

# VillaGillet

Recherches contemporaines Lyon / Rhône-Alpes

20 nov > 2 déc 2012

# Mode d × emploi

UN FESTIVAL DES IDÉES

× **Éthique environnementale :  
eux et nous ?**

Vendredi 30 novembre | 18h30-20h30 | Hôtel de Région (Lyon)

En partenariat avec :

**theguardian**

Émilie Hache / France

Jean-Baptiste Jeangène Vilmer / France

Andri Snær Magnason / Islande

Rencontre animée par :

**Stéphane Deligeorges**

Journaliste, France Culture

**Maya Wolfe-Robinson**

Journaliste, *The Guardian*

**Grand témoin :**

Eric Baratay | Maître de conférence à l'Université Jean-Moulin Lyon 3

## Avec :



**Émilie Hache**, philosophe, est chercheuse et enseignante à l'Université Paris Ouest-Nanterre. Ses travaux portent sur les questions écologiques et sur la philosophie pragmatique. Elle vient de publier *Écologie politique*, un recueil de textes d'écologie politique interrogeant les enjeux à la fois théoriques et politiques de la crise écologique.

→ *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieux* (Éditions Amsterdam, 2012)



**Jean-Baptiste Jeangène Vilmer**, philosophe et juriste, enseigne actuellement à la Faculté de droit de McGill University (Montréal). Il a récemment dirigé la publication de *Anthologie d'éthique animale. Apologies des bêtes* (PUF, 2011) regroupant écrivains et penseurs qui posent depuis des siècles la question du statut moral des animaux.

→ *La Guerre au nom de l'humanité. Tuer ou laisser mourir* (PUF, 2012)



**Andri Snær Magnason**, écrivain et documentariste, s'est engagé pour la protection de la nature islandaise. Son dernier ouvrage, *Dreamland*, et le film du même nom (2010), analysent les difficultés auxquelles est confrontée l'Islande, en particulier dans le domaine environnemental, et revient sur les destructions récentes engendrées par l'industrie.

→ *Dreamland* (Citizen press, 2008 – non traduit)

→ *Les Enfants de la planète bleue* (avec Pef, traduit par F. Emion, Gallimard, 2003)

## Animé par :



Responsable de la rubrique « Sciences » aux *Nouvelles littéraires*, **Stéphane Deligeorges** a été rédacteur en chef du magazine *Sciences et Avenir*, puis journaliste à *Libération* pour les rubriques « Philosophie » et « Sciences », avant d'intégrer France Culture où il anime chaque semaine l'émission *Continent sciences*. Il est parallèlement directeur de la collection « Vues des Sciences » aux éditions Carré et de la collection « Epistème » aux éditions Christian Bourgois.



**Maya Wolfe-Robinson** est journaliste au sein du quotidien d'information britannique *The Guardian*.

## Grands témoins :

**Éric Baratay**, professeur à l'université de Lyon, est spécialiste de l'histoire des relations hommes-animaux. Il a notamment publié *Bêtes de somme. Des animaux au service des hommes* (Points, 2011) et *Le Point de vue animal. Une autre version de l'histoire* (Seuil, 2012)

**Émilie  
Hache**

***Quel est l'objet  
de l'écologie ?***

Cela fait à peine une quinzaine d'années que l'on commence à connaître le corpus d'éthique environnementale américaine en France. [...] L'éthique environnementale, extrêmement dense, s'est constituée en un champ autonome de la philosophie aux États-Unis sans équivalent en France ou ailleurs. Or les philosophes environnementaux américains se sont, sinon exclusivement,

du moins principalement attachés à débattre de la valeur de la nature. Cette hyperspécialisation de la philosophie de l'écologie a été beaucoup critiquée tout à la fois par les philosophes environnementaux pragmatistes américains et par les théoriciens écologistes de gauche, américains et non américains, du centre et de la périphérie. [...]

En s'attachant à justifier la valeur morale de la nature, d'une manière ou d'une autre, les éthiciens de l'environnement laissent de côté ou abordent de manière secondaire de nombreux autres problèmes posés par la crise écologique, tout aussi urgents et cruciaux<sup>1</sup>.

**Qui compte ?**

La principale critique faite à l'encontre de l'éthique environnementale est son caractère abstrait. *De quoi, de qui* parlent-ils ? Quelle prise cette problématisation a-t-elle sur le monde ? En quoi renouvelle-t-elle notre façon de penser, et en particulier, nous permet-elle de comprendre la crise dans laquelle nous sommes et de lutter contre elle ? Deux reproches figurent derrière cette critique générale, qui mettent en cause la pertinence de cette problématisation : premièrement, elle laisserait de côté une partie des personnes concernées ; deuxièmement, elle prendrait la conception de la nature héritée de sa propre histoire pour une conception universelle.

Qu'ils accordent ou non une valeur intrinsèque à la nature, les philosophes environnementaux américains se rejoignent en effet sur ce qu'elle ne désigne pas. L'écologie porte sur les entités non humaines exclues jusque-là de la philosophie morale et politique, considérées en tant qu'individus ou groupes. Les problèmes de santé liés à la pollution comme aux modes d'urbanisation des plus pauvres, la question de l'avenir des populations indigènes déplacées au nom de la préservation de la *wilderness*, ou de celui des réfugiés climatiques, sont soit considérées comme des questions non écologiques — mais de santé publique, de droits de l'homme, de politique publique —, ou bien comme de mauvaises questions écologiques parce qu'anthropocentriques, ou encore comme des questions écologiques mais secondaires (parce que ne portant pas sur les fondements). C'est la raison pour laquelle s'est développée, à côté de l'éthique environnementale, toute une littérature portant sur les questions dites de justice environnementale, s'occupant de ces questions non traitées par cette philosophie. Or cette littérature ne vient pas seulement combler un vide laissé par de telles philosophies environnementales, mais elle remet en cause la hiérarchie qu'elles induisent entre les différentes questions engendrées par la crise écologique. Si certaines questions ne sont pas

1. Hicham-Stéphane Afeissa, *Qu'est-ce que l'écologie ?*, Paris, Vrin, 1999, p. 50.

posées par la philosophie environnementale états-unienne, ce n'est pas parce qu'elles seraient secondaires (dans le meilleur des cas), mais parce que la définition qu'elle se donne de ce sur quoi porte l'écologie est partielle.

*Sur quoi, sur qui* porte l'écologie ? Sur les mondes non humains ou bien sur la coexistence possible entre des êtres hétérogènes, humains et non humains, dans un monde fini ? Qu'est-ce qui est écologique et qu'est-ce qui ne l'est pas ? La réponse à cette question, loin d'aller de soi, constitue plutôt un des problèmes philosophiques et politiques majeurs. Or il est certain que pour de nombreux écologistes états-unien, philosophes ou militants, l'écologie porte sur la nature, au sens de la *wilderness* [nature sauvage], et les questions concernant des humains ne sont considérées écologiques au mieux qu'indirectement. Cette définition de l'écologie est également problématique parce que la nature définie comme *wilderness* engage un rapport tout à fait particulier au monde non humain. Ce concept de *wilderness* est une construction nationale états-unienne ayant donné lieu à un vaste débat à l'intérieur comme à l'extérieur des États-Unis<sup>2</sup>. Elle renvoie à la « nature sauvage », prétendument sans humains, que les colons auraient découverte en arrivant dans le Nouveau Monde. Les territoires américains progressivement appelés ainsi à partir de la fin du 19<sup>e</sup> siècle sont censés être les derniers endroits des États-Unis inviolés par les civilisations humaines, donnant à voir ce pays tel qu'il fut à l'origine du monde. D'effrayante et hostile jusqu'au 19<sup>e</sup> siècle, la *wilderness* est devenue admirable une fois domestiquée et en partie détruite. Or si cette conception de la nature relève d'une construction imaginaire collective et non d'une expérience empirique, elle eut pour autant des conséquences tout à fait réelles sur la vie d'une partie de la population de ce pays. Son invention<sup>3</sup> exigea en effet de déplacer les populations locales indigènes pour retrouver cet « état originaire » des États-Unis. En outre, elle a dépassé les frontières de ce pays et fut exportée dans les programmes occidentaux de préservation de la nature dans des pays de la périphérie, comme en Inde ou sur le continent africain, où d'immenses espaces furent transformés en réserves naturelles, accessibles aux seuls touristes blancs et d'où fut expulsée la population locale.

Pour de nombreux auteurs, cette conception de l'écologie est en définitive une définition de classe, de la classe urbaine privilégiée du centre plus exactement, ayant un rapport de loisir à cette nature tout sauf naturelle, et cherchant à la préserver comme telle au détriment des populations locales. Loin d'être universel, ce sur quoi porte l'écologie engage des conceptions du monde qui exigent — sauf à n'être qu'une forme d'impérialisme qui ne dit pas son nom — d'être explicitées et problématisées tout autant que les façons de s'y rapporter. Ce qui est en ce sens également en crise, dans la crise écologique que nous traversons, c'est le concept de nature lui-même, au sens où cette crise nous révèle l'absence d'un monde commun (la « nature ») que nous partagerions avec l'ensemble des populations humaines et non humaines. La nature, écrit Descola, dans une reformulation cartésienne particulièrement à propos, est en réalité « la chose du monde la moins partagée<sup>4</sup> ».

---

2. Roderick Nash, *Wilderness and the American Mind*, New Haven, Yale University Press, 1982 (1967) ; J. Baird Callicott et Michael Nelson (dir.), *The Great New Wilderness Debate*, Athens, University of Georgia Press, 1998.

3. Voir le très bel article de Anne Whiston Spirn, « Constructing Nature: the Legacy of Frederic Law Olmsted », in W. Cronon (dir.), *Uncommon ground*, New York-Londres, W. W. Norton & Co, 1996, qui raconte l'histoire de la construction des chutes du Niagara ainsi que des parcs de Yellowstone et Yosemite, mais aussi de Central Park, tous construits par le même architecte.

4. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005. L'éthique environnementale a répondu inégalement aux critiques qui lui ont été adressées. Si le débat autour de la *wilderness* a engendré de nombreuses réponses de la part des philosophes concernés (voir J. Baird Callicott et Michael Nelson (dir.), *The Great New Wilderness Debate*, op. cit.), en revanche les problèmes formulés par les auteurs se réclamant de la justice environnementale n'ont rencontré que peu d'échos auprès de la première génération d'éthiciens de l'environnement. C'est du côté d'une nouvelle génération de philosophes qu'il faut se tourner pour commencer à voir un début d'intérêt (par exemple Dale Jamieson, « Global Environmental Justice », in *Morality's Progress*, Oxford, Clarendon Press, 2002).

## Faire de la « nature » un problème

La question est moins de choisir entre se passer ou non du concept de nature que de le définir comme un problème ou une (simple) réalité objective. Il s'agit donc de changer de question : non plus demander « qui a le droit d'entrer dans la sphère morale, à quelles conditions ? », mais « qui est oublié, exclu, en faisant de l'idée de nature l'objet de l'écologie ? » et « comment, à l'inverse, rendre possible la cohabitation entre des êtres hétérogènes » ? Le concept de nature ouvre un problème à *la fois* moral, politique, épistémologique et ontologique, exigeant la prise en compte de ces multiples dimensions afin d'avoir prise sur lui.

Cette critique diffère de celle que les pragmatistes environnementaux états-uniens adressèrent aux éthiciens de l'environnement au début des années 1990, lorsqu'ils suggéraient à ces derniers d'abandonner leurs querelles métaphysiques concernant le concept de nature pour élaborer des schémas rationnels d'aide à la décision permettant aux différents acteurs de s'entendre sur ce qui doit être fait. En réalité, ce n'est pas parce que l'éthique environnementale traite de questions théoriques qu'elle est abstraite, mais parce qu'elle sépare les différentes dimensions des problèmes posés par la crise écologique, en particulier sociaux et environnementaux. Ceci d'autant plus que l'alternative proposée par les philosophes pragmatistes environnementaux engage une conception du politique tout à fait discutable : s'il est évidemment crucial que des réponses soient apportées à la crise écologique, la difficulté à les élaborer n'est pas liée à un problème de clarification des enjeux mais tient à l'exercice politique lui-même, consistant à inventer collectivement des propositions solides et cohérentes, qui doivent passer par l'émergence de conflits et la construction de rapports de force. Comment expliquer l'interdiction de la chasse à la baleine plutôt que celle de l'élevage industriel des poulets ? Qui décide de préserver telles populations ? Est-on obligé de choisir entre sauvegarder certaines espèces menacées et préserver le mode de vie des populations locales ?

Ce souci de reproblématisation traverse l'ensemble des disciplines s'intéressant aux enjeux écologiques, qu'il s'agisse de philosophie, d'histoire, de sociologie, de géographie ou encore de biologie. Ce partage entre la nature et la société domine tellement notre façon de penser que la mise en cause de l'idée de nature, c'est-à-dire du fait que l'écologie porte (exclusivement) sur les entités non humaines du monde, s'avère extrêmement difficile. Il nous manque des concepts, un nouveau vocabulaire comme de nouvelles narrations pour penser autrement. [...]

## Jean-Baptiste Jeangène Vilmer

### *L'animal n'est pas une frontière*

La crise des sciences de l'homme est une crise d'identité. L'humain se sent menacé par son autre, celui qu'il pourrait devenir grâce ou à cause de la science — le post-humain — et celui contre lequel il s'est construit et qu'il refuse toujours d'être : l'animal.

La frontière entre l'humain et le non-humain est en effet rendue de plus en plus poreuse, par le progrès technologique d'une part, qui

réalise ce qui n'est déjà plus de la science-fiction (intelligence artificielle, clones, robots, cyborgs), et par le progrès moral d'autre part, qui après avoir étendu le cercle de la considération morale des hommes blancs et libres aux esclaves, aux femmes et aux minorités de toutes sortes, s'interroge désormais sur la pertinence de la barrière de l'espèce.

C'est à cette seconde frontière que j'aimerais m'intéresser, pour répondre aux inquiétudes de ceux qui pensent qu'accorder davantage de considération à « l'animal » est un grave danger pour « l'humain ». Cette dichotomie, pour commencer, est une construction sociale.

« Animal » est un mot créé par l'homme pour se distinguer de tous les autres êtres vivants sensibles en les regroupant dans une catégorie abstraite dont il s'extrait. C'est une manière de nier la diversité du vivant et, surtout, la continuité entre « eux » et « nous ». Comme s'il y avait davantage de communauté entre un chimpanzé et un mollusque, qui sont tous les deux des « animaux », qu'entre l'homme et ce chimpanzé.

Reconnaître du bout des lèvres, comme il est difficile de ne pas le faire aujourd'hui, que l'homme est un animal, ne permet pas de surmonter cette cassure puisqu'on ajoute aussitôt, comme pour expier un péché, un crime de lèse-humanité, qu'il n'est « pas comme les autres », que sa différence est de nature, pas de degré. Que lui existe, quand les autres ne font que vivre. Que lui souffre, quand les autres ne font que ressentir une douleur « purement physique ». Qu'il a en outre des qualités qui lui sont propres, dont on s'évertue depuis des siècles à dresser la liste : la raison, la conscience, la parole, la morale, la culture, la spiritualité, même l'érotisme.

Les objections des scientifiques — zoologistes, éthologues, primatologues, anthropologues — et les réponses des philosophes peinent à se faire entendre tant ces préjugés relèvent d'une croyance irrationnelle, profondément installée il y a deux mille ans par les religions monothéistes, entretenue depuis par l'humanisme, et surtout par les intérêts de ceux qui profitent de l'exploitation des animaux.

Il est politiquement correct de se dire humaniste, parce que ce mot semble renvoyer à la défense des droits humains. Il implique en réalité la supériorité de l'espèce humaine et la soumission de son environnement, suivant le projet cartésien de se rendre « comme maître et possesseur de la nature ». Les désastres écologiques dont nous sommes responsables et la cruauté dont nous faisons preuve à l'égard des autres animaux sont des dommages collatéraux de l'humanisme, d'ailleurs explicitement mobilisé pour justifier certaines pratiques, comme la corrida.

Cette approche paradigmatique, qui oppose l'humanité et l'animalité comme des paradigmes mutuellement exclusifs, n'est pas seulement scientifiquement fautive et philosophiquement contestée depuis des siècles : elle est surtout dangereuse, pour les animaux comme pour les humains. Il est tout à fait possible, et souhaitable, de penser autrement.

Certains prétendent le faire au sein même de l'humanisme, puisqu'ils font preuve de sympathie à l'égard des animaux. La supériorité de l'homme n'est pas incompatible avec la protection des animaux : elle implique au contraire cette responsabilité. C'est la position des religions monothéistes, qui d'un côté entérine une stricte hiérarchie et une différence de nature entre l'homme et « l'animal », et de l'autre, puisque les animaux aussi sont des créatures de Dieu, commande de prendre soin d'eux.

Cette approche est sans doute partagée par la majorité de la population, pour qui les animaux ne sont pas sujets de justice mais doivent néanmoins faire l'objet de notre compassion. Elle est une conviction dominante et politiquement correcte depuis des siècles, suffisamment généreuse pour flatter la bonté humaine (très rares sont ceux qui affirment qu'il ne faut pas faire preuve de compassion à l'égard de la souffrance des animaux), sans remettre en cause l'anthropocentrisme et l'humanisme (au contraire, puisque cette charité est vécue comme une manifestation de la supériorité humaine).

Un humaniste peut donc « aimer » les animaux, il est même de bon ton de le faire. Mais le problème de l'amour et de la compassion, est qu'ils peuvent se donner mais ne s'exigent pas. Ils ne permettent pas de rendre compte du fait que le respect des animaux leur est dû. Personne ne justifie son opposition au racisme parce qu'il « aime » les Noirs, ou au sexisme parce qu'il « aime » les femmes.

L'humanisme est basé sur des axiomes — seul l'homme est une personne et lui seul a droit à notre considération morale — que les dogmatiques ne discutent pas et qui les poussent à défendre une approche paradigmatique opposant deux constructions sociales, l'humanité et l'animalité, et à vivre sans cesse dans l'inquiétude de voir l'humain se laisser contaminer par « l'animal ». C'est à la fois anxiogène et intenable à une époque laïque où l'esprit critique s'accommode mal des axiomes et des préjugés.

Je partirai des questions — qu'est-ce qui fonde la considération morale et la personnalité ? — plutôt que de réponses toutes faites, pour défendre une approche par les intérêts qui est non seulement plus rigoureuse sur le plan philosophique, plus juste pour les autres animaux qui ne sont pas exclus d'emblée, mais aussi moins anxiogène pour nous, humains, qui assumons notre animalité et faisons de la considération des intérêts des autres animaux une expression de notre humanité.

## Andri Snær Magnason

### *Une pyramide, et après ?*

traduit de l'anglais  
par Valentine Vasak

Quand on observe les systèmes destructeurs que nous avons créés sur Terre, une question se pose : pourquoi ne pas y mettre un terme, alors que nous connaissons les conséquences néfastes de nos activités ? Chaque jour, nous écoutons des experts nous parler de changement climatique, de fonte de la calotte glaciaire, de continents de plastique, d'appauvrissement des sols, et de nos voitures

et nos villes mal conçues. Certes, nous constatons des progrès, mais le rythme des avancées est sans commune mesure avec celui des crises et des obstacles évidents qui nous font face. Malheureusement si, ou plutôt quand nous devons appréhender une crise d'envergure, nous aurons besoin de force et d'énergie pour la surmonter, et nous serons extrêmement vulnérables si nous continuons à créer des infrastructures obsolètes basées sur la dépendance pétrolière. Nous sommes dépendants d'habitudes qui ne s'inscrivent pas dans une logique de développement durable, comme si la machine que nous avons créée s'était emballée.

Les dérives du complexe militaro-industriel pendant les années Eisenhower auraient dû nous mettre la puce à l'oreille. Deux millions d'hommes et de femmes ont fabriqué des armes pour remporter la Seconde Guerre Mondiale : comment s'arrêter une fois la guerre finie ? Ils étaient des millions dans les usines d'armement, des millions à rentrer du champ de bataille: impossible de fermer les usines, sous peine de voir s'envoler le taux de chômage. Récemment, on a pu voir que cette dépendance économique avait des répercussions sur tous les domaines de l'existence humaine et de l'économie mondiale.

Après la faillite des banques, il a fallu renflouer les caisses pour leur permettre de poursuivre ces mêmes activités responsables de la crise mondiale. Quand les constructeurs automobiles se sont finalement trouvés en difficulté, des soutiens financiers leur ont permis de poursuivre la production, alors que cette énergie aurait pu être employée pour innover et optimiser le réseau de transports en commun, fabriquer des panneaux solaires, ou permettre d'autres améliorations utiles à long terme.

L'Islande regorge de fleuves et de sites géothermiques. En 1990, le pays a réglé la question de l'énergie, tant pour les particuliers que les professionnels. 100 % de l'électricité consommée provenait de sources renouvelables, principalement géothermiques et hydroélectriques. Cette belle réalisation était l'œuvre d'ingénieurs compétents. Pour atteindre cet objectif, le pays n'utilisait que 5 à 10 % du potentiel énergétique de son territoire. Fort heureusement d'ailleurs, car la beauté de l'Islande réside dans cette énergie brute. Nous disposons donc de ressources énergétiques naturelles en abondance et de paysages magnifiques et préservés. Car il faut garder à l'esprit que l'exploitation d'un fleuve fait disparaître les chutes d'eau et interrompt le fort débit nécessaire à la survie des poissons et de toute forme de vie aquatique. Exploiter un site géothermique, c'est renoncer à un lieu magique et intact, où l'énergie de la terre est palpable juste sous nos pieds.

Cependant, une fois le problème énergétique résolu, nos ingénieurs n'étaient toujours pas satisfaits, ce qui en soi était problématique. Que faire lorsqu'à 40

ans, on a réglé la question des besoins en énergie de tout son pays ? Pourquoi se contenter d'un seul barrage, lorsqu'on peut toujours en bâtir de nouveaux ? Les ingénieurs se sont alors alliés aux multinationales de l'aluminium. Seulement voilà, une seule de leurs usines consomme autant d'électricité qu'un million de personnes. Nous avons donc soudain dû renoncer à presque tous nos fleuves et sites géothermiques. Mais le problème était encore bien plus grave. Quand un pays de 300 000 habitants emprunte un milliard de dollars pour construire une centrale électrique qui pourrait répondre aux besoins d'un million de personnes ou fondre 350 000 tonnes d'aluminium, le déséquilibre financier qui en résulte génère une bulle spéculative. C'est l'explosion de cette bulle qui a entraîné un krach boursier. Ainsi, nous n'avons pas sacrifié la nature au profit de l'économie, nous avons sacrifié la nature et l'économie.

En Islande, les hauts-fourneaux d'aluminium utilisent des matières premières importées de Jamaïque. Pour les faire fonctionner, il faut sans cesse creuser la couche supérieure de la terre pour extraire de la bauxite. Les exploitants sont insatiables, ils ont développé une véritable dépendance: il ne s'agit pas seulement de renforcer l'économie en vendant la bauxite, mais de creuser encore et toujours. Le traitement du minerai par adjonction de soude caustique génère des déchets chimiques stockés dans des bassins, des boues rouges qui contaminent les sols jamaïcains. Quant à la poudre blanche, l'alumine, elle est acheminée vers des pays tels que l'Islande, détruisant leurs forêts, leurs nappes phréatiques et l'habitat naturel de la faune. L'économie montre des signes de faiblesse, si l'exploitation s'arrête, le système s'effondrera, mais de toutes façons le système est voué à s'effondrer le jour où la bauxite viendra à manquer. L'Islande est dépendante de cette poudre blanche venue de Jamaïque. Aux États-Unis, environ un million de tonnes d'aluminium est gaspillé chaque année, soit quatre fois le poids cumulé de tous les avions américains. Le pays pourrait donc renouveler l'ensemble de sa flotte aérienne quatre fois par an.

L'effondrement de nos économies nous guette si nous arrêtons de consommer. Si nous arrêtons de conduire, d'acheter, d'utiliser des plastiques ou des carburants. Comment s'est mise en place cette dépendance ? Comment s'en extraire ? Car en fin de compte, nous sacrifions tout à la fois l'environnement et l'économie. Comment construire un nouveau système plus durable ?

Nous ne sommes pas constitués à 70 % d'eau, mais à 95 % de pétrole. Tout ce que nous mangeons, tout ce que nous utilisons est fait de pétrole. Le poisson que nous consommons n'est pas du poisson, mais bien du pétrole. Nous le savons et nous ne pouvons pas faire autrement. Et pourtant, nous gaspillons de plus en plus d'or noir. Ce sont bien des automobiles que nous vendons à la Chine et non des chemins de fer. Nous leur vendons un modèle économique que nous savons voué à l'échec.

Par le passé, on a déjà pu constater les conséquences dévastatrices de tels comportements. L'île de Nauru a ainsi été ravagée. L'île de Pâques constitue un autre exemple frappant. Comment osons-nous poursuivre dans cette voie et pourquoi ne pas abandonner ces comportements insensés tant qu'il est encore temps ?

En y réfléchissant, je me suis mis à penser aux pyramides d'Égypte. Pourquoi y-en-a-t-il trois ? Peut-être ont-elles été construites durant une période d'essor du secteur de la construction. Une de ces bulles insensées. J'ai élaboré l'hypothèse suivante: il est impossible de construire une seule pyramide. Il faut en construire trois, car 40 000 personnes sont à l'ouvrage pendant quarante ans. Toute l'économie

est basée sur les pyramides. S'en détourner pourrait entraîner une crise. Il est donc logique de construire une autre pyramide. Après 80 ans, la question ne se pose même plus. La rationalité de la nation, son statut, sa fierté nationale, tout est lié à la construction des pyramides. C'est uniquement une fois la troisième achevée que l'on commence à se poser des questions. Faut-il construire la quatrième, la cinquième, la sixième ? Les bâtisseurs contemplant la première merveille du monde et se disent : tout ce travail pour trois pharaons morts ? Était-ce bien nécessaire ?

Nous sommes élevés dans une culture qui réfléchit à court terme. Penser à nous, ou penser à eux ? Qui ça, « eux » ? Nous ne les connaissons pas encore. Mon grand-père a eu 90 ans la semaine dernière. Je l'aurai bien connu, pas seulement dans mon enfance, mai aussi dans ma vie d'adulte. Si ma fille, née en 2008, vit aussi longtemps que lui, elle sera toujours en vie en 2098. Si je vis assez longtemps pour connaître mon petit-fils comme mon grand-père avant moi, peut-être connaîtrai-je quelqu'un qui sera en vie en 2147.

Si l'on considère ces dates 2098 et 2147, toutes les données dont nous disposons laissent à penser que les générations futures seront confrontées aux terribles problèmes que nous leur laissons. Nous construisons des pyramides, ces symboles inutiles d'idées mortes, plutôt que de vraiment penser à eux.

Comment trouver la force de voir au delà des pyramides ? Comment se débarrasser de nos mauvaises habitudes, pour enfin aller de l'avant, guidés par notre libre arbitre ?

---

**Valentine Vasak** prépare actuellement un doctorat sur l'œuvre du dramaturge américain Edward Albee à l'université de Paris IV (Sorbonne). Agrégée d'anglais, elle réalise régulièrement des traductions dans plusieurs domaines (sous-titrages de films, articles...).

Retrouvez  
les invités de  
*Mode d'emploi*  
en Région  
Rhône-Alpes

**Rencontre autour de  
*Ce à quoi nous tenons.*  
Propositions pour une écologie  
pragmatique**

(La Découverte, 2011)  
Sam. 1er déc. | 11h | Librairie Ouvrir  
l'Œil

La librairie Ouvrir l'Œil invite la philosophe  
**Emilie Hache** (France). Dans *Ce à quoi  
nous tenons*, elle plaide pour la création  
d'une nouvelle éthique, adaptée aux  
relations complexes que les humains  
entretiennent avec l'environnement.

18 rue des Capucins - 69001 Lyon  
Tél. : 04 78 27 69 29

**Espace librairie**

**Librairie Decitre** (versoins françaises  
et langues originales)  
29/6 Place Bellecour - Lyon 2ème  
Tél. : 04 26 68 00 01/12  
www.decitre.fr

**Dédicaces**

> Après chaque rencontre, les écrivains  
vous attendent à l'espace librairie de  
*Mode d'emploi*.



101.1 - 99.8

Retrouvez les invités de *Mode d'emploi* en direct dans les émissions de France Inter

> **SERVICE PUBLIC**  
**de Guillaume Erner**  
du lundi au vendredi de 10h à 11h

> **ON VATOUS Y PASSER !**  
**de Frédéric Lopez et Yann Chouquet**  
du lundi au vendredi de 11h à 12h30

[programmation en cours]



**Le supplément des  
*Inrockuptibles*  
consacré à  
*Mode d'emploi***

**Disponible en kiosque et sur  
les différents lieux du festival**

Crédits photos : D.R. / PUF / Christopher Lund / Christophe Abramowitz - Radio France / D.R.

Prolongez le débat, postez vos commentaires sur  
***www.villavoice.fr***

× Le Blog

de la Villa Gillet

en partenariat avec Rue89Lyon et le master journalisme de l'IEP

**Retrouvez-y aussi :**  
les articles des lycéens de l'Académie de Lyon,  
les réponses des invités du festival,  
des chroniques, reportages et interviews des étudiants rhône-alpins...



## Les partenaires de *Mode d'emploi* :



Rhône-Alpes

GRANDLYON  
communauté urbaine



Ce festival est soutenu par la Délégation Générale à la Langue Française et aux Langues de France.



## Les partenaires des Subsistances :



KIBLIND

X HÉTÉROCLITE

metro

un événement telerama