Document generated on 05/09/2025 7:47 a.m.

Horizons philosophiques

Qu’est-ce que l’éthique de l’environnement?

Nguyen Vinh-De

Volume 10, Number 2, Spring 2000

Le savoir en fête

URI: https://id.erudit.org/iderudit/802939ar
DOI: https://doi.org/10.7202/802939ar

See table of contents

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (print)
1920-2954 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Vinh-De, N. (2000). Qu’est-ce que l’éthique de l’environnement? *Horizons philosophiques*, *10*(2), 133–153. https://doi.org/10.7202/802939ar

Tous droits réservés © Collège Édouard-Montpetit, 2000

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

QU'EST-CE QUE L'ÉTHIQUE DE L'ENVIRONNEMENT?

La gestion actuelle des ressources naturelles nous conduit à une impasse... Nous maltraitons la terre parce que nous la considérons comme une marchandise en notre possession. Le jour où nous la percevrons comme une communauté dont nous sommes membres, nous la traiterons avec amour et respect[1].

On trouve cette dénonciation dans un ouvrage de Aldo Leopold — *A Sand County Almanac* publié en 1949. Selon l'auteur, les problèmes relatifs à l'environnement ont leur origine dans une mauvaise attitude que nous adoptons dans nos rapports avec la nature : celle d'un maître, d'un propriétaire ayant tous les droits. Pour résoudre le problème de l'environnement, l'homme devrait changer son attitude et poser en principe qu'«une chose est correcte quand elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique; (qu') elle est incorrecte dans le cas contraire[2]». Avec des théories si originales sur le rapport de l'homme et de la nature, Aldo Leopold a réellement ouvert la voie à l'élaboration d'une nouvelle théorie : l'éthique de l'environnement.

Depuis la parution de l'ouvrage d'Aldo Leopold, le problème de l'environnement, loin d'être résolu, est devenu plus grave, au point qu'on a pu parler de crise de l'environnement, incitant philosophes et penseurs à réviser leurs conceptions de la nature et à critiquer certaines pratiques actuelles. Tous ces efforts ont abouti à la construction d'éthiques, de philosophies de l'environnement et de théories des relations entre les différentes activités de l'homme, créant une littérature spécialisée très abondante. Cependant, il faudrait reconnaître que des conceptions contraires tendent à démontrer que l'éthique de l'environnement n'est pas pertinente, soit parce

1. Aldo Leopold, *A Sand County Almanac*, New York : Oxford University Press, 1949, p. VIII.
2. *Id.*, p. 224-225.

que le problème auquel on prétend apporter une solution relève de la science et de la technologie, soit parce qu'il pourrait être résolu par les éthiques traditionnelles.

L'éthique de l'environnement répond-elle à un besoin nouveau et pressant? Les hommes d'aujourd'hui ont-ils vraiment besoin d'une nouvelle éthique avec de nouvelles catégories, de nouvelles règles? La science et la technologie, qui ont donné à notre époque sa configuration particulière, échoueraient-elles devant le problème écologique? Il ne semble pas qu'on puisse répondre convenablement à toutes ces questions sans examiner la nature du problème écologique, car il est évident qu'une éthique de l'environnement n'a de sens que si ce problème est essentiellement un problème moral.

L'environnement est le lieu qu'habite l'homme, le cadre naturel dans lequel il se meut, la Terre avec son atmosphère épaisse de quelques centaines de kilomètres. Vivre pour l'homme, c'est nécessairement vivre au sein de la nature, dans un écosystème particulier, et c'est pourquoi on peut dire que la conscience de l'environnement apparaît avec la conscience que l'homme prend de lui-même. Que l'homme se donne une conscience fausse du réel et inévitablement il échouera dans son action. Par conséquent, le problème de l'environnement, dans la mesure où il relève de la responsabilité humaine, a pour origine une conscience erronée que celui-ci a de son milieu naturel. Quelle est cette conscience?

Tout d'abord, c'est la conscience d'une réalité illimitée. Depuis toujours, les hommes s'imaginent facilement qu'ils vivent dans un univers dont les limites ne sont ni perceptibles ni même concevables. «Nous connaissons l'existence de l'infini, écrit Pascal en parlant de l'univers, et ignorons sa nature parce qu'il a étendue comme nous, mais non pas des bornes comme nous[3]». Infini dans l'espace, l'univers est encore infini dans le temps. Les individus apparaissent dans le monde puis disparaissent; ce qui a toujours existé et existera toujours, ce sont les espèces et ce cadre naturel qui «reste

3. Pascal, *Pensées*, J. Delmas et Cie-CAEL, 3e éd., 1960, nº 343, p. 201.

toujours jeune et inépuisable[4]».

L'immensité de la nature fait son invulnérabilité. Quoiqu'il fasse, l'homme ne peut affecter la nature, perturber son ordre, déranger ses lois. Commentant le fameux chœur de l'*Antigone* de Sophocle, Jonas nous montre cette conscience de la nature comme invulnérable chez Sophocle dans le moment même où celui-ci fait l'éloge de l'action humaine[5].

Dans ses spéculations sur la condition humaine, Pascal a exprimé cette conscience de l'infinité de la nature et en même temps de l'insignifiance matérielle de l'être humain dans des images saisissantes : «Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'en approche. Nous avons beau enfler nos conceptions, au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes, au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part[6]».

À l'immensité de la nature Pascal oppose la petitesse de l'homme : «Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini?» Si l'auteur des Pensées vivait de nos jours, il ne verrait pas la nécessité de poser une telle question; la technoscience contemporaine a doté cet être «insignifiant» qu'est l'homme à ses yeux d'une grande capacité de transformation du milieu naturel.

Mais s'il est vrai que la technoscience contemporaine ne permet plus à l'homme de croire encore à une nature invulnérable et perçue comme une corne d'abondance recelant en son sein des richesses inépuisables, la science moderne n'a pas encore corrigé la conscience fausse de l'homme en ce qui concerne l'environnement. Bien plus, elle a créé une vision erronée de la nature qui contribue, selon certains écologistes contemporains, à la crise environnementale présente. En effet, comme nous le montre le physicien américain Fritjof Capra, la science moderne a apporté une vision du monde qu'on qualifie de mécaniste, signifiant par là que la nature est perçue comme une machine, donc

4. Hans Jonas, «Technologie et responsabilité. Pour une nouvelle éthique», *Esprit*, sept. 1974, 42e année, nº 438, p. 165.
5. *Id.*
6. Pascal, op. cit., nº 390, p. 215-217.

différente essentiellement de ce qui fait l'humanité de l'homme : l'esprit. «Pour Descartes écrit Capra, l'univers matériel était une machine et rien qu'une machine. La matière était dépourvue de but, de vie ou de spiritualité. La nature œuvrait en accord avec les lois mécaniques et tout, dans le monde matériel, pouvait être expliqué en termes d'arrangements et de mouvements de ses constituants[7]». Mettant l'accent sur l'influence de ce mécanisme, il ajoute : «La description mécanique de la nature devint le paradigme dominant de la science après Descartes[8]». Une fois établie la distinction nette entre la matière et l'esprit, la vision mécaniste est conduite par sa logique à séparer l'homme de la nature. Une telle séparation est fortement marquée dans le *Discours de la méthode* : «(De cette vérité évidente du Cogito) je connus que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle[9]».

De la conception mécaniste du monde découle une autre conséquence, qui a pour effet de justifier la domination de l'homme sur la nature, car, si la nature n'est rien qu'une machine, dépourvue de toute sensibilité, nulle action de l'homme à son égard ne serait moralement mauvaise. À l'instar des écologistes, Capra considère ce corollaire comme une justification de l'exploitation de la nature en Occident et de l'attribution à celle-ci d'une valeur purement instrumentale. En d'autres termes, le mécanisme, prenant sa source dans la science moderne, a conduit à l'anthropocentrisme qui affirme la suprématie de l'homme sur le monde non humain. Un tel anthropocentrisme est manifeste dans le *Discours de la méthode* : «Connaissant le feu et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont

7. Fritjof Capra, *Le temps du changement*, traduit de l'américain par Paul Couturier, Le Rocher, 1983, p. 53.
8. Id.
9. Descartes, *Discours de la méthode*, Partie IV.

propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature[10]».

En plus de justifier l'anthropocentrisme, le mécanisme a un autre effet pernicieux sur la conscience de l'environnement et sur la science. Selon Capra, la méthode de réduction, propre au mécanisme «est à ce point ancrée dans notre culture que, bien souvent, on la considère comme la seule méthode scientifique acceptable. Les visions, les concepts et les idées ne s'intégrant pas dans le cadre de la science classique n'étaient pas pris au sérieux... La conséquence (est) que notre culture s'est progressivement fragmentée et a développé des technologies, des institutions et des modes de vie profondément malsains[11]».

En dépit de son jeune âge, l'écologie n'a pas échappé à l'influence néfaste du mécanisme. C'est pourquoi le philosophe norvégien Arne Naess l'a qualifiée d'écologie superficielle (shallow ecology), pour la distinguer de sa philosophie à laquelle il a donné le nom d'écologie profonde (deep ecology). Dans le même esprit que le mécanisme, l'écologie superficielle conçoit l'homme comme un être séparé de son milieu, comme l'homme-dans-l'environnement (human-in-environmnent) tel «un pilote en son navire», pour emprunter une image à Descartes.

Partant d'une telle vision des relations entre l'homme et la nature l'écologie superficielle conçoit l'homme comme la source de toute valeur et attribue à la nature une valeur instrumentale : l'écologie superficielle est anthropocentriste. Pour les éthiciens écologistes, l'anthropocentrisme, le chauvinisme de l'espèce devrait être perçu comme la cause profonde du problème environnemental auquel fait face l'humanité actuelle. Certes, dans un grand nombre de catastrophes écologiques[12], le rôle joué par la technoscience est indéniable. Cependant, la technoscience, dans son intention fondamentale, ne vise pas la destruction de

10. Id., Partie VI.
11. Fritjof Capra, op. cit., p. 218.
12. Sur ces catastrophes, voir Lise H. Newton & Catherine K. Dillingham, Watersheds. *Classic Cases in Environmental Ethics*, Belmont, CA : Wadsworth Publishing Company, 1994.

l'environnement; elle ne produit cet effet que dans la mesure où elle sert à l'homme de moyen pour réaliser cette fin suprême qu'est la croissance, c'est-à-dire la jouissance des biens matériels que trop souvent l'on confond avec le véritable bonheur. On pourrait nous objecter que les catastrophes écologiques sont inévitables, et que là où il n'y a pas de croissance la pauvreté avec ses conséquences indésirables ne peut être éliminée. Certains auteurs soutiennent même que sans croissance, nulle civilisation ne serait possible. Cette conception n'est pas dépourvue de toute vraisemblance, car il est bien vrai qu'en l'absence d'une croissance significative, la pauvreté affecte gravement la destinée d'une société. Cependant, comme le montre le Rapport Brundtland de la Commission mondiale sur l'environnement et l'économie, tout modèle de développement ne produit pas nécessairement des catastrophes écologiques, et ne compromet pas les conditions de vie des générations futures. Le meilleur modèle de développement est le développement durable, mais malheureusement, il ne s'est pas encore réalisé dans tous les pays. Le Rapport Brundtland met l'accent sur tout ce qu'il y a de malsain, du point de vue écologique, dans le développement réalisé de nos jours : «Bien des efforts actuels pour préserver les progrès réalisés par l'humanité... sont tout simplement insoutenables, et ce autant dans les pays riches que dans les pays pauvres. ..Nous empruntons un capital écologique aux générations à venir en sachant pertinemment que nous ne pourrons jamais le leur rembourser[13]».

Les phénomènes, qui font parler d'une crise de l'environnement, tels l'amincissement de la couche d'ozone, le réchauffement global de la planète, les pluies acides, la diminution des ressources naturelles, ne sont que les conséquences d'un développement économique, d'un mode de consommation, de programmes sociaux, politiques inappropriés, bref d'un rapport non harmonieux, non durable entre l'homme et la nature.

13. *La Commission mondiale sur l'économie et l'environnement, Notre avenir à tous*, Montréal : Éditions du Fleuve / Les Publications du Québec, 1988, p. 9.

Mais comment réaliser un développement durable? S'il est vrai que la cause profonde du problème de l'environnement est bien l'anthropocentrisme, la solution à adopter serait de renoncer à celui-ci et de changer son attitude à l'égard de la nature. L'homme devrait éliminer le rapport de domination qu'il entretient avec la nature et adopter une nouvelle relation avec elle. Dans cette perspective, le problème de l'environnement, que certains assimilent à un problème purement technique ou purement économique, s'avère un problème moral. Exiger que les hommes changent les fins de leur action, révisent leurs valeurs, se donnent un nouveau style de vie afin de réaliser un bien pour la nature et pour leurs semblables, c'est là poser une exigence authentiquement morale. L'éthique de l'environnement n'est pas autre chose qu'un effort théorique pour construire et justifier des normes, qui n'autoriseraient plus les hommes à exploiter la nature de façon abusive, en vue de servir les intérêts égoïstes d'un individu ou d'une collectivité, et qui leur permettraient d'établir une relation d'un nouveau genre avec elle.

Comment devrait-on concevoir la nature de ce rapport? Comment le fonder? Quelles pourraient être les normes que l'homme devrait respecter dans son rapport avec l'environnement? Depuis la parution du célèbre essai d'Aldo Leopold, *The Land Ethic*, l'éthique de la terre et plusieurs éthiques environnementales ont été élaborées et ont apporté diverses réponses à ces questions, quoiqu'elles condamnent toutes l'anthropocentrisme et proposent un modèle de rapports harmonieux avec la nature. On pourrait cependant parler de deux sortes d'éthique de l'environnement : l'éthique biocentrique et l'éthique écocentrique[14].

Comme nous l'avons dit précédemment, l'éthique de l'environnement est construite sur le rejet de toute prémisse

14. Certains auteurs ont parlé d'une troisième éthique : l'éthique anthropocentrique (human centred ethics). Mais il nous semble que, du moment qu'on considère l'anthropocentrisme comme contraire aux intérêts de la nature, il y a une contradiction dans les termes à parler d'une telle éthique. Sur celle-ci, voir Robert Elliot, in Peter Singer (sous la direction de), *A Companion to Ethics*, Oxford : Basil Blackwell, 1991, p. 284-293.

anthropocentriste[15] et d'un rapport d'inégalité entre l'homme et la nature. En d'autres termes, l'éthique de l'environnement refuse de distinguer l'être humain et l'être non humain du point de vue de la valeur : elle ne reconnaît pas à l'homme seul la valeur intrinsèque. Pour elle, tous les êtres vivants (tendance biocentrique) ou tous les êtres y compris l'homme possèdent également une valeur intrinsèque. Comment devrait-on comprendre une telle proposition? Avant de chercher la réponse des éthiques environnementales, il ne serait pas inutile de préciser ces notions de valeur intrinsèque et de valeur instrumentale.

Un être est considéré comme possédant une valeur instrumentale quand il est utilisé comme un moyen. Le stylo que j'utilise, la maison que j'habite, le garçon qui me sert au restaurant ont tous une valeur instrumentale ou utilité bien définie. Le propre de cette sorte de valeur est qu'elle dépend d'un projet de l'homme; que celui-ci change son projet et la valeur instrumentale change également. Si je n'écris pas, le stylo ne m'est plus utile; en lui-même il n'a aucune valeur.

Quand on reconnaît à un objet une valeur uniquement instrumentale, on serait plus facilement porté à en abuser, à l'exploiter, à exercer une violence sur lui. Dans le régime d'esclavage, l'esclave est purement et simplement un moyen; il n'a aucune autre valeur que son utilité aux yeux de son maître.

En dehors de la valeur instrumentale, un objet peut encore avoir une valeur intrinsèque, celle qu'il a par lui-même. Dans le cas des œuvres d'art, de l'amour, de l'amitié ... la valeur que le sujet perçoit dans l'objet est une valeur intrinsèque. Aimer réellement une personne, c'est l'aimer pour elle-même, et non pour l'utilité qu'elle peut apporter. Ce n'est qu'en reconnaissant la valeur intrinsèque d'un être qu'on peut le respecter. Nous respectons la vie des enfants non parce qu'ils nous sont utiles mais bien parce que nous leur reconnaissons une valeur intrinsèque. Kant a mis

15. Sur la réfutation de l'anthropocentrisme voir Warwick Fox, *Toward a Transpersonal Ecology, Developing New Foundations for Environmentalism*, Boston & London : Shambhala, 1990, partie 1.

en évidence le lien étroit entre moralité et valeur intrinsèque quand il formula l'impératif catégorique : «Agis de telle sorte que tu traites l'humanité en toi et en autrui toujours en même temps comme une fin. et jamais simplement comme un moyen».

Dans la perspective d'un développement non durable, la nature n'a qu'une valeur instrumentale. Les hommes utilisent les ressources naturelles, exploitent toutes les sources d'énergie afin de satisfaire leurs besoins, dont le nombre s'accroît de jour en jour et élever la qualité de leur vie matérielle. On détruit les forêts pour avoir du bois, des terres sur lesquelles on construit des fermes; on s'adonne à la chasse pour le plaisir de chasser, utilise des pesticides, des produits chimiques pour augmenter la productivité, et partant, les profits; voilà des actions qui prouvent qu'aux yeux des hommes la nature n'est rien d'autre qu'un simple instrument. Contrairement à l'homme, la nature n'est pas une fin en soi, par conséquent elle ne peut exiger qu'on la respecte. Si donc on la protège, et qu'on l'aime, ce n'est que pour des raisons utilitaires. Concevoir la nature comme un simple moyen ou, en d'autres termes, observer envers elle un chauvinisme de l'espèce, c'est là la base nécessaire sur laquelle l'homme construit la civilisation et sa valeur d'homme.

L'anthropocentrisme se révèle avec toute la clarté désirable dans le texte suivant : «Il est essentiellement vrai de parler d'un antagonisme fondamental entre l'homme et la nature, parce que, en un sens fondamental, la domination de la nature et l'utilisation de la technologie sont compatibles avec notre sens du développement personnel, avec notre dignité en particulier, et avec le sentiment que nous devrions assurer la sécurité des conditions de vie durant toute notre existence, l'une de ces conditions est un environnement favorable au développement de nos facultés morales et intellectuelles[16]».

16. William Leis, «Instrumental Rationality, the Domination of Nature, and Why we do not need an Environmental Ethic» in Raymond Bradley & Stephen Duguid (eds.) *Environmental*, Burnaby, BC : Institute for the Humanities, Simon Fraser University, 1989, p. 178. Nous avons présenté les différentes théories critiques à l'endroit de l'éthique de l'environnement dans Nguyen Vinh-De, «Avons-nous vraiment besoin d'une éthique de l'environnement?», Dialogue, vol. XXX, nº 3, été 1991, p. 249-264.

Une telle conception, alliée au pouvoir considérable que la technoscience confère à l'homme, ne manque pas de provoquer la dégradation de l'environnement. Par conséquent, on ne résout le problème environnemental qu'en respectant la nature, et on ne la respecte que si on lui attribue une valeur intrinsèque. Mais est-il convenable de parler d'une valeur intrinsèque du monde non humain? La nature a-t-elle réellement une valeur intrinsèque?

Pour les morales écologiques, l'affirmation de la valeur intrinsèque des êtres non humains constitue un axiome fondamental. Se rejoignant dans cette affirmation, elles diffèrent cependant les unes des autres dans leur conception du fondement de cette valeur[17].

L'éthique biocentrique

Qu'est-ce qui fait la valeur intrinsèque de la nature? Pour les protagonistes d'une éthique biocentrique, il est évident que la vie constitue le fondement de la valeur intrinsèque du monde non humain. La vie est présente partout sur terre; elle a une valeur, elle est une valeur. C'est ce qui fait que l'on perçoit toute atteinte à la vie d'un être comme un mal. Une fois que l'homme aura pris conscience de l'identité profonde de tous les êtres, il saura respecter et protéger la nature. Parmi les auteurs qui préconisent une éthique biocentrique, Paul W. Taylor[18] occupe une place particulière, avec son éthique du respect de la nature. (*The Ethics of Respect For Nature*). Selon Taylor, la nature ne sera pas bien respectée tant que les humains continueront de percevoir en elle un simple moyen : «Nous respecterions les êtres vivants — les individus, les espèces ou toute la communauté — si et seulement si nous admettions qu'ils sont des entités pourvues

17. Sur une tentative de montrer la valeur intrinsèque du monde non humain, voir Holmes Rolston, III, «Value in Nature and the Nature of Value», in Robin Attfield & Andrew Belsey (éds.), Philosophy and the Natural Environment, Cambridge : Cambridge University Press, 1994, p. 13-30.
18. On pourrait penser à Albert Schweitzer (1875-1965) qui a préconisé une éthique du respect de la vie. Voir : Albert Schweitzer, *La Civilisation et l'éthique*, traduction française de Madeleine Horst, Alsatia Colmar, 1976; La Paix par le respect de la vie, traduction française de M. Horst, Ed. de la Nuée-Bleue, 1979.

d'une valeur intrinsèque[19]». L'auteur tient à nous préciser ceci : la valeur intrinsèque n'est nullement une propriété objective comme la couleur, la forme de l'être vivant, pouvant donner lieu à une observation ou une investigation de nature scientifique. Elle est une notion philosophique, dont l'adoption donnerait sens à l'idée d'une obligation envers le monde vivant et naturel. Mais s'il en est ainsi il ne serait pas facile de reconnaître qu'en dehors de sa valeur instrumentale la nature peut avoir encore une valeur intrinsèque. Quelles raisons aurait-on d'adopter une telle notion? En réponse à cette question, Taylor fait intervenir ce qu'il appelle un «système de croyances», qui constitue la *conception biocentrique de la nature*. Parler de croyances c'est évidemment reconnaître que cette conception n'a pas la même solidité qu'une théorie scientifique. Cependant, soutient Taylor, elle a sa rationalité : elle est un système de pensées cohérent. Elle se compose de quatre éléments. **1-** Du point de vue biologique, l'humanité est membre de la communauté biotique sur cette planète, au même titre que les autres espèces vivantes, car, à l'instar de celles-ci, elle dépend de la Terre pour sa survie. Certes, le bien propre d'un être humain diffère de celui d'un être non humain, d'un animal ou d'une plante, par exemple; cependant, il est indéniable que, comme tout animal toute plante, l'être humain doit s'appuyer sur les conditions naturelles du milieu pour réaliser son bien propre. Ainsi, l'homme et les autres êtres partagent la même condition; ils sont égaux entre eux. **2-** L'idée d'une égalité biologique est amplement étayée par l'enseignement de l'écologie moderne. Celle-ci met encore en évidence un autre fait : l'ensemble des écosystèmes naturels de la Terre est un réseau dont les éléments sont interdépendants. Les notions de chaîne alimentaire, ou de cycle biochimique illustrent parfaitement cette thèse de l'interdépendance. **3-** Le troisième élément de la conception biocentrique est constitué par l'idée que chaque être vivant est un «centre-de-vie-téléologique»

19. «The Ethics of Respect for Nature», in Eugene C. Hargrove (éd.), *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate*, Albany : State University of New York Press, 1992, p. 99.

(teleological-center-of-life). L'auteur entend par là que tout être vivant, par nature, réalise une fin qui est de croître, de préserver sa vie et de se reproduire. Poursuivant cette fin, l'être vivant possède donc un bien propre, et c'est par celui-ci qu'il se distingue de l'être non vivant. Un tas de sable n'a pas de bien propre à lui (a good of its own), et c'est pourquoi toute action humaine ne lui fait aucun bien ni aucun mal. Par contre, il est tout à fait pertinent de parler du bien propre d'un arbre, d'un animal. Quand j'abats un arbre, je mets fin à sa croissance et à sa vie, je lui cause manifestement un tort irréparable; quand je le protège et que je le vois grandir grâce à mes soins, je lui procure un bien. Ainsi, tout être vivant a son bien propre et tend toujours à le réaliser. Les croyances en l'égalité, l'interdépendance et en la finalité pourraient être aisément admises, car elles se conforment aux enseignements de la biologie, et la conception biocentrique pourrait servir de fondement rationnel au respect de la nature[20].

La connaissance biologique des relations entre êtres vivants nous permet de voir que chaque être vivant constitue une entité unique. En tant que centre-de-vie-téléologique, chaque être vivant lutte constamment pour survivre et pour réaliser son bien propre selon sa manière. En mettant l'accent sur cet aspect individuel, Taylor veut nous faire comprendre que, dans nos rapports avec la nature, nous devrions considérer l'individu pour décider de ce qui est bien, de ce qui est mal. **4-** La quatrième croyance essentielle à la vision biocentrique de Taylor est un corollaire des deux premières. Son objet est le rejet de l'idée de la suprématie de l'être humain sur le monde non humain. En effet, si tous les êtres sont égaux et interdépendants, il n'y a pas de raison pour affirmer que, parmi eux, un être particulier a tous les droits sur les autres et aucune obligation à leur égard. Ce «chauvinisme humain» (R. Routley), cet anthropocentrisme prend sa source dans les traditions dominantes de la civilisation occidentale : l'humanisme de la Grèce classique, le dualisme de Descartes et la doctrine judéo-chrétienne de «la Grande

20. Paul Taylor, *op. cit.*, p. 109.

chaîne des êtres» (the Great Chain of beings). La Raison grecque, l'Âme de Descartes et la Chaîne des êtres ne peuvent justifier le privilège de l'homme : «Une fois qu'on a reconnu l'égalité des êtres, écrit Taylor, on devrait les considérer comme possédant également une valeur intrinsèque, car aucune espèce ne saurait être perçue comme plus «élevée» ou plus «basse» qu'une autre espèce[21]». Affirmer que les hommes ont l'obligation de respecter les êtres vivants sur la base de l'égalité de tous les vivants du point de vue de la valeur intrinsèque, c'est énoncer un principe moral général. Mais en pratique, le respect de ce principe n'est pas chose aisée, car les êtres vivants n'ont pas les mêmes intérêts, qui les opposent parfois les uns aux autres. Taylor n'est pas sans voir ces difficultés. C'est pourquoi il a établi des règles pour les cas où le respect de la vie d'un individu ne permet pas de respecter celle d'un autre. Ces règles sont celles de la légitime défense, de la proportionnalité, du moindre mal, de la justice distributive et de la justice restitutoire[22].

L'éthique biocentrique, telle qu'elle est présentée par Paul Taylor, a manifestement plusieurs mérites : fonder la valeur intrinsèque des êtres vivants, se conformer aux enseignements de l'écologie et établir des règles d'action concrètes de façon systématique. Elle n'est cependant pas à l'abri de toute objection.

Tout d'abord, si l'expérience et la science nous permettent de dire que tout individu est un centre-de-vie-téléologique elles nous apprennent également que le respect de la vie n'est nullement une loi universelle. Dans la nature, les gros poissons mangent les petits, et telle espèce animale sert de nourriture à telle autre.

Ainsi, en exploitant la nature, en éliminant plusieurs espèces animales, l'homme ne fait que se conformer ni plus ni moins à la loi de la création. Dans cette perspective, on

21. *Id.*, p. 118.
22. Sur ces règles, voir Joseph R. Des Jardins, *Éthique de l'environnement. Une introduction à la philosophie environnementale*, traduit de l'américain par Nguyen Vinh-De et Louis Samson, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université du Québec, 1995, p. 182-183.

verrait mal la nécessité de la construction de l'éthique de l'environnement.

La loi de la lutte pour la survie des espèces met en lumière la faiblesse d'une autre thèse de l'éthique biocentrique : son individualisme. Pour Taylor, agir correctement, c'est agir en respectant le bien propre de l'individu. Une telle exigence ne serait pas facile à satisfaire, puisque, dans toutes ses actions, l'homme ne peut s'empêcher de détruire la vie de bien des êtres. Je ne peux faire bouillir l'eau sans éliminer les organismes qui s'y trouvent et, pour survivre, je dois me servir de certains êtres vivants comme nourriture. Taylor a cependant prévu toutes ces objections; aussi, il a intégré dans son éthique la règle de la justice restitutoire : je dois compenser la perte, la destruction, le mal que j'ai faits aux êtres vivants, en créant des conditions favorables à la préservation de espèces, par exemple. Mais qui ne voit pas qu'en agissant de la sorte, je respecte la vie d'une communauté et non celle d'un individu. Une éthique biocentrique ne peut se limiter au seul respect des individus. Elle exige qu'on attribue au respect de la vie une dimension plus large: la dimension communautaire.

Mettre l'accent sur l'aspect communautaire, c'est exiger qu'on prenne en considération non seulement les communautés biotiques, mais encore l'ensemble des conditions naturelles sans lesquelles nulle espèce ne saurait survivre. Or, c'est là une loi morale proposée par *l'éthique écocentrique.*

L'éthique écocentrique

Comme nous l'avons montré précédemment, le premier penseur à préconiser une éthique écocentrique fut Aldo Leopold, l'auteur du fameux essai The Land Ethic (L'éthique de la terre). C'est dans ce texte relativement court que Leopold impute la responsabilité de l'échec de la gestion des ressources naturelles, de l'exploitation des terres à une mauvaise conception de l'environnement. Devançant Paul Taylor et les autres écologistes, Leopold affirme qu'il existe une relation étroite entre le respect de la nature et la reconnaissance

de la valeur intrinsèque de celle-ci : «Il me paraît inconcevable, écrit-il, qu'une relation éthique avec la terre puisse exister sans amour, respect et admiration pour la terre et sans aucun égard pour sa valeur. Par valeur, j'entends, bien sûr, quelque chose de plus fondamental que la simple valeur économique; j'entends la valeur en son sens philosophique[23]». À ses yeux, le rapport de l'homme avec les autres espèces vivantes en général, avec la terre en particulier, est un rapport organique, semblable à celui qui relie les différentes parties d'un même corps vivant. La terre est un organisme unique[24]. De cette conception découlent deux conséquences liées l'une à l'autre. La première, c'est que chaque espèce, chaque communauté biotique vivant dans un écosystème déterminé est une partie intégrante du milieu naturel, un élément dont l'absence créerait un déséquilibre chez ce dernier. Cette affirmation entraîne une conséquence : du fait de l'interdépendance des espèces, aucune n'a le droit de détruire les autres.

C'est par la conception de la terre comme communauté que Leopold justifie la protection des prédateurs, des animaux que l'on considère habituellement comme nuisibles : ils ne le sont pas puisqu'ils constituent l'un des facteurs de l'équilibre de l'environnement. De façon générale, l'action de l'homme devrait respecter la règle énoncée par Leopold dans les termes suivants; «Une chose est correcte quand elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est incorrecte dans le cas contraire[25]».

Leopold met encore l'accent sur la valeur morale de l'action humaine, quand il parle d'un droit naturel, d'un droit à la vie (biotic right) tant des êtres organiques que des êtres inorganiques : contrairement à l'éthique biocentrique, l'éthique de la terre de Leopold est holiste.

23. Aldo Leopold, *op. cit.*, p. VIII.
24. Aldo Leopold désigne par le mot «terre the land, l'écosystème avec toute sa population vivante : 'The land ethic simply enlarges the boundaries of the community to include soils waters, and animals or collectively : the land';» Land, then, is not merely soil; it is a fountain of energy flowing through a circuit of soils, plants, and animals, *op. cit.*, p. 204; 216.
25. Aldo Leopold, *op. cit.*, p. 224-225.

Par son exigence d'un respect de la terre comprise comme une totalité incluant aussi bien le vivant que le non-vivant et cette «fontaine d'énergie qui circule à travers les sols, les plantes et les animaux», l'éthique environnementale de Leopold est allée plus loin et se montre plus conforme aux données de la biologie. De plus, elle n'exige pas le respect de l'individu, chose qui s'avère impossible dans la pratique. Cependant, tout comme l'éthique biocentrique, elle n'échappe pas à toute critique, même avec sa thèse du respect de la communauté biotique. En effet, l'exigence d'un respect du Tout, qui est perçu comme fin, présente un risque. Car, on pourrait sacrifier l'individu au nom du Tout. Le sacrifice d'un individu pourrait avoir une valeur morale s'il assurait la préservation de l'espèce, et un régime politique se conformerait au principe de la moralité s'il sacrifiait un individu ou une minorité pour le bien de toute la collectivité ou celui des générations à venir. C'est pour avoir perçu ce danger que, non sans raison, certains auteurs ont dénoncé dans l'éthique de la terre un «fascisme environnemental».

Étant donné ce grave défaut, il est nécessaire de poser la question : comment peut-on respecter la communauté sans violer les droits de l'individu? Comment ne pas traiter la communauté comme une fin sans être obligé de considérer l'individu comme un moyen? Il semble que l'écologie profonde et la philosophie environnementale préconisée par le philosophe Arne Naess, apporte des réponses pertinentes à ces questions.

L'écologie profonde

Dans un article destiné à différencier l'écologie profonde de ce qu'il appelle écologie superficielle — celle que l'on pratique habituellement —, Arne Naess attire l'attention des lecteurs sur le fait que les normes et les tendances de l'écologie profonde ne sont pas des principes inférés par une déduction ou une induction[26]. C'est dire que le point de départ de l'écologie profonde est une intuition. Quel en est le

26. Voir Arne Naess, *The Shallow and the Deep, Long-Range, Ecology Movement. A Summary*, Inquiry, 16, nº 1, printemps 1973, p. 98.

contenu? À l'analyse, l'article en question nous montre qu'il s'agit d'une représentation de la réalité selon laquelle la nature des êtres, y compris l'homme, est définie par leurs relations mutuelles; quand ces relations varient, elle varie également. Un philosophe écologiste australien, Warwick Fox, a mis en évidence le caractère métaphysique de cette représentation, en expliquant que pour cette intuition «il n'y a pas de démarcation ontologique dans le monde des existants ... Au sein de l'univers, il n'y a pas de sujets ni d'objets existant de façon indépendante, et qu'il n'y a pas de séparation entre le monde humain et le monde non humain. À vrai dire, toutes les réalités sont constituées par leurs relations mutuelles : tant qu'on continue de percevoir des frontières, il n'y a pas de conscience écologique profonde[27]».

Une telle représentation du réel est diamétralement opposée à celle qui a longtemps dominé le monde de la pensée et de la science des débuts de l'époque moderne jusqu'à nos jours.

Selon la vision du monde de l'écologie profonde, tous les êtres et toutes les choses constituent une unité : toutes les réalités sont interdépendantes, agissent les unes sur les autres, et l'être humain ne peut être considéré comme une entité indépendante à l'égard des autres êtres vivants et des conditions physiques du milieu. L'écologie profonde a substitué l'image d'un réseau de relations à celle d'un être-dans-l'environnement. Dans cette perspective, l'homme voit sa nature définie par un ensemble de rapports seulement. À l'instar de tout autre être, l'homme n'est plus qu'un nœud d'un vaste réseau de réalités.

Si du point de vue ontologique, l'homme est membre d'une communauté comme tout autre «être», la conception traditionnelle du monde se trompe en attribuant à l'homme la prééminence sur les autres êtres et en faisant de l'homme la mesure de toutes choses, la seule fin suprême. En d'autres termes, tous les êtres ont une valeur intrinsèque, et sont

27. Arne Naess, «Deep Ecology : a New Philosophy of our Time?» in *The Ecologist*, vol. 14, nº 4-5, 1984, p. 196.

égaux entre eux. Arne Naess tient cependant à préciser que cet «égalitarisme biologique» est une intuition juste en droit : en fait, la survie d'un organisme ne peut pas ne pas exiger la destruction d'un autre.

Fort de ce principe d'égalité, l'écologie profonde rejette l'anthropocentrisme qui est lié à la vision traditionnelle du monde, et exige que l'on respecte le droit de vivre, de s'épanouir de toute forme de vie. Limiter ce droit à la seule humanité ne nuit pas seulement à l'environnement mais encore à l'homme lui-même. La qualité de notre vie «dépend en partie du plaisir et de la grande satisfaction dont nous jouissons grâce aux formes de vie existant autour de nous. Ignorer cette dépendance et établir un rapport de domination sur la nature, c'est séparer l'homme d'avec lui-même[28]».

L'affirmation de l'unité des êtres, de l'égalité écologique n'a pas qu'une valeur théorique. Comme le souligne Naess, l'écologie profonde a une dimension normative et incite l'homme à agir. Il présente les thèses et les règles d'action de l'écologie profonde selon une plate-forme composée de huit propositions :

1. L'épanouissement de la vie humaine et non humaine sur terre a une valeur intrinsèque. La valeur des formes de vie non humaines est indépendante de l'utilité qu'elles peuvent avoir pour les fins étroites des humains.

2. La richesse et la diversité des formes de vie sont des valeurs en elles-mêmes et contribuent à l'épanouissement de la vie humaine et non humaine sur terre.

3. Les humains n'ont pas le droit de réduire cette richesse et cette diversité si ce n'est pour satisfaire des besoins vitaux.

4. L'intervention actuelle des humains dans le monde non humain est excessive et la situation se détériore rapidement.

5. L'épanouissement de la vie humaine et des cultures peut aller de pair avec une diminution substantielle de la population humaine. L'épanouissement de la vie non humaine exige une telle diminution.

28. Arne Naess, *op. cit.*, p. 96.

6. Une amélioration considérable des conditions de vie exige un changement des politiques. Celles-ci affectent les structures économiques, technologiques et idéologiques fondamentales.

7. Le changement idéologique consiste principalement à valoriser la qualité de vie plutôt que de rechercher un niveau de vie élevé. Il devra y avoir une prise de conscience profonde de la différence entre ce qui est gros (*big*) et ce qui est grand (*great*).

8. Ceux qui souscrivent à ces principes ont l'obligation de chercher directement ou indirectement à réaliser les changements nécessaires[29].

Du point de vue de l'action, un tel programme présente incontestablement un caractère révolutionnaire, car il exige non seulement que l'individu change son style de vie, ses habitudes de consommation dans la vie quotidienne, mais encore que la société transforme ses institutions politiques, économiques et technologiques. Or comment créer une conscience écologique assez profonde pour réaliser un tel programme?

La réponse de Naess témoigne d'une rencontre profonde entre l'écologie profonde et les traditions de pensée de l'Orient et de l'Occident avec sa notion de réalisation de soi (self-realization). Celle-ci est conçue comme une identification du soi individuel avec le Soi de l'Univers : «La réalisation de soi au degré le plus absolu ... est une expérience réfléchie de l'unité dans la diversité ... En tant qu'êtres dans le monde, nous vivons au milieu des choses mais avec la conscience profonde que nous avons le devoir de faire en sorte que notre moi s'étende à toutes choses[30]». Joanna Macy nomme une telle identification le verdissement du Soi (the greening of the

29. Arne Naess, «Deep Ecology and Ultimate Premises», *The Ecologist*, vol. 18, nº 4-5, 1988, p. 130. Les explications de A. Naess et de G. Les sessions relatives à cette plate-forme sont présentées par Bill Devall dans *Deep Ecology*, Salt Lake City : Peregrine Smith Books, 1985, p. 70-73. Nous empruntons la traduction de ce texte à Joseph R. Des Jardins, *op. cit.*, p. 245-246.

30. Arne Naess, «Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes» in Michael Tobias (éd.), *Deep Ecology*, Avant Books, 1985, p. 96.

Self)[31]. Celui-ci ne doit pas être compris comme un état mystique ou de méditation; c'est un processus dans lequel le bien d'un autre être est vu comme le propre bien de l'homme sans que ce dernier perde la conscience de sa singularité au regard de tout autre être. Ce processus peut s'effectuer à partir des membres de la famille pour s'étendre à ses compatriotes, à ses semblables, puis aux animaux et enfin à l'univers compris en un sens plus profond que le sens habituel de ce terme. Ainsi, l'éthique écocentrique de Naess ne rejoint pas l'éthique biocentrique de Taylor. De fait, alors que celle-ci persiste à distinguer le monde organique du monde inorganique, elle conçoit l'univers comme «une totalité vivante[32]». Grâce à l'identification de soi et dans la mesure de sa réalisation, l'individu humain saura respecter, aimer ses semblables et la nature sans difficulté, et choisir un mode de vie simple et agréable. La réalisation de soi pourra faire ce que les moralistes ont toujours considéré comme un idéal vers lequel les hommes devraient tendre : l'harmonie entre l'homme d'une part et ses semblables, la nature environnante et toutes choses qui existent dans l'univers d'autre part. Dans cette perspective, l'écologie profonde de Naess ne serait pas une éthique semblable à toute autre éthique, mais serait un art de vivre pour sages, une espèce de sophia à la manière des philosophes de l'Antiquité grecque.

Que ce soit sous la forme biocentrique ou écocentrique, l'éthique de l'environnement est un effort pour concevoir et justifier une nouvelle relation entre l'homme et la nature, à partir de laquelle on pourrait résoudre le problème environnemental de façon radicale. Allant à l'encontre de l'éthique et de la vision du monde traditionnelles, qui restent indifférentes au sort de la nature et des êtres non humains, et qui admettent implicitement la domination de l'homme sur toutes choses, l'éthique de l'environnement réactualise les valeurs, les conceptions des religions, des traditions de pensée et des

31. Joanna Macy, «The Greening of the Self» in Allan Hunt Badiner (ed.) Dharma Gaia. *A Haevest of Essays in Buddhism and Ecology*, Berkeley, CA: Parallax Press, 1990, p. 53.
32. Arne Naess, *op. cit.*

cultures qui ont toujours mis l'accent sur l'harmonie entre tous les vivants, entre tous les êtres. Un discours si révolutionnaire ne manque pas de soulever des objections et des critiques. En fait, les adversaires de l'éthique de l'environnement ont dénoncé qui son utopisme, qui son caractère mystique, qui sa nature d'idéologie irrationaliste pouvant mener à une attitude anti-humaniste[33]. Certains auteurs se sont acharnés à montrer son inutilité : pour eux, la tâche qu'elle s'est donnée à elle-même peut être parfaitement remplie par l'éthique traditionnelle[34]. Les notions d'égalité biocentrique, de valeur intrinsèque des êtres non humains[35], de droits des rochers, des animaux, des écosystèmes, des générations futures, comme celle d'identification, de contrat naturel[36] ne sont pas nécessairement significatives ni bien fondées. Que l'on accepte ces critiques ou non, on ne peut nier le fait que l'environnement représente aujourd'hui un défi de taille pour l'humanité, défi qui a pu se poser à cause d'une représentation erronée de l'environnement, un pouvoir de destruction immense conféré par la technoscience et, par-delà tous ces facteurs, une attitude funeste de l'homme à l'égard de la nature. C'est pourquoi rechercher une nouvelle modalité du rapport de l'homme et de la nature, la fonder rationnellement est une des grandes tâches des hommes d'aujourd'hui : telle est la signification de l'éthique de l'environnement.

Nguyen Vinh-De
Université du Québec à Trois-Rivières

33. Sur ce point lire : Jules Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Paris : Grasset, 1992. Voir également : Dominique Bourg, *Les scénarios de l'écologie*, Paris : Hachette, 1996. Une interprétation de l'écologie profonde contraire à celle de ces deux auteurs peut être trouvée dans : Catherine Larrère et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature*, Paris : Aubier, 1997.
34. Voir John Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, London : Duckworth, 1974.
35. Voir Janna Thompson, «A Refutation of *Environmental Ethics*» in Environmental Ethics, été 1990, vol. 12, nº 2, p. 147-159.
36. Michel Serres, *Le contrat naturel*, Paris : Fr. Bourin, 1990.