

Dérèglement de l'effet de serre, déficit de la couche d'ozone, pollutions, organismes génétiquement modifiés : la crise environnementale frappe fort et le temps n'est plus où prévalait l'idée d'un droit illimité à l'exploitation des ressources de la nature. Aujourd'hui émerge l'idée d'un partenariat équitable entre les êtres humains et leur milieu naturel. Les problèmes de l'éthique environnementale tournent précisément autour de ce partenariat : de quelle nature est la valeur de la Nature? Quelle est, par exemple, la valeur d'une espèce de baleine qui implique pour nous le devoir de ne pas causer son extinction? La Nature aurait-elle des «droits» comme certains le prétendent? Ou bien n'aurions-nous à son égard que des devoirs? Et dans ce cas, lesquels et pourquoi?

Ce livre ne prétend pas répondre définitivement à ces questions complexes. L'ambition de ses auteurs est d'exposer clairement cette complexité, puis de donner leur avis. Le reste est l'affaire, vitale, des lecteurs.

Ont contribué à ce volume

Anne Fagot-Largeault
Catherine Larrère
Dominique Bourg
Donato Bergandi
Pascal Acot
Sylvie Mayer
Jean-Yves Goffi
Georges Chapouthier
Raphaël Larrère

L'ÉTHIQUE ENVIRONNEMENTALE

Sous la direction de

ANNE FAGOT-LARGEAULT
Professeur au Collège de France
PASCAL ACOT
Cnrs



ISBN 2 908 965 20 8
99,00 FF 15,1 Euros

Sens
Editions

L'ETHIQUE
ENVIRONNEMENTALE

Sous la direction de

ANNE FAGOT-LARGEAULT

(Professeur au Collège de France)

PASCAL ACOT

(Cnrs)

Colloque publié avec le soutien de

l'Université de Paris I

et avec le concours du

Centre National du Livre

SenS

Editions

Collection *SenS Critique*
Dirigée par Claude Bénichou

INTRODUCTION

Achevé d'imprimer à Evreux
sur Rotative Numérique par

Book It!

Tél. : 01 55 38 94 88

Dépôt légal : Octobre 2000

Copyright© Sciences en situation
9, Place Cézanne
91380 Chilly-Mazarin
ISBN 2 908965 20 8

La journée d'étude sur l'éthique environnementale, d'où ce petit ouvrage est issu, s'est tenue à l'Institut d'histoire et de philosophie des sciences et des techniques le 2 octobre 1999, dans le cadre des activités du groupe «sciences de la vie» de l'Unité mixte de recherche de philosophie des sciences (UMR 8590, CNRS — Université de Paris-I).

Au cours des vingt-cinq dernières années du vingtième siècle, des événements au retentissement médiatique considérable comme la crise énergétique des années 1970, l'affaire du sang contaminé dans les années 1980, la pollution de l'eau par les nitrates ou la maladie des «vaches folles» dans les années 1990, ont contribué à diffuser dans un public large la prise de conscience des responsabilités de notre espèce dans l'éventuelle détérioration, non seulement de son propre cadre de vie, mais des équilibres régulateurs de la biosphère. Le débat écologique n'est plus restreint aux cercles scientifiques, il s'est déplacé vers le monde politique et économique : la conférence de Rio (1992) tentait d'ébaucher un droit international protecteur de la biodiversité, les conférences de Kyoto (1997) et de Buenos Aires (1998) visaient à mettre en place des mécanismes économiques permettant de freiner le réchauffement anthropique de la planète. Le citoyen ordinaire commence à intégrer à ses habitudes le tri des ordures ménagères et le ralentissement de la circulation automobile en fonction des pics de pollution. L'objectif consensuel s'appelle aujourd'hui «développement durable». Il implique une profonde remise en question de nos comportements individuels et collectifs, de nos normes et de nos valeurs.

En quoi cela intéresse-t-il les philosophes, au-delà d'une technophobie primaire et d'une morale anthropocentrée qui furent longtemps leur refuge sur le continent européen?

La communauté philosophique de langue anglaise s'est très tôt engagée dans les débats environnementaux. Elle les a compris comme un appel à redéfinir le rapport de l'homme à la nature, passant de l'idée (biblique?) d'un droit illimité d'exploitation des ressources naturelles à l'idée d'un partenariat équitable entre l'homme et son milieu naturel. Les problèmes de l'éthique environnementale tournent autour de ce partenariat : Des variétés d'orchidées, de poiriers, de loups, ont-elles une «valeur» qui implique pour nous un devoir de ne pas causer leur extinction? La nature (animaux, plantes, écosystèmes) a-t-elle des «droits»? Avons-nous seulement des «obligations» envers elle? Y a-t-il un sens à parler d'un «contrat naturel», comme on parle d'un «contrat social»? Le souci de laisser à nos descendants un monde «viable» justifie-t-il de jouer sur la peur en manière de principe de précaution?

Les philosophes de langue française ont été lents à s'intéresser à l'éthique environnementale. Ceux qui s'expriment ici sont parmi les précurseurs. On trouve dans leurs interventions bien des échos du débat en langue anglaise. Le parcours va de la théorie aux applications. Les grandes tendances et les sources philosophiques de l'éthique environnementale sont explorées d'abord, puis sont abordées des questions plus particulières: Le «vandalisme» a-t-il le même sens, s'agissant d'êtres naturels ou d'oeuvres d'art? Faut-il être anti-cartésien pour aimer les animaux? Avons-nous des devoirs semblables envers les animaux sauvages et les animaux domestiques?

Catherine Larrère admet «l'hypothèse de convergence» (formulée par Bryan Norton et Dieter Birnbacher) entre les «humanistes», partisans d'une éthique

anthropocentrée, qui admettent la protection de la nature dans l'intérêt de l'espèce humaine, et les «naturalistes», partisans d'une éthique écocentrée, qui reconnaissent à la nature une préciosité intrinsèque. Les uns et les autres se retrouvent unis aujourd'hui contre ceux qui refusent de prendre au sérieux les risques environnementaux, ou qui les considèrent comme un fantasme social. Mais parmi ceux qui prennent au sérieux les risques environnementaux, un nouveau clivage se dessine. Biologistes moléculaires et économistes se rejoignent pour envisager la conservation *ex situ* des espèces ou spécimens menacés (ex. banques de gènes). Anthropologues et écologistes se coalisent pour demander la conservation *in situ* des écosystèmes et des paysages, avec leurs populations. Il y a donc bifurcation entre une forme «réductionniste» et une forme «contextuelle» de naturalisme.

Donato Bergandi montre comment l'écologie scientifique s'est structurée au XXe siècle autour d'un débat sur ce qui constitue les «unités» fondamentales de la nature, la notion d'écosystème marquant le triomphe de la perspective holiste sur la perspective réductionniste. Les traits d'une ontologie holiste sont évoqués à travers trois philosophes : Nagarjuna, Spinoza et Dewey. Cette référence au holisme permet de relativiser l'opposition entre éthique anthropocentrique et éthique biocentrique.

Pascal Acot part du contraste, souvent relevé, entre les pays du nord de l'Amérique ou de l'Europe, qui ont eu des politiques précoces de protection de l'environnement, et les pays latins, où les «verts» ont eu un succès plus tardif, et plus faible. Il argumente que l'explication par les traditions religieuses (protestantisme/catholicisme) est insuffisante, et cherche les racines du mouvement environnemental dans la *Naturphilosophie* allemande du début du XIXe siècle (Goethe, Schelling), qui trouva un écho dans la poésie anglaise (Wordsworth, Coleridge), et plus tard dans le roman américain (Thoreau, Melville). Ce courant

romantique rejette le mécanisme de la science newtonienne, adhère à l'intuition d'une «âme du monde», et insiste sur l'interdépendance de tous les êtres naturels. Indépendamment de l'éthique protestante, on peut ainsi suivre un fil qui court entre le romantisme germanique, le «transcendantalisme» de la Nouvelle-Angleterre, et la *deep ecology* américaine.

Dominique Bourg se pose la question : «Sommes-nous responsables de la nature?», et répond que, contrairement à ce que suggère Hans Jonas, croire que nous le sommes devenus, relève d'une surestimation de nos pouvoirs. Certes, le développement de l'espèce humaine implique la dégradation (mais aussi l'enrichissement) de son milieu. Certes, depuis le début de l'ère industrielle l'espèce humaine en est venue par l'accumulation de ses déchets à altérer certains des grands mécanismes régulateurs de la biosphère (cycles du carbone, de l'azote, de l'eau), entraînant des changements globaux tels que l'effet de serre anthropogénique. Mais croire que nous pouvons détruire la biosphère, ou caresser l'idée que nous devons en prendre les commandes et effectuer des réglages correcteurs, est illusoire. Nous avons causé, et continuons de causer la destruction d'un grand nombre d'espèces vivantes, mais nos capacités technologiques de nuisance restent très inférieures à celles des météorites qui produisirent les grandes extinctions de l'histoire de la biosphère. D'autre part, un système chaotique comme la biosphère dépasse par sa complexité toutes nos possibilités de gestion technologique. La science classique nous avait laissé croire que nous deviendrions «comme maîtres» de la nature, la science contemporaine nous montre combien nous sommes loin de pouvoir substituer une technosphère à la biosphère, ce qui mène à une métaphysique du respect du donné naturel.

Sylvie Mayer part de trois constatations qui mettent en évidence le lien entre politique et éthique de l'environnement : il existe aujourd'hui une demande

sociale d'aménagement de l'économie au service de la qualité de la vie. Pour éviter les travers d'une écologisation de simple façade du capitalisme, le débat politique devra aborder franchement les questions de l'éthique économique, du rôle de la science dans les choix de société, et de la participation des citoyens aux débats et aux décisions (c'est-à-dire, de la démocratie).

Jean-Yves Goffi aborde l'éthique environnementale par la question : les êtres de nature ont-ils une valeur propre, indépendamment de toute valorisation par un sujet extérieur à eux? Il examine successivement les thèses de Rolston et de Naess. Holmes Rolston argumente qu'un organisme vivant a une valeur «objective» comme création naturelle, auto-organisée, douée d'une sorte de normativité spontanée. Arne Naess (principal représentant de l'écologie «profonde») pose que l'essor de la vie sur terre a une valeur «intrinsèque», indépendante des fins humaines, la vie humaine étant une expression parmi d'autres de la créativité vitale. Goffi juge ces positions peu convaincantes, et leur oppose une thèse inspirée de Mark Sagoff qu'il fait sienne en la qualifiant d'«anthropocentrisme faible» : la nature «sauvage» participe à la constitution de l'identité humaine, ce qui lui confère une valeur symbolique (indépendamment de toute considération utilitaire).

Georges Chapouthier traite du respect de l'animal. Il rappelle que les défenseurs des animaux se partagent entre deux courants. Pour les «zoophiles», l'animal doit être protégé en tant qu'individu, la règle éthique fondamentale est de lui épargner la douleur. Le courant «écologique» insiste au contraire sur la protection des espèces et variétés animales, son souci principal est le maintien de la biodiversité. Entre les deux courants, il y a en fait des convergences pratiques, et une commune détestation de la tradition cartésienne de l'animal machine. Il y a aussi une commune sympathie pour la pensée orientale : l'article s'achève par

une évocation des figures d'Arthur Schopenhauer et Albert Schweitzer.

Raphaël Larrère pense que les mêmes principes moraux ne peuvent pas raisonnablement s'appliquer aux animaux sauvages et aux animaux domestiques. Il propose, pour les animaux sauvages, une éthique du respect de la biodiversité (éthique «environnementale»), comportant non seulement l'obligation de sauvegarder les variétés vivantes, mais aussi celle de préserver leurs niches. Pour les animaux domestiques, il propose une éthique contractuelle, le «contrat domestique» étant (comme le «contrat social») un contrat implicite fondé sur un rapport de sociabilité. Ces propositions sont appliquées avec subtilité à la discussion de deux cas conflictuels : la présence des ours dans les Pyrénées, et le retour des loups dans le Mercantour.

Des problèmes d'éthique environnementale se posent quotidiennement aux citoyens et aux décideurs d'aujourd'hui. Au moment où nous mettons sous presse, le magazine *Nature* (Vol. 404, March 2000) publie à la fois une communication alarmante sur le niveau de l'exposition au benzène (cancérogène) liée au trafic automobile dans les villes européennes, et une lettre dans laquelle J. W. Kirchner et A. Weil calculent qu'il faudrait dix millions d'années pour que la biosphère compense les extinctions d'espèces actuellement dues à l'activité humaine. Les participants à la journée d'étude dont les documents sont ici réunis espèrent que cette publication incitera quelques philosophes à entrer dans le débat sur l'éthique environnementale.

THÉORIES

ANNE FAGOT-LARGEAULT

ÉCOLOGIE,
ÉTHIQUE ENVIRONNEMENTALE
ET HOLISME ONTOLOGIQUE

DONATO BERGANDI

Au cours du XXe siècle le développement de l'écologie scientifique coïncide avec l'émergence d'un regard éthique nouveau sur l'environnement. Il est intéressant de souligner qu'il existe un lien très fort entre ces deux domaines du savoir scientifique et des pratiques comportementales humaines : ce lien, qui est aussi un « pari » concernant la vraie nature du réel, est le holisme ontologique.

L'écologie scientifique s'est d'abord structurée autour de la recherche des « unités fondamentales de la nature ». Dans cette recherche, un rôle important a été joué par une version spécifique de ce qu'on appelle aujourd'hui le débat « holisme-réductionnisme ». Il s'agissait

de l'opposition entre une conception organiciste de la communauté végétale, proposée par F. E. Clements (1874-1945) et John Phillips, et une autre conception, strictement atomiste et individualiste, soutenue par Henry Allan Gleason (1882-1975) et Arthur George Tansley (1871-1955). Ces auteurs ont, par leurs travaux sur l'écologie végétale, contribué à l'élaboration de la structure épistémologique de l'écologie.

Plus particulièrement, pendant les premières décennies de ce siècle, lorsque l'on considère la succession de différents modèles interprétatifs des phénomènes écologiques, on constate la prédominance d'une forme de «holisme ontologique» se concrétisant dans des «unités fondamentales de la nature» telles que le biome, considéré comme l'ensemble des relations entre les plantes et les animaux¹; le climax, la forme ultime de la succession végétale²; et la communauté biotique considérée comme un «organisme complexe³». Tandis que l'association végétale de Gleason, vue comme une juxtaposition accidentelle d'individus, se trouve plutôt aux antipodes d'une vision du monde holiste⁴.

La compétition entre ces termes avait pour enjeu l'hégémonie épistémologique de la discipline. En 1935, Tansley, avec son article fondateur «The use and abuse of vegetational concepts and terms», a proposé le terme «écosystème⁵»: ce dernier a été accepté et il est très rapidement devenu le fondement de l'écologie contemporaine⁶. Plus particulièrement, la conception d'écosystème de Tansley s'est avérée plus intégratrice que les précédentes. Avec le concept d'écosystème, Tansley a été en mesure de mettre en évidence la «continuité» ontologique de la communauté biotique et de l'environnement physique, ainsi que la continuité méthodologique des approches les concernant.

Ce processus de «créations» successives des unités fondamentales de la nature ne s'est pas, bien sûr, arrêté avec la proposition du terme «écosystème», mais, dans les années suivantes, il a bien donné vie à d'autres entités. Les recherches écologiques ayant l'écosystème comme objet d'étude ont atteint leur apogée dans les

années 1960 et 1970 et le Programme Biologique International en est l'emblème le plus représentatif⁷. Même si l'écologie du paysage (*landscape ecology*) trouve une de ses sources majeures dans l'œuvre du biogéographe allemand Carl Troll (1939)⁸, c'est dans les années 1970 et 1980 qu'elle se structure comme une approche scientifique porteuse de sens et de méthodes. Le concept de «paysage» se fondera sur l'itération du concept d'«écosystème». Le paysage sera vu comme une aire de terrain hétérogène constituée par un groupe d'écosystèmes qui interagissent entre eux, groupe se répétant dans une forme similaire⁹. Il s'ensuit que la «région» sera vue comme une unité fondamentale de la nature constituée par de telles unités paysagères. A la même période, James Lovelock proposera son écologie globale concevant Gaïa, la planète Terre, comme un organisme vivant résultant des interactions entre les éléments biotiques et abiotiques. Dans ce cas aussi, l'écosystème représentera, encore une fois, l'arrière-plan métaphorique qui permettra un élargissement ontologique ultérieur des objets d'étude de l'écologie. Le modèle de relations de l'écosystème sera donc amplifié, jusqu'à englober la biosphère¹⁰. En effet, à y bien regarder, l'ensemble de ces «unités fondamentales de la nature» suit la même structure logique. Du biome au climax, en passant par la communauté biotique et par l'écosystème, pour arriver au paysage et à la biosphère, un réseau relationnel entre les éléments du système pris en considération est toujours présent. Une forme de holisme ontologique est sous-jacent à ces entités, emboîtées les unes dans les autres, constituant la vision du monde propre à l'univers scientifique des écologues.

LE HOLISME ONTOLOGIQUE : UNE BASE POUR L'ÉTHIQUE ENVIRONNEMENTALE

Les implications d'une ontologie holiste dans le développement des sciences contemporaines dépassent largement le cas de l'écologie, ou plus générale-

ment de la biologie, pour prendre en compte d'autres disciplines telles que la physique, avec le principe d'incertitude d'Heisenberg ou le principe des inégalités de Bell. En outre, cette ontologie est présente aussi dans l'interprétation des phénomènes psychologiques ou socio-économiques¹¹. Mais elle représente aussi l'arrière-plan métaphysique d'où a émergé la proposition de nouvelles formes d'éthique, à la recherche d'autres équilibres entre les sociétés humaines et leur environnement naturel.

Pour mieux comprendre les implications et l'importance d'une ontologie holiste dans la constitution d'une éthique prenant en compte les différents types de valeur des entités non-humaines, sensibles et non sensibles, on fera une rapide incursion dans l'histoire de la philosophie. On considérera plus particulièrement des auteurs tels que Nāgārjuna (philosophe bouddhiste, IIe siècle après J.C.), Baruch Spinoza (1632-1677) et John Dewey (1859-1952). On abordera, ensuite, les différents points de vue anthropocentriques et écocentriques sur la valeur intrinsèque ou instrumentale des entités naturelles.

La pensée bouddhiste, bien qu'elle se soit historiquement développée en acquérant certains traits typiques des religions, reste essentiellement une philosophie dont le but principal est celui de fonder et déterminer la conduite humaine : le bouddhisme est, dans son essence, un système éthique. Son trait principal est une rigoureuse analyse philosophique du réel. Cette philosophie éthique souligne qu'une bonne partie des catégories de la tradition philosophique sont en réalité des hypostases. Parmi elles, celles qui sont indiquées comme la source principale d'incompréhension du réel sont les catégories de sujet et d'objet : le «moi» et le «non-moi». La non-substantialité du moi (*anatta*, pāli; *anātman*, sanskrit), son manque de permanence trouve son expression maximale dans le concept de *Śūnya* (Vide) ou *Śūnyatā* (Vacuité). Le «vide» ou «vacuité» ne doivent pas être confondus, ni avec le manque de consistance ni avec l'annihilation de nous mêmes ou des phénomènes

empiriques. Nāgārjuna nous dit que : «Because there are no phenomena that are not dependent arisings, there are no phenomena that are not empty¹²». Autrement dit, le fondement de l'ontologie bouddhiste repose sur l'idée qu'il n'existerait aucune entité «absolue», «non-relationnelle». D'un point de vue ontologique, la vacuité implique la négation de l'existence indépendante des phénomènes et donc l'assertion, de leur caractère relationnel. Dans le bouddhisme, cette forme de holisme radical est à la base de l'éthique de la non violence (*ahimsā*), et elle représente le corrélat ontologique fondamental du respect que les bouddhistes portent à tous types d'entités, sensibles et non sensibles.

D'après Spinoza (1632-1677), toute chose particulière, autrement dit toute chose qui est finie et possède une existence déterminée, ne peut ni exister ni être déterminée à produire un effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire un effet par une autre cause, qui est finie aussi et possède une existence déterminée, et ainsi de suite¹³. Il considère aussi que «nous concevons que la Nature tout entière est un seul individu [...]»¹⁴. Et concernant la signification ontologique de l'homme, Spinoza nous dit que : «nous sommes une partie de la nature entière, dont nous suivons l'ordre¹⁵».

Lorsque Spinoza nous dit que «nous sommes passifs dans la mesure où nous sommes une partie de la nature qui ne peut être conçue par soi sans les autres¹⁶», il structure une vision du monde autour d'une ontologie holiste radicale qui relie toute entité au reste de la Nature. Ce dernier terme, Nature, recouvre tout type d'entité, humaine et non humaine. Cette forme de relationisme universel représentera la base à partir de laquelle Spinoza critiquera, non sans contradictions, l'univocité de l'attribution de la valeur instrumentale aux entités naturelles.

En ce qui concerne la valeur instrumentale des entités naturelles, Spinoza, dans l'Appendice de la première partie de *L'Éthique*, considère être un «préjugé

qui s'est tourné en superstition», l'idée selon laquelle «[les hommes] considèrent toutes choses naturelles comme des moyens en vue de ce qui leur est utile». Les hommes trouvent en eux mêmes, et hors d'eux mêmes un grand nombre de moyens qui leurs servent beaucoup à se procurer ce qui leur est utile (par exemple, les yeux pour voir, les dents pour mâcher, les herbes et les animaux pour s'alimenter, etc.). En outre, à partir de la constatation qu'ils ont l'habitude de préparer des moyens pour eux mêmes, ils sont arrivés à la conclusion qu'il y a un ou plusieurs Maîtres de la Nature qui ont tout fait pour leur usage. Ce préjugé découle d'une conception dualiste et transcendantaliste séparant la Nature et l'Être. Préjugé auquel Spinoza oppose son *Deus sive Natura*, autrement dit, son monisme ontologique, l'identité absolue entre l'Être et la Nature, qui prend la forme d'un holisme ontologique.

La critique de Spinoza sur l'attribution de la valeur instrumentale aux entités naturelles, s'accompagne de l'idée que : «chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persister dans son être¹⁸». Elle peut, certes, être détruite par une cause extérieure, mais son essence l'opposera à tout ce qui pourra lui enlever l'existence. La valeur intrinsèque des entités naturelles est bien soulignée dans le *Traité Théologico-Politique* où Spinoza très clairement nous dira que : «[...] tout individu a un droit souverain à exister et à agir selon qu'il est naturellement déterminé. Et nous ne reconnaissons ici aucune différence entre les hommes et les autres individus de la Nature [...]»¹⁹.

La vision du monde de Dewey (1859-1952) se structure autour du refus des différentes formes que peut prendre le dualisme. Ceci est dû à l'influence qu'a exercée sur lui la pensée hégélienne, et en particulier le principe des relations internes²⁰. En effet, la totalité des problèmes philosophiques typiques qui sont traités par Dewey est résolue en prenant en compte le principe des relations internes : du rapport entre les moyens et les finalités à celui qui existe entre la

théorie et les faits observés, de la relation entre la cause et l'effet, pour arriver à la dichotomie entre le sujet et l'objet.

D'après Dewey, l'humanité, à la recherche de la certitude existentielle, lorsqu'elle aborde la compréhension des faits de la vie, fait la distinction entre deux types de réalité²¹. Distinction qui implique l'attribution du manque ou de la plénitude de l'être aux traits génériques de l'existence selon ses préférences et ses intérêts²². Une telle façon de procéder implique selon Dewey, une sorte de «classificatory device²³» de «philosophic fallacy» par excellence²⁴, consistant à choisir avec emphase certains traits au détriment d'autres. En ce qui concerne, par exemple, la relation entre les moyens et les fins, qui trouverait sa source dans les divisions sociales, Dewey nous dit que : «means are menial, subservient, slavish; and ends liberal and final; things as means testify to inherent defect, to dependence, while ends testify to independent and intrinsically self-sufficing being²⁵». Cette subordination entre moyens et fins est strictement connectée à l'autre division classique entre sujet et objet, entre l'homme et la nature. Le refus du caractère ontologique de la distinction entre sujet et objet trouve son fondement dans sa perspective épistémologique de type transactionnelle, selon laquelle dans la recherche scientifique les «data» seraient en réalité des «assumptions²⁶». Et plus particulièrement, d'un point de vue ontologique il n'existerait pas des «éléments» ou des «réalités» qui seraient indépendants, déconnectés d'autres éléments et relations²⁷. En effet, la métaphysique sous-jacente à la pensée de Dewey, est l'exemple typique d'une pensée holiste : «The little part of the scheme of affairs which is modifiable by our efforts is continuous with the rest of the world. The boundaries of our garden plot join it to the world of our neighbors and our neighbors' neighbors²⁸». Selon Dewey, donc, même si des entités existent en tant que phénomènes particuliers, d'un point de vue ontologique, elles sont entièrement dépendantes du reste de l'univers²⁹. La vision du monde holiste de

John Dewey, son combat contre les formes différentes de dualisme et son plaidoyer pour l'interconnexion essentielle entre l'homme et le milieu naturel peuvent donc bien contribuer à l'édification d'une pensée plus respectueuse des entités naturelles.

ENTRE ANTHROPOCENTRISME ET ÉCOCENTRISME :
LE DILEMME DES RAPPORTS HOMME-NATURE

La prise de conscience des limites écologiques de la planète — par la communauté scientifique et par la société civile — a donné lieu à des développements éthiques non univoques. Ainsi, des positions anthropocentriques, soulignant les différents types de valeurs que la nature peut représenter pour l'homme, côtoient des modèles éthiques biocentriques, en relation avec la sauvegarde des êtres vivants indépendamment de leur appartenance ou non à l'espèce humaine, ou des modèles plus au moins écocentriques, soulignant la valeur intrinsèque des entités naturelles.

La fondation d'une éthique anthropocentrique est la conception, répétée maintes fois dans l'histoire de la philosophie, selon laquelle les êtres rationnels sont en eux-mêmes une valeur absolue³⁰. Le corrélat immédiat de cette prise de position est la négation de la reconnaissance d'une telle valeur aux êtres qui ne partagent pas avec les hommes des capacités telle la conscience, la raison ou le langage. Une fois que l'on a reconnu la spécificité de l'homme par rapport au reste de la nature, on peut dire qu'en quelque sorte la valeur du sujet se reflète sur l'objet : les différentes entités naturelles — des organismes aux populations, des communautés aux écosystèmes pour arriver à l'écosphère — «acquièrent» une valeur en fonction des intérêts humains. Selon les circonstances on attribuera à la nature différents types de valeurs — entre autres, économiques, esthétiques, ludiques, spirituelles ou plus généralement instrumentales. De telles «valorisations» de la nature peuvent trouver un point d'ancrage dans la responsabilité vis-à-vis

des générations futures : celles-ci ont droit à une planète non appauvrie de ses ressources et de ses possibilités d'évolution (développement durable)³¹. On préservera et protégera donc, le plus grand nombre d'espèces et d'environnements, car l'unicité génétique des individus d'une population pourrait un jour nous apprendre des nouveaux mécanismes biochimiques ou des nouveaux gènes et molécules.

Selon une perspective biocentrique, le but premier est la sauvegarde de la vie sous ses différentes formes. Ceci se concrétise parfois par la mise en avant de certaines espèces «charismatiques» comme les éléphants, les tigres, les singes ou les baleines. La stigmatisation des souffrances réservées à ces animaux par les traitements humains³², s'accompagne de l'attribution de la valeur intrinsèque aux individus des communautés biotiques³³. Par contre, d'un point de vue écocentrique, on assiste à un élargissement de l'attribution de la notion de valeur; il implique la mise en relief de la valeur intrinsèque des différents composants des écosystèmes, donc des espèces jusqu'aux milieux dans lesquels elles vivent. Toute entité biotique ou abiotique posséderait alors le droit d'exister en tant que résultat d'une histoire évolutive. Cette vision du monde stigmatise, d'une part, le paradigme dominant fondé sur le dualisme homme-nature et sur l'utilisation principalement économique des soi-disant «ressources naturelles». D'autre part, elle considère la préservation de la «wilderness» et la restauration, où c'est encore possible, des aires dégradées comme les premiers buts d'une nouvelle conscience écologique³⁴.

Toutefois, la prise de conscience de la destruction rapide de la biodiversité³⁵ nous impose une obligation morale : la recherche d'une éthique pragmatique facilement et rapidement applicable. Le constat que les populations et les gouvernements agissent, pour l'instant sur la base d'une vision du monde anthropocentrique, doit nous pousser à développer un ensemble de propositions applicables³⁶. Dans le cas contraire, les débats sur les différents aspects de

l'éthique environnementale prouveront qu'ils ne sont rien d'autre que des intéressants mais inutiles philosophismes.

Il est vrai que, d'un point de vue axiologique, les perspectives anthropocentriques et écocentriques sont tout à fait antinomiques : au sens de deux univers d'attentes, normes et valeurs qui sont substantiellement incommensurables. Mais d'un point de vue pragmatique, il serait nécessaire que ces deux perspectives puissent trouver un espace de superposabilité commun, même s'il restera nécessairement minimaliste. En effet, on peut trouver un certain nombre de points susceptibles de partager cet espace éventuel; entre un «anthropocentrisme environnementalement éclairé» et un «écocentrisme non misanthropique», on pourrait trouver un dénominateur commun dans les points suivants : le réseau de relations écologiques qui connecte l'homme au reste de la biosphère³⁷; la reconnaissance que la continuité entre les processus naturels et culturels implique le respect des processus naturels en tant que support de la vie sous ses formes variées³⁸; l'appréciation des valeurs de stabilité et de diversité des systèmes naturels³⁹; les intérêts humains sont trop restreints et, à brève échéance, ils devront s'élargir et prendre en considération une plus longue durée⁴⁰; la reconnaissance de la valeur esthétique des entités naturelles⁴¹. Focaliser l'attention sur ces principes, qui peuvent représenter une première base d'entente entre ceux qui soutiennent des perspectives anthropocentriques et écocentriques, permettrait à l'éthique environnementale de devenir un élément opérationnel véritable dans la détermination des politiques vis-à-vis des populations biologiques et des milieux naturels. Naturellement, dans ce processus de «pragmatisation» de l'éthique environnementale, un rôle tout à fait particulier sera joué par l'acceptation du holisme ontologique sous ses différentes formes.

CONCLUSIONS

Dans le développement de l'écologie scientifique un rôle tout à fait primordial à été joué par des formes différentes de holisme ontologique. Au fur et à mesure que nos connaissances écologiques progressaient, une conscientisation éthique parallèle, d'un homme plus attentif à ses relations avec les autres entités naturelles, s'est développée. La prise de conscience des différents types de liens qui nous relie au reste de la nature — bien qu'on n'ait pas encore véritablement réussi à dégager des pratiques d'intervention de protection et de conservation des systèmes naturels en syntonie avec cette sensibilité nouvelle — a provoqué une remise en question de l'idéal, scientifique et éthique, de la prééminence ontologique de l'homme, seul dépositaire de valeurs positives, par rapport à ce qui l'entoure. En outre, dans les développements éventuels de l'éthique environnementale, il y a la possibilité d'une «convergence pragmatique» entre un anthropocentrisme d'avant-garde — porteur d'un idéal d'humanité qui se renvoie une image d'elle-même en tant que partie d'une plus ample entité, la nature — et un écocentrisme non nécessairement antihumaniste. Ce dernier, en reconnaissant indistinctement la valeur intrinsèque aux composants biotiques et abiotiques de la biosphère, ne se bornera pas, toutefois, à identifier l'humanité comme «rien d'autre qu'une espèce envahissante» : l'unique possibilité d'évolution étant alors la destruction de la nature dont elle est issue. Cette acception de l'éthique environnementale pourrait être considérée comme une forme «d'humanisme étendu» qui pourrait bien être résumé par la très belle phrase d'Élisée Reclus : «*l'homme est la nature prenant conscience d'elle-même*⁴²». Il s'agirait ainsi d'une conscience élargie qui dépasse les clivages homme-nature, sujet-objet, et qui implique la compréhension que l'humanité, avec les autres êtres vivants et les milieux qui leur ont permis d'exister, fait partie de la même histoire évolutive : l'évolution de la biosphère. Une telle sensibilité philosophique permettrait de se rendre compte que protéger les espèces, les communautés et les écosystèmes, équivaut à protéger l'humanité elle-même.

NOTES

1. F. E. Clements, *Research Methods in Ecology*, Lincoln, Nebraska 1905.
2. F. E. Clements, *Plant succession : An Analysis of the Development of Vegetation*, Washington, D.C., Carnegie Institution, Publ. 242, 1916; voir aussi : D. Bergandi, «Les métamorphoses de l'organicisme: de la communauté végétale aux écosystèmes», *Revue d'Histoire des Sciences*, 52, 1, 1999, p. 5-31.
3. J. Phillips, «The biotic community», *Journal of Ecology*, 19, 1931, p. 1-24; F. E. Clements, «Experimental ecology in the public service», *Ecology*, 16, 1935, p. 342-363.
4. H. A. Gleason, «The structure and development of the plant association», *Bulletin of the Torrey Botanical Club*, 44, 1917, p. 411-462; «The individualistic concept of the plant association», *Bulletin of the Torrey Botanical Club*, 53, 1926, p. 7-26.
5. A. G. Tansley, «The use and abuse of vegetational concepts and terms», *Ecology*, 16, 3, 1935, p. 284-307.
6. P. Blandin, «De l'écosystème à l'éco-complexe», Jollivet, M. (ed.), *Sciences de la nature, sciences de la société. Les passeurs de frontières*, Paris, CNRS Editions, 1992, p. 267-279; P. Acot, *Histoire de l'écologie*, Paris, P.U.F., 1994; P. Acot, (ed.), *The European Origins of Scientific Ecology (1800-1901)*, Amsterdam, Gordon and Breach Publishers, 1998; D. Bergandi, «Reductionist holism : an oxymoron or a philosophical chimera of E. P. Odum's systems ecology?», *Ludus Vitalis*, 3, 5, 1995, p. 144-179 (cet article sera réimprimé dans : F.B. Golley and D.R. Keller (eds.), *Science of Synthesis : An Introduction to the Philosophy of Ecology*, The University of Georgia Press); F. D. Avila-Pires, *Fundamentos históricos da ecologia*, Ribeirão Preto, Holos Editora, 1999.
7. *Le Programme Biologique International a été mené sous l'égide du Conseil International de l'Union Scientifique* entre 1964 et 1974. Sont but prioritaire était la description de la structure et du fonctionnement des écosystèmes en utilisant le concept d'écosystème de Tansley et la méthode trophique-dynamique de R.L. Lindeman («The trophic-dynamic aspect of ecology», *Ecology*, 23, 1942, p. 399-418).
8. C. Troll, «Luftbildplan und ökologische Bodenforschung», *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Zu Berlin*, 1939, p. 241-298.
9. R. T. T. Forman et M. Godron, *Landscape Ecology*, New York, Wiley, 1986; R. T. T. Forman, *Land Mosaic. The Ecology of Landscapes and Regions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; D. Bergandi et P. Blandin, «Holism vs. Reductionism: Do ecosystem ecology and landscape ecology clarify the debate?», *Acta Biotheoretica*, 46, 1998, p. 185-206.
10. J. E. Lovelock, *La terre est un être vivant*, Paris, Ed. du Rocher, 1986; *Les âges de Gaïa*, Paris, Robert Laffont, 1990; *Gaïa, comment soigner une Terre malade?*, Paris, Robert Laffont, 1992.
11. D. Bergandi, «L'idée d'émergence», *Science et Avenir (hors-série)*, 121, 2000, p. 70-75.
12. Nagarjuna, *Mulamadhyamakakarika*, P 5224, éd. sansk. et traduction de D. Kalupahana, *Nagarjuna: Philosophy of the Middle Way*, State of New York Press, 1986 : «Puisqu'il n'y a pas de phénomènes qui surviennent d'une manière non dépendante, il n'y a pas de phénomènes qui ne sont pas vides».
13. B. Spinoza, *L'Ethique*, traduction de A. Guérinot, Paris, Editions Irea, 1993, Ire partie, Proposition XXVIII, p. 45 [1ère éd. : 1677, *Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta*].
14. *Ibid.*, Iie partie, Lemme VII, Scolie, p. 90.
15. *Ibid.*, IVe partie, Appendice, chap. XXXII, p. 324.
16. *Ibid.*, IVe partie, Proposition II, p. 239 ; du même auteur voir aussi : *Principes de la philosophie de Descartes*, traduction de J. G. Pratt, Paris, Librairie de L. Hachette et Cie, 1863, II partie, Appendice, chap. 9, p. 202 : «[...] l'homme est une partie de la nature, qui doit être unie avec les autres parties». [1ère éd. : 1663, *Renati Des Cartes Principiorum Philosophie Pars I et II, more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt ejusdem Cogitata Metaphysica*, Amsterdam, Jan Rieuwertsz].
17. B. Spinoza, *L'Ethique*, Ie partie, Appendice, p. 58-59.
18. *Ibid.*, IIIe partie, Proposition VI, p. 148-149; voir aussi le *Traité Théologico-Politique*, traduction de J. G. Pratt, Paris, Librairie de L. Hachette et Cie, 1872, chap. III, p. 72 [1ère éd. : 1670, *Tractatus theologico-politicus*, Amsterdam, Jan Rieuwertsz].
19. B. Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, Chap. XVI, p. 325-326.
20. J. Dewey, «From Absolutism to Experimentalism», (The Later Works, 1925-1953, vol. 5), Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1984, p. 147-160 [1ère éd. : 1930 in : George Plimpton Adams et William Pepperell Montague, *Contemporary American Philosophy: Personal Statements*, New York, MacMillan Co.].
21. J. Dewey, *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*, (The Later Works, 1925-1953, vol. 4), Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1984, I chap. [1ère éd. : 1929, New York, Minton, Balch and Co.].

22. J. Dewey, *Experience and Nature*, (The Later Works, 1925-1953, vol. 1), Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1981, p. 50-52 [1ère éd. : 1925, LaSalle, Illinois, Open Court Publishing Co.].
23. *Ibid.*, p. 52.
24. *Ibid.*, p. 34-35.
25. *Ibid.*, p. 102 ; «Les moyens sont serviles et les fins sont libérales et finales; les choses en tant que moyens sont l'indice d'une limite, d'une dépendance, tandis que les fins sont l'indice d'un être indépendant et intrinsèquement autosuffisant».
26. J. Dewey, *Logique, la théorie de l'enquête*, Paris, P.U.F., 1967, VII chap. [1ère éd. : *Logic, Theory of Inquiry*, New York, Henry Holt and Company, 1938].
27. J. Dewey et A.F. Bentley, *Knowing and the Known*, Boston, The Beacon Press, 1949, p. 101-102.
28. J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, (The Middle Works, 1899-1924, vol. 14), Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1983, p. 180 [1ère éd. : 1922, New York, Henry Holt and Company] : «La petite partie des phénomènes qui est modifiable par nos efforts est continue avec le reste du monde. Les limites de notre jardin côtoient le jardin de notre voisin et ainsi de suite».
29. Voir aussi : A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York, Cambridge University Press, The MacMillan Company, 1929.
30. I. Kant, *Fondements de la métaphysique de mœurs*, [1ère éd. : 1785], Paris, Vrin, 1987.
31. B. Goombridge, (ed.), *Global Biodiversity*, London, Chapman & Hall, 1992.
32. T. Regan, *The Case for Animals Rights*, The Regents of the University of California, 1983.
33. P.W. Taylor, «In defense of Biocentrism», *Environmental Ethics*, 5, 3, 1983, p. 237-242.
34. Voir entre autres : L. White Jr., «The historical roots of our ecological crisis», *Science*, 155, 3767, 1967, p. 1203-1207; A. Naess, «The shallow and the deep, long-range ecology movement», *Inquiry*, 16, 1973, p. 95-100; B. Devall, «The deep ecology movement», *Natural Resources Journal*, 20, 1980, p. 299-313; G. Sessions, «Ecocentrism and the anthropocentric detour», *ReVISION*, 13, 3, 1991, p. 109-115.
35. M. May, «How many species are there on earth?», *Science*, 241, 1988, p. 1441-1449 ; E. O. Wilson, M. P. Peter, *Biodiversity*, Washington, D.C., National Academy Press, 1988 ; S. R. Kellert, and E. O. Wilson, *The Biophilia Hypothesis*, Washington, D.C., Island Press, 1993 ; E. O. Wilson, *Consilience : The Unity of Knowledge*, New York, Alfred A. Knopf, 1998.
36. R.J. Nelson, «Ethics and environmental decision making», *Environmental Ethics*, 1, 3, 1979, p. 263-278; S. F. Sapontzis, «The nature of the value of nature», *The Electronic Journal of Analytic Philosophy*, 3, Spring, 1995 : <<http://phil.indiana.edu/ejap/1995.spring/sapontzis.abs.html>>.
37. A. Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, Paris, Aubier, 1995 [1ère éd. : A Sand County Almanach and Sketches Here and There, Oxford University Press, 1949] ; J. E. Lovelock, Gaïa, comment soigner une Terre malade?, *op. cit.*, note 10 ; B. Norton, «Intégration ou réduction : deux approches des valeurs environnementales», p. 57-70, dans : C. Larrère, et R. Larrère, *La crise environnementale*, Paris, INRA Editions, 1997 ; E. P. Odum, *Ecology : A Bridge Between Science and Society*, Massachusetts, Sinauer Associates Inc. Publishers, 1997.
38. J. B. Callicott, «Animal liberation: a triangular affair», *Environmental Ethics*, 2, 4, 1980, p. 311-338; H. Rolston III, «Values in nature», *Environmental Ethics*, 3, 2, 1981, p. 113-128 ; P. W. Taylor, In defense of biocentrism, *op. cit.*, note 33.
39. H. Rolston III, Values in nature, *op. cit.*, note 38; A. Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, *op. cit.*, note 37 ; B. Norton, *Why Preserve Natural Variety?*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
40. M. L. Snoeyenbos, «A critique of Ehrenfeld's views on humanism and the environment», *Environmental Ethics*, 3, 3, 1981, p. 231-235 ; W. Grey, «A critique of the deep ecology», *Journal of Applied Philosophy*, 3, 2, 1986, p. 211-216 ; «Anthropocentrism and deep ecology», *Australasian Journal of Philosophy*, 71, 4, 1993, p. 463-475; B. Norton, *Toward Unity Among Environmentalists*, New York, Oxford University Press, 1991; S. F. Sapontzis, The nature of the value of nature, *op. cit.*, note 36.
41. A. Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, *op. cit.*, note 37; W. Godfrey-Smith, «The value of wilderness», *Environmental Ethics*, 1, 4, 1979, p. 309-319 ; B. Norton, *Toward Unity Among Environmentalists*, *op. cit.*, note 40.
42. E. Reclus, *L'homme et la Terre*, Paris, Librairie Universelle, 1905-1908, 6 vol.

INTRODUCTION	9
Anne Fagot-Largeault (<i>Collège de France</i>)	

THÉORIES

PEUT-ON ÉCHAPPER AU CONFLIT ENTRE ANTHROPOMORPHISME ET ÉTHIQUE ENVIRONNEMENTALE?	17
Catherine Larrère (<i>Université de Bordeaux III</i>)	

LA RESPONSABILITÉ ÉCOLOGIQUE	39
Dominique Bourg (<i>Université technologique de Compiègne</i>)	

ÉTHIQUE ENVIRONNEMENTALE ET HOLISME	65
Donato Bergandi (<i>Grande Galerie de l'évolution</i> <i>Centre Alexandre Koyré</i> <i>Lab. d'Écologie du M. N. H. N.</i>)	

DU MOUVEMENT ROMANTIQUE À ALDO LÉOPOLD : QUELQUES RACINES NON-RELIGIEUSES DE L'ÉTHIQUE ENVIRONNEMENTALE	81
Pascal Acot (<i>CNRS UMR 8590 «Philosophie des sciences»</i> <i>Inst. d'Hist. et Philo. des Sc. et des Tech., Un. Paris I</i>)	

PRATIQUES

ÉTHIQUE ENVIRONNEMENTALE ET POLITIQUE	101
Sylvie Mayer (<i>Ancienne députée au Parlement Européen</i>)	

LA VALEUR SYMBOLIQUE DES ÊTRES DE NATURE	113
Jean-Yves Goffi (<i>Université de Grenoble II</i>)	

LE RESPECT DE L'ANIMAL ENTRE L'ACTION ZOOPHILE ET LE MILITANTISME ÉCOLOGISTE	129
Georges Chapouthier (<i>CNRS UMR 7593 «Personnalité et conduites adaptatives»</i> <i>CNRS UMR 8590 «Philosophie des Sciences»</i>)	

OURS DES PYRÉNÉES ET LOUPS DU MERCANTOUR : UN PROBLÈME D'ÉTHIQUE APPLIQUÉE?	143
Raphaël Larrère (<i>INRA</i>)	