

Lecture écologiste de la *lettre D'Epicure à Ménécée*: actualité d'un texte grec ancien pour penser la relation de l'humanité à la nature

Leitura ecologista da *Carta de Epicuro a Meneceus*: atualidade de um texto grego antigo para se pensar a relação da humanidade com a natureza

An ecological reading of *Epicure's letter to Menoeceus*: importance of an ancient Greek text to contemporary thinking about the relationship between humankind and nature

Edith DELEAGE-PERSTUNSKI*

RÉSUMÉ

Il y a trois raisons de relire aujourd’hui le texte grec ancien d’Epicure: notre civilisation est celle de la crise des sciences européennes, du nihilisme, de la culture postmoderne, de la Raison barbare...; philosophe au XXIème siècle c'est interroger la “question naturelle” dominante et c'est proposer une éthique pour notre civilisation technologique; quels sont les présupposés et les implications de la recherche liée au développement technoscientifique? Epicure, au IVème siècle avant Jésus Christ, dans sa lettre à son ami Ménécée, lui conseille de suivre quelques règles pour vivre avec plaisir. Ce sont celles de l’idéal-type écologique qui permettent de bien vivre avec la terre que nous habitons. Une relecture nostalgique-utopique d’un texte de philosophie epicurienne.

Mots-clé: plaisir de vivre; terre habitable; sens de la mesure et des limites.

* Professeur honoraire de philosophie, Docteur en ethnologie, Paris. Conseillère municipale déléguée à la culture scientifique, aux universités, à la recherche, Ivry.

RESUMO

Há três motivos para reler hoje o texto grego antigo de Epicuro: nossa civilização é a da crise das ciências europeias, o nihilismo da cultura pós-moderna e da Razão bárbara...Filosofar no atual século é interrogar a «questão natural» dominante e propor uma ética para nossa civilização tecnológica; quais são os pressupostos e as implicações da pesquisa ligada ao desenvolvimento tecno-científico? Epicuro, no século IV a.C., em sua carta a seu amigo Menecéias, o aconselha de seguir algumas regras para viver com prazer. Estas são as de um tipo-ideal ecológico que permitem de bem viver com a terra habitada por nós. Uma releitura nostálgico-utópica de um texto de filosofia epicúrea.

Palavras-chave: alegria de viver; terra habitável; sentido da medida e dos limites.

ABSTRACT

There are three reasons why it is well worth rereading an ancient Greek text by Epicure: firstly, because our civilization is marked by the crisis of European science, nihilism, post-modern culture and barbarous reasoning; secondly, because 21st century philosophical thought is primarily concerned with examining our relationship to nature, the “natural question”, and the code of ethics best suited to our technological civilization; and lastly because it is necessary to ascertain the presuppositions and implications involved in research aimed at technoscientific development. In a letter Epicure wrote in the 4th century BC to his friend Ménécée, he outlines the rules to be followed for living a pleasurable life. These rules happen to be the standard ecological ideal for living in harmony with the earth of ours. A nostalgic, utopian rereading of a philosophical text by Epicure.

Key words: a pleasurable life; a habitable earth; a sense of proportion and an awareness of limits.

Introduction

Pourquoi relire un texte philosophique ancien aujourd’hui ?

Les abeilles disparaissent, le désert avance dans les zones subtropicales, les sols s'érodent, l'eau potable se raréfie.

Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, celle-ci est capable d'actions dont les effets dangereux sont de dimension cosmique (effet de serre, atteinte à la couche d'ozone, pollution de l'eau, pluies acides, déforestation tropicale, stockage de déchets nucléaires, menace de disparition de maintes espèces vivantes, ...).

Le contraste est grand entre “l'époque encore récente où l'homme vivait à l'abri de la nature et notre époque où la nature qui jusqu'alors abritait l'homme, se trouve désormais remise à la garde de l'homme”(RICOEUR, 1990, 1991).

Les phénomènes météorologiques inhabituels ou violents se multiplient. La croissance économique des pays industriellement développés ou émergeants, et celle du nombre d'habitants que porte la planète, font peser de graves menaces sur les équilibres environnementaux. Non seulement une catastrophe écologique est probable (DUPUY, 2004) mais celle-ci risque d'être accompagnée de tensions géopolitiques de plus en plus violentes pour l'appropriation des ressources naturelles.

Les interrogations induites par notre culture scientifique et technique contemporaine: Quel est notre “état de nature”? Que signifie la “crise” écologique que nous vivons? Doit-on dire que le “progrès” lié à la progression des connaissances, des savoirs et des savoirs-faire est un mythe aujourd’hui contre-productif? Faut-il “penser comme une montagne” ou doit-on cultiver le “soin de la Terre” et le “souci de l'humanité”? Notre civilisation technoscientifique induit-elle l'obsolescence de l'homme?

Penser l'actualité de notre condition humaine sur terre implique un au-delà de la tradition et de la modernité: relire un texte ancien à l'aune de nos questions d'aujourd'hui.

Actualité d'un texte grec ancien pour penser la relation de l'humanité à la nature

Les hommes doivent-ils, en ce début du XXIème siècle européen, se soucier de l'Homme ou cultiver la Nature (FERRY, 1992), poursuivre l'entreprise - commencée avec les Lumières - d'élaboration des droits de l'homme ou (et) se préoccuper de "maîtriser leur maîtrise" de la nature? (SERRES, 1999) Peuvent-ils *penser* en termes de "droits de la Nature" (conférence internationale de Stockholm - 1972, Rio de Janeiro - 1992, Kyoto - 1997)? Est-il nécessaire de penser un nouveau principe de responsabilité, ou peut-on - et selon quel bricolage - renouer avec l'épistémè ancienne?

Posons quelques outils de pensée :

Une épistémè (FOUCAULT, 1966) est un ensemble de représentations des choses.

Il est possible de comprendre la culture européenne comme une culture marquée par trois "dominances" (GODELIER, 1992).

L'épistémè ancienne, déterminée en dernière instance par la *mathesis*, est de dominance moniste ; l'épistémè moderne, déterminée par les sciences expérimentales de la phusis, est dominée par le dualisme. Qu'en est-il de l'épistémè contemporaine ... des sciences du vivant, de l'anthropologie scientifique, et de l'écologie?

C'est pourquoi une interrogation qui unit réflexion philosophique et enquête historique dans l'investigation de la pensée scientifique et du champ de savoir qui lui est lié (LECOURT, 1972, 1999), me semble autoriser une lecture écologiste d'un texte de sagesse ancienne.

«Pendant la longue période de la pensée ancienne et médiévale, l'attitude qui est censée permettre à l'homme d'atteindre la plénitude de l'humanité était conçue, au moins par une tradition de pensée dominante, comme liée à la cosmologie. La sagesse par laquelle l'homme est ou doit être ce qu'il est, était "une sagesse du monde". La période pendant laquelle cela a été le cas connaît un début et une fin. Elle forme ainsi une totalité close, qui se détache donc sur une préhistoire et une post histoire - celle dans laquelle nous sommes».

L'univers a cessé d'être le précepteur de l'homme. Nous ne savons plus où contempler notre humanité. La sagesse du monde nous est devenue invisible. Il nous faut aujourd'hui la repenser à nouveaux frais [...] Comment le lien (entre cosmologie et anthropologie) pourrait-il se reformer, voire se resserrer encore plus étroitement qu'à l'époque grecque? [...] Ce serait au prix d'une double reformulation de l'idée de monde et de celle de l'homme, pensées dans leur appartenance réciproque (BRAGUE, 1999).

C'est là, pour moi, une invite à chercher ce que les anciens nous donnent à penser sur la situation de l'homme dans l'univers, afin de trouver quelques règles, un art de vivre et une "éthique pour notre civilisation technologique." (JONAS, 1990).

Car, d'une part, nous sommes de condition "post moderne" (LYOTARD, 1979), nous appartenons à l'épistémè du culte du Moi, et d'autre part nous devons prendre en compte ce qui bouge et fait bouger notre culture actuelle, le fait "inédit" (SERRES, 1999) des "mutations sans précédent de l'agir humain" (RICOEUR, 1990, 1991).

Les raisons actuelles d'une relecture du texte grec d'Epicure

A. Ce sont d'abord des raisons culturelles

La crise des sciences européennes

L'idée européenne d'une science universelle et nécessaire a été fourvoyée dans la modernité (HUSSERL, 1936). Husserl nous a enseigné que le rêve d'un savoir universel rationnel évident et nécessaire est aussi ancien que la philosophie elle-même. C'est le rêve du *logos* qui apparaît pour la première fois en Grèce, et qui caractérisera et accompagnera désormais l'histoire européenne. Il s'est réaffirmé avec une force toute particulière au seuil de la modernité lorsque, sous l'impulsion de Descartes et de Galilée, l'idée d'une *physique mathématique* s'impose et, avec elle, le projet, devenu opérationnel, d'un savoir sûr et universel de la nature, fondé sur l'universalité et l'évidence mathématiques. C'est le rêve de la *Mathesis Universalis* (Leibniz). Descartes entreprend de donner au projet de science mathématique des bases absolument et définitivement certaines, en l'ancrant dans le *Cogito* et dans la véracité divine.

Mais, selon Husserl, ce projet physico-mathématique de la science moderne réalise le rêve ancien et légitime de la raison, en le tronquant gravement. Sous la forme de la science moderne, le savoir rationnel devient unilatéral: il ne connaît plus que l'objet, la nature, la quantité ; il oublie, et se coupe du sujet, de la sensibilité, de l'esprit, de la conscience, du monde de la vie (*Lebenswelt*) dans lesquels le savoir s'enracine, puisque ce sont des hommes, sujets pensants, sentants et voulants qui constituent le savoir. Coupée de la raison réflexive, qui est aussi sensibilité et subjectivité ("se sentir", "conscience de soi"), la raison scientifique devient aveugle. On aboutit ainsi à la situation dichotomique, caractéristique du XXème siècle, opposant:

- *l'objectivisme* des sciences, valorisées comme seules sources d'un savoir universel et rationnel ;
- *le subjectivisme* des autres formes de rapport au monde (morale, philosophie, art) et de tout ce qui n'est pas "scientifique". Tout ce reste est dévalorisé et marginalisé sous les étiquettes d'irrationalisme et de relativisme. Cette condamnation encourage le scepticisme dans le domaine du sens et des valeurs.

Pire encore, l'impérialisme scientiste conduit à vouloir objectiver et quantifier *le sujet lui-même*, d'où le développement d'une psychologie et d'une sociologie dites "scientifiques", ainsi que des "sciences humaines", en général. Une telle approche, objectiviste et naturaliste (l'homme est considéré comme un vivant naturel parmi les autres), représente pour Husserl, la trahison de toute authentique science de l'esprit.

La conséquence de ce fourvoiement de la science occidentale est la *crise* : la crise du *sens*, due au fait que la science, qui domine la civilisation contemporaine, s'est de plus en plus coupée du sujet (la conscience sensible et réfléchissante), source de tout sens. La science paraît ainsi séparée de la vie, de l'existence.

La critique du nihilisme traditionnel propre à la religion et à la métaphysique, ou ce que Nietzsche(1882) nous donne à penser

Dès Parménide - qui nie le devenir et la diversité du réel - et d'une façon plus élaborée, avec l'idéalisme platonicien, la philosophie occidentale vient s'inscrire dans

le schéma nihiliste. Elle est en effet *dualiste, métaphysique* et *idéaliste*, ce qui veut dire :

- elle oppose deux ordres de réalité (c'est le dualisme) ;
- elle valorise massivement la réalité non physique, métaphysique, supérieure au monde physique, c'est-à-dire un monde immatériel, intangible, éternel (c'est l'idéalisme).

Du même coup, la philosophie valorise la forme d'existence axée sur cette réalité-là, c'est-à-dire la vie spirituelle, contemplative, théorétique qui se détourne de l'existence sensible, pratique et corporelle. Cette attitude, centrée sur le connaître intellectuel et non sur le sentir et le faire, va de pair avec une morale: la vie cognitive, contemplative, est la vie la plus vertueuse ; la connaissance de la Vérité est le Bien suprême.

Le dualisme est indissociable d'une valorisation, c'est-à-dire d'une hiérarchie. Toute la philosophie occidentale tiendrait ainsi en une suite de couples conceptuels hiérarchisés : vrai/faux, réel/fictif, âme/corps, spirituel/matériel, un/multiple, être/néant, éternel/temporel, bien/mal, etc.

C'est cette structure hiérarchisée - qui refoule le monde sensible et vivant au profit des "arrière-mondes" illusoires - qu'il faut subvertir.

La critique nietzschéenne ne fait que précipiter une crise qui est en cours. Au XIXème siècle, la foi dans la réalité des "arrière-mondes", qui fondent les valeurs morales, est gravement ébranlée. L'agnosticisme, l'athéisme, le positivism, le matérialisme, etc. progressent et proclament la "mort de Dieu". Cette formule symbolise l'effondrement de toute valeur, de toute vérité et de tout sens *absolus*.

Nietzsche, dans *Le gai savoir* (NIETZSCHE, 1882) nous enseigne à démasquer dans tous les idéaux, moraux, religieux, les symptômes de la faiblesse négatrice de la vie. Il "brise à coups de marteau" les éléments décadents, il montre que les motivations profondes qui sont à l'origine de la métaphysique, de la morale et de la religion, sont des motivations de faibles, de ceux qui souffrent et qui sont las de vivre. La métaphysique est une fiction qui répond au besoin de stabilité de ceux que Nietzsche baptise "les hallucinés de l'arrière-monde"; les valeurs morales sont le produit du *ressentiment*, sentiment de rancune et d'amertume éprouvé par ceux qui sont incapables de créer,

d'inventer, de conquérir et de dominer. La morale traditionnelle est un ensemble de valeurs négatives engendrées par les forces purement réactives des esclaves, de ceux qui refusent en eux-mêmes la vie.

Les idéaux métaphysiques, moraux et religieux ne sont que les symptômes d'une vie décadente et morbide et n'ont d'autre fonction que de masquer le néant que la négation de la vie crée au cœur de l'homme. La prise de conscience "nihiliste", d'abord "passive", qui ne désire plus, qui s'abîme dans le néant, révèle que la vie et le devenir de l'homme sont absurdes et sans but, puisque les valeurs supérieures sont dépréciées et que les fins manquent, puisqu'il n'y a pas de réponse à la question du pourquoi.

Mais ce nihilisme passif s'achève par son autodestruction, par le retour des forces réactives contre elles-mêmes ; il appelle son dépassement dans un "nihilisme actif", voire "extatique" qui surmonte le désenchantement, la délectation morose d'une existence vouée au rien. Au dernier homme succède le surhomme. "Tous les dieux sont morts. Ce que nous voulons aujourd'hui, c'est que le surhomme vive". C'est au moment où l'homme assume pleinement et sans faiblir la vérité terrifiante du nihilisme, qu'il découvre, au-delà même de cette vérité, que la vie est plus forte que le vrai, parce que la vérité de la vie réside précisément dans le courage qu'elle a d'assumer tous les risques, dans sa puissance renouvelée de s'inventer elle-même, dans cette jubilation qu'éprouve "le libre esprit" à "se tenir en équilibre sur des possibilités légères comme des cordes, et même à danser de surcroît au bord des abîmes". Notre épistémè post-moderne est marquée par cette mise en question de la métaphysique et des idéaux religieux et moraux. C'est ce que Marcel Gauchet analyse dans son livre *Le désenchantement du monde* (GAUCHET, 1985).

Le monde moderne est caractérisé par une rationalisation croissante de la science et conjointement par la désagrégation du christianisme; or la science n'apporte aucune réponse au problème éthique: comment devons-nous vivre? - ni d'ailleurs au problème politique :comment faut-il agir au sein de la communauté? "Une science empirique ne saurait enseigner à qui que ce soit ce qu'il doit faire, mais seulement ce qu'il peut, et le cas échéant, ce qu'il veut faire." Et la désagrégation du christianisme dominant jusque-là en Europe et dans la culture occidentale entraîne un conflit de valeurs et "la lutte inexorable des dieux" ou le pluralisme des valeurs, dont chacune revendique à son profit l'unité perdue. Ces deux

phénomènes culturels sont responsables d'un "monde désenchanté". Ce, au double sens du mot "désenchanté": dépouisé, dépouillé de son charme, mais également source de désarroi et de détresse morale.

Nous sommes dans une époque non religieuse, malgré le retour des sectes, des dieux, du polythéisme: la religion n'est plus le ciment de la société, ni le fondement de l'organisation de la vie. Nous vivons une époque de sécularisation. Chaque sphère de l'existence a son autonomie et un fondement propre : la science, la morale, la politique ne se fondent plus sur la religion. "L'âge de la religion-structure est terminé". D'autre part, nous sommes dans une culture historiciste:

- les idées sont toujours celles d'une époque et nul ne peut penser autrement qu'avec, ou contre, les idées de son époque;
- l'histoire de l'humanité est un processus irréversible et non orienté.

La "question naturelle" est la question du XXème siècle européen

Chaque siècle est parcouru par une interrogation essentielle qui mobilise ses forces vives: le XVIIIème siècle est mû tout entier par la **question politique** (la quête du meilleur gouvernement, de lois qui s'accordent avec la dignité du citoyen et l'orgueil de nations nouvellement nées); le XIXème siècle est mû par la **question sociale** (quelles sont les racines de l'inégalité sociale; de quelle façon les combattre? quelle est la société la plus juste ?); le XXème siècle considère qu'au premier plan de ses préoccupations figure la **question naturelle** (la nécessité de situer l'humanité parmi les forces de l'univers matériel, d'augmenter sa capacité de s'adapter aux bouleversements dont cet univers est constamment le lieu et de combler les écarts qui en résultent). La question naturelle c'est la question des relations nouvelles de l'homme et de la nature induites par les sciences contemporaines (MOSCOVICI, 1968).

Car le XXème siècle européen est caractérisé par la dominance des sciences du vivant, des sciences de l'homme et de l'écologie (science de l'homme *et* de la nature, ou

science des réseaux complexes des relations entre les vivants et leurs milieux).

Technophobies et technophilies contemporaines, ou “est-il permis de faire tout ce qui est possible ?” C'est la question du XXI^e siècle

Etymologiquement, “technophobie” signifie crainte de la technique. G. Hottois désigne par ce mot les attitudes fondamentalement anti-techniciennes ou anti-technoscientifiques (HOTTOIS, 1984, 1988, 1996). Reprenons ses analyses:

Caractéristique des origines et de la tradition, la technophobie présente des aspects communs à la philosophie (onto-théologique) et à la religion. Elle plonge ses racines dans la mythologie: la Chute, la Tour de Babel, Icare, Prométhée, etc. Elle alimente l’imaginaire artistique et crée des mythes modernes: Faust, Frankenstein, etc.

L’idée de base est que la condition humaine, caractérisée par la *finitude*, ne peut être dépassée. La limite est à la fois une impossibilité et une interdiction. Vouloir la transgresser entraîne non seulement l’échec mais aussi la punition. Echec et punition prennent généralement la forme d’une catastrophe, qui est la réponse de la nature ou de Dieu à la démesure. Celle-ci consiste à vouloir “jouer à Dieu”, c’est-à-dire à se comporter en créateur cosmique, alors que l’homme n’est que créature et que seuls Dieu ou la nature sont authentiquement et légitimement créateurs.

La technophobie est étroitement associée à l’institution même de la philosophie. Celle-ci, nous l’avons vu, est *idéaliste*; elle promeut le langage et le regard, non l’action et le travail. La victoire sur la mort (et sur tout ce que la condition humaine comporte d’insupportable: souffrances, accidents, ...) se réalise en se rattachant imaginairement à un monde stable, éternel, nécessaire. Ce monde non matériel est le vrai monde et la vraie patrie de l’humanité. Celle-ci n’a donc pas à se préoccuper de la modification de sa condition matérielle dont les limites sont d’ailleurs fixées également de manière immuable. L’homme s’arrache à sa misère et “s’éternise” en se vouant à la contemplation du monde transcendant. Nous retrouvons à la base de cette attitude le sens fondamental du nihilisme nietzschéen.

D’une manière plus générale, la technophobie va avec le primat d’*homo loquens* (l’homme parlant) sur *homo faber* (l’homme travaillant). Religion et philosophie sont

solidaires d’une certaine forme de vie qui privilégie la *symbolisation*, l’activité introvertie (le discours intérieur) et le désinvestissement du monde. Cette forme d’existence est dite favorable à la “vie de l’esprit”, seule digne de l’être humain. Confronté à l’alternative des deux rapports à la condition humaine - de symbolisation (représenter, parler, chanter, prier, ...) et de refonte (modifier, transformer, artificialiser...) le technophobe adopte le premier. La technophobie caractérise aujourd’hui la philosophie nostalgique ou héritière de la tradition onto-théologique, métaphysique et idéaliste.

La technophilie exprime une appréciation positive à l’égard de la technique. Elle présente, comme la technophobie, des degrés et des nuances. Repérable de tous temps (par exemple, les sophistes grecs), elle n’a revêtu une importance réelle qu’à partir du XVIII^e siècle avec *Les Lumières*. Sa forme générale est un *instrumentalisme anthropocentré*. Ceci signifie que les techniques sont définies comme un ensemble d’outils, de moyens, d’instruments au service de l’humanité. La technique n’a donc de sens et de légitimité que par rapport à une certaine conception de l’homme - une anthropologie - qui détermine la “vraie nature humaine”, ses “besoins authentiques”. La technique doit permettre la satisfaction de ceux-ci et, par conséquent, l’épanouissement de l’être humain.

L’humanisme technophile nourrit une confiance optimiste dans la nature humaine. Celle-ci est foncièrement *bonne*. Les problèmes de l’humanité sont donc des problèmes *techniques*, solubles par le développement des “arts et des sciences”. Ces problèmes sont relatifs à la nature (qui doit être dominée et exploitée par et pour l’humanité) et la société (qu’il faut organiser d’une façon juste et fonctionnelle, avec une attention particulière à l’éducation). Le progrès des sciences et des techniques coïncide avec celui de l’humanité et le développement d’une “culture technoscientifique” universelle. Ce progrès est eschatologique, il a une finalité qui coïncide avec la *fin de l’histoire*. Bien qu’on ne puisse l’anticiper avec précision, cette fin sera un état d’équilibre et de réconciliation: de l’homme avec la nature, des humains entre eux, de chacun avec soi-même. Sans doute est-ce dans la pensée marxienne que cet imaginaire s’est exprimé avec le plus de force philosophique.

L’humanisme technophile ne réclame aucune refonte essentielle de la nature humaine; il croit en son épanouissement heureux. L’homme demeure bien fondamentalement le “*zoon logon echon*”, le vivant parlant

ou symbolisant, et il va pouvoir, grâce à l'aménagement technique de sa condition matérielle et sociale, jouir heureusement et complètement de son essence: vivre la vie de l'esprit, la vie symbolique, mais sur Terre et pour la durée limitée de son existence. L'humanisme technophile estime possible une finitude heureuse, universellement réconciliée et dépourvue de toute nostalgie des supra-mondes.

La technophilie évolutionniste. L'humanisme technophile considère la condition humaine comme perfectible, mais non comme modifiable ni à modifier essentiellement. Il n'est pas question de transformer la réalité biophysique de l'homme telle que la nature l'a produite. Cet humanisme ne prend pas sérieusement en considération l'évolution biocosmique au cours de laquelle *homo sapiens* est apparu. Seule lui importe l'*histoire* qui commence avec cette apparition et dont le déroulement et l'achèvement n'appellent aucune transformation radicale. *Homo sapiens* n'a d'autre futur qu'*homo sapiens sapiens*.

En revanche, la *technophilie évolutionniste* prend en compte la temporalité biocosmique dans sa double et immense portée, vers le passé *et* vers le futur. Elle souligne l'extraordinaire brièveté de l'*histoire* et l'absurdité qui consiste à l'absolutiser, à ne vouloir considérer que cette durée très limitée. Elle souligne aussi le caractère contingent des événements infiniment nombreux qui ont scandé l'évolution et qui rendent non nécessaires les formes qu'elle a prises, y compris la forme de vie humaine. Elle part donc de l'hypothèse selon laquelle cette forme n'est ni immuable ni non modifiable, notamment en ce qui concerne toutes les limitations qu'elle présente. Elle estime aussi qu'en l'absence d'un ordre onto-théologique nécessaire, l'avenir réservé à la forme de vie humaine dépend des humains et de leur capacité et volonté d'intervention dans l'univers.

La perspective évolutionniste est sensible à l'impératif technoscientifique - "il faut faire tout ce qu'il est possible de faire" - et encline au postulat selon lequel "rien n'est *a priori* impossible". L'avenir étant radicalement imprévisible et ouvert, les limites pouvant et devant être dépassées, la perspective évolutionniste ne reconnaît aucun terme à l'aventure cosmique, si ce n'est la production de l'absolu ou du divin. Technique et technoscience se retrouvent bien ainsi au service de l'esprit, mais en un sens inanticipable et certainement pas réductible à ce que nous connaissons aujourd'hui de l'esprit, comme une activité du cerveau humain, associée à la forme de vie humaine naturelle-culturelle.

L'évolutionnisme technophile ne prend pas

nécessairement cette orientation proprement *théurgique* selon laquelle la finalité de la technique serait le *grand-œuvre* de la production de Dieu. La pensée évolutionniste peut en effet souligner l'extraordinaire et irréductible diversité des formes de vie, au lieu de se concentrer sur l'émergence, jugée accidentelle, de l'homme et sur l'appauvrissement progressif de la diversité biologique. Elle peut alors voir dans les technosciences des instruments de transformations libres et imprévisibles des individus et collectifs humains dans les sens les plus variés, sur Terre ou ailleurs. Cette multiplicité serait, pour une part, la conséquence de la diversité culturelle de l'humanité engagée dans un grand nombre d'histoires, d'évolutions et de mutations non destinées à converger.

La technophilie évolutionniste théurgique, désireuse d'enrôler toute l'humanité dans le travail de production de l'absolu, exprime une tendance qui, de la tradition judaïque et grecque à la modernité, a toujours profondément marqué la culture monothéiste et rationaliste.

Ainsi donc selon Gilbert Hottois, la technophilie polyculturelle caractérise davantage une sensibilité récente *et archaïque* (polythéisme, paganisme); elle recoupe plusieurs aspects d'un post-modernisme qui serait aussi technoscientifique et pas seulement symbolique ou culturel.

B. C'est ensuite une raison philosophique

La distinction est opérée par Gilbert Hottois entre la philosophie occidentale de plus en plus marquée par la science moderne, opératoire, tendanciellement instrumentale, parce qu'elle transforme toutes les choses en objets (d'étude), et la philosophie européenne "au fond historial grec" (HOTTOIS, 1984, 1988, 1996). Cette distinction est aujourd'hui pertinente pour étudier en quoi le philosophe grec ancien nous enseigne un idéal-type de questionnement et de réponses adaptables à la situation contemporaine.

"La distinction entre philosophie européenne et philosophie occidentale marque une différenciation dans l'histoire même de l'Europe. C'est pourquoi, alors que la philosophie occidentale est de plus en plus comprise en rapport avec la science moderne et la démocratie comme produit d'un Sujet constituant, la philosophie européenne suppose, plus fondamentalement, leurs multiples conditions historiques, qui recèlent la présence toujours vivante des origines grecques de notre pensée. Réduire le monde

contemporain aux données de la modernité sans référence au fond historial de l'Europe, c'est agir non seulement comme si la modernité était la seule vérité du monde contemporain, mais aussi à l'encontre de toute possibilité de se rapporter à une pensée autre, que celle-ci soit comprise comme pensée pré-philosophique ou comme pensée non-européenne. Parce que plus proche des origines pré-philosophiques, la philosophie grecque est sans doute la pensée la plus apte à ouvrir un dialogue avec l'autre ».

L'historien de la philosophie européenne Lambros Couloubaritsis, propose une analyse analogue:

Tout se passe donc comme si au moment où la modernité affirme sa domination et absorbe l'autre dans sa puissance propre, l'éveil de l'Europe rendait possible, par un approfondissement de l'origine de la philosophie qui marque sa spécificité, la prise en considération d'autres pensées que la sienne. Elucider les origines de la philosophie européenne n'est pas seulement la tâche de l'histoire de la philosophie, qui en dresserait un inventaire exhaustif, mais surtout celle de la pensée, pour entamer enfin un dialogue avec d'autres formes de penser (COULOUBARITSIS, 1994).

« En réfléchissant sur ce qui l'émerveillait et donc en s'étonnant, l'homme européen éveilla en lui une inquiétude plus radicale que celle que ressent tout être humain dans son expérience de la vie; par cette inquiétude il ébranla constamment son adhésion naïve ou imposée au monde qui l'entourait, pour lui accorder; par une démarche critique, un sens toujours différent et toujours neuf, un sens historique ».

La philosophie est alors conçue comme un discours qui fait apparaître au sein même de sa temporalité le *rapport de l'homme au monde qu'il édifie*.

“C'est aussi en ce sens que les phénomènes de la nature dans leur ensemble sont considérés tantôt comme issus d'un fond *un* (eau, air, feu, indéfini) ou *multiple* (terre, eau, air et feu; atomes, particules divisibles à l'infini, etc.) et tantôt comme isolés ou enchevêtrés avec un vaste domaine parallèle et invisible (dieux, démons, âmes; Dieu, anges, morts; entités mathématiques et idées; vide, infini, etc.) - ce qui laisse voir qu'il y a un “monde” qui est *plus* que l'univers (étudié par la science), et qu'il n'est tel que dans son rapport à l'homme, parce qu'il est institué par l'homme.

Poser la question de la philosophie à partir de cette

perspective grecque du rapport de l'homme au monde qu'il édifie, signifie qu'il y a bien une tâche pour la philosophie qui lui est propre: prendre en charge l'élucidation permanente et problématique de ce rapport à chaque époque, et discerner au sein même de ce rapport les questions soulevées et les réponses données ...

Le rôle de la philosophie est de poser des problèmes, de sorte que les philosophes du passé sont étudiés principalement en fonction de ce qu'il peuvent apporter pour les éclairer et, si possible, les résoudre. A ce titre, les arguments des philosophes du passé sont envisagés relativement au présent et uniquement dans la perspective de leur pertinence. C'est là une démarche dont les origines se trouvent chez les philosophes grecs, qui n'envisageaient la pensée de leurs prédecesseurs qu'en fonction de leur propre pensée et nullement pour elle-même.

C. C'est enfin une raison d'ordre épistémologique

La philosophie contemporaine est extrêmement vivante et surtout, elle est très demandée de la part des praticiens des technosciences qui réfléchissent sur leurs pratiques au sein d'un monde hyper-complexe et mouvant, traversé par des tensions violentes sur la voie d'une possible intégration planétaire...

Un aspect tout à fait déterminant de la modernité est l'essor de la science expérimentale qui n'a cessé de modifier en profondeur notre monde et notre forme de vie. Cette entreprise moderne de “savoir” est foncièrement active, opératoire, pratique, technique et elle ouvre donc nécessairement et centralement sur des questions éthiques et politiques, sans cependant perdre de vue un rapport également important de symbolisation à la nature (terrestre) et à l'univers considéré en son immensité spatiale et temporelle. Enfin, les problèmes de ces dernières décennies et pour les décennies à venir, concernent l'articulation entre la RDTs (Recherche et Développement Techno-Scientifiques) d'origine occidentale et l'humanité multiculturelle, historiquement diverse, très inégalement associée et même largement étrangère à la dynamique technoscientifique (HOTTOIS, 1997).

Lecture écologiste de La Lettre à Ménécée

De La lettre à Hérodote à la physique contemporaine

Le monde est constitué d'un nombre infini d'atomes, corpuscules indivisibles, incrésés, éternels, ne se distinguant pas par des qualités mais seulement par la forme et le volume. Ces atomes sont en mouvement dans le vide illimité; leurs chocs, agglomérations et séparations rendent compte de tous les phénomènes naturels. Une différence majeure entre l'atomisme primitif de Démocrite et celui d'Epicure est la propriété de "déclinaison". L'atome épicien présente cette propriété de pouvoir spontanément (sans cause externe) dévier de sa trajectoire. Cette capacité introduit dans le monde une part irréductible de hasard, d'imprévisibilité, absente de l'univers déterministe et mécaniciste de Démocrite qui excluait cette sorte de pouvoir moteur interne à l'atome, susceptible de se mettre en action d'une manière arbitraire. Cet aspect de la physique épicienne signe son actualité dans la mesure où la physique contemporaine a largement abandonné l'hypothèse du déterminisme intégral, suivant lequel la parfaite connaissance d'un état de l'univers devrait permettre la déduction mécanique de tous ses états futurs. L'univers d'Epicure est un univers aléatoire puisque ni le déterminisme mécanique ni le finalisme n'en expliquent le devenir. Au sein de cet univers infini et éternel, partagé entre le hasard et la nécessité aveugles, des mondes se font et se défont, au gré de gigantesques rassemblements et disséminations atomiques. Notre monde, notre physis, est l'un d'eux.

De l'écologie scientifique à La lettre à Ménécée

L'écologie scientifique invente des concepts ("biocénose", Moebius, 1877; "écosystème", Tansley, 1935; "biosphère", Vernadsky, 1926) liés aux trois idées régulatrices du paradigme écologique:

- L'idée de globalité: il y a interdépendance de tous les éléments naturels, interaction de tous les maillons de la chaîne selon une logique de causalités multiples et circulaires, les effets réagissant sur les causes. Haeckel (1866) définit l'écologie comme "la science des rapports des

organismes avec le monde extérieur dans lequel nous pouvons reconnaître les facteurs de la lutte pour l'existence."

- L'idée de processus: c'est l'idée que les échanges physiques, chimiques, énergétiques et biologiques au sein des écosystèmes sont finalisés par le maintien de l'intégrité, de la diversité et du potentiel évolutif: représentation dynamique des phénomènes naturels.
- L'idée que les actions humaines sont un paramètre de ce processus. Ainsi Vernadsky: "L'homme, facteur géologique planétaire". Cela entraîne que l'écologie doit être pensée comme une "science de l'homme et de la nature"(DELEAGE, 1991), puisque les actions humaines s'introduisent ou ont des effets sur les mécanismes régulateurs, de production et de reproduction des phénomènes naturels. Il en va ainsi du climat (l'effet de serre naturel accru du fait de l'industrie humaine, produit une modification radicale du système climatique : ensemble englobant l'atmosphère, l'hydrosphère, la biosphère et la géosphère, ainsi que leurs interactions. Ainsi la déforestation toujours pratiquée, et aujourd'hui massive, entraîne des modifications irréversibles des écosystèmes.

Les idées jusque-là admises pour connaître les phénomènes naturels (réversibilité, équilibre) sont mises en cause. Irréversibilité et équilibre fragile des phénomènes naturels impliquent que monisme et dualisme ne conviennent pas pour penser la nature. Une pensée de la médiation, du tiers, est nécessaire pour penser la nature qui n'est ni objet, ni sujet, mais "hybride". Il ne s'agit plus de penser en termes "d'environnement" (nature objet) dont l'homme est le centre, ni en termes de "nature" (nature sujet) au sein de laquelle l'homme est immergé sans aucune spécificité. Il s'agit de penser la dialectique contemporaine du naturel et de l'artificiel de ce "milieu". La nature qui agit sur l'homme ... est une nature profondément modifiée, "agie" par l'homme."(LATOUR, 1977)

Ainsi, la pensée de la nature conduit à construire des concepts nouveaux susceptibles de traduire cette réalité qui transcende les termes en présence. Merleau-Ponty parlait de "chair du monde", "entrelacs et chiasme" de l'être du sujet, "milieu formateur du sujet et de l'objet", "déhiscence du voyant en visible et du visible en voyant".(MERLEAU-PONTY, 1964)

La “crise environnementale”(MICoud, 1997) implique “de vivre comme un dieu parmi les hommes”(EPICURE, 1977).

Le mot de “crise”, qui vient du latin médical, désigne le “moment d'une maladie caractérisé par un changement subi et généralement décisif, en bien ou en mal” (*Petit Robert*). Nous voilà donc d'emblée dans une métaphore médicale et, en même temps, placés dans le devoir d'agir, imposé par l'urgence. Par ailleurs, *krisis* est un mot grec qui veut dire décision. Bien que la “*crise environnementale*” en soit une qui réellement affecte un ordre, au risque de le perturber de façon si funeste que “*notre vie*” même en serait menacée, elle serait ce qui, à être ainsi nommée, pourrait être interprétée comme une crise signalant simplement que notre vie est déjà en train de changer (comme dans l'expression “crise de croissance”). C'est moins de crise environnementale qu'il s'agit aujourd'hui (avec le sens que cette expression comporte implicitement, de crise quant au rapport avec l'espace qui nous entoure, avec ses ressources, avec une *nature* dont nous ne serions pas) que, beaucoup plus précisément, et profondément, de crise dans notre rapport au vivant (c'est-à-dire, qui nous implique aussi nous-mêmes en tant que nous sommes des vivants). Autrement dit, le moment critique que nous vivons ne serait pas définissable en termes de vie ou de mort, mais en termes de **changement de formes de notre rapport à la vie**. Nous serions en train de passer d'une façon de gérer la vie à une autre façon. Cela, c'est-à-dire la *gestion de la vie*, n'est-ce pas là la question traitée par Epicure lorsqu'il écrit à Ménécée: “quand on est jeune, il ne faut pas hésiter à philosopher et quand on est vieux, on ne doit pas se lasser de la philosophie, car personne n'est trop jeune ni trop vieux pour prendre soin de son âme”? (§1)

La philosophie n'est pas un savoir vrai, c'est une activité de langage qui, par des discours et des raisonnements, peut rendre “le jeune exempt de crainte devant l'avenir malgré sa jeunesse, afin d'être serein comme un vieillard”; elle peut “rajeunir l'homme âgé au contact du bien en rappelant à lui les jours passés.” (§1)

Si la réflexion écologiste n'est pas un savoir scientifique “pour connaître”, ni un savoir technoscientifique “pour faire”, est-elle un savoir “pour vivre comme un dieu parmi les hommes”? (§23) C'est ce que soutiennent deux maîtres à penser de l'écologisme, Aldo Leopold (LEOPOLD, 1995) et Baird Callicott (CALLICOTT, 1986).

Interrogeons-nous : les principes de l'écosophie (LEOPOLD, 1995) sont-ils ceux de l'art de vivre conseillé à Ménécée?

Retenons les six règles proposées par Epicure **pour vivre en quiétude** :

(1) “**Ne pas craindre les dieux**” qui sont des êtres immortels et béats ;

(2) “**Ne pas craindre la mort**” qui est absence de sensation ;

Ces deux premiers principes du bien vivre ne se retrouvent-ils pas dans le premier principe écosophique “penser comme une montagne” (EPICURE, 1977)? Ne pas craindre les dieux, c'est ne pas craindre ni les êtres autres que les êtres vivants, et tout autres que les êtres humains. Ne pas craindre la mort, c'est ne pas craindre l'autre de la vie.

Pour ce, nous avons à raisonner sur les idées communes des dieux, de la mort, à y réfléchir autrement qu'avec un point de vue anthropocentriste, c'est-à-dire avec un point de vue holiste. “Penser comme une montagne”, n'est pas le point de vue animiste qui craint les esprits et les dieux. “Penser comme une montagne” n'est pas le point de vue panthéiste. C'est un point de vue holiste, qui ne craint pas ce qui *est autre* que le vivant humain parce que le vivant humain en est un élément. Mais, s'il faut “penser comme une montagne” pour ne pas craindre l'autre de la vie et l'autre de l'homme, est-ce possible? La raison humaine peut-elle, maillon de la chaîne, s'élever à la raison de l'univers? La science écologique semble fournir les instruments de connaissance qui rendent possible cette “pensée” écosophique.

(3) **Le plaisir de vivre est le critère du bien et du mal.** “Il faut rechercher ce qui nous rend heureux puisque avec le bonheur nous avons tout ce qu'il nous faut, et que si nous ne sommes pas heureux, nous faisons tout pour l'avoir” (§1) et (§15) “le plaisir est le commencement et la fin de la vie bienheureuse, car il est le premier des biens naturels. Il est au principe de nos choix et refus, il est le terme auquel nous atteignons chaque fois que nous décidons quelque chose avec, comme critère du bien, notre sensibilité.”

(4) “Par plaisir c'est bien l'absence de douleur dans le corps et de trouble dans l'âme qu'il faut entendre.” **Le**

plaisir est quiétude et sérénité. Ces deux principes n'ont-ils pas pour analogue "l'éthique de la terre" que conçoit Aldo Leopold?

Ethique de la terre. Lorsque Ulysse, tel un dieu, s'en revient de la guerre de Troie, il pendit à une seule corde douze jeunes esclaves de sa maisonnée qu'il soupçonnait de s'être mal conduites pendant son absence.

Le geste n'impliquait pour lui aucune question morale. Ces filles étaient sa propriété. Le bon usage de la propriété était à l'époque, tout comme maintenant, une affaire de convenance personnelle, non une affaire de bien et de mal.

Les concepts de bien et de mal n'étaient pas absents de la Grèce d'Ulysse: témoin la fidélité de sa femme pendant toutes ces années, avant qu'enfin la proue noire des galères ne fendit la mer lie-de-vin pour son retour. La structure éthique de ce temps-là s'étendait aux épouses, mais pas encore aux biens humains. Au cours des trois mille ans écoulés depuis, les critères éthiques se sont étendus à de nombreux champs de conduite, avec une réduction correspondante de ceux qu'on ne juge que selon la seule convenance personnelle. [...]

L'horizon. Il me paraît inconcevable qu'une relation éthique à la terre puisse exister sans amour, sans respect, sans admiration pour elle et sans une grande considération pour sa valeur. Par valeur, j'entends bien sûr quelque chose qui dépasse de loin la valeur économique: je l'entends au sens philosophique. [...] Cessez de penser au bon usage de la terre comme à un problème exclusivement économique. Examinez chaque question en termes de ce qui est éthiquement et esthétiquement juste autant qu'en termes de ce qui est économiquement avantageux. Une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique [...]

C'est-à-dire lorsqu'elle préserve le plaisir de tout ce qui vit.

(5) Le sens de la classification des besoins.

Une juste vision de ces catégories (désirs naturels et les désirs vains; et parmi les désirs naturels les uns sont nécessaires pour le bonheur, les autres pour le calme du corps, d'autres enfin, simplement pour le fait de vivre) permettra chaque fois de choisir et de refuser,

relativement à la santé du corps et à la sérénité, puisque telle est la perfection même de la vie bienheureuse.

Savoir hiérarchiser les besoins. Avons-nous besoin de "toujours plus"? Avons-nous besoin d'accroître notre appropriation de la terre? Nous pensons nos besoins en termes économiques d'abord. Telle est l'attitude moderne acquise.

Il va sans dire, bien sûr, que la faisabilité économique limite la marge de ce qui peut ou ne peut pas être fait en faveur de la terre. Il en a toujours été, il en ira toujours ainsi. Le sophisme que les tenants du déterminisme économique nous ont attaché autour du cou, collectivement, et dont nous devons à présent nous débarrasser, c'est l'idée que l'économie détermine *tout* l'usage de la terre. Ce n'est pas le cas. Une foule innombrable d'actions et d'attitudes, qui comprennent peut-être l'essentiel de toutes les relations à la terre, sont déterminées par les goûts et les préférences de l'utilisateur bien plus que par son portefeuille.

(6) Tempérance, prudence, sens de la mesure et des limites. "La vie de plaisir [...] se trouve dans la tempérance, lorsqu'on poursuit avec vigilance un raisonnement cherchant les causes pour le choix, et le refus, délaissant l'opinion qui, avant tout, fait le désordre de l'âme."(§17) C'est à ce sens de la mesure, à ce sens de l'usage modéré de tous les facteurs de plaisir que l'écosophie éduque.

De façon très générale, notre problème actuel est un problème d'attitudes et de mise en œuvre. Nous remodelons l'Alhambra à la pelleteuse, et nous sommes fiers de notre rendement. Nous n'allons pas abandonner la pelleteuse, qui, après tout, nous a rendu bien des services, mais nous avons besoin de critères d'une plus grande douceur et d'une plus grande objectivité pour l'utiliser avec succès.

Et cette vertu de prudence, "le plus grand des biens"(§18), condition de la vie heureuse, ne s'acquiert qu'avec une conscience écologique, celle de la "pyramide de la terre", celle d'une "communauté biotique" dont nous serions les sujets assujettis.

Toutes les éthiques élaborées jusqu'ici reposent sur un seul présupposé: que l'individu est membre d'une communauté de parties interdépendantes. Son instinct le pousse à concourir pour prendre sa place dans cette communauté, mais son éthique le pousse aussi à coopérer (peut-être afin qu'il y ait une place en vue de laquelle concourir).

L'éthique de la terre élargit simplement les frontières de la communauté de manière à y inclure le sol, l'eau, les plantes et les animaux ou, collectivement, la terre. [...] Une éthique de la terre fait passer *Homo sapiens* du rôle de conquérant de la communauté-terre à celui de membre et citoyen parmi d'autres de cette communauté. Elle implique le respect des autres membres, et aussi le respect de la communauté en tant que telle. [...] Le fait que l'homme ne soit qu'un membre parmi d'autres d'une équipe biotique, c'est ce que montre une interprétation écologique de l'Histoire.

Conclusion

“Il y a des choses qui dépendent de nous ... notre représentation des choses ; il y a celles qui ne dépendent

pas de nous” (Epictète, *Manuel*). “Si certaines choses dépendent de la fortune, d'autres proviennent de nous [...]” (§19, *Lettre à Ménécée*).

Ne dépendent pas de nous nos relations structurelles à l'*oikos*, mais dépend de nous notre représentation de cette situation humaine sur terre. Sensibilité du bonheur ataraxie et savoir de l'usage modéré des plaisirs, recherche de l'harmonie, préoccupation des limites, sagesse du “vivre comme un dieu parmi les hommes”, telles nous semblent les valeurs écologistes.

J. M. G. Le Clézio, dans sa préface à l'*Almanach d'un comté des sables*, écrit : “Le sens révolutionnaire de l'*Almanach*, la raison pour laquelle, au milieu de tant de traités et d'un tel bruissement d'idées, il a pris cette importance est : ce qu'il nous dit est simple et clair : que, dans notre monde d'abondance de biens et d'appauvrissement de la vie, nous ne pouvons plus ignorer la valeur de l'échange et la nécessité de l'appartenance - ce fragile équilibre qu'il résume dans le motif de l'"éthique de la terre" et qui sera le souci du siècle à venir.”

Certes, l'écologisme est multiple, et les règles écosophiques de la *deep ecology* dont l'*Almanach* est le texte fondateur ne sont pas les règles de *L'éthique du futur* de Hans Jonas. Mais il y a, en l'idéal-type écologique les règles d'une éthique épicienne, celle qui enseigne à bien vivre avec la terre que nous habitons.

Bibliographie citée

- BRAGUE, Rémi. *La sagesse du monde*. [S.l.]: Fayard, 1999.
- CALLICOTT, Baird. *The Metaphysical Implications of Ecology*. [S.l.]: [s.n.], 1986.
- COULOUBARITSIS, Lambros. *Aux origines de la philosophie européenne*. [S.l.]: De Boeck et Lancier, 1994.
- DELEAGE, Jean-Paul. *Histoire de l'écologie, une science de l'homme et de la nature*. [S.l.]: La Découverte, 1991.
- DUPUY, Jean-Pierre. *Le catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*. Paris: Seuil, 2004.
- EPICURE. Lettre à Ménécée. In: _____. *Lettres et Maximes*. Traduction: M. Conche. [S.l.]: Mégare, 1977; PUF, 1987.
- FERRY, Luc. *Le nouvel ordre écologique*. [S.l.]: Grasset, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. [S.l.]: Gallimard, 1966.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde*. [S.l.]: Gallimard, 1985.
- GODELIER, Michel. *L'idéal et le matériel*. [S.l.]: LGF, 1992.
- HOTTOIS, Gilbert. *Le signe et la technique*. [S.l.]: Aubier, 1984.
- _____. *Evaluer la technique*. [S.l.]: Vrin, 1988.
- _____. *Entre symboles et technosciences*. [S.l.]: PUF - Champ Vallon, 1996.
- HOTTOIS, Gilbert. *De la Renaissance à la Postmodernité*. [S.l.]: De Boeck et Lancier, 1997.

- HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. [S.l.]: [s.n.], 1935-36.
- JONAS, Hans. (1979). *Le principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*. [S.l.]: Cerf, 1990.
- LARRERE, Catherine et Raphael. *Du bon usage de la nature*. [S.l.]: Aubier, 1997.
- LATOUR, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes*, [S.l.]: La Découverte, 1977.
- LECOURT, Dominique. *Pour une critique de l'épistémologie*. [S.l.]: [s.n.], 1972.
- _____. *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*. [S.l.]: PUF, 1999.
- LEOPOLD, Aldo. *Almanach d'un comté des sables*. [S.l.]: Oxford, 1949; Aubier, 1995.
- LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne*. [S.l.]: Minuit, 1979.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *La visible et l'invisible*. [S.l.]: [s.n.], 1964.
- MICOUD, André. *La crise environnementale*. [S.l.]: INRA, 1997.
- MOSCOVICI, Serge. *Essai sur l'histoire humaine de la nature*. [S.l.]: Flammarion, 1968.
- NIETZSCHE, Frédéric. *Le gai savoir*. [S.l.]: [s.n.], 1882. Livre 3.
- RICOEUR, Paul. *Préface à Le temps de la Responsabilité. Entretiens sur l'éthique*. Paris: Fayard, 1990.
- _____. *Lectures I - "La sagesse pratique"*. Paris: Seuil, 1991.
- SERRES, Michel. *Le contrat naturel*. [S.l.]: Bourin, 1999.