De l'Apocalypse à l'Anthropocène : parcours éthiques des changements climatiques

Marie-Hélène Parizeau

Dans Revue de métaphysique et de morale 2016/1 N° 89, pages 23 à 38
Éditions Presses Universitaires de France

ISSN 0035-1571
ISBN 9782130734116
DOI 10.3917/rmm.161.0023

Article disponible en ligne à l'adresse
https://shs.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2016-1-page-23?lang=fr

CAIRN.INFO

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'Apocalypse à l'Anthropocène : parcours éthiques des changements climatiques

RÉSUMÉ. — *Le climat et la politique ont été liés ensemble depuis Aristote. Avec Montesquieu, Ibn Khaldûn ou Watsuji, un certain déterminisme climatique est imputé au caractère d'une nation. La rupture de la modernité fait du climat un objet de connaissance scientifique qui, au XX^e^ siècle permet de documenter, malgré les controverses, les changements climatiques liés à l'industrialisation. L'un comme l'autre mettent en péril la survie des êtres humains et des écosystèmes. Les éthiques du climat sont donc à la recherche d'une nouvelle relation avec la biosphère ou Gaïa. Pour certains, avec l'absence d'accords politiques, c'est le début des catastrophes inéluctables. Pour d'autres, l'Anthropocène qui fusionne dorénavant l'histoire humaine à l'histoire naturelle ouvre sur l'action technique. Le débat entre le déterminisme du climat et la liberté humaine est relancé.*

ABSTRACT. — *Climate and politics are related since Aristotle. With Montesquieu, Ibn Khaldûn or Watsuji, climate determinism is attributed to the character of a nation. Since modernity shift, climate is then object of scientific knowledge. During the XX century, climate change has been documented, even through controversies, and related to industrialization. The effects are a deadly threat to human beings and ecosystems. Climate ethics consider new relations to the biosphere or Gaïa. For some, in absence of any political agreements, disasters are inevitable. For others, Anthropocene by merging human history to natural history leads to technical action. The debate between climate determinism and human freedom is reopen.*

> *L'émancipation, la laïcisation de l'époque moderne qui commença par le refus non pas de Dieu nécessairement, mais d'un dieu Père dans les cieux, doit-elle s'achever sur la répudiation plus fatale encore d'une Terre Mère de toute créature vivante*[1] *?*

1. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 34.

INTRODUCTION

La philosophie s'est-elle déjà intéressée au climat ? Au cours de son histoire, peu de philosophes en ont fait un objet de réflexion propre. Si Montesquieu s'est intéressé à un certain déterminisme climatique lié au caractère d'une nation, ce n'est qu'à la toute fin du XX^e^ siècle qu'une « éthique du climat[2] » se déploie à la faveur d'une controverse scientifique majeure : la cause anthropogénique des changements climatiques, dont un des effets majeurs est l'augmentation de la chaleur globale de la planète avec des effets en cascade. Or ces causes anthropogéniques de production de gaz à effet de serre résultent de la révolution technique moderne, elle-même fondée sur l'utilisation de l'énergie fossile qui a permis l'augmentation exponentielle de l'industrialisation, du transport routier, de l'élevage intensif, etc. Le mode de vie occidental moderne est donc directement incriminé. L'homme moderne ne peut plus voir et tenir à distance la nature dont il perturbe les équilibres par ses activités. D'ailleurs, les sciences du XXI^e^ siècle documentent comment la façon moderne dont nous habitons la terre a une incidence directe sur l'environnement, la biosphère et les cycles climatiques. Tant le mode de vie moderne occidental que les changements climatiques mettent en péril, à l'horizon de la fin de ce siècle, la survie des êtres humains et des écosystèmes si rien ne change. Pour certains, nous sommes au début des catastrophes et des cataclysmes climatiques : c'est la chronique d'une mort annoncée de l'espèce humaine. Pour d'autres, l'histoire naturelle et l'histoire humaine se trouvent maintenant confondues par les transformations des milieux naturels et humains générées par la révolution industrielle et il s'agit d'agir au sein d'une nouvelle ère géologique : l'Anthropocène.

Ainsi au plan philosophique, la querelle sur les changements climatiques relance le débat, que nous tenterons d'éclairer ici, entre un déterminisme naturel pouvant mener à la catastrophe et l'affirmation de la liberté humaine située dans les limites de la biosphère. Nous verrons tout d'abord, avec quelques philosophes, comment le climat a été mis en relation avec les formes politiques. Ensuite, le climat étant devenu objet de connaissance, nous analyserons les controverses scientifiques et politiques des changements climatiques. Enfin, nous examinerons les principaux courants des éthiques du climat, du catastrophisme européen au réformisme américain, entre Gaïa et l'Anthropocène.

2. S. Gardiner, S. Caney, D. Jamieson, H. Shue (eds), *Climate Ethics. Essential Readings*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

1. LE CLIMAT COMME QUESTION PHILOSOPHIQUE

1.1. Le déterminisme climatique et les peuples de la terre.

Quelques philosophes dans le passé ont tenté de penser les relations qui uniraient le climat aux caractéristiques des populations humaines (mode de vie, morale et mœurs, forme d'organisation politique) en essayant de comprendre comment le premier pouvait influencer les autres, et expliquer ainsi la persistance des civilisations, leur durée, leur cyclicité – de l'apogée au déclin. Cet intérêt philosophique pour le climat se rapproche du sens commun qui témoigne, souvent à travers le langage et ses adages, de l'influence du climat sur les comportements quotidiens, les usages et les traditions [3].

Dès l'Antiquité grecque, Aristote fait reposer le caractère national de l'État idéal sur le climat tempéré entre le froid et le chaud :

> Les nations situées dans les régions froides, et particulièrement les nations européennes, sont pleines de courage, mais manquent plutôt d'intelligence et d'habiletés techniques ; c'est pourquoi, tout en vivant en nations relativement libres, elles sont incapables d'organisation politique et impuissantes à exercer la suprématie sur leurs voisins. Au contraire, les nations asiatiques sont intelligentes et d'esprit inventif, mais elles n'ont aucun courage, et c'est pourquoi elles vivent dans une sujétion et un esclavage continuel. Mais la race des Hellènes, occupant une position géographique intermédiaire, participe de manière semblable aux qualités des deux groupes de nations précédentes, car elle est courageuse et intelligente, et c'est la raison pour laquelle elle mène une existence libre sous d'excellentes institutions politiques, et elle est même capable de gouverner le monde entier si elle atteint à l'unité de constitution [4].

Déjà se dessine chez Aristote, cette tension entre la liberté des hommes et le déterminisme naturel (les conditions climatiques) qui contraint et modèle les façons de vivre collectivement. La question philosophique sous-jacente interroge le mode de vie conditionné par le climat et son influence plus ou moins directe sur les formes politiques des associations humaines (despotisme, démocratie, monarchie).

Cette question est relancée par Ibn Khaldûn (1332-1406) dans le Livre 1 des « exemples » ou *Muqaddima*. Ibn Khaldûn cherche les conditions, les causalités et les régularités de la civilisation lorsque les hommes vivent en société. Pour lui, toute civilisation est cyclique, allant de la naissance, à l'apogée, puis à la déca-

3. A. Berque, *Le Sauvage et l'Artifice*, Paris, Gallimard, 1986.
4. Aristote, *La Politique*, trad. fr. J. Tricot, Paris Vrin, 1970, livre VII, 7, pp. 493-494.

dence, mimant ainsi la nature. Les différentes civilisations ont des formes et des extensions diverses qui dépendent, d'une part, des climats et, d'autre part, des formes de coopération. Ainsi, explique Ibn Khaldûn, les climats tempérés ont une incidence sur le caractère des hommes et leur production : tout y est plus modéré et favorise la tempérance. L'abondance, qui est le signe d'une coopération pour dépasser les simples nécessités, se retrouve davantage dans les villes avec des habitudes de luxe liées au bien-être et à la prospérité[5].

Ibn Khaldûn oppose ensuite les urbains aux nomades qui ont une différente façon d'habiter et de faire civilisation :

> La civilisation est soit rurale : c'est celle qui se rencontre dans le pays ouvert, dans les montagnes, dans les campements mobiles à la recherche des pâturages dans le désert ou aux confins des sables ; soit urbaine : c'est celle qu'on retrouve dans les grandes capitales, dans les villes, les villages et les hameaux, lieux qui servent de refuge et où on peut se protéger derrière les murailles[6].

Les hommes ne peuvent vivre et subsister seuls, ils doivent faire société. Pour Ibn Khaldûn, la ruralité est le vivier et la base des organisations politiques pour initier des civilisations et ensuite développer des cités. La source se trouve dans ce rapport à la vie naturelle et aux conditions climatiques qui éprouvent la solidarité des hommes *(Asabiyya)*.

Le déterminisme climatique des peuples a également été examiné par Montesquieu (1689-1755) dans la troisième partie de *L'Esprit des lois* intitulée : « Des lois dans le rapport qu'elles ont avec la nature du climat ». Pour Montesquieu, il existe des liens logiques entre les lois et les mœurs, et plus fondamentalement, entre les mœurs et le climat. L'esprit des lois serait donc à mettre en parallèle avec la nature du climat. Montesquieu examine les différentes formes d'esclavage (esclavage civil, esclavage domestique) car elles sont contraires à l'exercice de la liberté politique. Puis, il analyse la servitude politique pour ensuite faire le lien avec la nature du terrain (stérilité ou fertilité des plaines ; le fait d'habiter une île, etc.).

> Les lois ont un très grand rapport avec la façon dont les divers peuples se procurent la subsistance. Il faut un code de lois plus étendu pour un peuple qui s'attache au commerce et à la mer, que pour un peuple qui se contente de cultiver ses terres. Il en faut

5. H. Bozarslan, *Le Luxe et la Violence. Domination et contestation chez Ibn Khaldûn*, Paris, CNRS Éditions, 2014.

6. Ibn Khaldûn, *Le Livre des Exemples*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2002, p. 260.

> un plus grand pour celui-ci que pour un peuple qui vit de ses troupeaux. Il en faut un plus grand pour ce dernier que pour un peuple qui vit de la chasse[7].

Montesquieu, à son tour, reconnaît que la liberté est plus grande dans l'état politique des peuples qui ne possèdent point de terre et qui sont errants. Mais pour les nations « différentes choses gouvernent les hommes : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs et les manières ; d'où il se forme un esprit général qui en résulte[8] ». Le climat est donc un élément important qui détermine le caractère d'une nation. Pour Montesquieu, c'est l'élaboration de ses propres lois qui lie ensemble un peuple et la forme idéale d'une nation s'exprime dans cette liberté. Dans une forme de sagesse politique, le législateur doit composer avec l'esprit d'une nation façonnée aussi par le climat qui fonctionne davantage comme un indicateur de diversité plutôt qu'un déterminisme causal[9].

L'apogée du déterminisme climatique se retrouve chez le philosophe japonais Watsuji Tetsurô (1889-1960) dans son livre *Fûdo* de 1935. Au plan philosophique, l'idée de Watsuji au contact de la pensée heideggérienne est que l'existence, si elle est structurée par le temps, l'est au moins autant par l'espace. En d'autres termes, l'histoire est liée au milieu dans une réconciliation de la culture et de la nature. Or Watsuji, pour poser cette relation, étudie les climats, en particulier celui des moussons qui caractérisent le Japon. Comme l'explique Augustin Berque, *Fûdo* est le plus souvent lu comme l'exemple du déterminisme environnemental où le climat a un lien de cause à effet sur la culture[10]. Classé dans la nippologie, ce livre montre ainsi, d'une part, l'unicité de la culture japonaise façonnée par l'isolement insulaire et ses climats contrastés et, d'autre part, son irréductibilité de caractère – cette « émotion recueillie et le détachement combattif[11] » – face à une modernité occidentale envahissante.

> Ce caractère national, si c'est le tempérament du milieu nippon, forgé au cours de l'histoire, a pour expression spatiale et relationnelle l'*ié* (maison-famille) ; à savoir que,

7. Montesquieu, *L'Esprit des lois*, in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, « L'Intégrale », 1977, XVIII, 8, p. 634.
8. *Ibidem*, XIX, p. 4.
9. D. de Casabianca, *L'Esprit des lois. Montesquieu*, Paris, Ellipses, 2003. C. Larrère, « Galiani, lecteur de Montesquieu », *in* J.L. Jam (éd.), *Éclectisme et cohérences des Lumières. Mélanges offerts à Jean Ehrard*, Paris, Nizet, 1992, pp. 97-109.
10. B. Janz, « Watsuji Tetsuro, Fudo, and Climate Change », *Journal of Global Ethics*, vol. 7, issue 2, 2011, pp. 173-184.
11. T. Watsuji, *Fûdo. Le Milieu humain*, commentaire et trad. fr. Augustin Berque, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 196.

> tandis que l'on peut dire qu'au désert l'expression relationnelle de l'humain est la tribu, et celle propre à la prairie la polis, ce qui y correspond au Japon est l'*ié*[12].

Inoue Mitsusada constate que l'*ié* devient État-*ié*, impliquant un soutien éthique au régime politique impérial. Le climat chez Watsuji, c'est-à-dire le déterminisme naturel, vient donc produire une forme précise de l'organisation politique et lui donner une légitimité quasi divine, inscrite dans la mythologie shintoïste[13].

Le déterminisme climatique, même utilisé à des fins politiques, reste symptomatique d'un enjeu philosophique fondamental qui oppose le déterminisme des lois naturelles (dont l'origine est mythologique chez Watsuji) à la liberté humaine à laquelle est attribuée, soit la puissance civilisationnelle (Ibn Khaldûn) ou la raison législatrice (Montesquieu). Dans l'Antiquité grecque, comprendre les lois de la nature, ses forces contraignantes et aveugles, permettait de déterminer tant les formes d'émancipation humaine que la spécificité de l'être humain exprimé par le politique[14].

1.2. La méthode scientifique : le climat comme objet de connaissance.

Descartes qui inaugure la Modernité en Occident propose une autre méthode pour affirmer la spécificité humaine par rapport aux déterminismes de la nature. En posant l'homme « comme maître et possesseur de la nature », il annonce le projet de la maîtrise de la nature par la connaissance scientifique. Le déploiement des sciences au XVIII^e^ siècle et leur spécialisation au XIX^e^ permettent d'objectiver la nature en la décomposant en autant d'objets de connaissance et d'expériences mesurables.

Ainsi, des instruments comme le thermomètre de Daniel Fahrenheit en 1714 permettent la mesure des températures extérieures et, au milieu du XIX^e^ siècle, de Paris à Beyrouth ou de Londres à Calcutta, des stations météorologiques des Empires français et britannique mesurent et enregistrent les températures dans tous les coins de la planète. Ces mesures ont différentes finalités et usages prévisionnels, de l'amélioration de l'agriculture aux informations militaires. La météorologie est la science du climat appliquée à la prévision du temps à court terme. La climatologie, ou science des climats, une branche de la géographie physique, s'intéresse quant à elle aux variations et aux conditions météorologiques sur

12. M. INOUE, « Postface », *in* T. WATSUJI, *ibidem*, p. 326.
13. H. OSHIMA, *Le Développement d'une pensée mythique*, Paris, Éditions Osiris, 1994.
14. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*

l'échelle des temps géologiques, cette périodicité permettant de représenter les processus. La climatologie est une discipline scientifique récente :

> C'est donc seulement à partir du XVIII^e siècle, lorsque la preuve de l'existence passée de faunes de climat chauds (éléphants, rhinocéros, etc.) en Europe et dans le nord de l'Amérique du Nord fut établie par certains paléontologues comme Buffon (1707-1788) que l'idée de grandes variations climatiques dans le passé commença à faire son chemin [15].

À partir d'Alexander von Humboldt qui avait établi une carte des lignes isothermes à la surface du globe, la climatologie aura avant tout pour objet la classification des climats de la terre. Ensuite, les scientifiques vont tenter de comprendre les changements climatiques à l'échelle géologique en relation avec les modifications dans la distribution des espèces végétales et animales. Différentes techniques permettront d'obtenir progressivement des données fiables sur les climats du passé tant au plan biologique qu'au plan physique.

Si l'effet de serre, soit l'augmentation du CO_2 dans l'atmosphère, est problématisé par John Tyndall (1820-1893), c'est Svante August Arrhenius (1859-1927) qui va expliquer le phénomène de la glaciation par des causes physiques en calculant la variation du taux de CO_2 dans l'atmosphère. Arrhenius incluait déjà des causes anthropogéniques éventuelles pour expliquer cette variation.

La climatologie prend son essor avec la modélisation informatique après la Seconde Guerre mondiale [16] qui permettra dès lors d'intégrer des quantités de données sur la composition chimique de l'atmosphère, la circulation océanique, les caractéristiques de la faune et de la flore terrestres, en les adossant à la théorie de Milankovitch qui tient compte de l'orbite ellipsoïdale terrestre dans la cyclicité et les changements climatiques à l'échelle de dizaine de milliers d'années.

Les études scientifiques qui documentent l'augmentation de la température globale de la planète vont se multiplier, d'une part, à cause de nouveaux outils (les satellites artificiels dès les années 1960) et, d'autre part, grâce à la mise en place de différentes organisations (WMO World Meteorological Organization, 1951) et de programmes de recherche (GARP Global Atmospheric Research Program 1968) qui font alors des changements climatiques un enjeu mondial. Dès lors, les sciences du climat cherchent à comprendre l'extrême complexité des changements climatiques passés et présents en s'appuyant sur des idées parfois

15. P. ACOT, *Histoire du climat. Du Big Bang aux catastrophes climatiques*, 2003, Paris, Perrin, p. 8.

16. N. ORESKES et E. CONWAY, « Challenging knowledge : how climate science became a victim of the cold war », *in* R. PROCTOR et L. SCHIEBINGER (eds), *Agnotology : the making and unmaking of ignorance*, Stanford University Press, 2008, pp. 55-89.

contradictoires qui considèrent la terre, soit comme un système *physique* thermodynamique alimenté de boucles rétroactives, ou comme un métabolisme *biologique* évolutif constitué d'interrelations métastables.

La première conférence mondiale sur le climat organisée en 1979 inaugure une série de rencontres et de travaux qui vont mener à la création du GIEC (Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat) en 1988. Les travaux du GIEC vont ensuite servir d'étalon pour toute discussion sur les changements climatiques et leurs incidences sur les populations humaines et les écosystèmes[17]. Au fil des rapports, la certitude des changements climatiques et du réchauffement global de la planète est scientifiquement documentée et différents scénarios d'augmentation de la température globale sont corrélés avec le taux global d'émission des gaz à effet de serre dont le CO_2. Le cinquième rapport du GIEC publié en 2013 (pour la partie scientifique) illustre différents scénarios de stabilisation ou d'augmentation des émissions de gaz à effet de serre. En 2014, la 2e et la 3e partie du rapport proposent des stratégies d'adaptation des sociétés et des écosystèmes aux effets des changements climatiques et des mesures d'atténuation des émissions. Les conséquences variables des changements climatiques sont expliquées et documentées avec précision pour toutes les régions du monde. Globalement, sont mises en évidence l'augmentation du niveau de la mer et ses impacts sur les régions côtières, l'augmentation des événements climatiques extrêmes avec des conséquences directes sur la production agricole et les conditions sanitaires des populations humaines et des risques accrus d'extinction des espèces. Le rapport conclut, d'une part, sur le coût économique élevé lié à l'inaction politique et, d'autre part, sur le changement du modèle énergétique au profit d'autres approches d'énergie renouvelable et de « décarbonisation » de l'économie.

Pour le GIEC ainsi que pour une majorité de chercheurs, les changements climatiques ne sont pas une fatalité naturelle puisqu'ils ont une cause anthropogénique, et par ailleurs, il existe une liberté humaine fondamentale agissante permettant de réduire les émissions de gaz à effet de serre pour autant qu'une volonté collective et politique s'exerce à l'échelle des peuples de la planète[18].

17. A. Berger, « Changement climatique : état des lieux », *in* P. Bredeyne, P. Léna, M. Osorne (éd.), *Éthique et changements climatiques*, Paris, Éditions du Pommier, 2009, pp. 17-57. — B. Bolin, *A History of the Science and Politics of Climate Change : The Role of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, New York, Cambridge University Press, 2008.

18. Arnold Denis (ed.), *The Ethics of Global Climate Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

1.3. Les changements climatiques dans l'arène politico-économique.

Or à quoi assistons-nous depuis bientôt trente ans ? Des discussions politiques sans fin n'aboutissent qu'à des accords internationaux faibles, peu contraignants, comme le protocole de Kyoto en 1997 que les États-Unis, à ce moment-là principal émetteur de CO_2, ne signent pas ou encore dont le Canada se retire en 2011. L'enthousiasme suscité par le Sommet de la Terre à Rio de Janeiro en 1992 ne semble qu'un vague souvenir face aux arènes politiques, économiques et publiques où des climato-sceptiques remettent en question certaines données scientifiques[19], créant des controverses jusque dans les Académies des sciences[20]. Aux États-Unis, le mouvement persistant et organisé par différents groupes de pression niant les changements climatiques influe directement sur la politique américaine et à la conférence sur le climat COP 15 à Copenhague en 2009, il n'y a plus de terrain d'entente[21].

L'âge de la « diplomatie des changements climatiques », constate Dale Jamieson[22], est un échec dont les États-Unis, comme première puissance mondiale, porte une large part de responsabilité. Ainsi, l'interface entre la science et la politique se présente plutôt comme un gouffre entre les « faits » scientifiques des changements climatiques et le « devoir-faire » politique qui défend ses intérêts nationaux[23].

Or, à quoi tient ce devoir-faire ? Que représente-t-il ? L'enjeu est de taille : il s'agit du mode de vie occidental moderne : 7 % de la population mondiale est responsable de 50 % des émissions de gaz à effet de serre. Comme l'affirme Jamieson, au-delà du calcul économique qui voudrait prouver que nous avons un intérêt au plan économique à limiter les émissions de gaz à effet de serre, et des polémiques entourant les conclusions du rapport britannique Stern[24], les changements climatiques ne peuvent être réduits et quantifiés par un calcul économique, fût-il favorable à l'action[25].

19. B. Lomborg, *L'Écologiste sceptique*, Paris, Éditions du Cherche Midi, 2004.

20. Dans un rapport l'Académie des sciences a dénoncé les contrevérités de Claude Allègre sur les changements climatiques (Institut de France, Académie des sciences, « Le changement climatique », 26 octobre 2010). Voir l'article éclairant d'Olivier Godard, « De l'imposture au sophisme, la science du climat vue par Claude Allègre, François Ewald et quelques auteurs », *Esprit*, mai 2010, pp. 26-43.

21. G. Goeminne, « Climate policy is dead, long live to climate politics ! », *Ethics, Place and Environment : A Journal of Philosophy and Geography*, 2010, vol. 13, issue 2, pp. 207-214. S. Aykut, A. Dahan, *Gouverner le climat ?*, Paris, Les Presses de SciencesPo, 2014.

22. D. Jamieson, *Reason in a Dark Time*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

23. E. Swyngedouw, « Apocalyspse for Ever ? », *Theory, Culture and Society*, 2010, 2 (2-3), pp. 213-232.

24. Stern Review, « The Economics of Climate Change », Report to the Prime Minister, Great-Britain, 2006.

25. Sur la question complexe des impacts des changements climatiques et de la décarbonisation de l'économie mondiale pour stabiliser les émissions de gaz à effet de serre, on peut lire différents articles

Alors que faire ? « Que dois-je faire ? » disait en son temps Kant[26]. Que devons-nous faire collectivement aujourd'hui face aux inéluctables changements climatiques ? Les éthiques du climat qui tentent de répondre à cette question s'inscrivent dans cette tension entre déterminisme naturel et liberté humaine. Le premier courant des éthiques du climat se constitue autour du catastrophisme et le second se construit à partir de l'Anthropocène.

2. L'ÉTHIQUE DU CLIMAT AU TEMPS DES CATASTROPHES

2.1. Du risque apocalyptique et de Gaïa.

La crise écologique actuelle, constate Hicham Stéphane Afeissa[27], porte des schèmes discursifs similaires à ceux de la menace atomique de la période des années 1945-1980, inaugurée par les bombes nucléaires d'Hiroshima et Nagasaki. De Karl Jaspers à Günther Anders, le thème de l'anéantissement total par la bombe atomique a marqué la pensée de plusieurs philosophes du XX^e^ siècle. Anders a utilisé le vocabulaire religieux de l'Apocalypse pour dénoncer notre aveuglement face à cette nouvelle situation limite de fin du monde et de l'humanité. Mais à la différence de l'Apocalypse chrétienne qui laissait entrevoir une rédemption, ici, il n'y a plus d'espoir[28].

À partir des années 1980, « l'apocalyptique environnemental », cristallisé autour de l'ouvrage de Hans Jonas *Le Principe responsabilité*, relayé entre autres par Ulrich Beck *La Société du risque*, ou Jean-Pierre Dupuy *Pour un catastrophisme éclairé*, reprend des thématiques de la fin de l'homme, de la vulnérabilité de la nature, d'incertitude scientifique, d'anticipation des risques, de responsabilité envers les générations futures sur fond de crise environnementale. Seule une heuristique de la peur capable d'anticiper les pires scénarios du futur pourrait susciter une prise de conscience planétaire. Trois avenues sont alors possibles :

qui ont le souci d'introduire des principes éthiques d'égalité, de proportionnalité dans les coûts et les risques. Voir N. STERN, « The economics of climate change », *in* S. GARDINER, S. CANEY, D. JAMIESON, H. SHUE (eds), *Climate Ethics*, *op. cit*., pp. 39-76 ; et J. NELSON, « Ethics and the economist : What climate change demands of us », *Ecological Economics*, 2013, 85, pp. 145-154.

26. KANT, *La Logique*, Paris, Vrin, 1966, p. 25.

27. H. S. AFEISSA, *La Fin du monde et de l'humanité. Essai de généalogie du discours écologique*, Paris, Puf, 2014.

28. G. ANDERS, *La Menace nucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique*, Paris, Le Serpent à plumes, 2006.

– fonder la prévision sur les données que la science présente comme nécessaire ;
– justifier le refus de se laisser imposer l'avenir sous prétexte que nous en serions fondamentalement les auteurs et qu'il sera donc ce que nous en ferons ;
– être accessible aux subtilités des prophéties laïques qui annoncent la catastrophe à venir afin de produire, à titre d'effet, la modification des comportements qui lui éviteront de se réaliser[29].

C'est à partir du concept de risque, analyse Hicham Stéphane Afeissa, que ces courants catastrophistes viennent renouer avec la condition ontologique de l'homme :

> Celle d'un être plongé dans un monde fondamentalement contingent, condamné à prendre des risques, à faire des choix, à arrêter des décisions, à tracer une limite entre le bon et le mauvais, et à déterminer par là même le type de monde dans lequel il souhaite vivre. C'est de ce « risque » ontologique que veut parler Heidegger, lorsqu'il écrit que l'homme *se tient* dans le risque, lorsqu'il présente « l'Être comme le risque par excellence »[30].

De Heidegger à Anders puis à Jonas, cette généalogie allemande de la liberté tragique de l'homme s'inscrit dans un rejet de la modernité, en particulier de la technique moderne, et produit un catastrophisme philosophique européen aux accents du déclin occidental.

Aujourd'hui, ce sont donc les changements climatiques qui matérialisent le nouveau scénario de cette Apocalypse profane. Plusieurs discours proposent une mise en scène apocalyptique[31], décrivent des catastrophes à venir, émettent un jugement sur les causes passées et font des propositions pour des actions immédiates en plaçant l'espoir dans l'avenir. Le mal vient ici de l'homme moderne qui ne comprend pas qu'il n'y a pas de planète de rechange et qu'il lui faut trouver le salut sur la terre.

L'essai philosophique d'Isabelle Stengers est exemplaire à cet égard[32]. La transcendance qui n'a plus la forme de Dieu se nomme maintenant Gaïa, « la planète vivante »[33]. Celle-ci n'est nullement menacée par les changements climatiques car elle a une histoire et un régime propre d'activités, indépendant des

29. J.-M. Besnier, « Les positions éthiques face aux effets anthropogéniques », *in* P. Bordeyne, P. Léna, M. Oborne (éd.), *Éthique et changement climatique*, *op. cit.*, pp. 141-142.
30. H. S. Afeissa, *La Fin du monde et de l'humanité. Essai de généalogie du discours écologique*, *op. cit.*, p. 132.
31. L'imagerie utilisée sur le site de Globaïa est tout à fait symptomatique d'une mise en scène prophétique avec voix off, flux de lumière, et vision de la terre en surplomb. Le film sur l'Anthropocène a été diffusé au début de la conférence des Nations unies à Rio+20, à Rio de Janeiro en 2012. (http://globaia.org/portfolio/cartography-of-the-anthropocene)
32. I. Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte, 2009.
33. « Gaïa » est le nom métaphorique donné par James Lovelock vers 1970 pour rendre compte du caractère vivant, tel un organisme, et global de la biosphère. Voir J. Lovelock, *La Revanche de Gaïa*, Paris, Flammarion, 2007.

êtres humains. Gaïa, explique Stengers, doit être assimilée à un être et non à une somme de processus : « un agencement chatouilleux de forces indifférentes à nos raisons et nos projets[34] ». Or nous avons imprudemment franchi la marge de tolérance de Gaïa. Celle-ci se manifeste par une intrusion dont l'État ne peut nous protéger. Stengers, en mobilisant la pensée de Deleuze, propose de ré-apprendre à penser et à imaginer les uns avec les autres à une échelle locale dans le but de mettre en place une culture de dispositifs qui opèrent une mise à égalité des participants en nous donnant un nouveau degré de liberté. Sa réponse, plus politique qu'éthique, interroge la fabrique du futur : « Qui paie les techniciens, comment éduque-t-on les scientifiques, quelles promesses font tourner le moulin à fascination, à quels rêves de riche confie-t-on le soin de relancer l'économie[35] ? » Elle en appelle à une redécouverte des autres dimensions de la vie qui ont été confisquées au nom du progrès réduit aujourd'hui à l'impératif de croissance.

Les enjeux des changements climatiques et leur déterminisme bio-climatique intrusif sollicitent la liberté humaine dont les formes éthiques et politiques sont donc à retrouver collectivement.

2.2. Éthique du climat : mesures d'atténuation et adaptation.

Une communauté de philosophes anglo-saxons principalement américains (Simon Caney, Steve Gardiner, Henry Sue, Dale Jamieson) a défriché à partir des années 1990 les enjeux éthiques des changements climatiques. Comme Dale Jamieson l'explique[36], cette « éthique du climat » s'est avant tout pratiquée au contact des scientifiques, et dans la participation aux discussions entourant les Conférences des parties sur le climat (COP). Cette première génération de philosophes engagés (Jamieson ne cache pas son admiration pour le réformiste John Stuart Mill) a débattu pied à pied avec les climato-sceptiques. Dans la lignée de l'éthique appliquée, elle a formulé des questions éthiques précises et proposé des réponses concrètes dans l'espoir de changer les discours et pratiques des institutions américaines et internationales.

Pour ces philosophes, l'enjeu éthique central concerne la justice. Comment agir avec équité face aux conséquences des changements climatiques qui touchent inégalement toutes les populations humaines de la planète mais aussi les autres espèces et la nature ? Comment penser ces conséquences inégales qui touchent aussi les générations futures ? La question de la responsabilité morale

34. I. Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, *op. cit.*, p. 55.
35. *Ibidem*, p. 201.
36. D. Jamieson, *Reason in a Dark Time*, *op. cit.*

prend une autre dimension puisqu'elle implique une temporalité à l'échelle des siècles. Ensuite, la question de l'imputabilité de cette responsabilité devint complexe puisque la production des gaz à effet de serre n'a pas été intentionnelle, mais se présente comme une conséquence anthropique négative de l'industrialisation des sociétés occidentales. Personne n'est-il alors responsable de cette tragédie, s'interroge Stephen Gardiner[37] ? Or, depuis le plan Marshall, suivi du rapport Brundtland en 1987 et du développement durable, cette modernisation est tenue comme étant la condition du développement. Moralement, il n'est guère possible d'obliger les pays émergents et pauvres à diminuer leurs émissions de CO_2 puisque ce serait remettre en cause leur développement présent et futur. Mais existe-t-il pour autant des droits au développement ? Peut-on faire la différence entre des émissions de gaz à effet de serre de luxe ou de base[38] ?

Les conséquences des changements climatiques mettent aussi en évidence la vulnérabilité des populations et des pays les plus pauvres et des écosystèmes déjà fragilisés par la perte de biodiversité. Quelles obligations des États et quels droits des personnes peuvent alors être pensés dans ce contexte ? Comment y inclure les intérêts des espèces et des écosystèmes ? En termes de politiques publiques : quel régime de compensation mettre en œuvre et pour qui[39] ?

Dale Jamieson montre bien comment, d'une COP à une autre, les difficultés concernant les niveaux d'émission acceptables, les cibles communes, ont modifié le vocabulaire des politiques internationales. L'idée de la prévention des risques des changements climatiques a été abandonnée au profit de mesures d'atténuation des émissions, puis à des comportements d'adaptation aux changements climatiques, et l'ONU continue d'en débattre en proposant différents programmes d'aide aux pays les plus pauvres[40].

L'éthique du climat s'est donc construite autour de la question de la justice et elle a échoué au passage de la politique internationale. Comme puissance dominante, les États-Unis auraient pu imposer aux autres nations une « justice globale »[41] et un agenda sur la réduction des gaz à effet de serre. Le climatoscepticisme et d'autres considérations économiques au sein de la société améri-

37. S. Gardiner, *A Perfect Moral Storm : the Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

38. H. Shue, « Subsistence emissions and luxury emissions », *in* S. Gardiner, S. Caney, D. Jamieson, H. Shue (eds), *Climate Ethics*, *op. cit.*

39. P. Baer, « Adaptation to Climate change : who pays who ? », in *ibidem*. S. Vanderheiden, « Globalizing responsability for climate change ». *Ethics and International Affairs*, 2011, 25 (1), pp. 65-88.

40. D. Arnold (ed.), *The Ethics of Global Climate Change*, New York, Cambridge University Press, 2011.

41. D. Jamieson, « Climate change, responsibility, and justice », *Sci. Eng. Ethics*, 2010, 16, pp. 431-445.

caine ont miné la volonté politique. Pour ces philosophes, alors qu'il y a urgence à agir, c'est le constat d'un échec de la raison démocratique dans l'État libéral qui n'a pas su exercer la justice, pourtant à son fondement.

Plusieurs philosophes américains de la deuxième génération des éthiques du climat en appellent maintenant à une éthique des vertus d'inspiration souvent aristotélicienne : modération, retenue matérielle, épanouissement *(eudaimonia)*[42]. Il s'agit de changer cette fois-ci les valeurs et les comportements moraux des citoyens afin de faire face à ces temps nouveaux où l'histoire humaine vient s'imbriquer dans l'histoire naturelle de la biosphère. Cette nouvelle conjoncture historique se nomme l'Anthropocène.

3. À L'OMBRE DE L'ANTHROPOCÈNE

L'Anthopocène serait une nouvelle ère géologique ayant commencé avec la révolution industrielle caractérisée par l'intensité et l'étendue de l'empreinte humaine sur l'environnement planétaire au point de rivaliser avec les grandes forces de la Nature en impactant le fonctionnement du système Terre (climats, océans et cours d'eaux, reliefs, etc.)[43]. En d'autres termes, il s'agit d'un bouleversement géologique dont l'origine est humaine. Bien que l'expression soit déjà en usage dans la communauté des chercheurs sur les changements climatiques, elle n'est pas encore un terme technique au sens de la communauté des géologues qui a chargé la Subcommission on Quaternary Stratigraphy de donner son avis au prochain congrès de géologie international de 2016. Les problèmes à résoudre sont complexes : quand l'Anthropocène a-t-il commencé ? Comment qualifier les dépôts et sédiments anthropogéniques du point de vue géologique[44] ?

Il reste que les usages actuels du terme Anthropocène fédèrent un certain nombre d'enjeux idéologiques auxquels les historiens sont particulièrement sensibles. Il émerge un nouveau récit de l'aventure humaine qui fusionne trois histoires aux rythmes différents, celle du système terre, celle de l'évolution humaine sur la planète et celle de la civilisation industrielle[45]. Comme l'explique Bruno Latour :

42. A. Thompson, J. Bendik-Keymer, (eds), *Ethical adaptation to climate change. Human virtues of the future*, Cambridge, MIT Press, 2012.

43. W. Steffen, J. Grinevald, P. Cruzan, J. McNeil, « The Anthropocene : conceptual and historical perspectives », *Phil. Trans. R. Soc. A*, 2011, 369, pp. 842-867.

44. C. Boneuil, J-B. Fressoz, *L'Événement anthropocène*, Paris, Seuil, 2013.

45. D. Chakraberty, « Quelques failles dans la pensée sur le changement climatique », *in* É. Hache, B. Latour, C. Bonneuil *et al.* (éd.), *De l'univers clos au monde infini*, Paris, Éditions Dehors, 2014, pp. 107-146. Voir D. Chakraberty, « The Climate of History ; Four Theses », *Critical Inquiry*, 2008, winter 35, pp. 197-222.

> le concept [d'Anthropocène] dirige notre attention vers bien plus qu'une « réconciliation » de la nature et de la société en un système plus grand qui serait unifié par l'un ou par l'autre… L'Anthropocène ne « dépasse » pas ce partage : il le contourne entièrement. Les forces géo-historiques ne sont plus les mêmes que les forces géologiques. Partout où l'on a affaire à un phénomène « naturel », on rencontre *anthropos* […] et partout où l'on s'attaque à de l'humain, on découvre des modes de relation aux choses qui avaient été auparavant situés dans le champ de la nature[46].

Ainsi à travers le terme Anthropocène, il n'y aurait plus d'extériorité (nature, environnement) tandis qu'un nouveau récit global des origines se constitue avec la caractéristique de qualifier toute action humaine passée et future[47]. Bonneuil et Jouvancourt ne manquent pas de souligner comment celui-ci a des échos religieux chrétiens : « Terre, pardonne-leur, car ils ne savaient pas ce qu'ils faisaient »[48]. Or le pardon libère des erreurs ou des fautes du passé et donne espoir pour l'avenir. Du même coup, l'Anthropocène serait aussi l'histoire de la disparition d'autres récits culturels et l'oblitération d'autres savoirs environnementaux. Qui plus est, l'Anthropocène rouvre l'avenir en s'engageant sur un nouveau récit prométhéen de géo-ingénierie offrant des solutions techniques pour contrôler les effets anthropogéniques des changements climatiques[49].

Faut-il choisir alors entre Gaïa et l'Anthropocène technique si nous voulons agir sur les causes anthropiques des changements climatiques ? Si les changements climatiques nous permettent de penser que nous avons un rôle dans la nature, pourrait-on inverser la perspective en pensant comment les climats façonnent aussi nos façons variées de vivre en société ? Ce retour à la quotidienneté de nos existences pourrait alors initier des changements éthiques et politiques plus riches et autonomes que des solutions techniques non choisies collectivement.

Marie-Hélène Parizeau,
Université Laval, Québec

46. B. Latour, « L'anthropocène et la destruction de l'image du globe », *in* É. Hache, B. Latour, C. Bonneuil *et al.* (éd.), *De l'univers clos au monde infini*, *op. cit*., pp. 33-34. B. Latour, *Face à Gaïa*, Paris, La Découverte, 2015.

47. J-B. Fressoz, F. Locher, « The frail climate of modernity. A history of environmental reflexivity », *Critical Inquiry*, 2012, 38(3), pp. 579-598.
(www.laviedesidees.fr/Le-climat-fragile-de-la-modernite.html)

48. C. Bonneuil, P. De Jouvancourt, « En finir avec l'épopée, récit, géopouvoir et sujet de l'Anthropocène », *in* É. Hache, B. Latour, C. Bonneuil *et al.* (éd.), *De l'univers clos au monde infini*, *op. cit*., p. 75.

49. C. Preston, « Beyond the end of nature : SRW and two tales of artificiality for the Athnopocene », *Ethics, Policy and Environment*, 2012,15, 2, pp. 188-201.