

De l'éthique environnementale à l'écophénoménologie et retour

Gérald Hess

DANS **CITÉS 2018/4 N° 76** , PAGES 97 À 108

ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 1299-5495

ISBN 9782130801948

DOI 10.3917/cite.076.0097

Date de mise en ligne : 07/12/2018

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-cites-2018-4-page-97?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

De l'éthique environnementale à l'écophénoménologie et retour

GÉRALD HESS

INTRODUCTION

L'éthique environnementale (EE) est un champ de recherche qui émerge au début des années 1970. Elle est principalement issue d'une préoccupation des philosophes pour le péril que fait courir à l'environnement l'essor économique et technologique des sociétés développées depuis la fin de la seconde guerre mondiale. La question soulevée par cette réflexion éthique est de savoir si l'éthique classique anthropocentrée est en mesure de répondre aux défis environnementaux générés par les activités humaines ou si, au contraire, la question environnementale invite à repenser l'éthique.

Les difficultés soulevées par l'état de l'environnement ne sont certes pas seulement l'apanage des sociétés développées. La déforestation, l'érosion et la perte de

fertilité des sols, l'épuisement des ressources aquifères, la démographie ou l'introduction d'espèces exotiques problématiques pour le développement d'espèces natives ont également concerné d'autres sociétés par le passé. Néanmoins, dans un monde globalisé, l'intensité et la rapidité des changements que les humains font subir à la nature sont inédits à l'échelle de l'histoire de l'humanité. Il en résulte de nouveaux problèmes comme l'épuisement des ressources énergétiques conventionnelles et d'autres gisements de substances naturelles (fer, cuivre, etc.), la dissémination dans l'environnement de produits chimiques toxiques ou encore une évolution délétère du climat.

Dans la suite de cet essai, je souhaite me pencher sur l'apport et les limites de l'EE aux défis écologiques. Il s'agira dans un premier temps de

comprendre de quelle manière l'EE cherche à intégrer l'environnement dans le giron de l'éthique. Ce débat concerne essentiellement la question de l'attribution ou non d'une valeur intrinsèque ou morale à la nature, induisant le cas échéant une extension de la communauté des entités dignes de considération morale. Toutefois, des critiques à l'égard d'une telle approche ont été formulées dès la première heure ; elles contestent le caractère décontextualisé du débat et sa relative inefficacité pour l'adoption de mesures à la hauteur des enjeux. Ce point de vue critique d'ordre pragmatique sera l'objet de la deuxième partie de ma réflexion. Dans la troisième partie, je montrerai de quelle manière la phénoménologie peut renouveler, dans le prolongement d'une perspective critique, la réflexion de l'EE et l'orienter sur la question des dispositions pratiques, c'est-à-dire sur les vertus que les citoyens d'une véritable communauté biotique devraient développer.

L'EE ET LE DÉBAT AU SUJET
DE LA VALEUR INTRINSÈQUE
DE LA NATURE

Dès ses origines, de nombreux auteurs de l'EE estiment qu'une cause importante sinon essentielle de la crise écologique réside dans les limites étroites – interhumaines – au

sein desquelles se déploie la pensée éthique. L'éthique classique se contente d'argumenter en faveur de devoirs qui concernent exclusivement les humains entre eux, laissant la nature non humaine en dehors du champ de l'éthique. C'est cet anthropocentrisme moral que dénoncent les premiers philosophes de l'EE. Ils partent de l'idée qu'une tentative pour étendre la communauté morale au-delà de l'humain sera mieux à même de considérer l'environnement à sa juste valeur, laquelle, justement, ne se réduit pas à une simple valeur d'usage qui légitime la satisfaction des besoins et des désirs humains.

À cet égard, l'article pionnier de Richard Routley¹ est décisif. Pour cet auteur, l'éthique occidentale classique est incapable de prendre en compte l'environnement, car celui-ci est la propriété de l'homme. Et ce qui appartient à l'homme est laissé à son libre usage. Certes, le « chauvinisme humain » qui caractérise une telle éthique implique bien une limite à la liberté de faire ce que l'on veut, dès lors que cette dernière se retourne contre celui qui en use ou bien lèse d'autres personnes.

1. R. Routley, « A-t-on besoin d'une nouvelle éthique, d'une éthique environnementale ? » (1973), in H.-S. Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, trad. fr. H.-S. Afeissa, Paris, Vrin, 2007, p. 31-49.

L'intention de Routley est de montrer qu'une telle conception de l'éthique reste insuffisante pour protéger l'environnement. Son originalité réside dans le procédé employé pour attester cette insuffisance – une expérience de pensée, souvent reprise depuis. Le philosophe imagine un homme, dernier survivant d'une catastrophe mondiale. Ce dernier homme détruit son environnement naturel, les plantes, les animaux et tous les autres êtres vivants. Son acte est-il moralement condamnable ? Selon l'éthique classique, il ne l'est pas, estime Routley, car personne n'est lésé ; mais dans une perspective environnementale, il l'est indiscutablement.

Pour juger du caractère immoral de ce que font les survivants ou le dernier homme, Routley en appelle à l'intuition morale de son lecteur. L'expérience de pensée permet d'entrevoir ce qui manque à l'éthique occidentale traditionnelle fondée sur le principe du chauvinisme humain, à savoir la reconnaissance de la valeur de la nature pour elle-même, indépendamment de l'intérêt qu'elle peut avoir pour nous, les êtres humains. Cette valeur intrinsèque ou morale n'est jamais formulée comme telle par le philosophe. Mais c'est bel et bien ce à quoi Routley songe finalement, ajoutant qu'elle conduit à élaborer une nouvelle éthique. Nouvelle en

ce sens qu'elle permet d'envisager à l'adresse des individus des obligations ou des interdictions morales envers les entités naturelles.

À quelle(s) condition(s) peut-on attribuer une valeur intrinsèque ou morale à la nature ? Répondre à cette question revient à définir le critère de la moralité. Dans l'anthropocentrisme moral, le critère est défini en général par l'appartenance à l'espèce *homo sapiens* (Aristote) ou l'exercice d'une compétence cognitive comme la raison pratique (Kant), par exemple. Les éthiciens de l'environnement argumentent en faveur d'autres critères plus adéquats en ce sens qu'ils échappent au biais du chauvinisme humain. Par exemple, d'aucuns pensent que le critère déterminant consiste à avoir un intérêt, celui d'éprouver du plaisir et d'éviter la douleur (Peter Singer²) ; d'autres estiment qu'il réside dans le fait de manifester un bien propre à défendre (Paul Taylor³, Robin Attfield⁴), une valeur objective dans la nature elle-même (Holmes Rolston III⁵), une finalité immanente à la nature

2. P. Singer, *La Libération animale* (1975), trad. fr. L. Rousselle et D. Olivier, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2012.

3. P. Taylor, *Respect for Nature*, Princeton, Princeton UP, 1986.

4. R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern (Second Edition)*, Londres, The University of Georgia Press, 1991.

5. H. Rolston III, *Essais d'éthique environnementale*, trad. fr. H.-S. Afeissa et P. Madelin, Paris, Dehors, 2018.

qui peut elle-même prendre plusieurs formes selon les auteurs : l'être (Hans Jonas), la communauté biotique (J. Baird Callicott⁶) ou le Soi écologique (Arne Næss⁷). C'est ainsi que des postures morales alternatives à l'anthropocentrisme moral en viennent à configurer le champ désormais bien cartographié de l'EE : le pathocentrisme, le biocentrisme ou l'écocentrisme⁸. Bien souvent mais pas toujours, la réflexion des éthiciens s'appuie sur un savoir objectif comme la psychologie animale, l'écologie ou la biologie, par exemple.

L'EE s'est donc essentiellement constituée autour de la question de savoir si, et le cas échéant, à quelle(s) condition(s) l'environnement peut-être, pour lui-même, objet de considération morale. Toutefois, on peut s'interroger : ce débat est-il à la hauteur des défis écologiques évoqués au début de cet essai ? Non seulement le discours de l'EE relève du langage philosophique, un langage à la fois technique et abstrait. Mais, de plus, les justifications élaborées à l'appui d'une valeur morale de la nature ne

débouchent pas, par elles-mêmes, sur des solutions concrètes aux problèmes environnementaux tels que la pollution chimique des sols, la déforestation, la démographie ou le déclin de la biodiversité. S'intéresser aux raisons de faire ce que l'on fait ne dit rien sur ce qu'il convient de faire. Or l'urgence écologique en appelle d'abord à l'action : savoir *comment* agir plutôt que de savoir *pourquoi* agir, s'entendre sur *ce qu'il faut faire* plutôt que sur les *raisons* qui conduisent à le faire. C'est précisément cette objection qu'on retrouve chez les adeptes de la tradition pragmatiste de l'EE.

L'EE ET LE PRAGMATISME : LE RETOUR À L'EXPÉRIENCE

L'expérience est à la fois un agir et une connaissance. Elle est un agir, car l'expérience de percevoir un objet, par exemple, est bien l'exercice d'une activité qui mobilise non seulement l'esprit, mais également des organes sensoriels du corps. Elle est en même temps une connaissance, puisque l'activité de percevoir permet à l'esprit de traiter les informations provenant du monde environnant et d'y réagir. Avec la tradition pragmatiste issue de Charles S. Peirce, William James et John Dewey, l'expérience subit une inflexion qui relègue sa dimension épistémique au second

6. J. B. Callicott, *Thinking Like a Planet. The Land Ethic and the Earth Ethic*, Oxford, Oxford UP, 2013.

7. Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie* (1989), trad. fr. C. Ruelle et H.-S. Afeïssa, Paris, Dehors, 2013.

8. Pour une présentation synthétique des postures et des arguments, voir G. Hess, *Éthiques de la nature*, Paris, Puf, 2013.

plan pour se concentrer sur sa visée pratique. Avec le pragmatisme, une pensée, une croyance sont toujours envisagées sous l'angle de l'action ; leur sens consiste à agir de telle ou telle manière, ou à renforcer une habitude d'action. L'expérience est donc ici essentiellement un faire : faire l'expérience de..., c'est avant tout *agir* en fonction de...

Dans le domaine environnemental, le pragmatisme s'intéresse moins à des principes généraux, aux valeurs ou à une ontologie de la nature qu'aux cas concrets et réels de l'expérience pour lesquels des solutions doivent être trouvées⁹. Nous allons parcourir brièvement les conceptions de deux éminents philosophes de l'environnement – Bryan G. Norton et Alan Holland – pour qui le débat sur la valeur intrinsèque ou morale de la nature n'apparaît pas vraiment pertinent. Ces deux auteurs permettent d'illustrer la contribution et les limites du pragmatisme environnemental.

Norton défend l'idée que l'on peut tout à fait agir en faveur de l'environnement sans devoir renoncer à une vision anthropocentrée. Pour le comprendre, il convient d'introduire une distinction entre les préférences senties et les préférences réfléchies. Les préférences senties

sont rattachées à des désirs ou des besoins satisfaits par un certain type d'expérience, par exemple celle de s'alimenter ou de partir en voyage. Les préférences réfléchies, quant à elles, sont corrélées à une réflexion qui évalue la compatibilité des préférences senties avec un ensemble de croyances et de valeurs constitutives d'une vision du monde. Dans ce contexte, l'expérience de la nature peut servir de fondement à une vision du monde, dans la mesure où la nature « devient [...] une source importante d'inspiration en tant que formatrice de valeur¹⁰ ». Le besoin de s'alimenter, par exemple, peut être alors associé au souci de consommer moins de viande, et le désir de partir en voyage à celui de renoncer à prendre l'avion. La nature, suggère Norton, présente une valeur transformationnelle : elle permet de conduire à une perspective sur le monde plus écologique, susceptible de limiter ou de réviser certaines préférences senties.

Norton qualifie lui-même sa position d'« anthropocentrisme faible ». Sa posture est anthropocentrée, parce que toutes les valeurs de la nature se rapportent à des désirs ou des besoins humains. Mais cet

9. A. Light et E. Katz (dir.), *Environmental Pragmatism*, Londres, New York, Routledge, 1996.

10. B. G. Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible » (1984), in H.-S. Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, trad. fr. H.-S. Afeissa, Paris, Vrin, 2007, p. 257.

anthropocentrisme est dit faible, car il offre le moyen de les évaluer à l'aune d'une réflexion critique qui recourt à une vision du monde écologique ou à certaines expériences humaines de la nature. Attardons-nous désormais sur ce dernier point. Quel rôle Norton attribue-t-il précisément à l'expérience de la nature ? Des espèces sauvages ou des écosystèmes non perturbés par les humains, par exemple, peuvent endosser une valeur en ce sens qu'elles sont « des occasions d'expériences qui altèrent ces préférences senties même. De telles occasions ont une valeur d'un autre ordre, bien qu'elles soient exprimées encore en termes humains¹¹ ». La valeur transformationnelle de la nature, « en se chargeant de la tâche d'instruire les êtres humains en matière de valeur¹² », permet de passer du niveau des préférences senties à celui des préférences réfléchies.

Il m'importe ici de relever que ce n'est pas l'expérience *elle-même* qui instruit, mais la nature dont on fait l'expérience. Une espèce sauvage, un écosystème non anthropisé sont alors une source d'inspiration pour un système de valeurs plus respectueux à l'égard de la nature. Ainsi,

11. B. G. Norton, *Why Preserve Natural Variety?*, Princeton, Princeton University Press, 1987, p. 189.

12. B. G. Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », *op. cit.*, p. 257.

dans une logique toute pragmatiste, la valeur transformationnelle de la nature, dans l'expérience que l'on en fait, conduit à s'interroger sur les *effets* qu'elle produit : sur la vision du monde des individus et, en retour, sur la mise en évidence de l'éventuelle incohérence des préférences senties au regard de celle-ci. Pour Norton, l'*expérience de la nature* semble en réalité n'avoir aucune épaisseur ; elle ne paraît l'intéresser ni dans sa *structure* ni en ce qu'elle constitue, pour ainsi dire, l'*apparaître* de la nature. Dans le pragmatisme environnemental de Norton, l'expérience de la nature est donc tout au plus l'*occasion* d'une connaissance ; elle n'est pas envisagée comme le *lieu* où se produit cette connaissance, mais celui où se déploie l'action. On rétorquera que cela rejoint tout à fait l'esprit du pragmatisme relevé plus avant. Certes, et c'est justement sur cette question de l'invisibilité de l'expérience même dans le pragmatisme environnemental que la phénoménologie est en mesure d'apporter sa contribution.

Avant de nous pencher sur cet apport de la phénoménologie à l'EE, considérons brièvement la conception de Holland. La réflexion de ce dernier effectue un pas important en direction d'une prise en compte de la dimension épistémique de l'expérience. L'auteur conteste lui aussi la

prédominance du débat autour de la valeur intrinsèque ou morale de la nature au sein de l'EE. Cette doctrine, écrit-il, « donne à l'homme le rôle d'évaluateur détaché, plutôt que celui de participant et, dès lors, elle est aveugle aux valeurs qui peuvent être générées comme résultat de notre travail avec la nature, au lieu de son observation¹³ ». Pour Holland, vivre une vie de valeur – une vie qui a du sens pour celui qui la vit – ne requiert pas la prépondérance de la valeur intrinsèque, mais la présence de ce qu'il appelle des « relations de sens » entre soi-même et les autres, le monde, la nature. Celles-ci sont particulièrement importantes dans le rapport des humains – mais également des organismes non-humains – à l'environnement. Elles sont connectées à des notions comme l'histoire, le lieu et l'identité. Toutefois, les relations de sens doivent être étendues, selon l'auteur, à une vision biocentrée qui prend en compte les dimensions de l'évolution, de l'écologie et de la culture. Dans les relations de sens que l'humain développe avec son environnement, ces trois dimensions sont présentes ; dans le domaine de l'animalité ou du

végétal les relations de sens existent également, mais elles ne sont pas nécessairement culturelles.

Les relations de sens se manifestent dans les innombrables manières que nous avons d'être en contact avec l'environnement. Elles permettent de concevoir certaines évolutions que nous faisons subir à la nature de manière différente de leur conception éthique traditionnelle comme une atteinte à sa valeur intrinsèque ou morale. Considérée sous l'angle des relations de sens, la perte de la biodiversité, par exemple, ne signifie pas seulement une perte de la variété et de la richesse de la nature, mais avant tout une perte de relations signifiantes familiales et le rejet d'un héritage historique à la fois culturel, écologique et évolutif. De même, les pratiques du génie génétique « forment un déplacement et un bouleversement qui perturbe et diminue le sens, en particulier le sens investi dans des relations “naturelles”¹⁴ ».

Avec Holland, l'expérience comme processus de connaissance semble redevenir digne d'intérêt. En effet, les relations de sens ne sont rien d'autre que l'expression de l'*intentionnalité* de la conscience dans son rapport à l'objet, en l'occurrence dans son rapport à l'environnement. Les relations de sens défi-

13. A. Holland, « The Value Space of Meaningful Relations », in E. Brady and P. Phemister (dir.), *Human-Environment Relations : Transformative Values in Theory and Practice*, Dordrecht, Springer, 2012, p. 5.

14. *Ibid.*, p. 13.

nissent l'expérience de la nature dans sa structure intentionnelle, en ce qu'elle vise son objet d'une certaine manière, lui donnant par là-même une signification. Cette visée de sens est exprimée dans le langage qui la sédimente et la transmet en héritage au sein d'une communauté humaine, dans la succession des générations. Elle joue un rôle dans la constitution de l'identité collective et individuelle, dans l'appartenance à un lieu, et dans l'inscription au sein d'une histoire. Néanmoins, avec la notion de relation de sens, on demeure sur le terrain d'une phénoménologie statique qui s'efforce de décrire la structure intentionnelle qui relie l'acte de conscience à l'objet intentionnel. Il y a pourtant encore une autre dimension de l'expérience de la nature, celle de l'*apparaître* de l'objet, c'est-à-dire la genèse de cette structure dans le temps, à partir d'une expérience en-deçà du rapport sujet-objet, à savoir celle de son propre corps. C'est dans cette tentative de dés-objectivation de l'expérience de la nature que réside, à mon sens, l'apport spécifique d'une éco-phénoménologie.

L'ÉE ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE : L'ÉCOPHÉNOMÉNOLOGIE

L'éco-phénoménologie est un champ de recherche philosophique apparu dès la fin des années 1990

aux États-Unis. Elle vise, de manière générale, à expliciter les significations de l'expérience vécue de l'environnement. Hormis l'approche évoquée ci-devant, une partie non négligeable des travaux d'éco-phénoménologie s'inspire des travaux de Maurice Merleau-Ponty sur la perception et le corps¹⁵. Dans cet esprit, David Wood peut ainsi écrire : « Une phénoménologie de la perception découvre rapidement que ce n'est qu'en tant qu'êtres corporels, spatiaux et temporels, que l'acte de voir a lieu. Voir (et entendre et toucher) est un phénomène de la différenciation du monde en corps discrets, y compris nous-mêmes, occupant des lieux distincts à des moments particuliers, des corps dotés de mobilité qui reflètent leurs besoins et leurs désirs¹⁶. » Cette corporéité est une dimension fondamentale de notre être au monde et de notre appartenance à la nature.

15. Voir D. Abram, *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens* (1996), Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2013 ; C. S. Brown et T. Toadvine (dir.), *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*, Albany, State University of New York Press, 2003 ; D. A. Vakoch et F. Castrillón (dir.), *Ecopscychology, Phenomenology and the Environment. The Experience of Nature*, Dordrecht, Springer, 2014 et B. E. Bannon (dir.), *Nature and Experience. Phenomenology and the Environment*, Londres, New York, Rowman & Littlefield, 2016.

16. D. Wood, « What is Eco-phenomenology? », in C. S. Brown et T. Toadvine (dir.), *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*, *op. cit.*, p. 211.

Avec Merleau-Ponty, on assiste même à une refonte de l'ontologie classique. L'esprit et la matière, l'homme et le monde, la culture et la nature, toutes ces distinctions invitant à penser une ontologie dualiste se voient battues en brèche. « Où mettre la limite du corps et du monde, s'interroge Merleau-Ponty, puisque le monde est chair ? Le monde vu n'est pas "dans" mon corps, et mon corps n'est pas "dans" le monde visible à titre ultime : chair appliquée à une chair, le monde ne l'entoure ni n'est entouré par elle. Participation et apparemment au visible, la vision ne l'enveloppe ni n'en est enveloppée définitivement¹⁷. » En tant que chair, le corps se saisit comme percevant les choses du monde et, à travers cette perception même, comme une chose parmi les choses de la nature. Ce faisant, il se vit dans le monde, est inséré en lui ; il s'éprouve ainsi comme une partie de la nature. Néanmoins, voyant, touchant, humant la nature, c'est la *nature* qui *le* voit, *le* touche ou *le* hume, précisément parce qu'il *appartient au sensible* qu'il *perçoit*.

Une manière originale et féconde de comprendre et de concrétiser cette inscription du corps sentant dans le monde senti sous la forme de la chair – de la participation et

de l'apparemment – est proposée par Corine Pelluchon. « Sentir, écrit-elle, c'est fondamentalement être au contact des choses et se sentir, s'éprouver de telle manière que l'on vit des transformations de sa relation au monde sans pouvoir assimiler ses sensations, toujours particulières, à des événements de sa conscience ou même à des perceptions qui, par définition, se rapporteraient à un objet¹⁸. » Ce qui, du monde, échappe à l'objectivation de la science et de la perception, ce sont les sensations en ce qu'elles ne servent ni la connaissance ni la pratique, mais expriment la jouissance. En pensant la jouissance comme relation fondamentale au monde, Pelluchon pense le revirement du constitué en constituant : le monde devient la condition de mon existence et se révèle dans sa dimension nourricière. En effet, le monde est nourriture. L'activité même de manger répond à mes besoins et nourrit aussi ma vie ; vivre, c'est « vivre-de » et « vivre-de », c'est jouir.

Pour Pelluchon, dès lors que l'on prend en compte l'existant dans sa corporéité et la dimension de plaisir originellement attachée à l'existence, cette dernière n'apparaît plus essentiellement dans sa facticité et comme liberté à l'horizon de

17. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 180.

18. C. Pelluchon, *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*, Paris, Seuil, 2015, p. 37.

l'être-pour-la-mort, pour parler comme Heidegger. Le monde me précède et je vis avant de pouvoir penser ma vie. De plus, je suis précédé par tous ceux, innombrables, qui ont dans le fil des générations contribué à ma naissance. Insister sur le fait d'être né, c'est insister sur la dimension relationnelle du sujet, sur l'être-avec-les-choses-et-avec-les-autres. C'est aussi souligner la matérialité de notre existence, c'est-à-dire le monde commun, à la fois naturel et culturel que j'habite autant qu'il m'habite. Notons que, ce faisant, Pelluchon met en relief l'idée d'un monde habitable plutôt que celle d'un monde durable¹⁹.

Ce « cogito gourmand²⁰ » qui se déploie dans le « vivre-de » et le « vivre-avec » offre en fin de compte une base pour retourner à l'EE, mais une EE renouvelée par la phénoménologie. Contrairement à la compréhension de l'expérience relative au pragmatisme défendu par Norton, l'expérience de la nature n'est ici plus simplement l'occasion d'une connaissance acquise ultérieurement. Elle devient véritablement le *lieu* d'un savoir et non seulement celui d'un agir. Ce savoir ne se ramène pas à la connaissance d'un objet constitué, il est un savoir participatif propre à un sujet relationnel et incarné.

En mettant en lumière les existentiels de la corporéité – la jouissance et la vulnérabilité, entres autres – par un retour à l'apparaître du monde dans la sensibilité, Pelluchon est amenée alors à réfléchir aux conditions et aux effets éthiques de cet apparaître. La description que l'on peut en donner – le savoir participatif qu'il recèle – incite à se demander ce qui peut conduire à une telle expérience, ce qui peut la renforcer et ce qui peut s'en suivre sur le plan des habitudes acquises, de l'engagement et de l'action politique. Bref, en amont des obligations morales envisagés par les éthiques déontologiques ou utilitaristes visant à justifier une décision ou une action, il importe de réfléchir aux motivations nous poussant à agir. Celles-ci renvoient à des représentations, à des émotions et des affects, autrement dit à des dispositions pratiques qui, lorsqu'elles sont choisies et accompagnées du sentiment d'accomplissement (eudémonisme), deviennent des vertus²¹. Cette éthique des vertus « accorde une place importante à l'affectivité, au corps et à l'inconscient²² », et elle est donc adaptée aux dimensions d'une expérience qui ne se réduit pas à l'argumentation

19. *Ibid.*, p. 66 et chapitre 2.

20. *Ibid.*, p. 44.

21. C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, 2018, p. 11.

22. *Ibid.*, p. 12.

rationnelle ou à la recherche intersubjective du consensus.

Le détour par une phénoménologie appliquée à l'environnement – une écophénoménologie – permet ainsi de renouveler le champ de l'EE en portant l'attention à ce qui, d'ordinaire, est laissé de côté par la réflexion morale. C'est tout particulièrement le cas chez Pelluchon, qui ambitionne de développer la vertu générale de la considération, une vertu congruente à une philosophie du sujet corporel, en relation à la fois à soi-même, aux autres et à l'environnement.

Ajoutons que, dans le champ de l'EE, une éthique des vertus n'est pas complètement absente de la réflexion. Plusieurs auteurs s'attachent depuis plusieurs années à élaborer une éthique des vertus. Ils l'envisagent néanmoins indépendamment d'un recours à la description phénoménologique. Cela les conduit à identifier des vertus spécifiquement environnementales. Deux exemples suffiront pour illustrer l'apport d'une éthique des vertus environnementales à l'EE. Le premier est celui de Ronald Sandler, lequel s'efforce d'analyser des attitudes et des dispositions particulières qui forment les vertus et les vices des individus dans des champs précis de la question environnementale. Dans ce contexte, il distingue les vertus de durabilité, les vertus de communion

avec la nature, les vertus d'intendance (*stewardship*)²³ et les vertus de l'activisme environnemental²⁴. Ensuite, dans le registre de considérations éthiques sur le réchauffement climatique, Dale Jamieson insiste sur la nécessité d'actualiser des « vertus vertes », à savoir des vertus anciennes qu'il convient de réhabiliter comme la tempérance, des vertus actuelles qu'il faut entretenir comme l'humilité ou, enfin, des vertus nouvelles à développer comme l'attention (*mindfulness*)²⁵.

CONCLUSION

Nous avons retracé très brièvement l'émergence historique de ce champ de la réflexion morale qu'est l'EE en montrant sur quoi portait initialement le débat. Néanmoins, on l'a vu, l'argumentation rationnelle visant à élargir le spectre des entités naturelles dignes de considération morale au-delà des humains a très vite suscité des objections de

23. L'intendance définit un type de rapport à la nature où l'homme assume en bon administrateur sa responsabilité envers la nature.

24. R. Sandler, *Character and Environment. A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 6.

25. D. Jamieson, *Reason in a dark Time. Why the Struggle against Climate Change failed – and what it means for our Future*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2014, p. 186-187.

principe visant le décalage entre les considérations théoriques des éthiciens et les enjeux pratiques de la crise écologique. L'écophénoménologie est apparue comme une issue possible pour réconcilier la théorie et la pratique. Elle invite à s'intéresser prioritairement – et plus fondamentalement – aux dispositions pratiques – aux vertus – qui motivent notre comportement, nos décisions et notre action, et non pas à ce qui pourrait justifier la prise en compte de la valeur des êtres naturels pour eux-mêmes.

Juger cependant que le débat classique de l'EE soit désormais révolu serait une erreur. En aucun cas une écophénoménologie et une éthique des vertus ne peuvent se substituer

à la discussion critique de l'EE sur la valeur intrinsèque ou morale de l'environnement. Elles ne l'excluent d'ailleurs jamais entièrement ; au contraire, elles la complètent. Dès lors, la tâche de l'EE aujourd'hui consiste plutôt, comme on le voit au terme de cet essai, à articuler dans le discours éthique, d'une part l'expérience vécue et les habitudes à agir avec, de l'autre, les justifications rationnelles de l'action morale et la délibération publique relative à un engagement politique plus urgent que jamais²⁶.

26. Ce point est abordé dans G. Hess, « Réconcilier l'éthique environnementale et l'écologie politique : une analyse méta-éthique », *La Pensée écologique*, 2017, 1 (1).