadre que je propose, impossible de couper l'eau à celui qui ne peut plus la payer. 2/ Que les dégradations environnementales (les terres, les fleuves, les mers et les océans) dues à la pollution ou autre ne pourraient pas être compensées par un prix à payer. Attendant à l'existence de valeurs qui ne sont pas réductibles à un prix, et nuisant à la santé des populations et même à leur vie, elles seraient tenues pour des actes criminels et jugées comme tels. Ce serait là le premier pas vers la sortie de la logique de l'accumulation sans limites du profit avec les désastres qu'elle produit aux niveaux humain et naturel.

### *c/ Responsabilité pour l'humanité*

Nous venons de voir que le concept de responsabilité devait être reconsidéré. J'ai personnellement tenté de le faire à partir de deux philosophes majeurs du XXème siècle, Emmanuel Levinas et Hans Jonas, dans la pensée desquels l'extermination des Juifs par les nazis a joué un rôle déterminant. Levinas a ainsi construit le concept de responsabilité pour autrui comme responsabilité préalable à tout autre, dimension préoriginale. Hans Jonas a également contribué, en un sens différent, à réélaborer le concept pour penser une

responsabilité par rapport aux générations futures, c'est-à-dire à l'égard d'être non encore existant. L'œuvre de Jonas est au cœur de toute philosophie qui tente de penser les enjeux de l'environnement. Ma propre approche n'a pas été du tout d'opérer une synthèse, d'ailleurs impossible, des deux positions. Elle a été de montrer que le concept de responsabilité pour l'humanité exigeait le dépassement de la relation à un autrui simplement individuel chez Levinas, et l'objectivation naturaliste des valeurs chez Jonas. La responsabilité pour l'humanité n'est pas uniquement morale, elle est cosmopolitique, c'est-à-dire juridique dans cette cité qui comporte non seulement les êtres humains mais aussi l'ensemble du monde vivant. Le droit dont il s'agit n'est pas un droit positif étatique, ni même international, c'est une norme rationnelle de droit et de justice qui doit régir tout homme en tant qu'il porte en lui la forme de l'humanité et tout Etat dans la mesure où au-dessus de la souveraineté du peuple, il y a la souveraineté de l'humanité et de son monde.

#### *d/ L'inappropriabilité de la terre*

Vulnérabilité, valeur non réductible au prix et responsabilité pour l'humanité m'ont conduit à penser leur fondement à travers le concept d'inappropriabilité de la terre. Il s'agit d'un fondement au plan théorique et d'un principe pratique au plan cosmopolitique. En effet, pour tenir compte de ces nouvelles catégories qui concernent tant l'inscription de l'homme dans le monde que le rapport des hommes entre eux, il convient de remettre en cause ce qui a été à la base du rapport de l'homme à la Terre : l'appropriation. Cette appropriation a pris trois formes : *la propriété*, en particulier la pleine propriété distincte de l'usufruit ; *la conquête*, c'est-à-dire la prise de territoires par la guerre ; et *la surexploitation* de la nature considérée comme pure source d'énergie à extraire et à exploiter<sup>6</sup>. S'engager dans cette voie, c'est se donner pour tâche de repenser le rapport de l'homme à la Terre aux niveaux anthropologique, économique-social et politico-cosmopolitique. Une critique de l'appropriation suppose en effet de considérer la Terre non seulement comme le sol de notre résidence et de nos déplacements, mais aussi comme la condition même de ce que nous sommes : nos modes d'être, de penser et d'agir sont les modes d'un être de part en part terrestre. La phénoménologie, avec Husserl, avait déjà montré que la représentation scientifique de la terre comme globe qui se meut autour du soleil, dont nous pouvons partir (vers la lune par exemple) ou imaginer de partir suppose un autre rapport à la Terre comme horizon de toutes nos expériences. Or, cette Terre primordiale ne se meut pas, elle est ce par rapport à quoi tout mouvement ou repos peut être déterminé et avoir un sens. Mais il faut aller en-deçà de la phénoménologie, qui déjà avait insisté sur le rapport de notre corps aux corps qui nous entourent et en particulier le corps des autres, parce que la phénoménologie revient finalement toujours à une égologie, c'est-à-dire qu'elle fait de l'*ego*, du *je*, le centre de toutes les relations signifiantes, pensées en termes d'intentionnalité : percevoir, imaginer, rêver, agir, etc. Aller en deçà de la perspective phénoménologique veut dire passer de ce qui se donne à ma conscience aux conditions matérielles et terrestres de nos modes d'être, c'est-à-dire revenir à l'inscription de notre être (physique et mental) dans le mouvement de la vie, dont nous portons dans notre être biologique la totalité de l'histoire, et dans l'espace où nous coexistons et où nous nous mouvons. Il n'est plus question à ce niveau de prise ou de prédation. Revenir à la nature humaine (car il y a bien une nature humaine), c'est faire un pas en arrière qui nous sort du rapport d'appropriation ou de prédation par rapport à la Terre et aux autres.

On imagine les conséquences que cette reconsidération philosophique de l'anthropologie pourra produire sur le plan de la société et de l'économie : il faut envisager un développement économique dans lequel l'usage, et non la pleine propriété, serait l'opérateur principal. C'est

---

<sup>6</sup>. Cf. Yves Charles Zarka, *Le Monde emergent 2* "l'inappropriabilité de la terre", *op. cit.*



la notion de pleine propriété qui conviendrait de remettre en question dans ses origines juridiques (le droit romain) que dans ses fondements théologiques (le don par Dieu de la terre et de tout ce qu'elle comporte aux hommes en vue de leurs propres fins). Autrement dit, il faut qu'il y ait un principe de limitation radical de la propriété tracé par la nécessité de ne pas compromettre la part de la terre qui est commise à notre responsabilité individuelle ou collective par rapport aux les générations à venir. Corrélativement, l'économie devra être pensée en fonction de l'usage et non du profit : en somme un économie de marché non capitaliste<sup>7</sup>.

Mais c'est sur le plan cosmopolitique que le principe de l'inappropriabilité de la Terre prend sa pleine signification, il apparaît alors comme un principe pratique, lié à l'idée de l'humanité, à partir duquel il est possible de déduire les droits et les devoirs de l'humanité par rapport à elle-même et à la nature, commise à sa responsabilité. Nous y reviendrons dans la troisième partie de ce texte.

### III. Pratique

#### *a/ Faiblesse des discours sur l'éthique*

La dimension pratique de la philosophie désigne bien entendu les principes qui doivent guider l'action individuelle ou collective. Il s'agit donc du domaine dont relève directement l'interrogation sur les réponses aux changements globaux. Or, l'aspect le plus étonnant dans ce domaine tient à ce que, les réponses ont été le plus souvent cherchées du côté de l'éthique (on ne dit plus morale aujourd'hui de peur de paraître rétrograde, voire réactionnaire, éthique en revanche fait plus chic et plus instruit). On voit ainsi fleurir un nombre indéfini d'ouvrages, de conférences, d'analyses, de colloques, de débats sur l'éthique de ceci ou de cela : de la vulnérabilité, du *care*, de l'environnement, de la biodiversité, des animaux et que sais-je encore ! Il n'est pas douteux que, comme dans le domaine médical, les comités d'éthiques environnementaux vont fleurir. Je suppose d'ailleurs qu'ils le font déjà. Notons en passant que les auteurs de ces éthiques en tout genre, et pour tout public, en général très prisés des médias, ne s'avancent pas en général jusqu'à définir l'éthique. Il est vrai que ce serait un peu risqué. Ce que je dis là n'est en aucune façon l'expression d'une répugnance pour l'éthique – l'*Ethique* de Spinoza est sans doute l'une des œuvres les plus fondamentales de la pensée humaine – mais d'une réelle aversion à l'égard des professionnels contemporains de ces discours confus et creux qui transforment, dans le meilleur des cas, des lieux communs ou des inconséquences en nouvelles éthique. En fait, la multiplication des discours éthiques est le signe le plus sûr de notre impuissance. Car les questions fondamentales liées aux changements globaux relèvent de tout évidence du politique et du cosmopolitique.

Il est vrai qu'aujourd'hui le sens et la place du politique dans les sociétés contemporaines sont devenus incertains. Depuis quelques décennies en effet le politique a lâché la bride aux puissances économiques et financières<sup>8</sup> au point que l'Etat lui-même se conçoit comme une entreprise en concurrence avec d'autres entreprises au niveau international. L'époque moderne (à la fin du XVIème siècle) coïncidait avec la définition de l'Etat par la souveraineté,

---

<sup>7</sup>. On imagine souvent que l'économie de marché est nécessairement capitaliste, ce qui est faux. Le marché a existé avant le capitalisme et lui survivra, d'autant que, comme l'a montré déjà Adam Smith, l'un des principaux penseurs du libéralisme, le capitalisme tend à constituer des monopoles, donc à annuler le marché. Le même Adam Smith considérait que l'un des domaines dans lesquels l'Etat devait garder un droit inaliénable d'intervention concernait le rétablissement du marché contre les monopoles. On trouvera également un argument de ce genre chez Fernand Braudel, dans *Dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion (Champ), 1998.

<sup>8</sup>. Cf. Yves Charles Zarka (dir.), *Démocratie, état critique*, Paris, Armand Colin, 2012.

l'époque actuelle est plutôt celle de la servilité de l'Etat à l'égard de l'économie financiarisée. On parle souvent de dettes souveraines, pour parler des dettes publiques, mais le véritable terme serait plutôt dette de servilité. Les Etats se sont ainsi eux-mêmes livrés aux mains de puissances anti-démocratiques et même anti-politiques. La notion du politique s'est ainsi obscurcie, elle est en outre liée à des intérêts partisans à court terme, incapable de prendre en charge les questions majeures à long terme comme celles qui concernent les changements globaux.

La question qui se pose donc est la suivante : la démocratie est-elle en mesure de prendre en charge les mesures nécessaires touchant aux changements globaux ? Quelles sont les réformes institutionnelles qui permettraient d'intégrer de manière permanente la dimension environnementale dans les choix politiques ? Mais le niveau politique n'est pas l'ultime. Au-delà du politique, il y a le cosmopolitique c'est-à-dire les principes qui doivent régir l'humanité entière, conçue comme la cité des hommes et de l'ensemble du monde vivant, commis à la responsabilité humaine. Les changements globaux désignent précisément des changements qui ne sont pas seulement locaux, bien qu'ils aient évidemment un impact local, mais qui affecte la Terre entière et l'humanité dans son ensemble. On voit donc pourquoi, la dimension cosmopolitique doit être convoquée ici et, on va le voir, doit être conçue comme norme du politique.

#### *a/ Politique*

Remarquons tout d'abord que la considération des changements environnementaux a porté un certain nombre d'auteurs à considérer que la démocratie était inapte à les prendre en charge, soit parce que l'on considère le régime démocratique comme incapable de se désengager des intérêts présents pour considérer le futur, soit parce que l'on considère les populations des Etats comme incapables de se détacher de leurs intérêts immédiats et à comprendre des risques qui ne leur sont pas immédiatement perceptibles. On a ainsi souvent conçu que seul un autre régime, de type autoritaire, serait en mesure d'imposer aux populations les réformes et les restrictions qu'elles seraient incapables d'adopter pour elles-mêmes. Un auteur aussi important que Hans Jonas pose par exemple que le souci des générations futures suppose un régime dont le modèle serait la sollicitude des parents pour les enfants, donc une sorte de paternalisme.

Le véritable défi à relever est donc, contre la tentation que présentent les différentes versions de politiques autoritaires ou paternalistes, de déterminer quelles sont les transformations qui pourraient amener la démocratie à intégrer les enjeux liés aux changements globaux.

La question d'une démocratie soucieuse de la nature et du futur a donné lieu à un bon nombre de travaux ces dernières années, en France et à l'étranger, dans le cadre des perspectives d'une écologie politique. Certains ont interprété cette question en termes de réforme institutionnelle. On a ainsi proposé en France, parmi les intellectuels qui suivent Nicolas Hulot, la mise en place d'une nouvelle Constitution ouvrant la voie d'une 6<sup>ème</sup> République<sup>9</sup>. Je voudrais ici examiner un cas précis de réforme institutionnelle qui me paraît aller à contresens de l'ambition, affichée par les auteurs, d'un élargissement écologique de la démocratie. Il s'agit de la proposition avancée par Dominique Bourg et Kerry Whiteside<sup>10</sup> de bioconstitution démocratique.

Pour caractériser d'emblée le projet de réformes institutionnelles proposé, je dirai qu'il relève d'une utopie politique, qui, comme toutes les utopies se retourne rapidement en son

---

<sup>9</sup>. Cf. Dominique Bourg (dir.), *Pour une 6ème République écologique : allier démocratie et écologie*, Paris, Odile Jacob, 2011.

<sup>10</sup>. *Vers une démocratie écologique : le citoyen, le savant et le politique*, Paris, Seuil, 2010.

contraire. Ainsi, à l'objectif de résoudre les problèmes et les dérives partisans du système de la représentation et donc pour consolider et étendre la démocratie, les auteurs imaginent, sans même s'en rendre compte, un système institutionnel radicalement antidémocratique. L'élément central de ce système est en effet la distinction entre ceux qui savent (les savants, les experts, les philosophes, les moralistes, des membres des ONG, *et alii*) et ceux qui ne savent pas : la majorité des citoyens<sup>11</sup>. On peut lire ainsi : « il ne saurait être question de résoudre 'démocratiquement' les problèmes d'environnement en renonçant à la science, tout comme il ne saurait être question de 'démocratiser' la science en faisant intervenir la volonté populaire dans le processus d'évaluation (*sic*)<sup>12</sup> des hypothèses scientifiques »<sup>13</sup>. Il est certes exact de dire que le mode de production des connaissances scientifiques n'a rien à voir avec la démocratie, mais les auteurs en tirent le principe d'un aveuglement et d'une ignorance du peuple dans les auto-interprétations qu'il serait amené à réaliser sur les questions environnementales » : « l'auto-interprétation des citoyens par rapport à leurs problèmes et à leurs aspirations perd son efficacité, comme nous l'avons vu, sur les questions telles que le changement climatique ou les pesticides, pratiquement invisibles à la perception ordinaire »<sup>14</sup>. Ce qui est dit ici, ce n'est pas seulement que le peuple ne dispose pas du savoir des scientifiques dans un certain domaine, comme la climatologie, ce qui est une évidence, mais qu'il est même incapable de tenir compte de ce que disent les scientifiques quand les conséquences ne sont pas immédiatement perceptibles aux sens. Cette dimension réapparaîtra clairement dans la formation de ce que les auteurs appellent une Académie du futur qui « serait chargée de conférer un sens précis, scientifiquement informé, aux deux objectifs constitutionnels concernant les limites de la planète et l'état des ressources »<sup>15</sup>. Cette Académie est en effet conçue comme devant être formée de scientifiques dotés de compétences précises (lesquels ?), de philosophes (lesquels ?) susceptibles de fournir un éclairage éthique, d'intellectuels (lesquels ?) susceptible de faire « contrepoids à la spécialisation inhérente aux approches scientifiques »<sup>16</sup>. L'ensemble de ces « scientifiques seraient nommés pour une période déterminée et n'interviendraient que dans leur strict domaine de compétence, internationalement reconnu »<sup>17</sup>. Paradoxe des paradoxes cette Académie allierait à la fois « l'impartialité démocratique » et « un monitoring planétaire ». On croit rêver devant une telle naïveté. Comment les auteurs ne voient-ils pas que ces deux fonctions sont parfaitement contradictoires : le monitoring en question n'est rien d'autre que de l'expertocratie antidémocratique. Quelques questions subsidiaires : qui choisit et qui nomme ces académiciens du futur ? L'acte de nommer est-il neutre, n'a-t-il pas au contraire quelque chose de magique qui le constitue foncièrement<sup>18</sup> ? Cette Académie ne serait-elle pas traversées par des conflits permanents et même souvent insurmontables ?

Outre l'inversion utopique qui traverse le projet, celui-ci est également traversé de confusions à mon sens graves. Deux exemples : tout d'abord, pour les auteurs le problème central est celui des technosciences et des changements sociaux importants qu'elles

<sup>11</sup>. En ce sens ce projet se rapprocherait plutôt de l'utopie de James Harrington dans son *Oceanana* (1656), qui repose sur la distinction entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas, qu'à celle de l'*Utopie* de Thomas More (1516).

<sup>12</sup>. Souligné par moi. Les auteurs n'envisagent même pas les stratégies de pouvoir qui se cachent derrière l'évaluation, cf. *Cités* n° 37/2009, qui porte en totalité sur « L'idéologie de l'évaluation : la grande imposture ».

<sup>13</sup>. *Vers une démocratie écologique, op. cit.*, p. 84.

<sup>14</sup>. *Ibid.*, p. 86.

<sup>15</sup>. *Ibid.*, p. 91.

<sup>16</sup>. *Ibid.*, p. 92.

<sup>17</sup>. *Ibid.*

<sup>18</sup>. Souligné par moi. Contre les positions de Pierre Rosanvallon développées dans *La légitimité démocratique*, Paris, Seuil, 2008, p. 160-166, voir l'analyse donnée sur le caractère à la fois bureaucratique et magique de l'acte de nommer dans mon texte paru dans la revue *Cités* n°51/2012, sur « L'Etat ou le monopole de la violence légitime », (p. 3-7) à propos de Bourdieu.

produisent en particulier dans le rapport à la nature. Il est certain que les technosciences ont produit des effets considérables sur l'industrie, les moyens de transports, le choix et l'usage des énergies, l'agriculture, etc. Mais le danger vient-il des dispositifs techniques eux-mêmes, ne résulte-t-il pas plutôt du système économique qui non seulement les utilise mais les suscite et, en définitive, les produit. N'est-ce pas une réflexion sur la production-échange-consommation qu'il faudrait mener ? N'est-ce pas là que se trouve la dynamique qui développe certaines technologies plutôt que d'autres<sup>19</sup> ? En outre une telle perspective ne risque-t-elle pas de vouer aux gémonies les sciences et les techniques dans leur ensemble, voire même les scientifiques eux-mêmes, coupables d'avoir mis en place les savoirs et les dispositifs qui, à terme, conduiront à la dévastation de la terre ?

Certes, les auteurs pensent avoir trouvé une parade contre cette dernière objection à travers la distinction entre la « science éclairante » et la « science agissante ». L'une serait objective et impartiale, et l'autre, partielle parce que s'intégrant à notre monde, nos valeurs, notre santé. Cependant, qui ne voit que cette distinction est illusoire ? Imagine-t-on le projet scientifique se déployant sans lien avec le monde et la société, sans incitation économique et sans relation à la demande sociale ? Qui peut imaginer que la science se développe dans le ciel des idées de la connaissance pure, sans conflits sur ses objets mêmes, sur les procédures, les directions de recherches et les résultats ? Tout cela sans oublier l'orientation des financements publics et plus encore privés de la recherche. L'utopie est ici soutenue par une idéologie de la science dont les conséquences risquent de ne pas être uniquement théoriques.

Mais l'utopie ne s'arrête pas à la conception d'une Académie du futur, elle se développe sur le plan institutionnel en imaginant un Sénat « chargé de traduire et d'interpréter politiquement les connaissances internationalement acquises quant aux limites et ressources de la planète, savoir capitalisé par l'Académie du futur »<sup>20</sup>. Ce Sénat, contrairement à l'Assemblée nationale, ne pourrait adopter des lois, mais aurait une double fonction : en amont, élaborer des projets de loi tenant compte des enjeux environnementaux, en aval, d'opposer un veto à toute proposition législative allant à l'encontre des connaissances fournies par l'Académie du futur. Je passe rapidement sur les choix des sénateurs dont la plupart serait tirés au sort sur des listes proposées par les ONGE<sup>21</sup>, pour en venir au statut politique de nouvelle institution. Le Sénat devrait « exprimer la volonté de la nation même s'il ne la représente pas »<sup>22</sup>. Par quelle vertu magique une assemblée non élue peut-elle exprimer la volonté de la nation qu'elle ne représente pas ? Comment des sénateurs rémunérés et employés à plein temps, selon les auteurs, pourraient-ils être indépendants de tout parti politique ? Voudrait-on dire qu'il s'agit de pur esprit (rémunérés à plein temps cependant) sans engagement partisan ? Curieux personnel politique qui n'aurait en vue que l'avenir, sans avoir d'engagement dans le présent.

Ici encore les membres du Sénat sont considérés collectivement<sup>23</sup> comme sachant mieux que les citoyens ordinaires ce qui est leur véritable intérêt à long terme. Cette position prolonge logiquement celle que nous évoquions au début sur la distinction entre la minorité qui sait et qui est capable de prendre en charge le long terme et la majorité de la population

---

<sup>19</sup>. Cf. André Gorz, *Ecologica*, Paris, Galilée, p. 43-69.

<sup>20</sup>. *Vers une démocratie écologique*, op. cit., p. 92.

<sup>21</sup>. Même en reconnaissant le rôle parfois positif des ONG comme groupes de pression, les auteurs auraient dû porter un regard critique sur leur mode de fonctionnement qui, c'est le moins que l'on puisse dire, n'a rien de démocratique. Le Sénat en question, qui est conçu par les auteurs comme purement impartial, serait à l'inverse le lieu d'expressions de tous les lobbies.

<sup>22</sup>. *Vers une république écologique*, op. cit., p. 93.

<sup>23</sup>. Selon les auteurs, parmi les sénateurs certains (un tiers) sont des ignorants parce que tirés au sort dans la population. Ils doivent donc être formés par leur conseiller parlementaire !

incapable de s'arracher au présent et aveugle sur l'avenir. Un tel système ne me paraît en aucune manière pouvoir recevoir le qualificatif de démocratique.

Ce n'est donc pas en sens qu'il faut aller si l'on veut concevoir une démocratie soucieuse de l'avenir et de la Terre. Pour s'y atteler il faut considérer trois questions comme décisives.

1/ L'information de citoyens qu'on suppose suffisamment éduqués pour comprendre les grands enjeux qui les concernent directement. Il faudrait ici une réflexion sur les médias et sur la fonction d'information qu'ils devraient exercer et qu'ils assument de moins en moins.

2/ Il conviendrait également de reposer la question de la légitimité démocratique, en distinguant la légitimité de titre (le vote) et la légitimité d'exercice (la manière dont le pouvoir est exercé). Le contrôle de l'exercice du pouvoir par rapport aux engagements pris lors de l'élection est un élément décisif pour rendre la souveraineté au peuple<sup>24</sup>.

3/ Il faudrait enfin rendre à la consultation populaire le rôle qui ne lui est pas dévolu à propos des grands enjeux environnementaux ou autres (sur la question européenne par exemple). Ce n'est qu'en revenant à la source de la démocratie, au peuple, que l'engagement des citoyens pourra être gagné.

#### *b/ Cosmopolitique*

Au-dessus du politique il y a le cosmopolitique. Celui-ci recouvre tout ce qui concerne l'humanité en tant que telle, et pas seulement une partie de celle-ci. L'humanité n'est pas une abstraction, elle est le principe qui fait qu'un être humain est identique à n'importe quel autre. Mais il faut bien entendre cette identité. « Chaque homme, disait Montaigne, porte la forme entière de l'humaine condition ». Cependant, cette forme n'est pas un genre qui serait ensuite spécifié par une différence, elle est immédiatement singulière. La forme humaine est singulière depuis le code génétique jusqu'à la complexion intellectuelle la plus élaborée, en passant bien entendu par l'histoire personnelle, sociale, culturelle, politique. Que la forme humaine soit singulière veut dire également que l'identité humaine, loin de s'opposer à la diversité, est immédiatement diverse. L'identité de l'identité n'est pas l'identité mais la différence. Il y a des milliers, des millions de manières d'être un homme, comme d'ailleurs d'être inhumain.

Or, qu'est-ce qui importe primordialement à l'humanité en tant que telle ? C'est la Terre, son corrélat. La Terre dont, selon Kant, la rotondité rend les hommes proches les uns des autres, si éloignés qu'ils paraissent. Le « Global Village » de l'internet n'est que la traduction électronique de ce qui a toujours été : la Terre est le village planétaire des hommes. Mais la Terre n'est pas seulement humaine, elle est aussi animale et vivante. Terre vivante des vivants, dans laquelle l'homme a une responsabilité particulière dans la mesure où sa condition lui permet de s'arracher à une existence immédiate pour se penser, se choisir et, au-delà de lui-même, de choisir le monde dans lequel il vit. La Terre n'est pas seulement un lieu de résidence ou de déplacement, mais la dimension fondamentale à partir de laquelle nous existons, nous agissons, nous pensons. Elle est ainsi l'horizon à partir duquel tout voyage hors du globe terrestre peut être pensé (Husserl).

Mais cette Terre n'est pas simplement un enchaînement de représentations ou une variation de phénomènes qui se déploient devant un *ego*. La Terre est d'abord matérielle et naturelle : monts, plaines, cours d'eau, grottes, mais aussi glaciers, terres arides, déserts, etc. Comme on l'a vu, il faut sortir de l'égologie phénoménologique ou autre. La responsabilité de l'humanité ne concerne pas une terre phénoménale, mais la Terre naturelle et vivante à partir de laquelle nous sommes.

---

<sup>24</sup>. J'ai traité cette question dans Yves Charles Zarka (dir.), *Repenser la démocratie*, Paris, Armand Colin, 2010.

Cependant l'idée de responsabilité suppose l'altérité. Dira-t-on que cette altérité est donnée dans le rapport de l'homme à la Terre ou à la nature ? La réponse à cette question doit être négative. On ne saurait projeter des droits sur la nature animale ou la nature tout court sans anthropomorphisme. La responsabilité de la Terre, qui s'étend à l'ensemble du monde vivant, doit se fonder sur les rapports des humains les uns envers les autres, en tant qu'ils appartiennent à l'humanité. Elle peut être également fondée, comme l'a montré Hans Jonas, dans le rapport des générations humaines actuelles aux générations futures qui, certes, n'existent pas encore, mais à l'égard desquelles il est raisonnable de penser que nous avons des devoirs.

Ainsi, déployer le concept d'humanité, c'est mettre en évidence la notion de responsabilité et, avec elle, celles de devoirs et de droits, c'est-à-dire déployer une problématique qui n'est pas seulement morale mais aussi juridique. Or, ces devoirs et ces droits peuvent être légitimement dit naturels. Ils ne dépendent pas de la législation positive d'un Etat, ni même de conventions internationales, ils ne dépendent pas non plus des coutumes et des mœurs. Ils constituent la dimension proprement universelle de l'existence humaine. Les Stoïciens parlaient de « la cité commune des hommes et des dieux » nous dirons plutôt la cité commune des hommes et de la totalité des vivants, commise à la responsabilité humaine.

Mais cette cité existe-t-elle comme un fait ? La réponse à cette question doit être négative. Le cosmopolitisme contemporain doit assumer la mutation qu'a réalisée la pensée moderne, et en particulier Kant, dans la perspective cosmopolitique : le passage de l'idée d'une cité cosmique existante et gouvernée par la raison, à l'idée d'un principe régulateur de la raison politique. La cité naturelle commune n'existe pas tant que la Terre est l'objet d'appropriation et de prédation de la part des hommes, elle doit cependant régler dès maintenant nos jugements et nos actions concernant les individus, mais aussi les groupements économiques ou les unités politiques (les Etats). Le cosmopolitique n'est pas le politique (au sens de l'étatique), il est métapolitique et, en tant que tel, principe régulateur pratique du politique.

On voit donc le champ considérable qui s'ouvre à la pensée cosmopolitique : le rapport à la nature et au monde vivant, l'idée d'une justice universelle pensée à partir de l'humanité comme sujet qui est supérieure au peuple ou à l'Etat comme sujet. De cette hiérarchie peut être tirée l'idée d'un droit de résistance des peuples contre l'oppression, l'équité territoriale, le droit de vivre dignement des fruits de la Terre au lieu où l'on habite, sans oublier bien sûr la loi d'hospitalité qui constituait pour Kant l'unique contenu du droit cosmopolitique.

Ce champ considérable du cosmopolitisme repose la question de son rapport au politique, c'est-à-dire aux peuples, aux nations, aux Etats dont l'existence est de part en part historique. Le cosmopolitisme ne connaît pas de frontières, le politique naît avec les frontières. La genèse du politique est la genèse des frontières par laquelle se constituent les peuples et les Etats : identités collectives, mœurs, langues nationales, lois coutumes, etc. Mais une frontière n'est pas un mur, elle est la condition de la distinction entre soi et l'autre, mais elle est aussi le lieu de la rencontre et de la reconnaissance<sup>25</sup>. Chacun des deux niveaux a sa légitimité : le cosmopolitisme sans frontières et le politique avec frontières. On ne peut les confondre sans conséquences graves. Simplement, il doit y avoir subordination du politique au cosmopolitique. C'est à partir de celui-ci qu'il devient possible de juger, de critiquer, voire de résister et d'intervenir contre un pouvoir politique qui piétine sa responsabilité envers le monde vivant ou envers l'humanité dans son peuple ou un autre.

Telles sont à mon sens les tâches d'une philosophie à venir.

---

<sup>25</sup>. Cf. mon article « Frontières sans murs et murs sans frontières », in *Cités* 31 « Murs et Frontières », Paris, PUF, 2007. Ce texte comporte un éloge de la frontière qui précède de quelques années celui que reprendra Régis Debray dans son *Eloge des frontières*, Gallimard, 2010.