

1. Rouge. La rhétorique de l'urgence

J'ai vu en rayon, en janvier 2009, un livre intitulé C'est maintenant! Trois ans pour sauver le monde. Je ne l'ai pas acheté, j'attends, je le lirai peut-être début 2012. De deux choses l'une: à cette date, ou bien l'humanité aura radicalement changé de façon de vivre, ou bien (hypothèse tellement plus probable) il n'y aura pas eu de changement aussi radical... Et alors, il sera trop tard. Quelle expérience terrifiante ce sera de savoir que le monde ne peut plus être sauvé! Ou peut-être... aurons-nous fait une expérience du ridicule, le ridicule de l'urgentisme.

Le développement durable n'est ni *vert* comme l'écologie, ni *bleu* comme la planète, il est aujourd'hui dominé par la couleur *rouge*. La planète est en feu, les esprits s'enflamment, une rhétorique commerciale racoleuse exploite le filon de l'urgence – « Planète: ça chauffe! » titrent les magazines. Notre conception du développement durable est une conception *urgentiste*.

Je voudrais analyser et contester cette approche des problèmes du développement durable et montrer que la rhétorique de l'urgence est contre-productive, qu'elle handicape l'action qu'elle croit promouvoir.

La rhétorique de l'urgence organise elle-même sa propre banalisation. Un prophète environnementaliste réputé, Bill McKibben, écrivait en 1989: « Savez-vous qu'un enfant né dans les années 90 ne connaîtra jamais un véritable été²⁰? » Comment donner un sens à de telles alarmes? Qu'est-ce qu'un « véritable été »? A-t-il

pensé aux pays équatoriaux ou même méditerranéens ? Cet enfant né dans les années 1990 est aujourd'hui un grand adolescent qui, incontestablement, peut connaître de véritables étés.

Pendant la campagne de l'élection présidentielle française de 1974, le candidat écologiste René Dumont tenait des propos qui en majorité restent vrais aujourd'hui. Mais pas la rhétorique de l'urgence : à la fin d'une intervention télévisée, il boit solennellement un verre d'eau « précieuse » qui deviendra, annonce-t-il, une denrée rare à la fin du xx^e siècle, si nous continuons ainsi²¹. Nous avons continué ainsi, et même en pis ; pourtant, l'eau n'est pas une denrée rare, même si elle constitue une préoccupation²². Ce que je souhaite, c'est éviter que les idées justes de René Dumont soient atteintes par le discrédit qui frappe typiquement les arguments relevant de l'urgence rhétorique.

Le sentiment de l'urgence planétaire est inspiré par les grands textes du développement durable, à commencer par le rapport Brundtland. Cette rhétorique de fin de siècle s'amplifie en évoquant la fin de l'humanité et la cessation de la vie sur terre, qui seraient dues à l'accroissement illimité de notre puissance. Tout cela pose de vrais problèmes, mais ne nécessite pas d'adopter le registre temporel de l'urgence.

Comment le durable a-t-il pu devenir urgent ?

Pour désenchanter la question du durable et du soutenable, il faut désensorceler l'urgence. La stupeur qu'éveille en nous la rhétorique urgentiste nous paralyse, elle nous hypnotise. Nous pensons : « Jusqu'ici, nous agissions sans réfléchir, et voilà le résultat : aujourd'hui, il y a urgence, et nous n'avons plus le temps de réfléchir ! » Au total, donc, nous n'aurons jamais eu le temps de réfléchir... Conduits par nos élites (industrielles) jusqu'au bord du désastre, nous serons sauvés *in extremis* par ces mêmes élites (repenties).

Je crois que ce sophisme de l'urgence, présent dans de nombreuses argumentations du développement durable, nous éloigne des bonnes questions. Nous devons, au contraire, prendre le temps de réfléchir, nous réapproprier cette réflexion. En cédant à la rhétorique de l'urgence, nous reconduisons le système qui nous a empêchés de voir où nous allions.

Le « durable » est devenu « urgent » : ce paradoxe révèle le conflit inaperçu dans le développement durable entre une volonté de prise de conscience, de réappropriation et donc de réflexion authentique, d'un côté, et la défense du système de pouvoir et de savoir en place, de l'autre. L'urgence prétendue est l'ennemie du durable bien pensé. Le durable est devenu urgent pour une mauvaise raison : ne pas laisser la prise de conscience remettre réellement en question les réalités instituées.

Par contraste, souvenons-nous que, pendant les années où fleurissait la rhétorique urgentiste du développement durable, d'autres experts, parfois les mêmes, ont laissé dériver le système financier mondial jusqu'à l'effondrement de 2008. Que faisaient les instances de régulation internationale sur cette urgence-là ? Pourquoi nos gouvernants ont-ils laissé ce système bancaire non durable et non soutenable prospérer jusqu'à l'absurde ? Qu'y avait-il de plus « urgent » que de le reprendre en main avant son effondrement ? Les conséquences économiques sont du même ordre que celles d'un changement climatique modéré, et les moyens de les prévenir étaient autrement plus simples et accessibles que les moyens d'agir sur le climat. Rien n'est plus suspect que la rhétorique de l'urgence, qui choisit ses thèmes en fonction d'intérêts tout autres que ceux de l'humanité ou de la planète.

La logique urgentiste est aujourd'hui particulièrement pressante dans la question du changement climatique²³. Qu'une révolution planétaire économique et sociale soit nécessaire, nous en avons déjà entendu parler. Mais que ce soit pour une question

de réchauffement climatique, voilà une philosophie politique toute nouvelle. Prenons un peu de recul. Dans la question du climat resurgit un dilemme de fond, qui subsistait sans trop attirer l'attention à l'arrière-plan des préoccupations écologiques : l'alternative conservationnisme/préservationnisme. Assumons-nous de modifier le climat ou doit-il rester « intact » ?

Le *conservationnisme* nous autorise à modifier la nature tout en nous invitant à en prendre soin, ne serait-ce que dans notre propre intérêt. Dans cette option, modifier le climat, involontairement, en conséquence de nos activités ne constitue pas une faute en soi, mais une responsabilité à assumer.

Le *préservationnisme* suggère au contraire que nous n'avons absolument pas le droit de modifier le climat, pas plus que le reste de la nature. Dans cette hypothèse, c'est parce que le changement climatique d'origine humaine est une transgression fondamentale d'un *ordre de la nature* que nous nous mettons en danger. On reconnaît la structure traditionnelle des mythes et idéologies (la transgression du sacré entraîne une sanction). Mais il y a une absurdité de principe dans l'action de développement durable conçue sur cette base : nous devons agir sur le climat (pour stopper le réchauffement) parce que... nous n'avons pas le droit d'agir sur le climat (comme nous l'avons fait en le réchauffant). En défaisant volontairement ce que nous avons fait involontairement, nous renonçons à notre droit de modifier le climat... en l'exerçant.

Maintenant que nous sommes installés avec nos villes au bord des rivages, avec nos systèmes agricoles et résidentiels liés au climat local partout sur la planète, nous ne voulons plus que les lignes de côtes ni les climats ne changent, comme ils l'ont toujours fait²⁴. Reconnaissons plutôt que c'est pour notre utilité que nous voulons stabiliser le climat, et raisonnons autrement, en mettant en parallèle, d'un côté, les avantages et les inconvénients du changement climatique prévu et, de l'autre, les avantages et

les inconvénients de la révolution qui permettrait de stabiliser le climat, selon les prévisions et théories actuelles. Le problème climatique n'est pas dans la transgression du sacré (nous avons touché à ce que nous n'avions pas le droit de toucher...), c'est une question de négociation dans nos interactions avec la planète: maintenant que nous avons conscience des effets de nos activités sur le climat, décidons de ce que nous sommes prêts à assumer, en termes de modification de nos activités et en termes de modification du climat. La négociation de cette transaction évolutive (avantages/inconvénients du changement climatique/de l'action pour le contrer) est bien mal engagée, car les inconvénients des remèdes sont peu discutés et les éventuels avantages du changement climatique ne sont jamais mentionnés, comme si ce sujet était tabou. On peut accepter que les inconvénients de l'évolution climatique l'emportent de très loin sur ses avantages, mais plus difficilement que le changement climatique n'ait absolument aucun avantage, nulle part dans le monde et sur aucun paramètre, ou tout au moins qu'il n'ait aucune conséquence neutre ou neutralisable. Ce déséquilibre invite à penser que nous sommes dans une mobilisation idéologique, où l'« adversaire » ne peut avoir aucune qualité.

Plus équilibré, le rapport Stern, qui date de 2006, abordait la question du changement climatique en termes de coût économique à la demande du gouvernement britannique. Il raisonnait ainsi: il serait économiquement rentable de stabiliser le climat le plus tôt possible, et il sera économiquement très coûteux de ne pas le faire. Ce rapport parle d'un « coût de l'inaction » pour expliquer le contexte d'urgence dans lequel il est souhaitable de placer le changement climatique. Mais il s'agit d'une urgence économique, d'une urgence de stratégie financière, pour éviter un surcoût dans l'avenir; on est loin de la mise en danger de la planète. Ce type d'alerte entretient néanmoins le sentiment de crise et d'urgence.

Un sondage IFOP²⁵ réalisé en 2008 a confirmé que le changement climatique était devenu la principale peur des Français. La mobilisation par la peur – un recyclage de la rhétorique des guerres – est une manifestation de l'« heuristique de la peur » réclamée par Hans Jonas²⁶, le philosophe du principe responsabilité. Le climat constitue en effet une parfaite menace, non pas *sur* la planète, mais *de* la planète, une vengeance de cette dernière sur notre espèce²⁷. Cette menace prend le relais de la peur des armements nucléaires pendant la guerre froide – qui comportait aussi la menace d'un changement climatique radical, l'hiver nucléaire. Trop chaud ou trop froid, peu importe, le retour de la vengeance climatique est destiné à nous terroriser. Comme si l'on voulait relancer la course aux armements – qui, rappelons-le, a été tellement profitable économiquement et politiquement, et qui pourrait le redevenir, dans la « bataille » de l'urgence climatique. Max Dublin, l'un des critiques de ce type de manipulations, nous renvoie une image de nous-mêmes un peu dérangement : « Notre époque est certes une époque où nous avons très peur, mais ce qui est extraordinaire c'est qu'elle semble être la première époque où la peur est réellement célébrée comme une vertu²⁸. »

Il est pourtant possible de raisonner autrement qu'en valorisant la peur et la culpabilité, autrement qu'en alimentant les métaphores de l'alerte et de l'urgence.

Les meilleurs analystes sont d'accord sur un point : « développement durable » n'est pas le nom d'une solution, c'est le nom d'un problème. Pour reprendre la manière dont ce problème a été posé, demandons-nous d'abord pourquoi l'anglais *sustainable* (qui signifie « soutenable » en français) a été traduit par « durable », ce qui ouvre la porte aux angoisses temporelles de toute nature.

La notion d'écodéveloppement²⁹ avait été proposée en 1972, mais c'est celle de *sustainable development* qui s'imposera. C'est elle qui fut utilisée dans le rapport de l'UICN de 1980, dans le

cadre d'une écologie conservationniste assez classique. Elle est jugée plus politiquement et surtout plus économiquement correcte, raisonnablement proche du vocabulaire économique de la croissance et suffisamment éloignée de l'écologie militante.

La traduction française a donc remplacé le « soutenable » par le « durable » – une des traductions en français du rapport Brundtland de 1988 proposait pourtant « soutenable », mais ce choix ne parvint pas à s'imposer. Pourtant, il s'agit à mon avis d'un bien meilleur terme. « Soutenir » figure dans l'ordonnance de Brunoy édictée en mai 1346 par le roi de France, Philippe VI de Valois : « Les Maîtres des forêts enquerront & visiteront toutes les Forêts & bois qui y sont & feront les ventes qui y sont à faire, eu regard à ce que lesdites forêts & bois se puissent perpétuellement soustenir en bon état. » *To sustain* a mieux survécu en anglais économique, plus exactement en anglais de la bioéconomie (chasse, forêt, pêche). Le mot y est resté parfaitement adapté à la gestion écologique des ressources dans le long terme. Il est employé par l'un des textes fondateurs du développement, le discours du président des États-Unis Theodore Roosevelt en 1909 : « Si nous, de cette génération, détruisons les ressources qui seront nécessaires à nos enfants, si nous réduisons la capacité de notre terre à soutenir une population, nous diminuons le niveau de vie, nous enlevons même le droit à la vie des générations futures sur ce continent³⁰. »

Pour comprendre comment la situation conceptuelle s'est dégradée, il faut revenir sur la provenance des expressions clés du développement durable. Elles viennent de la rhétorique des grandes institutions internationales, le mot « rhétorique » désignant ici les artifices de discours utilisés par un groupe défini pour justifier ses thèses ou son pouvoir. Il est facile de comprendre qu'accepter le vocabulaire de ces institutions c'est accepter leur logique, leur légitimité, leurs objectifs, leurs priorités. L'absence de recul critique sur l'utilisation de ce vocabulaire et les conséquences

qui en découlent constitue, me semble-t-il, la faiblesse originelle du développement durable.

La juxtaposition paradoxale de ces deux mots, « développement » et « durable », a été admise à cause d'une pratique usuelle des littératures « grises » (études et rapports institutionnels) : recopier les néologismes et phrases clés issus du discours des autorités. Et elle a perduré. La rhétorique de l'urgence donne au développement durable une apparence d'activisme qui voile sa nature profondément conservatrice. Pour les institutions internationales qui ont forgé la notion de développement durable, la survie de l'espèce humaine est un problème de réforme des institutions – la commission Brundtland l'affirme sur chacun des thèmes qu'elle aborde. Le développement durable est d'abord un programme institutionnel ; il ne remet pas en cause la gestion institutionnelle de nos existences, la conduite des affaires par les bureaucraties nationales et internationales ; il est un infléchissement de notre civilisation industrialiste, bureaucratique et institutionnelle, mais pas une contestation de cette civilisation.

Pour déconstruire la rhétorique de l'urgence, partons donc de l'hypothèse suivante : le développement durable tend à *dissimuler* son identité profondément institutionnelle et profondément conservatrice. La rhétorique urgentiste opère efficacement cette dissimulation, en entretenant l'apparence d'un activisme quasi révolutionnaire.

Les sirènes du scientisme

Dans la mise en scène des urgences, l'instrumentalisation de la connaissance scientifique est particulièrement active. Le paradoxe que constitue le fait de retourner la rationalité contre elle-même pour produire des effets émotionnels n'est pas sans conséquences. On perd l'essence même de la science lorsque les savoirs se figent en certitudes officielles et moralisatrices.

Pourtant nous pourrions, tout au contraire, utiliser cette nouvelle famille de problèmes, celle des problèmes du soutenable, pour aller plus loin dans le sens d'une science partagée et accessible, d'une rationalité distribuée et tolérante. Saisissons cette occasion de diffuser une image de la pratique scientifique qui soit plus réaliste, qui tienne compte de son humilité constitutive et de ses procédures critiques. Au lieu d'affirmer avec l'écologie médiatique : « Les scientifiques ont parlé, il n'y a plus rien à dire », essayons plutôt de dire : « Les scientifiques parlent, discutons avec eux, posons-leur des questions et demandons-leur des explications, directement, sans laisser les intermédiaires médiatiques et politiques s'interposer. » Occupons-nous de ce qui nous concerne : la science, qui permet de comprendre et de transformer le monde, tout simplement. Il est possible aujourd'hui d'extraire le savoir de son mode de transmission et de diffusion ancien, qui reposait sur la soumission au discours des maîtres. La réappropriation citoyenne de la science est une condition indispensable à la poursuite et à l'expansion de la démocratie. La science offre le cadre d'un débat rationnel, pas d'un discours sacré.

Les conditions du débat sur le développement durable seront bien meilleures si l'on renonce à l'immunité épistémologique de la science, si on la fait entrer comme un interlocuteur dans le débat, un interlocuteur indispensable et de premier plan, certes, mais qui ne dispose pas du pouvoir magique d'avoir toujours raison en dernière instance. Au XXI^e siècle, nous devons réintégrer la science parmi les facteurs de notre coévolution avec notre environnement, un facteur qui, à lui seul, ne va ni causer ni empêcher la perte de l'humanité³¹ – car seule l'humanité peut causer ou empêcher sa propre perte. D'un même geste, nous pouvons aujourd'hui démythologiser le discours de la science et désenchanter les actions de la technoscience : ils ne sont ni bénédiction ni malédiction absolues. De ce même geste, nous pouvons écarter le scientisme et

la technocratie, et récupérer à la fois une vraie culture scientifique et un usage consistant des technologies. Une nouvelle philosophie des sciences nous a appris à distinguer la science de sa légende³² et une nouvelle philosophie de la technologie³³ nous a appris à distinguer la technologie réelle de ses images idéologiques, technophiles ou technophobes. Mieux encore, une approche synthétique de la technoscience, libérée de l'héritage positiviste en philosophie des sciences et libérée de l'héritage politisé en philosophie de la technique, permet aujourd'hui de désacraliser nos pratiques technoscientifiques et d'appréhender de manière pragmatique la coévolution humains, nature, artefacts.

L'urgence climatique offre l'exemple d'un rapport ambigu au savoir scientifique. « Les scientifiques ont parlé ! » Cette formule que répètent les stars du développement durable (Al Gore, Nicolas Hulot) est inquiétante, car c'est exactement celle par laquelle on nous conduisait aux temps de la technocratie triomphante. On nous propose de modifier le système industriel avec la même logique scientifique-technocratique qui a permis sa construction. Autant dire que le développement durable institutionnel est en fait la continuation de l'industrialisation scientifique-technocratique, par d'autres moyens.

D'un côté, des scientifiques, les technocrates et les acteurs industriels considèrent toute critique comme irrationnelle et comme symptôme à traiter, car ils se sentent porteurs de la vérité scientifique, qui, heureux hasard, permet *toujours* une augmentation de leur pouvoir ou de leurs profits. De l'autre côté, des scientifiques encore, mais militants pour la planète, considèrent toute critique comme irrationnelle et dangereuse, et comme irresponsable, car ils se sentent porteurs de la vérité scientifique, qui, heureux hasard, leur fournit une cause militante et une justification hautement valorisante. Nous ne sortirons de ce débat qu'en revenant sur l'enchantement qui brouille la vue de tous ces

protagonistes : le statut qu'ils accordent au savoir scientifique, leur image de la science.

La remise en question de l'image de la science dans nos sociétés et de la dramatique réduction scientifique qui leur est proposée existe depuis longtemps. Ivan Illich appelait « convivialité » le résultat à atteindre par un système d'outils d'« inversion politique », parmi lesquels figure la « démythologisation de la science »³⁴. « La classe des *problèmes sans solution technique* n'est pas vide³⁵ » et nous devons apprendre à vivre avec elle. Les questions de base de la soutenabilité appartiennent à cette classe de problèmes sans solution scientifique ni technique. Elles ne constituent pas un problème en attente de la découverte technoscientifique, de l'enchantement qui le fera disparaître – comme ces maladies qu'un nouveau médicament vient soigner –, mais un problème que l'on aggrave quand on le comprend comme un problème technoscientifique, car il s'agit en fait d'un problème humain, éthique, moral, philosophique.

Il en va de même du débat sur le risque, qui n'est pas à proprement parler un sujet débattu, car les interlocuteurs sont tous scientifiques, ils sont tous d'accord sur ce qui devrait être discuté. S'engager dans ce débat tel qu'il est « construit » dans le monde du développement durable actuel reviendrait, selon la comparaison de Langdon Winner, à participer à une partie de poker truquée à Las Vegas : malheur au naïf qui s'assied à la table des professionnels du jeu, il est sûr de se faire plumer³⁶. Nous vivrions dans une « civilisation du risque », selon l'expression d'Ulrich Beck, condamnés que nous sommes à gérer les aspects négatifs de notre puissance et pas seulement ses aspects positifs. Dans les sociétés où il y a des armes tranchantes, des enfants se blessent en jouant avec elles. Dans les civilisations où il y a des armes nucléaires, des usines chimiques, des millions d'automobiles et de camions... il y a d'inévitables risques, nous explique-t-on. « Le

risque zéro n'existe pas», répètent les journalistes. La rationalité technoscientifique a ainsi construit une théorie de l'accident normal et des nouveaux risques³⁷, une théorie caractéristiquement technocratique du risque acceptable et de la gestion optimale de l'accident lorsqu'il se produit.

L'approche aujourd'hui dominante du risque est le principe de précaution, qui, lui aussi, constitue un symptôme intéressant de l'état des questions de développement durable. La rhétorique de l'urgence s'y décline, étrangement, en une rhétorique de la prudence ou de la précaution. Il est urgent... d'être prudent. Il n'a jamais été aussi urgent d'être toujours plus prudent. Ou, pis encore: étant donné le danger que représentent les risques que nous connaissons, il est urgent de nous protéger contre les risques que nous ne connaissons pas.

Cette étrange position intellectuelle, celle de la précaution, a une histoire. Elle prend son origine dans la nécessité de prendre en compte à la fois la gravité de nouveaux risques et l'incertitude impossible à éliminer sur leur probabilité de survenance. Les risques de catastrophe ne se calculent pas comme les risques mineurs³⁸. Or la vision technoscientifique du monde n'est à l'aise qu'avec l'accroissement des comforts, fondé sur la certitude scientifique, et non avec l'accroissement des risques, fondé sur des incertitudes inéliminables. On a cherché, en toute «objectivité scientifique», comment agir en «contexte incertain» en se concentrant sur la notion de risque objectif, plutôt que de privilégier une approche «subjective» du problème en s'interrogeant sur les raisons d'exposer certains humains à certains dangers et sur la légitimité de telles décisions. L'approche qui se réclame de l'objectivité scientifique n'est sans doute pas la meilleure, suggère Andrew Stirling dans un article très critique sur toute procédure visant à «savoir ce que nous ne savons pas», qui constitue selon lui une parodie de procédure scientifique³⁹.

L'idée de base de la précaution est la suivante : il n'est pas nécessaire d'attendre que les effets néfastes d'une technologie soient (scientifiquement !) démontrés pour imposer (technocratiquement !) les précautions et éventuellement les interdictions adéquates. Du point de vue d'une analyse des pouvoirs et des discours, il s'agit d'une priorité du pouvoir technocratique sur le savoir scientifique, d'une sorte de coup d'État technocratique dans le régime de la technoscience. Du point de vue juridique, il s'agit d'un renversement de la charge de la preuve, technique juridique qui a déjà fait bien des dégâts en droit fiscal ou matrimonial. L'intuition de départ est très pertinente : le risque est un résiduel, c'est ce qui reste et qui n'était pas prévu lorsqu'on a essayé de tout prévoir et que l'on a pris toutes les précautions. Mais cela suffit-il pour penser que l'on peut agir sur ce côté aveugle des incertitudes ? On s'expose à une dérive, celle de stratégies donnant la priorité à l'absence de *blâme* plutôt qu'à l'absence de *risque* (*blame-avoiding strategy*), c'est-à-dire de stratégies me conduisant à agir de sorte que l'on ne puisse rien me reprocher si cela tourne mal. C'est ainsi que la solution se transforme en aggravation du problème. La précaution au sens de *blame-avoiding strategy* se ramène à un refus de prendre des responsabilités dans une situation qui, justement, exige la prise de responsabilités, la capacité à assumer, à décider parce que, dans cette situation, le savoir technoscientifique ne peut « décider » par un simple calcul d'optimisation. Le principe de précaution est au service de ceux qui l'ont conçu : politiciens et technocrates qui veulent être responsables-mais-pas-coupables. Le risque qu'ils sont attentifs à éviter, derrière un impressionnant appareil d'évaluation scientifique, c'est le risque pour leur carrière.

Le statut du principe de précaution est donc un symptôme typique du développement durable actuel : tout le monde (ou presque) lui est favorable ; personne n'est d'accord sur ce qu'il

veut dire ; tout le monde est opposé à ses applications dans sa propre activité.

Toutes les rhétoriques du développement durable, l'urgence comme la précaution, sont des discours à prétexte scientifique. Nous faisons fausse route chaque fois que nous nous laissons guider par les illusions d'un discours du Vrai dont le statut serait transcendant, qui serait le discours de la science et qui est en réalité celui du scientisme instrumentalisé par les pouvoirs. La juste relation avec la science n'est pas la soumission intellectuelle, mais exactement le contraire : l'entreprise personnelle de compréhension et d'apprentissage. L'idée que les vérités scientifiques permettant de participer à la décision sont hors de portée du citoyen moyen est une idée fautive et aujourd'hui dangereuse, un charme maléfique qui brouille notre vision. Toute une culture est nécessaire pour que chacun apprenne à distinguer entre les arguments d'autorité et la réalité des modélisations scientifiques. La formation et l'information technoscientifiques aujourd'hui accessibles, par toutes les voies, de l'école à l'Internet, mettent le citoyen qui veut en faire l'effort en situation d'acquiescer cette culture et d'être capable d'avoir un avis non pas d'expert, mais de citoyen. Certes, cela nécessite de faire un effort, mais la démocratie en a demandé de plus douloureux.

Démystifier les éthiques de l'avenir

Dans la rhétorique du développement durable, des microdiscours futurologiques sont régulièrement énoncés, qui fonctionnent comme des slogans, des aperçus saisissants : « La Beauce ayant le climat du Sahel », « Toutes les voitures à l'arrêt faute de pétrole », « Des millions de réfugiés écologiques sur les mers »... Notre civilisation technologique, qui promettait un avenir meilleur, annonce aujourd'hui un futur pire.

Cette manière de décrire l'avenir, la futurologie⁴⁰, fait dépendre le développement durable d'une connaissance de l'avenir présentée sous forme de scénarios. La plupart des études de référence, depuis le rapport du Club de Rome jusqu'aux rapports du GIEC, utilisent cette méthode des scénarios, dont le statut relève du scientisme technocratique. On veut désindustrialiser avec la même assurance qu'on a planifié l'industrialisation, après avoir simplement remplacé, dans la formation des technocrates, les cours d'économétrie par des cours d'écologie quantitative. La question de fond est ici l'arrogance du contemporain : sommes-nous donc si savants, si sages et si puissants que nous puissions agir sur l'avenir de cette manière « scénarisée » ? Je suggère de prendre conscience plutôt, avec humilité, de nos difficultés à agir sur le présent, sur le Sahel d'aujourd'hui, sur les dégâts causés par les automobiles d'aujourd'hui, sur les foules de réfugiés d'aujourd'hui. Réfléchissons aux décisions de développement durable qui auraient été prises en 1850, en 1900, en 1950... Combien de bonnes pour combien de mauvaises ? Songeons aux décisions qui auraient été justifiées par un « développement durable » qui aurait par exemple été conçu en pleine période d'expansion coloniale, lorsque florissait en Europe une anthropologie raciste considérée comme « science » de l'homme.

L'urgence du futur démontrée par de savants scénarios constitue donc une autre absurdité métaphysique à verser au dossier du développement durable. En découle une philosophie morale contestable, l'éthique de la culpabilisation futurologique. Nous ne sommes pas dignes de nos petits-enfants. De nouveaux arguments remplacent les anciens : le respect autrefois dû à nos aïeux, dont nous ne sommes pas dignes. On a longtemps fait parler les morts, nos glorieux ancêtres, les générations passées, pour nous faire la leçon ; voici qu'on fait parler les générations futures, les non encore nés, et c'est encore pour nous faire la leçon.

Comme souvent en éthique, une simple analyse par mise en symétrie fait apparaître les limites de ce système de valeurs : est-ce que nous adressons des reproches aux générations passées pour le mal qu'elles ont fait à la planète ou à la civilisation (les générations du XIX^e siècle industriel, les générations de la guerre de 1914-1918) ? L'idée de leur en vouloir pour les horreurs et les absurdités du passé ne nous vient pas à l'esprit. Il me semble même que, bien au contraire, nous recueillons pieusement dans les livres d'histoire les faits accomplis par les générations passées sans nous permettre de les juger, même dans les cas les plus évidents d'abus (la colonisation, les guerres mondiales). Nous nous percevons comme engagés dans l'action, capables désormais de ne plus commettre de telles erreurs, capables de corriger les conséquences des erreurs du passé. Nous avons mieux à faire que des leçons de morale aux générations qui nous ont précédés. Sommes-nous arrogants au point d'imaginer que les générations futures n'auront rien de mieux à faire qu'à régler des comptes moralisateurs avec nous ?

Les éthiques de l'avenir justifient cette arrogance par un argument, celui de l'*irréversibilité* de nos actions, qui serait un effet de notre puissance sur la nature. Cette puissance, qui est effectivement d'une espèce nouvelle, nous confère une responsabilité inédite, en premier lieu sur un plan matériel, pragmatique. Nous avons les moyens de prendre soin de certains aspects de notre interaction avec la planète, notamment écologiques, dont notre civilisation n'avait pas conscience jusqu'ici. Mais ne nous laissons pas imposer de vivre cette responsabilité comme une *culpabilité*, ne nous laissons pas impressionner par la rhétorique des moralistes du nouveau péché.

Quelques rappels de généalogie de la morale et de ses abus s'imposent. Il faut être attentif à la différence entre l'expression « je me sens responsable de », qui exprime une simple prise de responsabilité, hors de tout contexte de culpabilité, et qui relève de

l'engagement et de la prise en charge authentique d'une situation par une personne ; et l'expression « c'est toi le responsable ! », qui renvoie le plus souvent à une manipulation par la culpabilisation – l'une des formes les plus fréquentes de l'abus de pouvoir psychologique.

Il existe des approches philosophiques de la responsabilité et de la culpabilité. Celle de Paul Ricœur, en particulier, met en place les notions essentielles de responsabilité et de personne *capable* : capable d'action, c'est-à-dire de décision authentique ; capable de parole, c'est-à-dire de « répondre » de ses actes ; capable d'identification, une personne identifiable sachant qui elle est (un *acteur* et un *auteur*). Démystifier les éthiques du développement durable permettra d'asseoir une responsabilité soutenable chez l'acteur humain conscient et authentique décrit par Ricœur ; et, pour y parvenir, il est nécessaire de démystifier la culpabilisation futurologique.

Comment les « générations futures » ont-elles pu devenir une priorité ? L'éthique du soutenable semble pourtant concerner très directement et en toute priorité la génération *présente* en demandant d'assumer ses actions, de se prendre en charge, de parvenir à la maîtrise de sa puissance... Pourquoi l'« éthique de l'avenir » impose-t-elle le souci des générations futures ? Qui sont-elles ? Nos enfants ? Nos petits-enfants ? Nous les connaissons et nous nous en occupons déjà (pas de la meilleure manière possible, probablement, en termes d'institution scolaire ou de distractions télévisuelles par exemple). Mais les « générations futures » dont il s'agit ne sont pas ces humains réellement existants et envers qui nous avons de très pragmatiques devoirs. Veut-on parler des humains du prochain siècle, le *xxii^e*, ceux qui n'auront plus de pétrole mais auront à gérer nos déchets nucléaires et un climat « dérégulé » ? Comment pouvons-nous avoir la moindre idée des moyens de production d'énergie qui seront les leurs ? Veut-on parler des humains du prochain millénaire ?

Comment pouvons-nous avoir la moindre idée des aspirations et valeurs qui seront les leurs ?

Mesurons l'étrangeté de cette éthique du lointain pour mieux comprendre sa contre-productivité. Mon arrière-arrière-petit-fils virtuel m'est-il éthiquement plus proche ou plus cher que tel enfant africain réel actuel ? Répondre « oui » à cette question relèverait d'une forme d'égoïsme génétique qui est bien loin des valeurs habituellement admises aujourd'hui. Mais la vraie difficulté est ailleurs : comment croire que nous allons faire un effort gigantesque pour changer nos modes de vie, renoncer à bien des comforts, donner beaucoup d'argent afin que notre pays ne devienne pas comme le Sahel dans deux siècles... alors que nous faisons si peu d'efforts pour les humains vivant actuellement dans le Sahel ? Et même si peu d'efforts pour les très pauvres et les malades mentaux qui vivent dans nos villes.

Pour expliquer le succès de ces étranges choix vertueux orientés vers le futur, mon hypothèse serait l'idée, iconoclaste, d'un sabotage volontaire. L'action éthique se saboterait elle-même, selon un cahier des charges de l'hypocrisie éthique qui serait le suivant : comment *ne pas faire* ce que je pourrais faire tout en conservant une parfaite bonne conscience et même en me parant de quelque supériorité morale ? Les Sahel prévus du prochain siècle, par leur « urgence éthique » fabriquée, empêchent de voir les Sahel d'aujourd'hui et surtout, en réalité, dispensent d'agir. C'est le but recherché.

Au XIX^e siècle, Ralph Waldo Emerson⁴¹ avait formulé cette hypothèse en termes d'espace, qui se transposent très bien en termes de temps. Et si ton souci pour les esclaves noirs de la Barbade, demandait-il, qui sont si loin de toi et pour lesquels tu ne peux pas directement agir, était un excellent moyen de n'avoir aucun souci de tes proches, de tes propres enfants, de ta femme, aucun souci de tes domestiques, de tes fournisseurs, etc. ?

Cette analyse s'applique au-delà de l'éthique personnelle. En politique étrangère, le développement durable semble avoir pour principe : des *valeurs* pour faire l'économie de *pratiques*⁴². C'est quasiment la conclusion de certains observateurs. Je cherche quelles valeurs je devrais (conditionnel présent ayant valeur de futur incertain) appliquer demain... pour éviter de parler des actions que j'accomplis aujourd'hui et pour éviter que l'on parle des actions que j'ai accomplies dans le passé, jusqu'à aujourd'hui inclusivement. L'idéologie futurologique constitue une fuite devant le réel, l'action, la responsabilité – tout en prétendant le contraire. Il en allait de même pour la futurologie sur l'Internet⁴³ : on parlait du chiffre d'affaires prévu pour l'an prochain, mais jamais du chiffre d'affaires réel du mois précédent. Aujourd'hui, dans le domaine du développement durable, on parle des quotas de réduction à vingt ans, mais beaucoup moins des émissions réelles actuelles, de leurs causes, de leurs conséquences aujourd'hui, des responsables, de leur pouvoir et des moyens de le contrôler. Se soucier de ce que sera notre atmosphère dans vingt ou cinquante ans, n'est-ce pas un moyen de ne pas parler de ce qu'elle est aujourd'hui et surtout de ne pas se demander pourquoi, par quelles responsabilités notre atmosphère est aujourd'hui ce qu'elle est ?

En éthique, on rencontre une difficulté formelle, que l'on peut appeler « impasse de Hume », qui vient s'ajouter au dossier à charge des éthiques de l'avenir. Elle énonce l'impossibilité de passer d'un *énoncé de fait* à une *obligation morale*. On l'exprime en général en disant qu'en anglais d'un énoncé en « *is* » (vérité d'un état de fait) on ne peut jamais tirer un énoncé en « *ought* » (une obligation morale). L'exemple que donne David Hume, philosophe du XVIII^e siècle, est le dilemme moral que constitue le choix entre deux malheurs – une écorchure à mon doigt ou la destruction totale du monde. Hume affirme qu'il est toujours possible de refuser l'écorchure à mon doigt, que l'on ne peut

démontrer moralement la supériorité de l'autre choix... On pourra faire quantité de démonstrations, par exemple démontrer que, par un petit effort, on évitera à coup sûr un grand malheur, tous ces *énoncés de fait* ne suffiront pas à constituer une obligation. À la fin de toute démonstration partant de faits, on peut ajouter « et alors ? » et refuser d'en tirer une incitation à l'action. L'application aux questions du développement durable est immédiate : même si l'on prouvait que tel mode de vie est funeste pour les générations futures... cela ne constituerait pas, formellement, un argument pour en changer. Il serait toujours possible de faire le choix d'agir de manière à rendre beaucoup plus difficile l'avenir des générations futures et d'en assumer la responsabilité. Pour convaincre, il ne suffit pas de démontrer.

Hume a une solution, cette impasse n'est qu'un moment dans une démonstration plus générale. Sa solution est le *sentiment moral*, théorie complexe dont nous allons retenir seulement l'élément principal : l'action morale n'est pas une question de preuve rationnelle, de savoir, mais une question de « ressenti », comme on dirait aujourd'hui. Le fumeur, par exemple, sait ce qu'il faut savoir sur les effets du tabac, mais il ne le ressent pas de la manière adéquate pour arrêter de fumer. La manière dont il ressent sa vie, son corps, son état de forme, son image sociale... n'est pas conforme à ce qu'il sait. Pour qu'il y ait action, il faut changer cette manière d'habiter sa vie, son corps, son état de forme, son image sociale..., cette manière d'être soi.

La stratégie de culpabilisation par les faits, par les données objectives sur l'état de la planète est ainsi désamorcée philosophiquement dans son principe même. Tenons-nous-le pour dit : la démonstration de la nocivité pour les générations futures, même effectuée, ne débouche pas nécessairement sur une action vertueuse.

L'éthique de la culpabilisation ne constitue pourtant pas une leçon de morale « inutile », car son but n'est pas d'infléchir l'action,

mais, de manière moins avouable, de créer ou maintenir un état de soumission symbolique par la culpabilité. Voilà pourquoi celui qui, depuis les années 1980, représente le fleuron des éthiques de la culpabilisation est un théologien partisan d'un État autoritaire : Hans Jonas. À la fin de sa vie de théologien, Jonas s'est intéressé au problème de l'éthique de l'avenir. Diffusé en France avec plus d'une décennie de retard, il appartient depuis à la catégorie des auteurs dont on parle beaucoup sans les avoir lus. Et, quand on le lit, son style savant de théologien allemand empêche souvent de percevoir la crudité de son dogmatisme.

Jonas part d'un problème simple et fort bien posé : une éthique est nécessaire pour que notre puissance ne se retourne pas contre nous. Il accentue la dimension du *retournement* : jusqu'ici notre puissance était *bénéfique* (le progrès, le développement, la science, la technologie), mais elle est maintenant devenue *maléfique*. Sa théorie du retournement contient de très utiles aperçus, en particulier sur le lien essentiel entre puissance et responsabilité. Jonas attire l'attention sur le fait que notre puissance a aujourd'hui des conséquences irréversibles ou à très long terme, et il en tire un principe important de responsabilité parfaitement soutenable : *notre responsabilité s'accroît comme le champ de notre action, de notre puissance*.

Jonas a encore raison, dans une large mesure, lorsqu'il affirme que les philosophies contemporaines n'offrent pas de fondement pour cette éthique de la responsabilité. Pour lui, ces philosophies n'ont tout simplement pas de système de valeurs, elles sont relativistes et libérales, ce qu'il juge inacceptable. Jonas leur oppose une « essence de l'homme » dont il serait le porte-parole. Cette essence de l'homme, tout droit sortie des livres sacrés (mais sans le dire), nous fournit une valeur absolue à préserver dans l'avenir, une valeur que formule l'impératif jonassien : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur Terre⁴⁴. » Il faut savoir et

il suffit de savoir ce qu'est « une vie authentiquement humaine ». Jonas, lui, le sait, il est même prêt à l'imposer aux autres.

De quel droit laisserait-on opérer cette intrusion éthique, de quel droit permettrait-on de statuer sur ce qui est essentiel ou important pour autrui, ou sur ce qui le sera pour les générations futures ? Cette forme de domination éthique a toujours été revendiquée par les religions et les idéologies. Tout au contraire, le système de valeurs de la modernité – les Lumières, la démocratie, la laïcité – exige un principe de non-intrusion éthique : nul ne peut décider pour les autres de ce qui est moralement bien, de ce qui est de l'« essence de l'humain » ou pas. Jonas conteste explicitement⁴⁵ les bases de la philosophie des Lumières, il veut rétablir l'idée qu'il existe une vérité métaphysique (absolue), qu'elle s'impose moralement et qu'il faut l'imposer – contre la thèse de Hume. Lorsqu'on lit la conclusion programmatique de Jonas, on comprend pourquoi Jonas est dangereux : « Le véritable problème est le suivant : si, comme nous le pensons, seule une élite peut éthiquement et intellectuellement assumer la responsabilité pour l'avenir que nous avons indiquée, comment une telle élite est-elle produite et comment est-elle dotée du pouvoir de l'exercer⁴⁶ ? »

Tout au contraire, il y a une urgence philosophique à concevoir un développement durable non autoritaire et non technocratique, à concevoir le développement durable comme autre chose qu'un nouveau système de pouvoir descendant, une nouvelle doctrine de la soumission. Plusieurs des intuitions de base de Jonas peuvent y trouver leur place, pour peu qu'on les insère dans une véritable éthique de la responsabilité qui ne soit pas une éthique de la culpabilisation et qui n'instrumentalise pas une futurologie catastrophiste. En ce sens, le livre de Dieter Birnbacher *La Responsabilité envers les générations futures* est plus solide et plus utile que celui de Jonas. Tout en ayant conscience des périls qui menacent les générations futures, il comprend que le temps de

ce problème est le présent et il se méfie de la « religion du futur » qu'on nous propose⁴⁷. Alors que les idéologies ont une tendance caractéristique à demander le sacrifice du bonheur présent au bénéfice d'un très illusoire bonheur futur (dans une autre vie, dans la future société sans classes, etc.), une éthique soutenable se soucierait du juste équilibre entre les bienfaits accessibles dans le présent et ceux qui le seront dans le futur. Plutôt que de nous laisser culpabiliser par des « urgences au nom de l'essence », déterminons ce qui est important, sans référence au sacré.

Pragmatiquement, il est tout simplement faux que l'on ne puisse pas vivre humainement dans un monde sans baleines ou sans pétrole. Donc, pour préserver les baleines et économiser le pétrole, il faut trouver autre chose que la rhétorique moralisatrice des éthiques de l'avenir, autre chose qu'un « sacré » bricolé pour les besoins de la cause.

Désidéologiser le développement

Écoutons l'opinion commune : « Aujourd'hui est tellement meilleur que ne l'était hier, et ce mouvement vers le mieux ne cesse de s'accélérer, il nous laisse espérer, et même exiger, que demain soit encore bien meilleur qu'aujourd'hui, selon la marche naturelle du progrès porté par la croissance de l'économie et des connaissances technoscientifiques... »

Longtemps, nous avons tenu pour raisonnable cette représentation de l'avenir.

Nous nous sommes avisés il y a peu que la notion de développement appartenait tout au contraire à notre mythologie fondatrice⁴⁸. Le progrès est le grand récit auquel nous nous référons pour justifier la supériorité de notre civilisation technoscientifique occidentale ainsi que des actions souvent injustifiables. En dernier ressort, ce sentiment plus ou moins avoué de supériorité nous sert de morale implicite. Mais notre sentiment de supériorité

est aujourd'hui de plus en plus démenti, la justification par le « progrès » de la domination des riches et des puissants est contestée par un relativisme culturel qui provoque une crise des valeurs en remettant en question ce qui nous semblait si évident et si rationnel : le progrès, la croissance, le développement. À l'écoute de ces critiques, le développement ne nous apparaît plus comme une solution incontestable dans sa nature et ses principes, mais comme une source de problèmes qui exige une remise en question de nos fondamentaux⁴⁹. Notre civilisation rationnelle et technoscientifique se caractériserait par le fait qu'elle se dissimule à elle-même ses propres mythes fondateurs. Nous ne savons pas, nous ne voulons pas savoir que nous dépendons à ce point d'un récit sacralisé, celui du développement. Le mythe n'en est que plus efficace pour déterminer nos comportements, nous dicter *a priori* ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, ce qui est négociable et ce qui ne l'est pas⁵⁰.

La situation conceptuelle confuse du développement durable serait ainsi due à ces deux particularités : premièrement, nous faisons tout pour éviter une analyse critique de la notion de développement, parce qu'elle nous obligerait à prendre conscience de nos mythologies fondatrices, ce qui est profondément dérangeant ; deuxièmement, nous faisons tout pour privilégier toute voie de « salut » qui, comme le développement durable, s'appuie sur le mythe et le renouvelle.

Voici donc une nouvelle manière de comprendre pourquoi en réalité *nous ne voulons pas comprendre* le développement durable et *nous ne voulons pas voir* ses incohérences. Nous avons instrumentalisé le développement comme moyen de ne pas nous poser de questions fondamentales, voilà pourquoi nous tenons à ce qu'il « dure ».

Pourquoi et comment la notion de développement a-t-elle été vidée de son sens ? Il existe une analyse critique, brillante et solide

de cette notion qui mérite de faire référence. Elle est due à Gilbert Rist, de l'IUED (Institut universitaire d'études du développement) de Genève. En 1996, dans un livre fondamental intitulé *Le Développement : histoire d'une croyance occidentale*, il retraçait la généalogie des différentes définitions qui ont été données à cette notion comme autant de « croyances occidentales » dont le dernier avatar, le « durable », n'est pas le moins ambigu, bien au contraire. En 2007, dans la réédition de son ouvrage, il actualise ses analyses d'une manière qui s'applique particulièrement bien au désenchantement du développement durable.

On ne se méfie pas assez de la notion de développement en elle-même, alors qu'on est plus vigilant depuis longtemps sur la notion de progrès, et de plus en plus sur la notion de croissance. Gilbert Rist donne une définition : « Le développement est constitué d'un ensemble de pratiques parfois contradictoires en apparence qui, pour assurer la reproduction sociale, obligent à transformer et à détruire, de façon généralisée, le milieu naturel et les rapports sociaux en vue d'une production croissante de marchandises (biens et services) destinées, à travers l'échange, à la demande solvable⁵¹. » Cette définition devrait calmer les ardeurs « développementistes ». Il ne s'agit pas d'une définition de l'essence du développement telle qu'elle plane dans le ciel des idées, mais de la pratique du développement. Il s'agit d'une définition *a posteriori*, de celles qui, en sciences politiques, ont un rapport avec le réel. Nous avons fait de cette procédure de destruction créatrice le principe indiscutable de notre civilisation. Lorsque ce développement est compris comme croissance, ajoute Rist, il se mue en dogme d'une sorte de religion dont les économistes sont les prophètes.

La notion de développement, rappelle utilement ce livre, provient d'une métaphore organique, biologique : le développement des êtres vivants, plantes et animaux. Mais cette métaphore obscurcit la question et n'est pas pertinente, car il est évident que

les sociétés humaines *ne sont pas* des organismes biologiques disposant de mécanismes de croissance ordonnée et progressive. On reconnaît là l'une des pratiques de l'idéologie : faire passer une image pour un argument. À partir de cette métaphore organique s'est répandue dans nos sociétés et nos économies l'idée d'une amélioration constante « naturelle ». Ce mythe est dangereux, rappelle Rist, et pas seulement dans le monde des idées : il a prouvé sa dangerosité dans l'idéologie coloniale. Au XIX^e siècle, les meilleurs esprits défendaient l'expansion coloniale comme *développement* de notre civilisation, en s'appuyant sur l'argument suivant : les autres peuples sont simplement « en retard » sur la seule et unique route, celle du développement. Car il n'y a qu'une route. On comprend mieux comment les pratiques coloniales ont pu faire l'unanimité, quand on reconstitue cette vision du monde selon laquelle les « sous-développés » ou « en voie de développement » ne sont pas différents mais juste en retard. Le danger de la notion de développement est le singulier, que l'expression « développement durable » a conservé. Il existerait *un* développement, naturel, normal, linéaire, continu. Nous ferions déjà mieux, sans doute, en disant « *les développements durables* » – mais ainsi mise au pluriel l'expression se retourne contre le mythe qu'elle est supposée défendre.

On aimerait pouvoir objecter à Gilbert Rist que nous sommes maintenant bien loin des idéologies coloniales, mais rien n'est moins sûr. Le 20 janvier 1949, le président Truman a prononcé un discours d'investiture⁵² qui est un des textes fondateurs du système de valeurs institutionnelles mis en place dans la seconde moitié du XX^e siècle. Ce texte contient un point 4 devenu fameux, l'un des premiers usages significatifs de la notion de pays « sous-développé » : un pays qu'il faut *aider*... pour qu'il entre dans le marché mondial. Après avoir gagné la guerre militaire, nous devons gagner la guerre économique, qui en est le prolongement,

et accomplir par d'autres moyens, ceux du marché, un même objectif, la domination. L'économisme, qui est désormais au cœur de la notion de développement, s'est accompli dans le concept de développement des sous-développés. La croissance économique est devenue le facteur clé et l'indice du développement. La seule proposition réelle d'une économie autre que l'occidentalisation est due à Gandhi et date de 1947 (contre le plan de développement de Nehru)⁵³.

Les institutions du développement durable sont issues des institutions créées pour développer les sous-développés, sous la conduite bienveillante mais ferme d'une fraction avancée de l'humanité (les riches et les puissants). Cette provenance quasi coloniale est d'une remarquable actualité⁵⁴. Par de nombreux points, l'approche technocratique-institutionnelle du développement durable ressemble à une sorte de colonialisme intérieur. Les simples citoyens sont en retard, ils sont des « sous-développés du durable », aussi irresponsables et immatures que... les Noirs de l'Exposition coloniale.

Dans les textes de base de l'économie anticlassique⁵⁵, on s'appuie sur la distinction entre la *croissance*, quantitative, supposant un choix de paramètres et de systèmes de mesure, et le *développement*, qualitatif, dont on peut attendre qu'il prenne en compte les totalités, des contextes plus larges et qu'il se réfère à un système de valeurs plus qu'à un système de mesure. Selon cette perspective, la confusion conceptuelle à la base du développement durable serait due à la confusion entre ces deux notions, croissance et développement: au lieu de combattre les effets pervers de la croissance et de la remettre en question, le « développement » durable serait la recherche d'une croissance durable, sans aucune remise en question. « Croissance » et « développement » sont-ils synonymes ou antonymes ? Et « croissance » et « développement durable »⁵⁶ ? Faut-il freiner ou accélérer ? Que se passe-t-il lorsqu'on

appuie sur l'accélérateur pour freiner, sur le frein pour accélérer, ou sur toutes les pédales en même temps – lorsqu'on « se mélange les pédales », selon l'expression familière ?

Discuter de la croissance, c'est discuter de l'accumulation, pas du progrès en un sens philosophiquement acceptable. Pour cette raison, la réflexion sur le développement durable doit rompre avec l'obsession de la croissance, la *growthmania* que dénonçait Nicholas Georgescu-Roegen, c'est-à-dire rompre avec la mythologie de la croissance et sa rhétorique. Dans la recherche de la croissance durable, on retrouve le problème économique le plus classique du monde et le slogan de tous les politiciens : l'accumulation de la richesse et de la puissance est considérée comme une fin en soi. L'idée de base du développement durable comme nouveau référentiel de valeurs n'est pas de contester cette accumulation, mais de contester sa nature de fin en soi. La bonne idée n'est pas de se débarrasser de la croissance (en optant pour la décroissance), mais de se débarrasser du dogme quantitatif (de la croissance, de la décroissance) pour passer à une réflexion qualitative. On peut assumer que l'accumulation d'argent, de puissance et de confort soit une fin dernière, et je ne doute pas que de nombreux contemporains feront ce choix. L'essentiel est qu'il soit assumé comme un choix et pas dissimulé sous une idéologie du développement « naturel ». La situation conceptuelle doit être clarifiée, en distinguant l'option du *soutenable* de celle de la *croissance*. L'idée selon laquelle le développement durable serait une « croissance soutenable » est séduisante, enchante même, mais elle relève de ces enchantements qui vident de son sens le projet de soutenabilité et entretiennent par l'ambiguïté le consensus sur le développement durable. Nous aimerions ne pas avoir à choisir entre croissance et soutenabilité, mais nous avons malheureusement à le faire. L'idée serait de changer de critères, pas de les inverser : elle serait de n'utiliser comme déterminants

fondamentaux du soutenable ni un critère idéologique de « naturalité » du développement ni les critères économistes jumeaux de la croissance et de la décroissance.

Cette position n'est pas facile à définir ni à tenir car, dans l'équation d'origine du développement durable, comme nous l'avons déjà montré, développement égale croissance⁵⁷. Le développement durable est à l'origine une théorie de la croissance durable, une théorie des moyens de poursuivre et d'étendre la croissance malgré ses inconvénients, en les minimisant. Avec le temps, et notamment pour répondre aux arguments « décroissants », cette équation s'est modifiée. Faisant le point en 1997, dans un texte intitulé « Cinq ans après Rio : quelques hirondelles sur un ciel d'hiver », Ignacy Sachs, promoteur de l'écodéveloppement, définissait une position consensuelle rétablissant l'équilibre entre les questions de justice sociale, de prudence écologique et d'efficacité économique, dans laquelle tout ne serait pas écrasé par le dogme de la croissance économique, tout en reconnaissant que cette croissance est indispensable pour l'instant aux « rattrapages » qu'impose la justice⁵⁸.

Dans cette évolution qui modifie le sens de la croissance, le PNUD a proposé un indice de développement humain (IDH)⁵⁹, pour éviter que la seule mesure prise en compte soit celle du PIB (produit intérieur brut). À la place de l'économie au sens de *monétaire*, l'IDH met du social, c'est-à-dire de l'« humain ». L'indice est issu d'un calcul sur trois coefficients : le niveau de santé et de longévité (facteur essentiel : l'espérance de vie), le niveau d'éducation et de connaissances (facteurs essentiels : l'alphabétisation et la scolarisation), le niveau de vie (facteur essentiel : le PIB, qui est donc complété plus que remplacé par l'IDH).

Dans le discours des « objecteurs de croissance », il faut distinguer l'entreprise critique, d'une part – le renoncement au

dogme de la croissance –, et l'entreprise constructive, si l'on peut dire, d'autre part – le projet d'une décroissance économique qui, dans la majorité des hypothèses, serait essentiellement la fin de l'économie de marché⁶⁰. La mise en place de la seconde, à savoir d'une rhétorique de la décroissance, participe à la surenchère de l'urgence dans le développement durable et, dans ce cadre, elle valide en réalité l'économisme, qui pourrait bien être le problème de fond et l'explication de tous les échecs du développement sous toutes ses formes. Que l'essentiel du débat soit un critère économique quantitatif, voilà ce qu'il faut contester. Dans quel sens s'orientent les courbes issues de ce critère, croissance ou décroissance, n'est pas aussi fondamental qu'il pourrait sembler.

Nous savons que nous ne pourrions pas continuer longtemps à utiliser les sources d'énergie actuelles avec la même voracité, et cela pour des raisons connues de tous : épuisement de ressources non renouvelables (à commencer par le pétrole) et aggravation intolérable des effets directs et indirects de la pollution. Soit. Il reste à déterminer dans quelle mesure cette crise est une situation d'urgence, et surtout de quelle sorte d'urgence il s'agit. Une urgence qualitative me semble évidente : nous devons très vite prendre conscience de notre usage de l'énergie afin de le maîtriser. Ce type d'urgence est très différent d'une préoccupation quantitative – comment conserver toujours autant d'énergie? –, qui s'y substitue pourtant souvent.

La question n'est pas celle de la production d'énergie ni du remplacement des énergies fossiles ou nucléaire par une énergie « douce » recolorisée en vert, telle qu'on la trouve sur le papier glacé publicitaire du développement durable enchanté. Ce n'est pas non plus celle de l'avènement des énergies renouvelables, car ces dernières définiraient un simple durable quantitatif, qui donne une réponse bien courte aux aspirations du développement

durable et aucune réponse à la croissance exponentielle de notre consommation d'énergie. Mettre en place des énergies renouvelables pour tenir vingt ans de plus n'a pas grand sens, et une énergie renouvelable à l'infini n'a pas beaucoup de signification non plus, comme le montre l'hypothèse suivante, que j'emprunte à Suren Erkman⁶¹. Imaginons une énergie miracle, la découverte d'une source d'énergie quasiment gratuite et illimitée, parfaitement renouvelable. Le monde ainsi réenchânté serait-il le paradis ou l'enfer ? Ce serait un enfer, car production et consommation s'emballeraient de concert, pollutions et agressions de toutes sortes aussi. Dans la croissance exponentielle actuelle de notre consommation d'énergie, nous sommes limités par la rareté et donc le coût de l'énergie. Si cette barrière tombait, nous serions entièrement absorbés par une surenchère absurde de consommation, de déplacements, de réaménagement matériel du monde, la courbe exponentielle s'envolerait et la croissance augmenterait à l'infini, détruisant tout l'environnement physique, sans parler du système social.

L'urgence n'est pas de faire durer notre croissance, ce n'est pas cela que signifie « développement durable ». C'est la croissance elle-même qui est remise en cause, et cela ne constitue pas une urgence. Tout au contraire, dans la précipitation de l'urgence, nous entretenons une confusion conceptuelle qui menace l'essentiel.

Plutôt que l'urgence : l'importance

Ce qui est important n'est pas nécessairement urgent⁶². Bien comprendre cette différence entre l'urgence et l'importance permet de se conduire de manière plus rationnelle et moins contre-productive.

Nous nous sommes précipités, et il n'est pas facile d'éliminer le flou dû à ce « bougé » conceptuel. Ce flou n'est pas causé par un phénomène superficiel, ce n'est pas une buée idéologique qu'il suffirait d'essuyer. Les acteurs principaux du développement

durable, quel que soit leur bord, ont choisi le registre rouge de la prophétie et de l'alerte, qui se révèle largement contre-productif en termes de pensée comme en termes d'action. Peu importe, pour l'instant, mais pour l'instant seulement, que cette forfaiture soit volontaire ou non. La question demeure : comment mieux penser et mieux agir ? À problème conceptuel, solution conceptuelle : substituons à la notion d'urgence, qui empêche de bien réfléchir, la notion d'importance, qui oblige à bien réfléchir.

Trop peu de réflexions s'engagent dans la voie pragmatique ouverte par Bjørn Lomborg, auteur de *L'Environnementaliste sceptique*, qui avait fait scandale en 2001 et qui est à l'origine du Consensus de Copenhague⁶³ lancé en 2004 et reposant sur le même principe simple : on ne peut pas tout faire et il faut choisir. Pour les grands esprits idéalistes, ce principe est d'autant plus choquant qu'il se formule en termes d'affectation des ressources (il faut choisir où nous voulons prioritairement dépenser notre argent) sous des formes provocantes, comme le titre de son ouvrage *How to Spend \$50 Billion to Make the World a Better Place*⁶⁴ (« Comment dépenser 50 milliards de dollars pour améliorer le monde »). Il s'agit de trier les problèmes du développement durable et surtout de les prioriser selon d'autres critères que celui de l'urgence. La méthode choisie est discutable (une analyse coût/bénéfice assez classique), les présupposés et les méthodes de Lomborg le sont aussi, mais il nous offre un exemple de réflexion hors de la « boîte » de la pensée unique⁶⁵ (*thinking outside the box*) qui nous donne une orientation : ne pas partir de valeurs idéologiques ni de programmes militants, qui orientent les analyses et les « données », comprendre que la décision est un problème d'importance relative et pas de valeur absolue. Cela signifie par exemple qu'avec de trop grands principes (comme « chaque vie humaine a une valeur absolue ») on n'améliore pas les infrastructures routières. Il faut élaborer une échelle des priorités éthiques, économiques, écologiques

qui s'applique à des choix d'équipement et d'investissement concrets, directement, au lieu d'énoncer des principes éternels dont l'application reste éternellement à venir.

Reprenons l'exemple de l'énergie. La question n'est pas exactement celle des usages durables de l'énergie, mais de ses usages importants et en cela soutenables en contexte de responsabilité écologique ou économique. Prendre conscience de ses usages et de leurs conséquences impose une réflexion sur ce qui est réellement important dans nos existences individuelles et collectives, réflexion qui peut aboutir à des décisions et à des actions. Tout au contraire, l'urgence de découvrir de nouvelles sources d'énergie ou de se limiter aux énergies renouvelables pour pouvoir « durer » est *un évitement du questionnement* sur ce qui est réellement important pour nous, et suppose acquise la réponse: est important et indiscutablement prioritaire pour nous de continuer dans les mêmes usages de l'énergie... La différence entre ces deux attitudes est la différence entre le développement durable « enchanté », qui en réalité évite de réfléchir et de changer, et le développement durable désenchanté, qui consiste à réfléchir d'abord, puis à changer.

Prenons maintenant les notions sous un angle philosophique. Il y a plus important que l'urgent; l'urgence n'est pas une importance. Aller acheter le pain avant l'heure de fermeture de la boulangerie dans cinq minutes est urgent, mais pas vraiment important. L'hygiène de vie est importante, mais jamais urgente. Nous sommes en train de perdre le sens de l'importance. Retrouver le sens du relatif, du réaliste, du simple et du sage, consistera ici à ne pas se laisser hypnotiser par de grands discours qui perdent de vue les cycles du réel, la complexité de ses interactions, la puissance de l'imprévu et du contingent. Car le réel nous échappe pendant que nous perdons notre temps en croyant à tort avoir

ainsi prise sur lui. Les vraies prises sur le réel sont ailleurs, dans l'action, la constitution de soi par soi, la capacité à prendre soin de soi, des autres, de l'environnement.

En contexte de difficultés ou de crise, le comportement rationnel consiste à classer les soucis en affectant à chacun d'entre eux un coefficient d'importance relatif. Dans ces coefficients figure l'urgence, mais elle n'en est que l'un des facteurs. Toutes les crises ne sont pas des crises rapides, il est au contraire bien certain que la crise de notre civilisation, celle que le développement durable traite, est en réalité assez lente, elle est à l'échelle d'une vie humaine, de quelques générations – elle nous laisse le temps de réfléchir. Cette échelle temporelle de la crise ne nous impose pas une procédure d'urgence. La gravité de la crise, la profondeur des facteurs qui la déterminent, l'inertie des infrastructures de notre civilisation matérielle, tout cela justifie l'*importance* de la crise, pas son urgence.

Être rationnel signifie donc établir une gradation en fonction du degré d'importance et non pas du degré d'urgence. Une manière pragmatique d'intégrer cette dimension de l'importance à la délibération collective consiste en un élargissement des analyses classiques coût/bénéfice ou risque/bénéfice. On peut se demander par exemple: quel est le coût symbolique de ce tracé d'autoroute pour les habitants? Ou, de manière plus générale: qu'est-ce qui est important? pour qui? plus important que quoi? Il s'agirait non pas seulement de le demander aux parties prenantes, ce qui est l'étape finale et publique de la procédure, mais de *se le* demander ou, plus exactement, de faire en sorte, très en amont de toute décision effective, que les citoyens d'une société soutenable soient des personnes soutenables, capables de déterminer ce qui est important pour elles, pour leurs proches, pour la collectivité locale, pour la planète. La culture dont nous avons besoin est celle qui permet cette classification et cette prise de conscience maîtrisée

des importances réelles. La rhétorique de l'urgence empêche l'émergence de cette culture par sa production incessante de directives, d'initiatives institutionnelles et de discours grandioses, de gadgets idéologiques et de produits marketing, d'émotions médiatiques économiquement rentables et d'engouements politiques électoralement rentables.

Sur le fond, le développement durable « urgentiste » n'est que la poursuite de la mythologie moderne de la puissance et de sa croissance infinie, une puissance se donnant à elle-même le vertige par sa démesure, dans l'ordre du discours seulement, pour conjurer facilement ensuite ce vertige par des astuces rhétoriques. Ce qui est réellement important et soutenable souffre aujourd'hui d'un grave défaut : ne pas être politiquement correct, ne pas être « présentable » dans cette aberrante logique de discours consensuel où tout le monde est d'accord sur les urgences... tant qu'on ne fait rien.