

Avons-nous besoin d'une éthique environnementale ?

La nature doit-elle être préservée pour sa valeur intrinsèque ou en raison des bienfaits qu'elle procure aux hommes, sans lesquels ils ne peuvent vivre ? Catherine Larrère tente de répondre à cette question en dépassant l'opposition entre l'écologie profonde et l'anthropocentrisme.

Crise environnementale et éthique

« Is there a need for a new, an environmental ethic ? » (« A-t-on besoin d'une nouvelle éthique, environnementale ? ») : en 1973, l'article du philosophe australien Richard Routley (qui allait ensuite se faire appeler Richard Sylvan) marque le début d'une réflexion philosophique et morale sur l'environnement et les rapports de l'homme et de la nature qui, dans les pays de langue anglaise (Angleterre, Amérique du Nord, Australie), a donné lieu à un véritable courant philosophique, avec ses associations, ses revues, ses débats, ses congrès... L'éthique environnementale existe. Si elle n'est pas complètement ignorée en France¹, elle reste largement méconnue : baptisée de *deep ecology*, elle n'est généralement mentionnée que pour être écartée. On la considère à la fois comme ridicule (donner des droits à la nature, quelle idée !) et dangereuse (de l'accusation d'éco-fascisme portée il y a quelques années, on serait plutôt passé à celle d'écoterrorisme, mais la dénonciation demeure).

■ Nous en avons fait une présentation dans Catherine Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, PUF, collection « Philosophies », 1997.

■ Environnementalisme et contre-culture

Trois articles furent publiés la même année :

Peter Singer, « Animal Liberation », *The New York Review of Books* (avril 1973)

Arne Naess, « The shallow and the deep, Long Range Ecology Movement: A Summary », *Inquiry* 16 (1973).

Richard Routley, « Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic ? », *Proceedings of the XV World Congress of Philosophy*, n°1, Varna, Bulgaria, 1973. Chacun de ces trois articles marque le début d'un courant de réflexion, qui va se développer dans les décennies suivantes : l'éthique animale, la *deep ecology*, et l'éthique environnementale. Il s'agit de domaines de réflexion distincts, qui, s'ils peuvent avoir des points de recoupement, peuvent aussi bien se trouver en opposition (voir les autres encadrés). Ils peuvent donc être étudiés séparément.

Cependant les trois courants introduits par ces articles relèvent tous d'une réflexion sur l'environnement, qui elle-même participe du mouvement plus large d'une contre-culture américaine qui se développe dans les années 1960 et 1970, et réunit le mouvement contre la guerre, le mouvement des droits civiques, le mouvement des femmes... Cela explique, que en plus d'un certain nombre de recoupements théoriques, ces trois courants partagent une même radicalité, un même rejet du réformisme, que schématise assez bien l'opposition introduite par Arne Naess entre « deep » et « shallow » *ecology*.

Pourtant, que les questions environnementales aient une dimension éthique, et ne posent pas seulement des problèmes techniques, est une idée qui a largement fait son chemin, au moins depuis le sommet de Rio en 1992. La question de la maîtrise (éthique) de notre maîtrise (technique) a été posée : le succès de notre emprise technique sur la nature, le développement de notre puissance, impliquent une nouvelle dimension de notre responsabilité, qui nous engage vis-à-vis des générations futures : nous avons à répondre de la terre et des conditions de vie que nous leur laissons. La dimension globale de phénomènes comme l'effet de serre pose la question d'une répartition équitable, entre les différentes nations du monde, des efforts de prévention du risque climatique. L'impossibilité de s'en tenir, dans une situation complexe et marquée par l'incertitude, à de simples mesures de prévention (reposant sur l'évaluation de la probabilité de risques avérés), a conduit à l'adoption de nouvelles règles de décision politique, comme le principe de précaution. L'expression de « développement durable » est devenue la référence des politiques qui tentent de concilier développement économique, progrès social et souci environnemental.

« Le développement durable vise à satisfaire équitablement les besoins relatifs au développement et à l'environnement des générations présentes et futures » : tel qu'il est défini dans la déclaration finale de la Conférence de Rio (article 3), en 1992, le développement durable prend en considération l'environnement. Sans protection de la nature, et sans prévention des risques (avec ce que cela implique de maîtrise des activités les plus dommageables), on s'expose à une dégradation irréversible des conditions de vie sur terre. Si l'on adopte le vocabulaire de l'éthique environnementale, on dira que cette

valorisation est anthropocentrique: c'est comme un instrument ou un ensemble de ressources à la disposition de l'homme que la nature est valorisée, non pour sa valeur intrinsèque.

Le consensus sur la dimension éthique des problèmes environnementaux s'est majoritairement fait autour de préoccupations concernant l'humanité, présente et à venir: générations futures, responsabilité, justice... sont les mots clés de ce souci éthique. La nature n'intervient que comme un moyen ou une condition pour avancer ces objectifs. Que l'anthropocentrisme domine actuellement ne signifie pas qu'il en sera toujours ainsi, ni que cela soit la position la plus juste, ou celle qui a les bonnes raisons de son côté. Il importe donc d'examiner les positions en présence.

Valeur instrumentale et valeur intrinsèque : les principaux courants de l'éthique environnementale

La réflexion lancée par l'article de Richard Routley, bientôt suivi par un article de Holmes Rolston (« Is there an ecological ethic ? », 1975) s'est focalisée sur la distinction entre valeur instrumentale et valeur intrinsèque, distinction qui renvoie à celle des moyens et des fins. On nommera instrumentale, la valeur attribuée à un moyen, au service d'une fin. Inversement, ce qui vaut pour soi, ce qui est en soi une fin, sera nommé valeur intrinsèque: « être une valeur intrinsèque » ou « être une fin en soi » sont des expressions synonymes.

Lorsque Routley écrivit son article, il semblait aller universellement de soi (en tout cas cela n'avait pas été explicitement contesté), que moralité et humanité étaient coextensives: tous les êtres humains sont des sujets moraux, mais seuls les êtres humains le sont. Il n'y a de devoirs moraux qu'entre les êtres humains. La nature est le domaine de notre action technique, non l'objet de notre considération morale. C'est cette position que l'on peut caractériser comme anthropocentrique (centrée sur l'homme, objet et sujet de la moralité), et c'est cette position que met en cause, dans son projet constitutif, l'éthique environnementale. Empruntant un terme aux féministes de l'époque (qui parlaient volontiers de « chauvinisme mâle »), Routley dénonçait dans l'anthropocentrisme un « chauvinisme humain », signifiant par là que l'anthropocentrisme implique une position à la fois égoïste (on ne se soucie que des seuls intérêts humains) et violemment dominatrice vis-à-vis de la nature. Prenant l'hypothèse du « dernier homme », ou du « dernier peuple » sur terre, il montrait que, d'un point de vue anthropocentrique, aucun interdit moral ne s'opposait à ce que ce dernier homme ou ce dernier peuple épuise complètement les ressources naturelles, ou détruise tout ce qui l'entoure. Par ce recours à des

■ Inventé par Françoise d'Eaubonne en 1974, le terme d'« écoféminisme » est repris par les féministes de langue anglaise, américaines principalement. Considérant que le chauvinisme humain est plus spécialement mâle, les écoféministes vont faire procéder la domination de la nature et celle des femmes du même patriarcat et avancer l'argument que, du fait de leur position dominée, et de leur nature propre, les femmes sont mieux placées que les hommes pour développer des relations positives et pacifiques avec la nature. Alors que l'éthique environnementale cherche à déterminer les normes et les limites des comportements humains dans la nature, l'écoféminisme se préoccupe des modes d'affirmation et de réalisation soi-même, ce qui rapproche ce courant de la *deep ecology*. On trouve une sélection d'articles représentatifs de tous ces courants dans *Environmental philosophy*, Michael E. Zimmerman (ed), Prentice Hall International, NJ, 1998 (2^e édition)

expériences de pensée (qu'affectionne la réflexion morale de langue anglaise) Routley ne faisait que rendre sensibles les conséquences de ce qu'avaient effectivement dit Diderot ou Kant : l'homme est la source de toute valeur, un monde d'où l'homme serait absent n'aurait plus aucune valeur d'aucune sorte. L'éthique environnementale s'est au contraire employée à montrer qu'un monde d'où l'homme aurait disparu ne serait pas pour autant un désert moral, et qu'il y a d'autres valeurs que les valeurs humaines (au double sens de l'homme comme valeur et de valeur conférée par l'homme).

L'idée était de trouver les valeurs et les normes qui puissent guider nos comportements dans la nature, de façon que ceux-ci n'aient pas des limites seulement dans notre pouvoir de faire (notre puissance technique), mais soient réglés par la considération de ce que l'on doit faire, ou de ce qu'il est juste de faire, dans la nature. La réflexion ainsi engagée s'est développée selon deux directions : la première est individualiste ou biocentrique, la deuxième est holiste, ou communautarienne.

Biocentrisme et écocentrisme

La première direction est qualifiée de biocentrisme, parce qu'elle reconnaît à toute entité vivante une valeur propre, qu'elle voit dans toute individualité vivante un centre de valorisation, donc une valeur. Animaux (même dépourvus de sensibilité), végétaux, organismes monocellulaires... : tous déploient, pour se conserver dans l'existence et se reproduire, des stratégies adaptatives complexes, qui sont autant de moyens au service d'une fin. Il y a donc des fins dans la nature. On peut considérer tout être vivant comme l'équivalent fonctionnel d'un ensemble d'actes intentionnels, comme une « fin en soi ». À l'opposition entre les personnes humaines et les choses, caractéristique de l'anthropocentrisme, se substitue une multiplicité d'individualités téléonomiques, qui peuvent toutes prétendre, au même titre, être des fins en soi, et donc avoir une valeur intrinsèque². Le partage biocentrique des valeurs (ou des droits) est égalitaire : tout entité vivante a, également, une valeur intrinsèque. Cela montre la

radicalité d'une telle position, mais tout autant son impraticabilité : car vivre, pour quelque être vivant que ce soit, c'est détruire d'autres êtres vivants. La vie ne respecte pas toutes vies, elle se nourrit de vies. On peut répondre à cela qu'il ne s'agit pas de prôner une éthique du respect intégral de la vie, mais de montrer que, si toute vie à une valeur intrinsèque, sa disparition doit être justifiée. Mais une telle recherche de justifications conduit à sortir de l'égalitarisme, et à construire des systèmes pour hiérarchiser les différentes valeurs. Une autre objection que l'on peut faire au biocentrisme, c'est qu'il répond bien mal aux exigences de la protection de la nature : on ne s'y soucie pas de protéger des individus, mais des espèces, ou des populations, et la préservation des espaces naturels n'a pas seulement affaire au vivant, mais à des éléments physico-chimiques, ou à des complexes non organiques : écosystèmes, eau, air, sols....

C'est pour répondre à ces objections qu'un deuxième courant s'est développé, qui est la reprise de la première éthique environnementale à avoir été explicitement formulée : celle du forestier américain Aldo Leopold, dans un livre écrit à la fin de sa vie, *l'Almanach d'un comté des sables* (1949). Dans la tradition américaine des livres de nature (illustrée tout particulièrement par Thoreau dans *Walden*) il réunissait, en une série de petits contes, ou de saynètes, son expérience de forestier, ses connaissances écologiques, ses plaisirs et ses joies de promeneur et de chasseur dans le centre du Wisconsin, pour en dégager, sous le nom de *Land ethic*, quelques orientations morales.

Comme toute éthique environnementale, la *Land ethic* de Leopold a pour ambition d'étendre à l'ensemble de la nature, des obligations morales jusque là circonscrites aux rapports des hommes entre eux.

« Toutes les éthiques élaborées jusqu'ici, écrit-il ainsi, reposent sur un seul présupposé : que l'individu est membre d'une communauté de parties interdépendantes. La *Land ethic* élargit simplement les frontières de la communauté de manière à y inclure le sol, l'eau, les plantes et les animaux. »³ À la différence des éthiques biocentriques, individualistes, l'éthique de Leopold, est, d'entrée de jeu, communautarienne : c'est l'appartenance à une communauté qui fonde obligation, et c'est pourquoi il existe des obligations à l'égard de la communauté elle-même (ce qui a

² cf. Paul W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1986; Homes Rolston, III, *Conserving Natural Value*, New York, Columbia University Press, 1994, et J. Baird Callicott, « Intrinsic value in nature: a metaethical analysis », in *Beyond the Land Ethic, More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, SUNY, 1999, p. 239-261.

³ Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, trad. Anna Gibson, Paris, Aubier, 1995, p. 256

⁴ Comme toutes les autres éthiques, écrit-il, la *Land ethic* implique le « respect des autres membres de la communauté et aussi le respect de la communauté en tant que telle. » : Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, p. 256

⁵ Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, p. 283.

⁶ Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, p. 145.

⁷ J. Baird Callicott, « Intrinsic Value, Quantum Theory and Environmental Ethics », in *Defense of Land Ethic*, Albany, SUNY, 1989, p. 160.

fait parler de holisme)⁴. De ses connaissances écologiques, il tire l'idée de l'interdépendance des processus naturels, et des unités qu'ils forment (c'est le moment où Tansley – en 1934 – introduit le concept d'écosystème) : c'est ce que Leopold appelle la communauté biotique, et c'est par rapport à celle-ci qu'il énonce ce qui est pour lui la règle de justice de la *Land ethic* : « Une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est injuste lorsqu'elle tend à autre chose. »⁵

On appelle donc écocentrique cette éthique qui insiste sur le bien de la communauté comme telle et dérive les obligations de l'appartenance à une communauté.

L'humanité, pour Leopold, ne forme pas un monde à part, isolé et indépendant du reste de la nature. Nous partageons, avec les autres êtres vivants, une histoire commune, celle de l'évolution. Toutes les espèces ont évolué à partir de la même origine, nous n'avons pas été créés à l'image de Dieu, mais nous avons co-évolué avec les autres espèces. « L'homme n'est qu'un compagnon voyageur des autres espèces dans l'odyssée de l'évolution », affirmait Leopold, indiquant que cette proposition scientifique pouvait être la base de sentiments moraux : « Cette découverte aurait dû nous donner, depuis le temps, un sentiment de fraternité avec les autres créatures ; un désir de vivre et de laisser vivre ; un émerveillement devant la grandeur et la durée de l'entreprise biotique »⁶.

L'objectif n'est pas, comme dans le biocentrisme, de déterminer des unités de valeur indépendantes, voire objectives. « Il n'y a pas de valeur sans évaluateur » (« no value without a valuer »), affirme Callicott, interprète de Leopold, ce qui rend plus aisée la définition de la valeur intrinsèque : une entité quelle qu'elle soit (individu, espèce, ensemble non organique comme un écosystème) a une valeur intrinsèque lorsque nous la valorisons pour elle-même, quelle que soit l'utilité qu'elle peut avoir pour nous⁷. Le problème est alors de trouver la situation et le point de vue intégrateur qui permettent d'ordonner les valeurs ainsi trouvées. C'est ce que ce fait Leopold dans un de ses récits les plus célèbres « Penser comme une montagne ». Il s'y livre à une critique de la politique d'extermination des « nuisibles » décidée par l'Office américain de gestion de la faune sauvage, politique à laquelle il avait lui-même commencé par participer activement, et qui avait conduit à la dispari-

tion des loups dans de nombreux États américains. Tout à l'avantage des chasseurs, avait-on pensé, mais la pullulation des cerfs et des daims qui s'en étaient suivie avait été de courte durée, et avait entraîné des dommages écologiques (dégradation des pentes surpâturées) de longue durée. « Penser comme une montagne » met en scène la situation et montre ainsi comment l'éleveur et son troupeau, le chasseur et ses proies, ont tous intérêt – du moins le croient-ils – à la disparition du loup. Mais, du point de vue de ce bien commun qu'est pour eux la montagne, avec ses ressources – arbres et herbe – ils se trompent, ils ont la vue trop courte. Le loup a sa place dans la communauté biotique qui vit de la montagne. La prospérité des troupeaux et celle du gibier en dépendent à long terme. Leopold découvre ainsi le niveau qui intègre les points de vue, assignant à chacun sa place : c'est celui de la montagne, qui « sait » que, sans les loups, les cerfs proliféreront et mettront ses pentes à mal.

Le retour de l'anthropocentrisme : un utilitarisme élargi à la valeur des biens naturels

Mais est-il nécessaire, pour arriver à une telle conclusion, de développer une nouvelle éthique qui immerge l'homme dans la nature, lui découvre des obligations vis-à-vis des membres non humains de la communauté, et vis-à-vis de cette communauté comme telle ? On peut faire valoir qu'en comprenant que la disparition des loups n'était pas forcément une bonne chose, Leopold est simplement passé d'une vision étroite de l'utilité à une vision à plus long terme, qui prend en compte, non seulement les intérêts immédiats, mais aussi les conséquences non intentionnelles des interventions humaines. Il n'est pas nécessaire, pour cela, de remettre en cause l'anthropocentrisme.

En même temps, donc, que se développaient et se précisaient les différentes formes d'éthiques non-anthropocentriques, on a vu s'établir une nouvelle forme d'anthropocentrisme, élargi cette fois, et capable de répondre aux objections faites à l'anthropocentrisme primaire, ou naïf. Il n'est pas nécessaire d'opposer la valeur intrinsèque à la valeur instrumentale, il suffit de faire apparaître la diversité des valeurs instrumentales. L'utilité n'est pas seulement immédiate, ou matérielle, il faut prendre en considération qu'il y a un avenir, et des générations futures, qu'il y a des intérêts désintéressés, comme le sont les intérêts esthétiques, ou cognitifs. Envisager la nature comme un ensemble de ressources, ce n'est pas nécessairement s'employer à la détruire : la nature nous fournit sans doute des biens (matières premières, produits agricoles...) que nous consommons en les détruisant, mais elle nous fournit aussi des services (pollinisation, recyclage, fixation des nitrates, régu-

⁸ Bryan G. Norton, *Why preserve natural variety?*, Princeton, Princeton U. P., 1987.

⁹ Voir Bryan G. Norton, *Toward Unity among Environmentalists*, New York, Oxford U. P., 1991); «Convergence and Contextualism, Some Clarifications and a Reply to Stevenson», in *Environmental Ethics* 19 (1997), pp. 87-100; Dieter Birnbacher, «Éthique Utilitariste et Éthique Environnementale – une mésalliance?», in *Revue Philosophique de Louvain*, n°3, août 1998, pp. 427-446; et «Existe-t-il des valeurs universelles vis-à-vis de l'environnement?», in *Géographie et cultures*, n°37, 2001, pp. 23-35.

entité vivante, ou à tout ensemble complexe, organique ou non, du moment que l'on étend suffisamment l'idée d'instrumentalité, ou d'utilité, mais on peut trouver le correspondant, sur le plan humain, de la valeur intrinsèque. Les choses ne valent pas par elles-mêmes, mais comme objets d'états de conscience qui ont, eux une valeur intrinsèque parce qu'ils sont satisfaisants en eux-mêmes : c'est le cas de la contemplation esthétique, religieuse ou métaphysique. On attribuera donc une « valeur inhérente » aux objets de ces états mentaux.

Non seulement, de la sorte, on sort du « chauvinisme » dénoncé par Routley, mais réintroduire l'homme au centre de la réflexion morale a des bénéfices certains. C'est prendre en compte la dimension temporelle, orientée vers l'avenir, de l'histoire humaine (les générations futures) que les éthiques naturalistes ignorent. C'est également introduire les valeurs culturelles de l'humanité que la seule référence à la vie des éthiques bio- ou écocentristes ne permet pas de prendre en considération. C'est, avec la référence à l'homme, maintenir la possibilité du changement (alors que les éthiques non anthropocentriques peuvent sembler n'avoir d'autre objectif que la conservation) et surtout la pluralité des choix. La diversité des échelles temporelles, comme la pluralité culturelle, permettent en effet de faire varier les cadres d'interprétation des modifications environnementales. De réalité ontologique, l'unité environnementale (la « montagne » de Leopold) devient une hypothèse méthodologique que l'on peut faire varier dans le temps et dans l'espace.

l'ation homéostatique), sans lesquels nous n'aurions pas accès à ces biens, et qu'il est dans notre intérêt de maintenir en activité, nullement de faire disparaître. Des programmes de protection de la nature sont parfaitement justifiables d'un point de vue anthropocentrique⁸. C'est à partir de là que les défenseurs de cet anthropocentrisme élargi avancent ce qu'ils appellent « l'hypothèse de convergence »⁹. Convergence des résultats : les protecteurs de la nature, s'ils se divisent sur leurs systèmes éthiques, s'entendent généralement sur les mesures pratiques à prendre. Convergence des valeurs : l'hypothèse est que l'on peut convertir toute valeur intrinsèque (non anthropocentrique) en valeur extrinsèque (anthropocentrique, attribuée à la nature par l'homme). Non seulement on peut attribuer une valeur à toute

Avec la diversité des choix, interviennent les procédures d'arbitrage. Il faut une unité de référence pour comparer les différents scénarios, et argumenter la décision. Les défenseurs de l'hypothèse de convergence peuvent ainsi faire valoir qu'aucune éthique ne peut tout à fait renoncer à balancer les biens et les maux, les coûts et les avantages, la hiérarchie des normes, et qu'il faut bien une mesure commune et des procédures de comparaison. C'est ce que Dieter Birnbacher, tout en se défendant de vouloir tout réduire au calcul économique, appelle reconnaître un « certain degré de rationalité économique dans l'éthique »¹⁰. C'est de cela, effectivement, qu'il s'agit. Même si l'on a tourné le dos à l'utilitarisme étroit, ce qui demeure, dans cet anthropocentrisme ouvert aux questions environnementales, c'est l'idée que l'homme est la mesure de toutes choses. Or nulle part cette idée n'est mieux appliquée que dans la rationalité économique. Qu'elle se mesure en travail ou se calcule comme utilité marginale, l'homme est bien la source de toute valeur, et c'est ce qui rend toutes choses commensurables entre elles. D'usage ou d'échange, toute valeur économique est instrumentale, ce qui veut dire qu'elle est nécessairement extrinsèque, mais aussi qu'elle est parfaitement plastique. La valorisation économique, par l'intermédiaire du marché, n'est pas exhaustive, et laisse en dehors de son champ des éléments non valorisés, des externalités, mais il est toujours possible d'internaliser les externalités, d'en prendre en considération le coût: c'est ainsi que s'est développée l'économie de l'environnement. On a même vu apparaître, pour l'appréciation des dommages consécutifs à une catastrophe écologique, ou pour l'évaluation d'opérations de protection de la nature, ce que l'on appelle l'évaluation contingente, c'est-à-dire l'attribution d'une valeur, par le biais d'un sondage, à des objets qui n'ont pas de prix de marché. La base en est le consentement à payer et l'on peut ainsi estimer ce que valent, pour les sondés, des rochers non pollués ou la survie d'une espèce. On en vient à évaluer différents types de valeurs: la valeur d'usage (dans la consommation et la production), la valeur d'option (combien les gens seraient prêts à payer pour éviter la disparition irréversible d'un bien potentiel et donc garantir une option sur un usage futur), la valeur d'existence (quelle valeur les gens attribuent-ils à la seule existence d'une chose, indépendamment de son utilisation éventuelle, actuelle ou future), et la valeur écologique (les entités naturelles ne sont pas évaluées de façon isolée, mais suivant la place qu'elles occupent dans un ensemble complexe: évaluer une baleine ou un loup signifie que l'on évalue son rôle dans « l'économie de la nature », dans l'interdépendance existante entre différents éléments de diversité dans un écosystème).

¹⁰ Dieter Birnbacher, « Éthique Utilitariste et Éthique Environnementale », p. 432.

On peut voir là une traduction des différentes sortes de valeur qui vérifie l'hypothèse de convergence. Faut-il pour autant considérer que l'on peut, une fois cette traduction faite, se passer des éthiques non anthropocentriques ? On peut en douter. Si l'homme peut effectivement être la mesure de toutes choses, sa propension à rester au centre du cercle de ce qu'il mesure tend à en réduire significativement la circonférence.

Du panda au pique prune : de la protection d'espèces à la dynamique des milieux

Baleine bleue, panda géant, ours des Pyrénées : le souci que nous avons de protéger des espèces menacées montre que l'on peut sortir de l'anthropocentrisme étroit. Nous sommes capables de nous préoccuper d'animaux dont nous n'avons pas d'usage immédiat, ou de renoncer à cet usage pour préserver leur existence. Mais si l'on cesse de la sorte d'être anthropocentrique, c'est pour rester anthropomorphe.

La protection des espèces vise d'abord les espèces remarquables, c'est-à-dire celles que nous remarquons, parce qu'elles nous ressemblent (nous sommes plus portés à nous préoccuper des mammifères que des chenilles), parce qu'elles ont une valeur symbolique (l'aigle pour les Américains), parce qu'elles provoquent en nous des réactions affectives positives (le panda ou le pingouin plutôt que le serpent). C'est la projection anthropomorphe qui capte notre attention et motive notre volonté de défendre des espèces menacées. Si elle se limite aux espèces auxquelles elle attribue une « valeur inhérente » (objets de contemplation esthétique, religieuse, ou métaphysique) une protection de la nature fondée sur l'anthropocentrisme, même élargi, risque fort de se cantonner à quelques espèces symboliques ou charismatiques.

Nous n'en sommes plus là. Une forte mobilisation a réuni récemment, dans la région du Mans, les défenseurs du pique prune, menacé par la construction d'une autoroute. Le pique prune est un insecte, le type même d'animal qui ne provoque aucune projection anthropomorphe positive : s'il n'est pas repoussant, il est plutôt vilain (à nos yeux), en tout cas insignifiant. Mais il est inscrit à la convention de Berne, qui dresse la liste des espèces à protéger. Et s'il fait de la sorte l'objet d'une protection légale, c'est qu'une thèse lui a été consacrée, qui en a décrit l'habitat et les menaces qui pèsent sur lui. La protection de la nature est inséparable de la connaissance scientifique que nous en avons. Mais cela ne suffit pas à provoquer une mobilisation qui fait appel à des réactions biocentriques : on protège le vivant, un vivant, aussi insignifiant qu'il soit.

Mais est-ce vraiment le pique prune que l'on protège ? Il n'est pas menacé par des actes intentionnels (on a jamais récolté, ou systématiquement

détruit les pique prune), mais par la disparition, ou la fragmentation de son habitat, le bocage. Toute protection d'espèces est contextuelle, on ne peut protéger une espèce sans protéger un espace, un ensemble complexe d'écosystèmes liés les uns aux autres. D'où l'échec relatif de la réintroduction des ours dans les Pyrénées, qui a obéi plus à des motifs biocentriques (protection d'une espèce) qu'écocentriques : on ne s'est pas assez préoccupé de leur espace de vie. Il ne suffit pas qu'il y ait des protecteurs de l'ours, il faut encore que les ours forment une population suffisante, qu'ils disposent d'un territoire relativement peu fréquenté, que bergers et ours coexistent dans la montagne. Sans cette vision écocentrique des choses, la protection des espèces restera une tâche artificielle. Mais n'est-ce pas provoquer un conflit entre l'homme et l'ours, entre l'homme et la nature ?

Le conflit des éthiques, un conflit politique ?

Il suffit de penser à la présence des loups dans le Mercantour et aux réactions violentes que cela provoque : la protection de la nature est génératrice de conflits. Et c'est bien la raison pour laquelle nous avons intérêt à avoir la plus grande diversité possible d'approches, nous avons besoin de l'éthique ou plutôt des éthiques environnementales.

Ceux qui se trouvent en contact avec des ONG qui se consacrent à la protection de la nature, particulièrement dans les pays du Sud, le constatent et les théoriciens du biocentrisme le reconnaissent : la valeur intrinsèque est devenue le cri de ralliement de nombreux militants de la protection de la nature. « C'est la supposition qu'ils défendent des valeurs réelles, existant objectivement dans la nature, qui motive beaucoup de militants environnementalistes, parmi lesquels des militants *d'Earth first!*, des membres de *Greenpeace* et de la *Wilderness Society* (...) »

Il existe des éléments concordants pour penser que la croyance en l'existence de valeurs intrinsèques dans la nature joue un rôle de plus en plus important dans la formation des attitudes et des politiques environnementales dans le monde entier »¹¹. La participation des ONG naturalistes aux politiques environnementales

vérifie les analyses de Bruno Latour : faire face aux problèmes environnementaux, c'est élargir la communauté politique aux non-humains¹². Mais, dans ce cas, les représentants des espèces menacées ne sont pas, comme il semble l'envisager, les scientifiques, mais les ONG. Avec elles, c'est l'éthique qui prend part au débat politique.

¹¹ Christopher J. Preston, « Epistemology and Intrinsic Values: Norton and Callicott's Critiques of Rolston », *Environmental Ethics*, 20, n°4, 1998, p. 410-411. (ma traduction)

¹² Bruno Latour, *Politiques de la nature*, Paris, éditions de la Découverte, 1999.

De tels représentants peuvent être rejetés. Au motif, d'abord, qu'ils ne peuvent participer au débat, parce que la théorie de la valeur intrinsèque est intrinsèquement dangereuse, expose au fascisme. Cet argument fut celui de Luc Ferry¹³. L'hypothèse de convergence y apporte une réponse : si l'on peut convertir les valeurs intrinsèques en valeurs extrinsèques, c'est que l'opération n'est pas dangereuse, et même qu'elle est souhaitable. Pourquoi le faire, sinon ? Le problème n'est pas le contenu de l'argument, mais le mode de règlement des désaccords. L'homme est la mesure de toutes choses. L'anthropocentrisme est remarquablement plastique, comme le montre l'évaluation contingente. Mais les économistes, qui n'ont pas remis en cause l'idée que l'environnement est un ensemble de ressources, mais en ont seulement fait varier l'extension, auraient-ils eu d'eux-mêmes l'idée d'attribuer une valeur à l'existence, idée contre intuitive lorsque l'on a une conception instrumentale de la valeur ? Pour que cette traduction anthropocentrique de la valeur intrinsèque ait eu lieu, il a fallu que d'autres aient au préalable, contre toute référence économique, pensé qu'il y avait des valeurs intrinsèques. « Par valeur, écrivait Leopold, j'entends bien sûr quelque chose qui dépasse de loin la valeur économique ; je l'entends au sens philosophique »¹⁴. Les économistes (l'aile marchante de l'anthropocentrisme) nous disent maintenant que l'on peut assigner une valeur économique à cette valeur philosophique. Sans doute. Mais il faut, auparavant et indépendamment, qu'elle ait été découverte.

Or cela n'est pas fait une fois pour toutes. En matière de protection des espèces, il reste beaucoup à faire : loin de tout savoir sur les espèces, nous en connaissons approximativement 1,7 million, et nous ne sommes même pas capables d'évaluer notre ignorance : les estimations varient de 20 % (s'il y a entre 5 et 10 millions d'espèces) à moins de 5 % (s'il y en a plus de 30 millions) d'espèces connues par rapport au nombre total. Un nombre inconnu d'espèces inconnues risque donc de disparaître irréversiblement, si des mesures ne sont pas prises à la fois pour accroître la connaissance (et restreindre l'incertitude) et prendre des mesures efficaces. Peut-on se contenter d'attendre que se développent les connaissances ? Vu le petit nombre de systématiciens (ceux qui se livrent à la découverte et à la classification des espèces) et le peu de crédits qui vont à leur discipline (la biologie moléculaire les capte à peu près tous), la pression d'organisations militantes qui réclameront une protection informée et efficace et porteront le débat sur la place publique est souhaitable.

Ce que proposent les défenseurs de l'hypothèse de convergence, comme Dieter Birnbacher, c'est de rechercher un consensus par recoupement : étant donné la diversité des positions, en matière d'éthiques

environnementales (entre écocentristes, biocentristes, anthropocentristes, chacun proposant des modèles différents de comportements dans la nature) une procédure de conversion, ou de traduction, permet de trouver un langage commun, qui sera celui de la décision finale. À cette recherche d'une solution procédurale, on peut préférer (c'est notre solution) un débat politique, qui maintienne un espace de confrontation, où les conflits peuvent trouver place. Il y a conflit entre les rationalités de valeur des éthiques environnementales et les rationalités pragmatiques des approches anthropocentriques¹⁵, et plutôt qu'une solution automatique, ou procédurale, qui privilégierait une rationalité par rapport à l'autre (avec toute chance que cela soit la rationalité pragmatique), il vaut mieux donner sa place au conflit. La politique est le lieu requis pour donner forme aux conflits et tenter de les résoudre.

Et d'abord cela peut permettre de comprendre entre quoi et quoi (ou entre qui et qui) il y a conflit. On considère généralement qu'il s'agit d'un conflit entre l'homme et la nature, et beaucoup de militants environnementalistes se sont empressés de présenter les choses de cette façon avec des formules à l'emporte-pièce du genre « que périsse le dernier homme pour que vive le dernier loup ! ». De tels arguments reposent sur des fictions stupides. Si le dernier homme ne périt pas dans son affrontement avec le dernier loup, l'espèce humaine n'en sera pas moins condamnée ; inversement, si le dernier loup survit, et s'il est bien le dernier, il ne sauvera pas plus son espèce.

Mais de tels arguments, avec toute leur dramatisation (toujours les cas extrêmes), ont d'assez remarquables effets pervers. Inventés pour dénoncer le « chauvinisme humain », ils contribuent à faire exister ce que, précisément, ils dénoncent : l'unité de l'espèce humaine, autour de ses intérêts les plus étroits, les plus contestables, qui deviennent du fait même qu'ils sont attaqués, incontestables. L'effet pervers de la dramatisation de l'affrontement entre l'homme et la nature, c'est l'assimilation de l'anthropocentrisme et de l'humanisme.

Or rien n'est moins évident. La rationalité économique, rationalité instrumentale, est la forme par excellence de l'anthropocentrisme. Cela ne signifie nullement que l'économisme – l'anthropocentrisme – soit un humanisme. Beaucoup d'entre nous seraient plutôt persuadés du contraire. On peut admettre que le marché procède à une allocation optimale des ressources, cela n'implique pas que cette allocation soit juste, ni qu'elle prenne en compte la diversité

¹³ Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, 1992

¹⁴ Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables* (1949), p. 282, « L'horizon ».

¹⁵ Les défenseurs de l'hypothèse de convergence, comme Norton ou Birnbacher, se réclament explicitement du pragmatisme.

■ Deep ecology

Le terme est forgé en 1972 par Arne Naess, un philosophe norvégien connu dans son pays pour ses activités de résistance contre les Allemands, ses qualités d'alpiniste, et son engagement dans une non-violence d'inspiration gandhiste. L'article de 1973 (« The shallow and the deep, Long Range Ecology Movement: A Summary » voir encadré) présentait la plate forme en six points de ce qui allait devenir un mouvement implanté surtout aux États-Unis et en Australie.

Avec les éthiques biocentriques, la *deep ecology* partage l'affirmation de la valeur intrinsèque des entités naturelles, et son radical égalitarisme. Pour autant, la *deep ecology*, aussi désignée comme écophilosophie, ne développe pas une éthique. Cette approche est jugée trop rationaliste, trop dualiste, alors que l'accent est mis sur l'unité que forment les individus avec leur environnement. D'où l'objectif de réalisation de soi dans l'expérience vécue d'une identité entre la personne et la nature qui est une des caractéristiques centrales de la *deep ecology*.

La *deep ecology* se caractérise enfin par ses préoccupations tiers-mondistes, beaucoup plus nettes et plus politiques que dans d'autres domaines environnementalistes. Dans un entretien récent (2000), Arne Naess, tout en réaffirmant avec conviction son inspiration non-violente, mentionne qu'il ne faut pas que les pays du Nord imposent leurs normes écologiques aux pays du Sud.

des valeurs humaines. Et c'est bien pour défendre ces valeurs qu'on a besoin d'une éthique économique et sociale. Ce point peut être discuté, mais tant que l'on reste à l'intérieur du cercle des préoccupations humaines, personne ne considère que les intérêts économiques épuisent le champ des valeurs humaines.

Tout change lorsqu'on passe aux éthiques environnementales. Pourtant celles-ci ne disent rien d'autre que ce que disent les éthiques intra-humaines : il existe des valeurs irréductibles aux intérêts. Mais, du moment où l'opposition des valeurs et des intérêts se distribue entre les pôles de la nature (ou de l'animalité quand il s'agit d'espèces animales) et de l'humanité, ce conflit devient insurmontable. L'ambition du biocentrisme est d'abaisser la barrière entre nature et homme pour faire admettre que des valeurs (intrinsèques) peuvent l'emporter sur des intérêts (anthropocentriques). Mais le chauvinisme humain ainsi provoqué affirme la différence anthropologique (la barrière insurmontable entre l'homme et l'animal) et pose que tout intérêt humain (quel qu'il soit) est supérieur à une valeur naturelle. Dans ces conditions, la traduction anthropocentrique des valeurs ne peut être qu'une traduction des valeurs en intérêts, et se fera nécessairement au profit de la rationalité pragmatique de l'intérêt, contre la rationalité axiologique de la valeur.

Aux éthiques non anthropocentriques, l'anthropocentrisme objecte qu'une solution dont l'homme ne ferait pas en quelque façon partie ne peut pas être retenue. Cette prétention nous paraît parfaitement justifiée. Si le biocentrisme, avec sa capacité à dramatiser l'opposition de l'homme et de la nature, peut être conduit à la rejeter, elle trouve place dans l'écocentrisme. Dans le récit d'Aldo Leopold, l'homme se trouve dans la montagne, il en fait partie. Loin de postuler un conflit entre

l'homme et la nature, l'écocentrisme insiste sur l'appartenance de l'homme à la nature. D'où l'importance de l'écologie qui vient donner forme et consistance à cette appartenance, et guide les comportements. La formule de Leopold en provient, et elle est marquée par l'écologie de son temps: stabilité, intégrité, sont les normes d'une époque où le paradigme écologique qui se met en place avec Tansley est un modèle thermodynamique des équilibres. Bien que l'intégration des activités humaines soit postulée, elle est difficile à réaliser: avec la temporalité qui lui est propre (orientée, portée au changement sur un rythme court), l'homme apparaît avant tout comme un perturbateur des équilibres écologiques. La formule de Leopold peut sembler favoriser une gestion conservatrice et contraignante des espaces naturels: plus convenable pour des espaces dont l'homme est, sinon absent, du moins, tout au plus, comme dit le *Wilderness act* de 1964, un « visiteur temporaire ». Mais, depuis Leopold, l'écologie a changé. On a vu, dans les années 1980, se développer une écologie des perturbations et une écologie des paysages, en même temps que certains courants de l'écologie se rapprochaient des théories de l'Évolution. Dans ces nouvelles approches, l'équilibre n'est plus la caractéristique fondamentale d'une nature dont on se fait désormais une conception dynamique. Qu'ils soient sauvages ou mis en valeur, les milieux qui nous entourent sont le produit d'une histoire, celle des perturbations qu'ils ont subies, que ces perturbations soient d'origine humaine ou naturelle, ou les deux à la fois. De tels modèles, s'ils proposent des normes moins évidentes que celles de l'équilibre, permettent d'intégrer les actions humaines.¹⁶

La même approche dynamique s'est imposée dans l'étude de la biodiversité. Longtemps réservée aux systématiciens, et donc à une approche statique et quantitative des espèces, l'étude de la biodiversité se fait maintenant à tous les niveaux du vivant. Des gènes à la biosphère, elle inclut la diversité génétique des populations, la diversité spécifique des groupes fonctionnels (peuplements, niveaux trophiques), la diversité fonctionnelle des systèmes écologiques, l'hétérogénéité des paysages (mosaïques d'écosystèmes). La biodiversité peut être définie comme un système en devenir, situé dans la dynamique de l'évolution, et apprécié dans ses fonctions: la diversité biologique semble être un facteur d'adaptabilité du vivant, qui garantit la poursuite des processus évolutifs.

Les activités humaines font partie de ces processus. Tant que l'on a considéré les hommes comme des facteurs de perturbation, on a cherché

16 Cf «Do Deconstructive Ecology and Sociobiology Undermine the Leopold Land Ethic?», in *Beyond the Land Ethic*, p.117-142, Baird Callicott actualise la formule de Leopold, en tenant compte des développements récents de l'écologie.

■ Éthiques animales

L'idée que les animaux doivent être pris moralement en considération est bien antérieure à l'article de Peter Singer: en 1789, Bentham affirmait que la moralité est commune à tous les êtres sensibles, capables de souffrir. Mais c'est depuis les années 1970 que la réflexion éthique sur l'animal a connu un développement sans précédent. Elle se partage entre plusieurs théories morales: utilitariste (du bien-être animal à la libération des animaux), attribution de droits aux animaux à qui l'on peut reconnaître des intérêts (P. Feinberg), constitution de certains animaux (mammifères supérieurs) en « sujets de vie » (T. Regan).

Parce que les éthiques animales, comme les éthiques environnementales, veulent étendre le domaine moral au-delà des limites de l'humanité, elles se sont heurté aux mêmes critiques, et partagent un point de vue commun: en particulier la dénonciation du chauvinisme, ou du « spécisme » humain. Ce qui les différencie du biocentrisme, c'est l'extension plus réduite de la moralité: du courant le plus important, celui qui attribue la qualité morale aux êtres sensibles, on peut dire qu'il est « pathocentrique ».

Mais c'est avec le courant écocentrique, leopoldien, que surgissent les oppositions. Les positions de Tom Regan ont été vivement critiquées par Baird Callicott, qui les a confrontées à l'opposition entre le sauvage et le domestique, constitutive des éthiques environnementales. Les éthiques animales ■■■

à protéger des espaces naturels « vierges » ou « sauvages », en les mettant à l'écart des activités humaines. Mais envisager la biodiversité dans une perspective dynamique, c'est comprendre que les hommes sont également capables d'entretenir et même d'améliorer la biodiversité: la forêt tropicale est le résultat d'une longue co-évolution entre les populations indigènes et leur milieu naturel. Ce n'est pas l'activité industrielle des hommes qui menace la biodiversité, mais la standardisation des systèmes de mise en valeur, des techniques, des modes de vie.

Le bocage, habitat du pique prune, est un de ces exemples d'association positive entre espaces naturels et action humaine: des écologues ont montré que la diversité biologique est au maximum, dans le bocage normand, au XIX^e siècle, et qu'elle y est (encore de nos jours) bien plus élevée que dans les milieux (forestiers) les moins anthropisés. Protéger le bocage, c'est défendre une certaine forme d'association entre diversité biologique et diversité culturelle, alors que la généralisation de l'autoroute et du mode de vie qu'elle représente est une atteinte aussi bien à la diversité culturelle (uniformisation des modes de vie) qu'à la diversité biologique (destruction d'habitats).

On pourrait montrer que la question du loup est de même ordre. À la différence de certains des ours des Pyrénées, les loups n'ont pas été réintroduits dans le Mercantour. Ils y sont venus tout seuls. Ils gênent. Ils gênent tout particulièrement des propriétaires de troupeaux, qui veulent réduire leurs coûts de production, se passer de bergers autant qu'il est possible, tout en continuant à faire de l'élevage extensif, avec estive, et entendent bien que la montagne soit un lieu complètement maîtrisé, sans surprise. Les loups surprennent. Leur présence ne signifie pas la mort des troupeaux, et encore moins celle des hommes, mais elle

incite à changer de mode de vie, à accepter que l'espace où les hommes vivent ne soit pas uniformément et uniquement humain, mais laisse place à d'autres formes de vie. Le choix n'est pas entre l'homme et la nature, mais entre un monde uniforme, modelé aux seuls intérêts économiques et un monde divers, laissant place à la pluralité des aspirations humaines, des façons de faire et des manières d'être comme à la pluralité des vivants. Le monde uniforme est anthropocentrique, il n'est pas certain qu'il soit humaniste. À tout mesurer à l'aune de l'humain, on ne risque de ne plus mesurer qu'une partie de l'humain.

C'est parce que nous avons intérêt à la diversité, aussi bien biologique que culturelle, que nous avons besoin d'éthiques environnementales.

■■■■étendent à tous les animaux, sans différencier leur communauté d'appartenance, un souci de bien-être qui ne vaut que pour les animaux domestiques, et qui, si on cherchait à l'appliquer aux animaux sauvages, conduirait à des absurdités. D'autant plus, ajoute-t-il, que ce n'est pas en se préoccupant du bien-être des animaux que l'on protégera les autres éléments (non animaux) des communautés biotiques et ces communautés elles-mêmes.

Sur ces questions, consulter le livre de Jean-Yves Goffi, *Le philosophe et ses animaux. Le statut éthique de l'animal*, Nîmes, éd. J. Champion, 1994.