



LA PENSÉE ÉCOLOGIQUE

L' éthique des vertus : une condition pour opérer la transition environnementale

Corine Pelluchon

25 août 2017

L'éthique des vertus : une condition pour opérer la transition environnementale. Corine Pelluchon

Vol 1 (1) – octobre 2017 – « Les transitions écologiques »

RÉSUMÉ

Alors que la plupart des citoyens reconnaissent que la dégradation de l'environnement est préoccupante et que l'accord sur le climat adopté en décembre 2015 est le signe que l'écologie s'impose comme l'un des enjeux politiques de ce siècle, la transition environnementale est loin d'être une réalité. Rares sont les personnes qui changent leurs habitudes de consommation et les États tardent à prendre les mesures requises dans le domaine de la production, des transports, de l'énergie, de l'agriculture, etc. Cet écart entre la théorie et la pratique peut toutefois être comblé dès lors que l'on s'intéresse aux motivations concrètes des agents, c'est-à-dire aux représentations, aux émotions et aux affects qui sont les véritables moteurs de l'Histoire. Tel est l'intérêt de l'éthique des vertus, qui identifie les dispositions morales permettant aux individus de modifier leurs styles de vie et de contribuer à la réorganisation de l'économie et de la politique.

ABSTRACT

While the majority of citizens acknowledge that environmental degradation is concerning, and that the climate agreement passed in December 2015 is a sign that environmentalism establishes itself as one of the political issues of this century, the ecological transition is far from being a reality. Few people change their consumption habits and states delay taking the necessary steps in sectors such as production, transportation, energy, agriculture, and so on. This gap between theory and practice can however be bridged when one pays attention to the agents' actual motives, that is to representations, emotions and affects, which are the real driving forces of history. In this respect, the appeal of virtue ethics lies in its ability to identify the moral dispositions that enable individuals to change their lifestyle and to contribute to the reorganization of the economy and politics.

PLAN

- Pourquoi l'éthique des vertus ?
 - L'eudémonisme et l'unité des vertus
 - Une éthique de la considération
 - Éducation morale et politique
-

POURQUOI L'ÉTHIQUE DES VERTUS?

Personne ne peut nier aujourd'hui que la situation dans laquelle nous sommes sur le plan environnemental est préoccupante. De nombreux textes et déclarations portant sur les conséquences géopolitiques, sanitaires, économiques et sociales du réchauffement climatique et de l'érosion de la biodiversité appellent les individus et les gouvernements à opérer des changements drastiques tant sur le plan de l'action que des représentations. La protection de la biosphère est devenue une finalité du politique ; elle s'ajoute aux autres devoirs des États, comme la sécurité et la réduction des inégalités[1]. À cet égard, l'étape franchie à Paris en décembre 2015

lors de COP 21 est le signe que l'écologie s'est imposée comme l'un des enjeux politiques fondamentaux de ce siècle[2].

Pourtant, la question de savoir si les États feront les efforts nécessaires pour que cet accord soit autre chose qu'un vœu pieu reste entière. En outre, le problème de sa mise en application dépasse ce que chaque pays s'engage à faire parce qu'il ne saurait y avoir de réduction substantielle de l'empreinte écologique de l'humanité sans la participation active des individus. Leur résolution à changer leurs habitudes de consommation et à veiller à ce que les politiques publiques respectent cet engagement est essentielle. Or, bien que l'impact de l'élevage et de la demande en produits animaliers sur le réchauffement climatique soit attesté, peu de personnes optent pour une alimentation végétale ou réduisent leur consommation de viande. La manière dont ce problème est souvent écarté des débats illustre les difficultés que nous avons à nous mettre sur une trajectoire qui serait celle de la transition environnementale. Celle-ci exige aussi que l'on sorte d'une conception instrumentale de la nature, alors que, la plupart du temps, elle est considérée comme un stock de ressources.

Il est vain de penser que nous pourrions arriver à des résultats si nous négligeons la dimension culturelle de l'écologie qui pose la question des styles de vie et de la place que nous accordons, dans notre existence quotidienne, à la nature, aux générations futures et aux autres espèces. Cette interrogation sur ce qui peut conduire les individus à modifier leur comportement relève de l'éthique des vertus. Celle-ci désigne une approche de la morale qui se caractérise par le fait que l'on ne s'intéresse pas exclusivement aux normes et aux principes de l'action, mais que l'accent est placé sur les motivations concrètes des agents, sur l'ensemble des représentations, des émotions et des affects qui déterminent leurs manières d'être (Hursthouse, 2007 : 155-172 ; Sandler, Cafaro, 2005). Au lieu de croire que le respect de la nature et le souci pour les conditions de vie des générations futures et des autres espèces découlent de devoirs ou d'interdictions, il s'agit d'identifier les traits moraux qui peuvent faire des individus les acteurs de la transition environnementale.

Sans ce volet culturel qui souligne la dimension anthropologique de la réflexion sur l'écologie, on ne peut pas expliquer l'adhésion des personnes aux normes environnementales ni penser le passage de la théorie à la pratique. La philosophie doit aujourd'hui concentrer ses efforts sur ce qui peut rendre possible ce passage de la pensée à l'action. En effet, les éthiques environnementales mettent à notre disposition, depuis plus de quarante ans, des outils théoriques nous permettant de comprendre que la nature n'a pas seulement une valeur instrumentale et que l'éthique ne saurait se réduire aux relations entre les hommes actuels. Cependant, cette créativité conceptuelle ainsi que les injonctions morales qui convainquent chacun-e que la survie de l'humanité dépend de la protection de la planète n'ont pas été accompagnées de changements suffisants dans les comportements individuels et collectifs ni d'une réorientation profonde de l'économie. Il est donc indispensable de pallier les lacunes des éthiques environnementales et de tenter de décrire les dispositions morales qui pourraient conduire les individus à modifier leur comportement et à peser sur les gouvernements[3].

Arne Næss disait que la prise en considération de ce volet culturel était l'une des

caractéristiques de l'écologie profonde, qu'il opposait à l'écologie superficielle. Centrée exclusivement sur les réglementations juridiques et économiques, cette dernière est incapable de voir que la crise environnementale, loin d'être une simple crise des ressources, engage la totalité de notre rapport à nous-mêmes et à la nature (Naess, 2007 : 51-60). Le volet culturel doit également être associé à une philosophie, qu'il appelait écosophie T, et qui désigne une sagesse de l'habitation de la Terre liée à une conception philosophique grâce à laquelle nous apprécions les relations des êtres humains avec les autres formes de vie. (Naess, 2013 : 147-158).

Il n'est pas sûr que l'éthique environnementale d'A. Næss ait tenu toutes ses promesses, comme le suggèrent les éco-féministes qui estiment que l'écosophie T, développée dans *Écologie, communauté et style de vie*, reconduit les dualismes nature/culture, esprit/corps, raison/émotion emblématiques d'une philosophie occidentale fortement marquée par le schéma de la domination (Plumwood, 1991 : 3-27). Le reproche fait à A. Næss de dissoudre le sujet dans une vision holiste du monde est moins pertinent, dans la mesure où ce que le philosophe norvégien dit de la réalisation de Soi suppose un moi élargi, concerné par la réalisation des autres, mais ne se confondant pas avec le tout. Toutefois, son écosophie, qu'il présente comme une version parmi d'autres d'une philosophie proposant une vision du rapport de l'homme au tout, ne saurait être le fondement d'une politique pouvant être reconnue comme valide par tous, y compris par ceux qui n'adhèrent pas *a priori* aux huit points de la plateforme écologique (Naess, 2013 : 60-1).

La baisse de la démographie, la reconnaissance de la valeur intrinsèque de la nature, l'affirmation de l'égalité des formes de vie ne peuvent convaincre *a priori* que les écologistes. Ce n'est pas en partant de ces normes que l'on peut construire une politique permettant de faire entrer l'écologie dans la démocratie (Pelluchon, 2011 : 76-89). Le volet culturel de l'écologie exige que l'éthique soit conçue comme un processus de transformation de soi, mais cette éthique des vertus doit reposer sur une philosophie première partant non de la nature, comme dans l'écocentrisme, mais de l'être humain pensé dans sa corporéité et considéré dans la matérialité de son existence (Pelluchon, 2015). Une telle approche articule l'écologie à une philosophie de l'existence. En soulignant notre dépendance à l'égard des conditions à la fois environnementales, biologiques, sociales, culturelles et affectives de notre vie, elle évite le dualisme nature/culture. Si ce dualisme subsiste chez la plupart des écologistes, il caractérise assurément les philosophies de la liberté qui conçoivent l'être humain comme un empire dans un empire et la nature comme un décor de l'histoire et cherchent à résoudre les problèmes liés à la raréfaction des ressources sans s'attaquer aux causes d'une crise environnementale qui est aussi une crise de la subjectivité.

Toutefois, ce volet culturel de l'écologie et la philosophie du sujet qui lui sert de support ne peuvent à eux seuls définir les conditions de la transition environnementale. Celle-ci doit être réelle dans tous les domaines de la vie, qu'il s'agisse de l'économie, de la production et de la distribution des biens, de l'organisation du travail, de l'agriculture, de l'usage des terres, de l'énergie, des transports et de l'alimentation. La réflexion sur l'écologie doit donc comporter un volet politique. Les individus ne peuvent modifier le modèle de développement économique et la manière de faire de la politique si les changements qu'ils mettent

en œuvre concernent seulement leurs habitudes de consommation et leur vie privée. De même, si les expériences locales et les initiatives innovantes menées çà et là en matière d'agriculture, d'élevage, de distribution ou d'énergie ne sont pas connues des décideurs, elles ne pourront pas être reproduites et inspirer les politiques publiques. Autrement dit, il est nécessaire que les individus s'associent et qu'ils deviennent une force politique. La question est alors de savoir quels traits moraux peuvent leur permettre de participer à la transformation en profondeur de l'économie et de la politique.

Les défis majeurs que l'écologie impose à la démocratie, en particulier la nécessité de tenir compte à *la fois* des normes écologiques et du droit de chacun à choisir son style de vie, en réduisant l'empreinte écologique de l'humanité, mais en respectant également le pluralisme et l'égalité morale des individus, exigent une reconstruction de la démocratie (Pelluchon, 2015 : 269-298). Sans elle, l'écologie politique prendra la forme d'un gouvernement par la peur et de l'oligarchie. Cette reconstruction peut passer par des innovations institutionnelles visant à compléter le système représentatif afin que les enjeux environnementaux soient pris en compte et que les politiques soient moins atomistes et moins présentistes (Bourg, Whiteside, 2010 ; Bourg, 2011). Elle va également de pair avec un changement de culture politique exigeant l'enrichissement des débats, la formulation des positions ontologiques sous-jacentes aux positions idéologiques divergentes et donc l'évolution de la démocratie concurrentielle vers un modèle délibératif où l'argumentation a toute sa place, y compris dans les débats participatifs (Pelluchon, 2015 : 286-291). Dans cet article, nous n'aborderons pas ces questions relatives à la reconstruction de la démocratie parce qu'elles ont été traitées ailleurs et qu'elles laissent en suspens un problème qui est essentiel dans un régime politique fondé sur le consentement et la souveraineté du sujet. Rousseau a formulé très clairement ce problème qui revient à se demander ce qui peut donner aux citoyens le sens de l'obligation et leur permettre d'intégrer le bien commun dans leur bien propre :

« Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique (...), il faudrait que l'effet pût devenir la cause; que l'esprit social, qui doit être l'ouvrage de l'institution, présidât à l'institution même; et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles. » (Rousseau, 2001 : 82)

La circularité des lois ou la dépendance réciproque entre les manières d'être des individus et les normes souligne la pertinence de l'éthique des vertus. Les normes seules sont incapables d'induire les comportements requis pour opérer la transition environnementale. Il faut donc se concentrer sur les agents afin de voir ce qui peut les pousser à devenir écologiquement responsables et à reconnaître le bien-fondé des normes environnementales. Toutefois, les individus ont besoin de lois sages pour éviter de se tromper de bien. Le cadre restreint de cet article ne nous permet pas d'approfondir ce volet politique de l'éthique des vertus ni de montrer avec précision quel type d'éducation morale pourrait rendre possible la transition démocratique vers un modèle de développement et une économie mises au service de la vie et des êtres vivants. Aussi nous bornerons-nous à évoquer le lien existant entre les régimes politiques et les caractères en indiquant quels sont les principaux obstacles à la transition environnementale.

L'EUDEMONISME ET L'UNITÉ DES VERTUS

Pour comprendre la spécificité de l'éthique des vertus et apprécier sa pertinence pour les questions environnementales, il faut d'abord étudier deux aspects qui caractérisent cette approche de la morale. Le premier est l'eudémonisme, c'est-à-dire l'alliance entre la vertu et le bonheur ou l'accomplissement de soi. Les vertus consistent en un ensemble de dispositions et de capacités acquises qui impliquent que l'individu ait du plaisir à agir vertueusement, en adoptant un mode de vie sobre, en consommant moins, en apprenant à admirer la beauté de la nature et les vivants sans les transformer en attractions pour touristes. Autrement dit, si l'éthique des vertus peut nous aider à opérer la transition environnementale, c'est parce qu'elle se distingue de l'écologie punitive et dépasse les contradictions qui expliquent que nous surexploitions les écosystèmes dont nous reconnaissons la beauté. Aussi son objectif est-il de mettre au jour l'ensemble des changements qui conduisent les êtres à percevoir le respect de la nature et des autres vivants comme une composante du respect d'eux-mêmes.

Chez Aristote, la vertu, qu'elle soit morale, comme le courage ou la modération, ou intellectuelle, comme la prudence ou la sagesse, est une disposition (*hexis*) qui nous permet d'être et d'agir de telle ou telle manière en ayant du plaisir à faire une action bonne (Aristote, 1983 : Livre V, 10, 1135b8-11; Livre VII, 11, 1152a30-33). L'homme honnête n'est pas celui qui accomplit des actions honnêtes, mais celui qui les accomplit en vertu d'un choix délibéré et parce que cette disposition à choisir la bonne attitude a changé sa manière d'être, qu'elle est devenue une seconde nature, un *habitus*. La vertu est une disposition habituelle fondée sur une juste appréciation d'une situation et la personne a le sentiment de s'accomplir en agissant comme elle le fait. Elle passe par le développement progressif de capacités qui concernent l'ensemble des représentations de la personne, mais aussi ses valeurs et ses affects.

Cette idée selon laquelle la vertu désigne une transformation globale de la personne est particulièrement claire quand on réfléchit à ce qui fait qu'une personne apprécie la valeur esthétique de la nature sans percevoir celle-ci uniquement comme un lieu récréatif. Cette capacité n'est pas essentiellement due à la culture et à l'éducation du goût, comme c'est souvent le cas pour la contemplation des œuvres d'art. Le fait d'éprouver du plaisir à être dans la nature n'exclut toutefois pas la connaissance de sa complexité et des mécanismes de l'évolution. La connaissance des phénomènes biologiques et de leurs interactions peut même conduire un individu à apprécier la valeur esthétique des marais, au lieu de les considérer comme des endroits infestés de parasites, comme lorsque l'on reste prisonnier d'une esthétique du pittoresque et de l'agrément (Carlson, 2015 : 55-84). Toutefois, l'expérience esthétique de la nature qui témoigne de l'engagement du corps et de la participation de tous nos sens suppose aussi un changement dans la manière dont nous nous pensons. (Berleant, 2015 : 85-113).

La position surplombante du sujet représentant la nature comme un objet à manipuler ou même comme un ensemble de scènes pouvant tenir dans un cadre cède la place à un sentiment d'immersion qui manifeste la profondeur du lien vital qui nous relie aux autres vivants et aux écosystèmes (Rolston, 2015 : 277-310). Cette expérience esthétique génère un sentiment de gratitude qui renforce ce lien,

mais, en même temps, elle ne peut advenir que chez un sujet convaincu de son appartenance à une communauté plus large que celle des humains. L'éthique de la Terre se prolonge en une esthétique environnementale, mais cette dernière n'est possible que si l'on a dépassé l'anthropocentrisme. Les capacités dont fait preuve un individu qui sait admirer un marais relèvent à la fois de représentations théoriques, de sensations et d'émotions. C'est pourquoi une éducation morale qui viserait à développer des traits moraux susceptibles de motiver les personnes à changer leurs styles de vie et à respecter la nature devrait transformer en profondeur l'être de ces personnes, leurs valeurs, leur manière de se penser et d'être avec les autres, et leur sens du beau.

Ces dispositions, inscrites durablement dans l'individu, expliquent aussi qu'au lieu de ressentir les devoirs et les normes comme des contraintes, il a le sentiment de s'épanouir en faisant ce qui est bien. La certitude de mener une vie bonne procure un sentiment de joie ou de contentement, qui n'exclut pas que, dans certaines conditions, liées au *daimon*, la satisfaction soit compromise ou que les conditions du bonheur rendent ce dernier inaccessible. Comme l'écrit Philippa Foot, « Il existe une forme de bonheur que ne peut atteindre qu'une vie placée sous le signe du bien » (Foot, 2014 : 165). Le bonheur n'est pas seulement affaire de plaisir, de bonne humeur ou d'occupations agréables, mais il s'étend « jusqu'aux pensées sous-jacentes que chacun porte sur soi et sur sa vie » (Foot, 2014 : 175). Le bonheur a une profondeur qui renvoie aussi à l'idée, chère à Aristote, d'un bien naturel ou d'un bienfait (*benefit*) propre à la personne et dépendant aussi de son âge – puisque « nous ne voudrions pas en rester aux plaisirs de l'enfance si le prix à payer était de ne jamais devenir adultes » (Foot, 2014 :158-9 ; Aristote, 1983, 1174a1-3).

Ainsi, l'alliance entre le bonheur et la vertu ou la bonne vie que désigne le mot « eudémonisme » ne contraste pas seulement avec toutes les morales du devoir qui se heurtent au problème énoncé par Ovide : je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal (Ovide, 2001 : VII, 20-21). Elle s'oppose également à l'idée selon laquelle un individu pourrait être vertueux dans un domaine, mais immoral dans un autre. Pour Aristote comme pour Platon, qui sont les deux principaux inspirateurs de l'éthique des vertus, il y a une unité des vertus. Telle est la deuxième caractéristique de l'approche de la morale dont nous souhaitons montrer la pertinence en écologie.

La prudence désigne la capacité à déterminer les moyens appropriés à une fin, ce qui ne signifie pas qu'elle soit identique à la circonspection, mais que l'homme prudent saisit la vérité dans la pratique. Cette vertu intellectuelle est au fondement de toutes les vertus morales, comme le courage, la tempérance, la libéralité, la magnificence, la magnanimité, le juste désir de gloire, la douceur et l'amabilité, la véracité, le sens de la plaisanterie, la réserve ou la pudeur et la justice. Un homme prudent ne saurait être intempérant ou injuste. De même, le courage est une vertu éthique, mais il est aussi la condition des vertus intellectuelles, comme la vérité, par exemple. En effet, le courage n'implique pas que la peur soit éliminée, mais qu'elle soit comprise et assumée. Au contraire, les personnes qui tentent de faire disparaître la peur ne veulent pas voir la vérité. Cette remarque n'est pas anodine quand on aborde la question de la transition environnementale, parce que cette dernière ne peut advenir si les individus n'ont pas cette forme de courage qui fait que chacun-e accepte de regarder en face l'étendue du désastre, au lieu de dire

que le pire n'est jamais sûr ou que la catastrophe ne surviendra pas. En outre, le courage témoigne de notre engagement car il a une structure du « pour nous ». (Brague, 1998 : 134). Non seulement il montre que l'on prend au sérieux les dangers d'une situation, mais, de plus, il révèle que l'on est prêt à se battre et au nom de quoi.

Même si Aristote reconnaît, contrairement à Platon, que l'individu peut avoir des moments d'akarsie, notamment en ce qui concerne les plaisirs du corps, il ne fait pas de la faiblesse de la volonté une thèse ontologique, ce qui serait contraire à l'unité des vertus. La vertu est un tout. Cette idée est également très intéressante quand on pense les questions environnementales sous l'angle de l'éthique des vertus. La crise environnementale est, en effet, une crise globale dont la sortie exige une remise en question également globale : elle doit concerner nos représentations, nos émotions, mais aussi les biens que nous évaluons et qui déterminent, en même temps que notre caractère, la société dans laquelle nous vivons. C'est pourquoi la théorie platonicienne du caractère, qui est le point d'articulation entre une éducation attentive à la psychologie des individus, établie sur les variations du *thumos*, et une politique visant à réaliser une communauté de vues, est éclairante si l'on veut comprendre la dimension politique de l'éthique des vertus. Avant d'aborder ce point, il importe toutefois de donner quelques précisions sur ce que pourrait être le contenu d'une éthique des vertus environnementale.

UNE ÉTHIQUE DE LA CONSIDÉRATION

Quels sont les traits moraux, les dispositions et les capacités qu'il serait intéressant de promouvoir afin que les individus soient les acteurs consentants et même joyeux de la transition environnementale et qu'ils fassent de manière durable des choix de consommation compatibles avec la réduction de leur empreinte écologique et susceptibles d'orienter l'économie et la politique ?

La première façon de répondre à cette question consiste à regarder dans les traités de morale existants quelles vertus, relatives au rapport à soi et à autrui, pourraient avoir du sens dans le rapport des êtres humains à la nature, aux générations futures et aux autres espèces. Le constat immédiat est que l'éthique souffre d'une double lacune. D'une part, les éthiques environnementales déontologiques et conséquentialistes se sont davantage adressées à la rationalité qu'aux affects. Elles ont placé l'accent sur les concepts permettant de penser la valeur non instrumentale de la nature ou d'accorder de la considération morale aux autres vivants, mais ont échoué à éclairer ce qui noue la pensée et l'action. D'autre part, il existe de grands traités de morale qui, d'Aristote à V. Jankélévitch, définissent des manières d'être fondant l'éthique dans le domaine des relations interhumaines, mais les vertus qui sont décrites ne concernent pas directement notre rapport à la nature et aux animaux.

Doit-on en conclure que ce qui est dit sur la sollicitude envers autrui et sur la compassion envers son prochain n'ait aucune pertinence quand on cherche quels traits moraux pourraient nous aider à opérer la transition environnementale qui va de pair avec le fait de prendre soin des écosystèmes et des autres vivants ? Faut-il emboîter le pas à celles et ceux qui dénoncent à l'envi l'anthropocentrisme de la plupart des grands philosophes du passé ? Ou bien ces derniers peuvent-ils *nous* éclairer ? Il nous semble que les vertus intersubjectives que les auteurs du passé

ont analysées jouent un rôle important dans notre manière d'habiter la Terre et de nous comporter avec les autres vivants, bien qu'il faille les réinterpréter. C'est ainsi que la justice distributive peut être élargie aux générations futures et aux autres espèces qui partagent avec nous *l'oïkos*. De même, il convient d'examiner certaines vertus morales et intellectuelles qui concernent le rapport à soi, comme la magnanimité et la vérité, sous l'angle de la question écologique. Cet examen nous invite à apprécier leur profondeur, à les enrichir ou à leur donner un sens qu'elles n'avaient pas chez les philosophes de l'Antiquité.

Les penseurs du passé n'étaient pas confrontés aux défis environnementaux, démographiques et sociaux qui sont les nôtres, mais leur notion de modération demeure d'actualité. Car il ne pourra y avoir de transition environnementale si les individus n'acquièrent pas la vertu de modération les conduisant à modifier durablement leurs habitudes de consommation et à y trouver leur compte. La modération signifie que l'on évite les excès et les privations (l'indifférence au plaisir étant un vice, pour Aristote) et que l'on parvienne à un juste milieu entre le trop et le trop peu. Elle requiert la prudence, la sagesse et toutes les autres vertus, sans lesquelles elle n'est pas une disposition, mais un état passager. Quant à la sobriété, elle ne désigne pas seulement la modération dans ses appétits, mais elle est le résultat de tout un ensemble de dispositions engageant le rapport à soi, aux autres et notre manière d'habiter la Terre. En outre, elle va de pair avec le plaisir et s'oppose à l'ascèse. La sobriété est par définition heureuse. Elle ne relève pas d'une morale héroïque, mais exprime une forme d'accomplissement de soi où la vertu n'est pas contraire à la condition humaine, mais nous épanouit, voire nous émancipe ou nous libère de la tyrannie des désirs qui sont souvent les désirs des autres et, aujourd'hui, du marché.

L'affect positif à laquelle est associée la sobriété est, autant que le comportement qui la caractérise, la conséquence d'un changement global de la personne. Comme chez Spinoza, qui fut, par ailleurs, l'un des inspirateurs d'A. Næss, la connaissance des causes et du tout et la compréhension de nous-mêmes qui s'ensuit de cette connaissance engendrent des affects positifs, comme la joie (*hilaritas*). La connaissance du troisième genre transforme en profondeur le sujet : il ne se représente plus comme un empire dans un empire et n'est plus asservi à des passions tristes, mais libre. Actif et joyeux, il adopte sans se forcer un comportement bienveillant à l'égard des autres, est exempt d'envie, de jalousie et de haine. L'individu qui parvient à l'amour intellectuel de Dieu (*amor intellectualis Dei*) a assurément suivi, dans un premier temps, une sorte d'hygiène mentale lui permettant d'échapper à la servitude et de se libérer par la connaissance de ce qui peut être aliénant dans les passions, comme on le voit dans les propositions 1 à 20 du livre V de *l'Éthique*. Cependant, c'est grâce à la compréhension globale du tout et de lui-même qui participe de cet élargissement du sujet qui est aussi un processus d'individuation (décrit de la proposition 21 jusqu'à la fin du livre V) que son comportement avec les autres et la nature change. Aussi les styles de vie et les affects sont-ils les conséquences, et non les causes, d'une transformation du sujet liée à la compréhension de soi et du tout. C'est donc par cette compréhension qu'il faut commencer si l'on veut que la modération et la sobriété, mais aussi la bienveillance, le civisme et toutes les autres vertus qui associées à ce processus d'individuation se développent chez les êtres et contribuent à améliorer leurs relations aux autres, humains et non-humains, et à les mettre sur la voie d'une plus

sage habitation de la Terre.

Ainsi, il n'y a pas, d'un côté, une éthique des vertus environnementale et, de l'autre, une éthique propre aux relations entre les personnes humaines. Non seulement la transformation de soi pouvant nous aider à opérer la transition environnementale requiert que nous ressentions que le respect de la nature, des autres êtres humains et des animaux est une composante du respect de nous-mêmes, mais, de plus, cette éthique est adossée à une ontologie. Elle part de soi et de la juste appréhension de sa place dans l'univers et de ses limites. Or, l'une des dispositions morales traduisant cette juste appréhension de soi et engageant à la fois l'intellect et la sensibilité est l'humilité, qui est inséparable de la prise en considération de sa condition charnelle (De Clairvaux, 2010).

L'humilité n'est pas une vertu, mais ce qui permet, écrit Bernard de Clairvaux, d'être sage avec sobriété. Liée à des émotions négatives, comme le sentiment de sa faillibilité, elle vise à prévenir la présomption ou l'orgueil de l'être humain. Manifestant l'apport de la pensée chrétienne à la philosophie antique, mais aussi à Spinoza, qui n'en reconnaît pas l'importance, l'humilité approfondit la connaissance de soi (Pelluchon, 2018). La plupart des éthiques environnementales insistent sur le lien entre l'humilité et la capacité des individus à éprouver de la gratitude, à s'émerveiller de la beauté de la nature et des autres vivants. De même, le rapport entre le sentiment de toute-puissance du sujet et la volonté de maîtriser la nature et d'asservir les autres vivants semble évident. Pourtant, dans ces éthiques, la notion d'humilité est décrite comme un trait psychologique, alors qu'il s'agit de faire de cette notion la condition sans laquelle les vertus ne peuvent tenir ensemble.

L'humilité est la clef d'un rapport sain à soi et elle fonde la considération, qui articule le souci de soi, des autres, humains et non-humains, et de l'environnement et rassemble toutes les vertus en une constellation. Car il ne s'agit pas seulement pour l'être humain d'extirper l'arrogance qui lui fait appréhender les autres vivants et la nature comme de simples moyens au service de ses fins. Il importe également de comprendre comment il peut porter un regard attentif sur lui-même et sur le monde qui le dispose à agir en prenant soin de ce qui lui a été confié, que l'on pense aux œuvres de la nature, à celles de l'humanité ou aux êtres qui composent le monde commun (Pelluchon, 2018).

L'acceptation de ses limites, c'est-à-dire de sa finitude, de sa vulnérabilité, mais aussi de tout ce qui, dans son comportement, est imparfait, est une composante de l'humilité. Celle-ci engendre une certaine indulgence à l'égard des autres, qui sont eux aussi fragiles et faillibles. Humilité vient de *humus*, qui désigne le sol, la terre. Le sujet n'est donc pas uniquement défini par ses choix ou par les œuvres de sa liberté, mais il est pensé dans sa corporéité qui souligne sa dépendance à l'égard des autres et des conditions matérielles de son existence. La reconnaissance de notre corporéité, c'est-dire du fait que nous avons une pesanteur, habitons quelque part et vivons de nourritures, c'est-à-dire de choses à la fois naturelles et culturelles, matérielles et spirituelles qui garantissent notre survie et donnent un sens et une saveur à notre existence, est le fondement de l'éthique de la considération (Pelluchon, 2018).

Cette éthique ne peut s'épanouir au sein d'une philosophie qui conçoit l'existence à la lumière du projet et pense le *Dasein* comme souci, comme si le souhait

d'échapper à l'anonymat ou de compenser, par son volontarisme, le tragique lié à sa condition de mortel conférait un sens à sa vie (Pelluchon, 2015 : 67-69). Au contraire, en partant de la description du fait de manger, d'être né, de vivre en utilisant les objets légués par nos prédécesseurs, nous montrons que le sujet est toujours relationnel et que le monde qui nous accueille à notre naissance et est commun aux générations passées, présentes et futures, confère une épaisseur à notre vie individuelle. La mort, la naissance et tout ce qui échappe à notre pouvoir ne sont pas seulement ni essentiellement les marques de notre dérégulation, comme dans les philosophies dont la focalisation sur la dimension individuelle de l'existence va de pair avec l'obsession du pouvoir (Levinas, 2011 : 109-150). L'acceptation de notre vulnérabilité et du caractère relationnel de notre existence est la condition pour vivre mieux avec et pour les autres en s'engageant à transmettre un monde habitable.

La considération, qui désigne le fait de regarder attentivement une constellation d'étoiles (*cum, sidus, sideris*), implique que le sujet sache ce qu'il est, qui l'on est, quel il est (De Clairvaux, 2010 : Livre II, 49), examinant sa fonction et ses qualités, sans descendre plus bas que soi ni s'élever plus haut (De Clairvaux, 2010 : Livre II, 61) et conduit à mépriser les honneurs au sein des honneurs même, en apprenant non à commander en maître, mais à « agir en serviteur » (De Clairvaux, 2010 : Livre III, 2, 71). Incompatible avec toute posture de domination visant à écraser l'autre pour prouver sa supériorité, elle ne s'identifie toutefois pas à la modestie et s'oppose cette autre forme d'orgueil qu'est le mépris de soi. Comme on le voit chez B. de Clairvaux qui s'adresse au pape Eugène III, ou chez Aristote, quand il parle de la magnanimité, la considération suppose non seulement la connaissance de soi et de sa place, mais aussi une juste estime de soi.

La considération signifie que je regarde attentivement les choses et les êtres en leur accordant de l'importance et en les replaçant dans un ensemble qui renvoie non à Dieu, mais au monde commun qui inclut l'ensemble des générations, les œuvres des êtres humains et la nature, et nous fait accéder à une « immortalité terrestre virtuelle » (Arendt, 1993 : 95). La considération se distingue du respect conçu, chez Kant, comme un sentiment moral s'adressant à une personne en tant qu'elle obéit à la loi. En effet, la considération suggère que je m'intéresse aux êtres dans ce qu'ils ont de singulier et que je sais reconnaître leur altérité. Enfin, bien que la considération ait une composante esthétique et qu'elle s'accompagne d'un sentiment de gratitude devant la beauté des choses et des êtres, elle n'équivaut pas à la contemplation. Il n'est nullement question de se fondre dans le tout ni d'adopter une conception holiste du monde. Au contraire, le sujet de la considération n'oublie jamais qui il est. Cette manière d'être acquise au cours d'un long processus de transformation de soi et d'individuation engage la totalité de la personne, c'est-à-dire son rapport à soi, aux autres et au monde, sa pensée, son comportement, son corps, ses émotions, ses affects et son sens du beau.

La considération est l'exact opposé de la domination. Bien plus, il est difficile, sinon impossible, de résister à la tentation d'abuser de son pouvoir sur les autres, en particulier sur ceux dont l'existence est entre ses mains, quand on n'a pas développé cette manière d'être. Car les humains n'assignent aucune limite à l'exploitation des autres vivants et des écosystèmes quand ils les voient comme de simples instruments au service de leurs fins individuelles. En apprenant à être

attentifs aux êtres et aux choses, en tant qu'ils diffèrent de nous et peuvent exister ou avoir une valeur indépendamment de nous, nous pouvons commencer à changer notre comportement à leur égard. Cependant, la connaissance de l'évolution et l'éthologie qui convainquent presque tout le monde que les animaux ne sont pas des machines et que les relations entre les vivants et leurs milieux sont complexes ne suffisent pas à déclencher des changements substantiels dans nos styles de vie. Ce ne sont pas les sciences qui sont les moteurs de l'histoire, mais les affects. Aussi est-il nécessaire que les individus opèrent une profonde transformation d'eux-mêmes afin qu'ils n'aient plus besoin de se comporter de manière violente et tyrannique avec les autres et que les normes écologiques s'imposent à eux avec évidence.

Cette transformation de soi ne signifie pas que l'être humain ne voit dans la nature et dans les autres espèces qu'un reflet de soi-même, contrairement à ce que dit V. Plumwood quand elle rejette la notion de Soi élargi que Næss emprunte en partie à Spinoza. Encore une fois, la condition pour respecter la nature n'est pas que le sujet soit dissout, puisqu'il doit, au contraire, se sentir responsable de la nature et des êtres qui lui ont été confiés. Il ne suffit pas non plus d'étendre l'éthique du *care* à l'environnement et aux autres vivants pour supprimer la domination et opérer la transition vers un modèle de développement plus juste et écologiquement soutenable. La spécificité de l'éthique de la considération consiste plutôt à ajouter à cette conception d'un sujet relationnel, dont la vie est, dès qu'il naît, qu'il mange, débordée par celle des autres, une philosophie engageant une redéfinition du rapport à soi et articulant l'éthique à l'ontologie. L'identité n'est pas totalement façonnée par nos relations, mais le rapport de soi à soi est le sol sur lequel les vertus engageant le rapport aux autres, humains et non humains, et à la nature peuvent s'épanouir. Ce point de départ et cet ancrage de l'éthique des vertus dans une pensée qui va trouver son inspiration chez les philosophes classiques, notamment chez ceux qui ont souligné l'importance de la magnanimité, distinguent l'éthique de la considération de l'approche des éco-féministes et des héritiers d'Aldo Leopold, comme J. B. Callicott ou même A. Næss.

Il n'y a pas de considération sans humilité, mais la considération ne saurait exister non plus sans magnanimité. Cette vertu morale est la clef d'un rapport sain à soi, aux autres et, comme chez Aristote, à la Cité. Elle n'est pas la force d'âme vantée par les stoïciens, qui sont des athlètes de l'événement, dans la mesure où leur objectif est de développer une technique permettant aux êtres de supporter les revers de la fortune afin de conserver un empire sur eux-mêmes et de s'abstraire du monde (Foucalt, 2001 : 308). La magnanimité dont il est question dans l'éthique de la considération n'implique pas que le sujet soit centré sur lui, contrairement à la conception stoïcienne du souci de soi. Le souci de soi n'est pas non plus un simple prérequis pour pouvoir gouverner les autres, mais il est souci des autres et du monde commun. La magnanimité qui en est l'une des conditions prépare l'engagement du sujet à œuvrer à son niveau pour transmettre un monde habitable.

La philautie ou un amour sain de soi est nécessaire si l'on veut prendre soin des autres et du monde, et pas seulement rechercher la gloire. C'est pourquoi elle ne peut naître que chez les êtres qui honorent véritablement leur âme en valorisant certains biens qui ne sont pas seulement utiles à soi et aux autres ou à la Cité,

mais qui ont une valeur en eux-mêmes. Telle est la leçon de Platon dans le livre V des *Lois* : c'est ce qu'il valorise qui fait qu'un individu a tel ou tel caractère et qu'il se conduit de telle ou telle manière. La notion de caractère, chez les Anciens, n'est pas seulement une notion psychologique, parce que ce que nous sommes et ce que nous ressentons dépendent largement de ce que nous valorisons et qui nourrit notre âme. Quel bien faut-il donc honorer pour devenir à la fois magnanime et capable de promouvoir, par ses choix de consommation et son comportement politique, plus de justice dans la Cité ? Cette question, qui articule l'éthique des vertus et la politique, conduit à préciser quels traits moraux propres à l'homme magnanime et capable de considération peut faire de lui un acteur de la transition environnementale.

ÉDUCATION MORALE ET POLITIQUE

Dans le livre VIII de la *République*, Platon montre que les régimes politiques ne désignent pas seulement un ensemble d'institutions, mais qu'ils renvoient aussi à un type d'homme caractérisé par une structure psychique spécifique au sein de laquelle une fonction domine les autres. C'est ainsi que, chez le philosophe, qui, pour Platon, correspond au régime aristocratique, le *logos* domine le *thumos* et l'*epithumia*, alors que, chez le timocrate, c'est la fonction ardente de l'âme ou *thumos* qui domine la fonction rationnelle et la fonction appétitive. Enfin, chez l'oligarque, le démocrate et le tyran, la fonction appétitive supplante toutes les autres. C'est à partir de cette interprétation politique de la structure psychique que Platon distingue, au Livre IX de la *République*, trois types d'hommes définis respectivement par l'amour de la vertu, l'amour des honneurs et l'amour de l'argent.

Le choix d'un bien détermine un genre de vie et un type de société donnant naissance à tel ou tel régime politique. Le passage de l'aristocrate au timocrate est lié à un bouleversement de la structure psychique de l'individu, puisque la partie rationnelle est destituée au profit de la partie intermédiaire, c'est-à-dire du *thumos*, et que ce dernier se soumet à la partie désirante. On a donc une rupture majeure entre l'aristocrate et le timocrate, parce que la recherche des honneurs, dont Platon suggère qu'elle se transforme tôt ou tard en amour de l'argent, ne saurait définir la vertu. La vertu se caractérise par le type de bien que l'on valorise et auquel on s'adonne et ce bien caractérise une société et une constitution (*politeia*). Or la justice et la vérité sont des biens qui n'entraînent pas une destitution de la raison. Au contraire, les honneurs et l'argent rendent envieux et sujets à une multitude de passions tristes, parce qu'ils ne sauraient jamais satisfaire l'individu qui en veut toujours plus et qu'ils conduisent à une instrumentalisation de la raison et du courage. Seul celui qui sert la vérité et la justice honore véritablement son âme sans se tromper de bien : « Ce n'est ni soi-même ni ce qui est à soi qu'on doit chérir si l'on veut être un grand homme : c'est le juste, que l'action juste soit la sienne ou plutôt celle d'un autre » » (Platon, 1950 : Livre V, 732-a3, 784). En outre, Platon sous-entend que le fait d'être orienté vers soi peut être un obstacle au discernement de la vérité et de ce qui est juste. Le véritable honneur ne consiste pas à rechercher les honneurs et la richesse qui sont des biens, mais qui ne sont pas louables en eux-mêmes ni bénéfiques à la communauté, puisqu'on ne peut vouloir les partager. La vertu consiste à « marcher à la suite de ce qui vaut le mieux, car c'est ainsi que nous pouvons achever le plus parfaitement possible l'amélioration de ce qui vaut moins, mais qui est capable de devenir meilleur »

(Platon, 1950 : Livre V, 728c, 778).

La vertu est inséparable de la poursuite de la vérité et de la justice, dont on ne peut que désirer qu'elles soient partagées, et non réservées à un seul ; ces biens sont aussi ceux des autres. Ce sont des biens communs au double sens du terme : parce qu'ils reviennent de droit à toute personne et qu'ils visent le bonheur et la vertu de tous. La vertu comme excellence de celui qui honore véritablement son âme et s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer est la condition de possibilité d'un comportement global où le respect de soi, le respect des autres et celui du monde commun, qui inclut la Cité, mais aussi le patrimoine naturel et culturel et l'ensemble des vivants, sont liés.

Cet idéal élevé, dira-t-on, est inaccessible à la plupart des êtres. C'est pourquoi Platon insiste sur tout ce qui fait obstacle à la vertu comme à la réalisation de la Cité juste et qu'il détaille le passage de la timocratie à l'oligarchie puis à la démocratie et à la tyrannie. L'homme timocrate est déchiré entre l'éducation de son père, qui célèbre la fonction rationnelle de l'âme, et ses mauvaises fréquentations qui alimentent sa fonction désirante et son *thumos*. Le caractère timocratique naît de ce conflit psychique qui va progressivement le conduire à confier en lui-même le pouvoir à la partie intermédiaire. Il recherchera ainsi les honneurs. Cet homme n'est cependant pas mauvais par nature. Au contraire, chez l'oligarque, la fonction rationnelle et le *thumos* sont asservis aux désirs : chez lui, le *logos* calcule les moyens d'acquérir toujours plus d'argent. L'homme au caractère oligarchique fuit la guerre et n'honore que l'argent ; il incarne l'asservissement du *logos* et l'avènement de la partie appétitive au pouvoir. Ce trait est commun aux caractères démocratique et tyrannique. Toutefois, le démocrate est plus composite et moins stable que l'oligarque. En lui s'opposent non seulement le *thumos* et le désir, comme chez l'oligarque, mais aussi la raison et le désir. Il est celui qui ne peut dominer ses désirs nécessaires et est représenté comme un frelon ou un faux bourdon qui naît dans une ruche et s'en nourrit sans rien apporter.

Alors que l'oligarque, désireux d'amasser des biens, était parcimonieux, le démocrate dilapide les biens de la Cité. En proie à la démesure, il vit dans un monde dans lequel il n'y a plus de bien commun et où plus aucune stabilité n'est possible. Le sens des mots change, la modération devient lâcheté, l'impudence courage, la réserve stupidité. C'est ainsi que l'on passe de la plus grande liberté à la plus grande servitude, car dans une Cité où les âmes sont tyrannisées par les désirs non nécessaires, seul un désir monstrueux peut s'imposer et faire croire à un semblant d'ordre. La démocratie fait, selon Platon, le lit de la tyrannie. Le tyran, ce frelon monstrueux qui est l'image inversé du philosophe-aristocrate, modifie les façons d'être de la Cité en modifiant le contenu de ce qui est estimé. (Renaut : 2014). Les hommes, parce qu'ils honorent de faux biens et sont éduqués dans une société où il y a une sédition des mots et une confusion des valeurs, ne peuvent être justes ni capables de choisir les bons gouvernants. Quand les êtres, ne pouvant dominer leurs désirs non nécessaires en raison du conflit psychique existant en eux, s'adonnent à de faux biens qui les opposent sans cesse, la Cité ne peut être juste et il est impossible de préserver l'environnement dont chacun voudra prélever le maximum de richesses.

Quel enseignement retirer de ce tableau effrayant de la dégénérescence des

régimes politiques quand on s'interroge sur les enjeux politiques de l'éthique des vertus et que l'on cherche à déterminer les conditions de possibilité de la transition environnementale ? L'une des leçons à retenir consiste à reconnaître que la démocratie a besoin d'être soutenue par une éducation permettant aux individus de trouver des remèdes aux effets destructeurs de la culture de masse (Strauss, 1990 : 13-45). Il s'agit de cultiver en eux le sens de l'universel ainsi qu'un certain nombre de vertus qui ne sont pas forcément encouragées par la société contemporaine. Tel est le paradoxe du retour, chez Leo Strauss, à la philosophie politique classique qui, à la différence de la pensée politique moderne née avec Machiavel et Hobbes, exige que les décisions politiques soient articulées à la question de la vie bonne (Strauss, 2001, 113-142). Sans l'interrogation, d'essence philosophique et même socratique, sur la vie juste qui est « un questionner ensemble sur le vivre ensemble dans l'intérêt du vivre ensemble », la démocratie est fragile (Strauss, 2003 : 258-9). Car l'âme, qui est dynamique, chez Platon, a besoin d'être éduquée et elle modifie son mouvement en fonction des nourritures qu'on lui donne ou des biens qu'elle valorise. Quand les âmes cherchent de faux biens, la démocratie peut se dégrader de l'intérieur.

On aurait toutefois tort de penser qu'un enseignement philosophique et livresque suffise à donner aux êtres le sens des belles choses et le goût des actions droites. Si l'âme est dynamique et a besoin de nourritures, cela signifie aussi qu'elle est malléable et vulnérable à toutes sortes d'influences venant des lois et des modèles qu'une société valorise. L'éducation morale suppose que les êtres vivent dans un environnement favorisant l'amour de la justice. Il faut donc que les lois de la Cité soient justes. Pourtant, ces dernières ne sont rien si elles ne sont pas appliquées et si les êtres ne les reconnaissent pas. L'éducation correspondant à l'éthique des vertus doit non seulement développer leur imagination morale, sans laquelle il est difficile de résoudre les dilemmes moraux qui sont toujours liés à des conflits de devoirs et à des situations complexes et souvent imprévisibles, mais, de plus, elle ne saurait se réduire à des injonctions morales. Dans la mesure où l'objectif de l'éthique des vertus est de combler l'écart entre la théorie et la pratique et de réconcilier le bonheur et le devoir, l'éducation morale qui doit la prolonger doit tenir compte de la vulnérabilité psychique des êtres, voire de leur destructivité, et orienter leurs pulsions, afin qu'ils aient du plaisir à aimer ce qui est aimable ou que leurs désirs ne soient plus seulement ceux de l'*homo oeconomicus*.

La démocratie a besoin, pour être préservée, que les citoyens soient conscients de leurs responsabilités politiques, qu'ils soient doués de discernement moral et qu'ils sachent reconnaître la beauté de la nature qui est une qualité relationnelle et témoigne du lien vital qui nous unit à la nature et aux autres êtres, humains et non humains. La nécessité pour les humains de recevoir une éducation morale digne de ce nom n'est pas spécifique à notre époque. Toutefois, la mondialisation, qui fait accroître aux individus qu'ils sont impuissants à changer l'ordre du monde et donc que leur vie n'a véritablement de sens que dans la sphère privée, les technologies contemporaines qui confortent leur peur de l'imprévisibilité et de la mort et la subordination des politiques à l'économisme, rendent la liberté de penser et la formation du jugement particulièrement importantes aujourd'hui. Aucune transition environnementale ne sera possible sans une transformation intérieure des sujets qui passe par l'élargissement de leur identité et par le fait qu'ils assument leur vulnérabilité et leur finitude. Car c'est ce processus d'individuation qui permet aux

citoyens de s'engager à exercer leurs responsabilités politiques sur le plan local, national et international. Ils ont alors la force morale qui est nécessaire pour exercer une sage pression sur leurs gouvernements afin que les enjeux environnementaux, qui sont mesurables surtout dans un premier temps sur le plan local, mais ont un effet global, soient pris en compte dans l'agenda politique.

Alors que la cosmopolitisation est un fait, le cosmopolitisme qu'Ulrich Beck qualifie de méthodologique met au jour le rôle décisif que les individus et les associations jouent sur le plan international (Beck, 2003 : 88-89). La société civile est appelée à intervenir de plus en plus dans les débats nationaux et les sommets de la Terre, afin que des mesures concrètes soient prises dans le domaine des transports, de l'agriculture, de l'élevage et dans tous les secteurs de l'économie et qu'elles nous mettent sur le chemin d'une véritable transition environnementale. Cependant, cet effort réclame des êtres humains confiants en eux et déterminés à faire entendre leur voix. Ils doivent, en outre, être capables d'argumenter, de prendre en compte le point de vue des autres en sachant trouver des accords sur fond de désaccords qui permettent d'avancer, sans pour autant céder sur certains points qui sont non négociables et qu'ils doivent formuler. C'est à cette condition que le pouvoir des lobbies qui représente l'un des obstacles majeurs à la transition environnementale et à l'amélioration de la condition animale sera vaincu. Sans la considération, le cosmopolitisme méthodologique qui renoue avec l'idéal des Lumières kantienne n'est qu'une chimère et la transition environnementale, qui requiert le passage à un autre modèle de développement, ne deviendra jamais une réalité.

Le deuxième enseignement de Platon concerne le rapport à l'argent et aux biens matériels, qui sont les biens que les régimes oligarchiques, démocratiques et tyranniques valorisent. Qui n'a pas eu l'impression, en lisant le Livre VIII de la *République*, que les êtres correspondant à ces régimes nous ressemblaient ? Il semble que le système capitaliste, tel qu'il existe dans nos sociétés, ne soit pas prêt de s'effondrer, quels que soient les maux à la fois environnementaux et sociaux qu'il entraîne. En effet, il s'appuie sur des ressorts psychologiques très puissants, comme le désir de posséder des biens que les autres ne peuvent posséder et qui sont liés à un certain prestige, l'habitude de penser le rapport aux autres comme étant régi par la compétition, la méfiance, la rivalité et la peur qu'autrui reçoive plus que soi. Le capitalisme est un ordre monstrueux que les désirs non nécessaires et les faux bourdons rendent implacable.

Pourtant, l'anthropologie sur laquelle il repose est erronée : elle postule un individu atomiste et la conception de la socialité sur laquelle elle se fonde et qui fait la part belle à la compétition et à la domination, au détriment de l'entraide et de la convivialité, ne va pas de soi. Ces représentations d'un individu qui est coupé de tout ce qui le relie aux autres semblent être la peinture fidèle de l'humaine condition, mais leurs présupposés, dès qu'on se souvient de ce qui a été dit sur la corporéité du sujet et sur son caractère essentiellement relationnel, se révèlent fragiles. Cette anthropologie impose une vision de l'être humain qui lui permet de se maintenir et de renforcer par là même le système capitaliste. Ce dernier est lié à une anthropologie qui oppose les êtres les uns aux autres et les divise intérieurement : chacun tourne sans repos sur lui-même, mais vit constamment sous le regard d'autrui, auquel il se compare et qu'il envie ou méprise. Éloigné de l'homme magnanime qui connaît la joie et est bienveillant envers autrui dont les

faiblesses lui rappellent aussi les siennes, cet individu nourrit un système qui passe nécessairement par la surproduction, l'obsolescence programmée des objets et l'exploitation illimitée de la nature, des autres vivants, des autres hommes et même des nations par d'autres nations.

Opérer la transition vers un autre modèle de développement n'implique pas forcément que nous abandonnions le marché, mais que nous déracinons le capitalisme qui est un colosse aux pieds d'argile en modifiant le contenu de ce qui est estimé, en substituant à l'amour de l'argent l'amour de biens communs qui nous permettent d'avoir une vie bonne et de développer des liens d'entraide et de convivialité avec autrui. Tel est l'enjeu de l'éthique de la considération dont les conséquences sur le plan personnel et collectif soulignent l'importance d'une approche de la morale et de la politique qui tienne compte des motivations concrètes des agents et des vertus au sens où nous en avons parlé.

Corine Pelluchon, Philosophe, Professeure à l'université de Paris-Est-Marne-La-Vallée

BIBLIOGRAPHIE

Arendt Hannah. 1983. *Condition de l'homme moderne*. Trad. G. Fradier. Paris : Calmann-Lévy.

Aristote. 1983. *Éthique à Nicomaque*. Trad. Jules Tricot. Paris : Vrin.

Beck Ulrich. 2003. *Pouvoir et contre-pouvoir à l'âge de la mondialisation*. Trad. A. Duthoo. Paris : Aubier.

Berleant Arnold. 1997. *Living in the Landscape. Toward an Aesthetics of Environment*. Kansas : University of Kansas Press.

Bourg Dominique (dir.). 2011. *Pour une VI^e République écologique*. Paris : Odile Jacob.

Bourg Dominique et Whiteside Kerry. 2010. *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant, le politique*. Paris : le Seuil.

Brague Rémi. 1988. *Aristote et la question du monde*. Paris : Puf.

Carlson Allen. 2015. « L'appréciation esthétique de l'environnement naturel ». In Hicham-Stéphane Afeissa (dir.). *Esthétique de l'environnement*, traduits par H. –S Afeissa et Y. Lafolie. Paris : Vrin. 55-84.

Foucault Michel. 2001. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-82*. Paris : EHESS/Gallimard/Seuil. 308.

Hursthouse Rosalind. 2007. "Environmental Virtue Ethics". In Rebecca L. Walker, Philip. J. Ivanhoe (dir.), *Environmental Ethics*. Oxford : Oxford University Press.

Levinas Emmanuel. 2011. « Pouvoirs et origine ». *Œuvres, tome II*. Paris : Grasset. 109-150.

Naess Arne. 2007. « Le mouvement d'écologie superficielle et le mouvement d'écologie profonde de longue portée. Une présentation ». In Hicham-Stéphane Afeissa (dir.). *Éthique de l'environnement*. Paris : Vrin. 51-60.

Naess Arne. 2013. *Écologie, communauté et style de vie*. Trad. Charles Ruelles, révisée par Hicham-Stéphane Afeissa. Marseille: Éditions Dehors.

Ovide. 2001. *Les Métamorphoses*. Trad. Daniel Robert. Arles : Actes Sud.

Pelluchon Corine. 2011. *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*. Paris : Le Cerf.

Pelluchon Corine. 2015. *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*. Paris : Le Seuil.

Pelluchon Corine. 2018. *Éthique de la considération*. Paris : Le Seuil.

Platon. *Les Lois*. 1950. *Œuvres complètes*, t. II. Traduction Joseph Moreau et Léon Robin. Paris : Gallimard/ »Pléiade ».

Plumwood Val. 1991. "Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and The Critique of Rationalism". *Ecological Feminism*. 6.(1) : 3-27.

Renaut Olivier. 2014. *Platon, la médiation des émotions. L'éducation du thumos dans les dialogues*. Paris : Vrin.

Rolston Holmes. 2015. « De la beauté au devoir. Esthétique de la nature et éthique environnementale ». In Hicham-Stéphane Afeissa (dir.). *Esthétique de l'environnement*, traduits par H.-S. Afeissa et Y. Lafolie. Paris : Vrin. p. 277-310.

Rousseau Jean-Jacques. 2001. *Du contrat social*. Paris : GF Flammarion.

Sandler Ronald et Cafaro Philip. 2005. *Environmental Virtue Ethics*. Lanham : Rowman&Littlefield Publishers Inc.

Strauss Léo. 1990. « Qu'est-ce que l'éducation libérale ? », « Education libérale et responsabilité ». *Le libéralisme antique et moderne*. Trad. Olivier Sedeyn. Paris : PUF. p.13-45.

Strauss Léo. 2001. « La crise de la philosophie politique ». *Le Nihilisme allemand*. Trad. Olivier Sedeyn, Paris : Payot. 113-142.

Strauss Léo. 2003. « Cohen et Maïmonide ». Trad. Corine Pelluchon, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 : 239-275.

NOTES

[1] Voir, entre autres, l'Encyclique du pape François *Laudato 'Si*, mais aussi la *Déclaration universelle des Droits de l'Humanité* de Corinne Lepage. Cette déclaration marque un tournant sur le plan du droit naturel parce que ce n'est plus l'agent moral individuel défini de manière atomiste qui est le fondement des droits de l'homme, mais un sujet relationnel défini par sa dépendance à l'égard des conditions de son existence et relié aux autres hommes, passés, présents et futurs.

L'humanité est gardienne d'un patrimoine naturel et culturel et elle partage également l'*oikos* avec les autres animaux. <http://droitshumanite.fr/DU/>

[2] Le contenu de l'accord sur le climat adopté le 12 décembre 2015 prévoit de maintenir le réchauffement en dessous de 2° et de poursuivre les efforts pour limiter la hausse des températures à 1,5°. Le texte rappelle aussi le principe des responsabilités communes mais différenciées en indiquant qu'un soutien doit être apporté aux pays en développement. Pour solder leur dette climatique, les pays du Nord ont promis aux pays du Sud en 2009 une aide de 100 milliards de dollars par an d'ici 2020. Cette somme est considérée comme un plancher, devant être relevé, et un nouvel objectif devra être présenté avant 2025. Ces engagements seront revus tous les cinq ans. Ils n'ont cependant pas de valeur contraignante.

[3] Parmi les éthiques environnementales ayant le plus contribué à renouveler les catégories de l'éthique en les appliquant à la nature, on peut citer les héritiers d'Aldo Leopold, auteur du célèbre *Almanach d'un comté des sables*, (1947), trad. A. Gibson, Paris, Flammarion, 2000. Ces auteurs figurent dans *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, textes réunis par H.-S. Afeissa, Vrin, 2007. Pour une présentation complète en français des différents courants de l'éthique environnementale, incluant l'esthétique environnementale et des approches inspirées par la phénoménologie, comme celle de A. Berque, voir le livre de G. Hess, *Éthiques de la nature*, Paris, Puf, 2013.

POUR CITER CET ARTICLE

Pelluchon Corine. 2017. « L'éthique des vertus : une condition pour opérer la transition environnementale ». *lapenseeecologique.com*. 1 (1). URL: <http://lapenseeecologique.com/lethique-des-vertus-une-condition-pour-operer-la-transition-environnementale/>