

Diversité et historique des mouvements écologiques en Amérique du Nord

Philippe Gagnon^{1,2}

Le développement d'une pensée de l'écologie en Amérique du Nord s'est ressourcé à l'impératif visant à mettre en valeur la communauté biotique ; suite à la Seconde Guerre mondiale, on ne tarda pas à sonner l'alerte face aux altérations violentes de la nature. Certains trouvèrent alors dans la théologie une inspiration et une alliée inattendue. Les racines de la tension qui conduisit à l'écologisme radical ou à sa remise en question sont ici analysées philosophiquement.

1. Quelques thèses fondatrices

Aldo Leopold et la communauté comme concept éthique

Né en Iowa, diplômé d'un master en foresterie de la Yale Forest School, Aldo Leopold (1887-1948) est le pionnier des initiatives de conservation. Devenu surintendant de la Carson National Forest, au Nouveau-Mexique, il fera reconnaître la Gila National Forest, dans le même État, comme première zone sauvage protégée à l'intérieur d'un parc naturel. C'était à l'époque un immense premier pas. Leopold sera aussi responsable en 1933 du premier programme de gestion de la chasse en lien avec l'Université du Wisconsin où il continuera à enseigner.

Ses pensées sur les raisons de soutenir et de promouvoir un programme de conservation ont été publiées de façon posthume en 1949 dans *A Sand County Almanac*³. Ce texte abondamment cité est considéré comme fondateur dans la littérature écologiste étatsunienne.

¹ College of Adult & Professional Studies, Bethel University, Saint Paul, Minnesota.

² Nos remerciements vont aux participants à la discussion en atelier, dont les remarques critiques nous auront permis de rédiger un texte plus précis. Nous remercions spécialement Philippe Deterre, qui a œuvré comme modérateur de la discussion, et Christian Raquin pour tout le travail mis à la production d'une synthèse de cette présentation.

³ *Almanach d'un comté des sables*, traduction A. GIBSON, préface M. G. LE CLÉZIO, Paris, GF-Flammarion, 2000.

Aldo Leopold définit la conservation comme : « *Un mode de vie où la terre soutient ceux qui l'habitent, où les citoyens se portent bien (do well) sur leur terre, et où les deux se portent encore mieux en raison de cette collaboration.* »

Son idée fondamentale est celle de l'inclusion d'un nouvel objet de considération éthique, la communauté biotique, qui fait de l'homme, dans son rapport à elle, non plus un conquérant, mais un membre de la communauté « Terre » : « *Nous devons considérer le fait que la terre (land) est une communauté comme le concept de base de l'écologie, et l'impératif de l'aimer et de la respecter comme une extension de l'éthique.* »

La position de Leopold est plus qu'une extension de l'éthique, elle contient une véritable révolution. La préoccupation passe des collections d'individus définis atomistiquement (comme le faisaient le kantisme et l'utilitarisme), à celle du bien-être du système biotique. L'éthique de Leopold est holistique et biocentrique, contrastant avec l'éthique anthropocentrique et atomistique des traditions occidentales.

La maxime qui guide toute la pensée de Leopold est exprimée vers la fin de son *Almanach* : « *Une chose est bonne lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est mauvaise lorsqu'elle tend à faire le contraire*⁴. »

Leopold affirme qu'on doit respecter les membres de cette communauté (*fellow members*). Comment comprendra-t-on cet impératif lorsqu'il faudra en éliminer certains pour préserver des équilibres ? L'intégrité de la communauté biotique dépend de la mort autant que de la vie, et la mise à mort de membres de cette communauté ne va pas à l'encontre de *land ethic*⁵. Leopold ne demande pas nommément de mettre à mort qui que ce soit, mais si la monnaie d'échange dans l'économie de la nature est l'énergie, et puisqu'elle passe d'estomac en estomac et non de main en main, l'optimisation du système

⁴ *A Sand County Almanac with Essays on Conservation*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 189.

⁵ Ce terme vise à indiquer les stratégies à adopter lorsque l'homme en vient à modifier la nature, et il importe de noter qu'on en perdrait le sens en le reformulant comme éthique de la terre : il ne s'agit pas d'une *earth ethic*, mais du sol (un des sens de *land*), à la fois nourricier, buveur du sang de Caïn dans le récit biblique, et propriété de quiconque l'a travaillé (*my land* en anglais, alors que l'expression *my earth* n'a aucun sens).

n'aura cure de l'individu broyé sous ses rouages. Alors, ne devrions-nous pas débarrasser la Terre des êtres humains (aujourd'hui sept milliards, à peine deux milliards en 1930) qui menacent l'existence de la communauté biotique, comme on le ferait sans hésiter s'il s'agissait d'un troupeau de cerfs ? W. Aiken, lui, n'hésite pas : du point de vue de la communauté biotique, ce serait notre devoir d'éliminer 90 % de notre espèce ⁶.

John B. Callicott et la *land ethic* en contexte d'écologie dynamique

Né en 1941, Distinguished Professor de la University of North Texas, John Baird Callicott est le meilleur spécialiste de la pensée de Leopold et continuateur de la même inspiration. Pour lui, Leopold a essentiellement ajouté un ingrédient écologique à l'explication darwinienne de l'origine de l'éthique, la faisant dépendre d'un sentiment tribal. Darwin parlait du bien-être de la tribu (*welfare of the tribe*), reprenant à David Hume et Adam Smith⁷ une conception de l'éthique basée sur le sentiment. Hume suggérait aussi qu'on doit parfois mettre la société au-dessus de soi-même. Cette éthique promeut un changement de paradigme et une écologie informée par le respect pour des entités « méta-organismiques ⁸ ».

Callicott rappelle que Leopold a introduit son éthique non comme un substitut à l'éthique humaine, mais comme son complément. Leopold concevait l'éthique de la terre comme une « *accretion* ⁹ ». Il savait que la nature est dynamique mais, influencé par une écologie de l'équilibre du milieu du XX^e siècle, tenait pour acquis qu'elle tend à un équilibre stable et que l'homme peut le perturber.

Daniel Botkin ¹⁰, suivi ensuite par bien d'autres, a mis en valeur une vision plus dynamique des équilibres. L'homme n'a pas à obéir à quelque

⁶ Cf. W. AIKEN, « Ethical Issues in Agriculture » in *Earthbound*, T. REGAN (dir.), New York, Random House, 1984, p. 269 ; J. FIESER, « Leopold and the Compatibility of Eco-Centric Morality », *International Journal of Applied Philosophy*, 1992, vol. 7, p. 37-41.

⁷ J. B. CALLICOTT, « The Land Ethic » in *A Companion to Environmental Philosophy*, D. JAMIESON (dir.), Malden, Blackwell, 2003, p. 206.

⁸ *Ib.*, p. 209.

⁹ Terme anglais désignant ce qui se greffe lentement sur ce qui est déjà là et ayant sans doute une origine évolutionniste ; le terme voisin *incremental* est un concept fondamental pour les évolutionnistes.

¹⁰ Cf. *Discordant Harmonies: A New Ecology for the Twenty-First Century*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

impératif paradisiaque de ne rien faire pour être écologique, puisque rien n'oblige de partir de cette prémisse que les changements introduits par lui ne sont pas, eux aussi, naturels.

Dès lors comment peut-on penser « conserver », puis « préserver » ce qui change toujours ? Pour Callicott l'objection n'est pas fatale à la *land ethic*, mais devrait conduire à reformuler ainsi le principe de Leopold : « *Une chose est bonne lorsqu'elle tend à ne perturber la communauté biotique qu'à des échelles spatiales et temporelles normales. Elle est mauvaise lorsqu'elle tend à faire le contraire.* »¹¹ La clef pour résoudre ce problème est donc celle d'échelle, concept écologique qui inclut le taux ainsi que l'étendue (*scope*).

Des perturbations violentes de la nature ont eu lieu avant l'homme, mais les échelles temporelle et spatiale résultant de l'intervention humaine augmentée des moyens techniques modernes créent un réel problème, car elles dépassent celles rencontrées par les écosystèmes au cours de l'évolution. L'idée d'un « flux de la nature », ne rend pas bénigne l'intervention humaine, car le flux dans le monde naturel a, contrairement à l'action humaine, de sévères limites.

2. L'écologie comme science subversive

Rachel Carson et la naissance du mouvement environnementaliste

Dans la décennie 1946-56, un vent de progrès et de transgression de toutes les limites possibles, une sorte d'ivresse de liberté soufflait sur le pays de l'Oncle Sam. Après les guerres, l'humanité est tout autant portée à l'enthousiasme frénétique qu'elle n'était prompte à s'entretuer avant leur déclenchement. La préparation de la pénicilline en quantités suffisantes avait permis de sauver des millions de vies. Il fallait maintenant nourrir une partie de la population européenne, en train de se relever de l'hécatombe (pensons au plan Marshall voté en 1948 sous le Président Truman). Pour produire des quantités énormes de pommes de terre, il était tentant de mettre l'accent sur tout ce qui pourrait tenir à distance les insectes nuisibles à ce légume, puis ensuite de faire de même pour les autres denrées.

¹¹ « *A thing is right when it tends to disturb the biotic community only at normal spatial and temporal scales. It is wrong when it tends otherwise.* » (« The Land Ethic », p. 216)

Née en Pennsylvanie, Rachel Carson (1907-1964), titulaire d'un master de biologie de la vie marine de la Johns Hopkins University (à l'époque pratiquement aucune femme n'étudiait cette discipline), va travailler au « Bureau of Fisheries » pour le Gouvernement des États-Unis. Elle y écrira de nombreux documents à caractère éducationnel, puis ensuite des livres sur la vie aquatique qui se vendirent bien et lui permirent de prendre en 1952 sa retraite du gouvernement.

Depuis 1945, Carson était préoccupée par les effets de l'usage de produits chimiques dont les conséquences demeuraient peu ou pas connues. Elle avait tenté, sans succès, de faire paraître dans le *Reader's Digest* un article sur les pesticides et leurs conséquences, des données s'accumulant sur les dangers du DDT¹². Émue par une lettre d'amis lui décrivant comment l'épandage aérien de ce pesticide avait tué les oiseaux sur leur ferme de Cape Cod, elle fit pendant quatre ans des recherches approfondies. Anticipant les réactions des compagnies manufacturant des produits chimiques, elle compila le nom d'experts qui avaient pris connaissance de son manuscrit.

Finalement la première tranche de son livre *Silent Spring*¹³ parut dans *The New Yorker* en 1962. L'industrie chimique ne tarda pas à présenter Carson comme une hystérique, mais le public acheta son livre : elle en vendit un demi million. Elle reçut plusieurs invitations à des interviews dans les médias et témoigna devant quelques commissions gouvernementales. Ses efforts furent récompensés par l'interdiction du DDT en 1972, malheureusement longtemps après sa mort¹⁴.

L'héritage de R. Carson

R. Carson rappelle que des centaines de millions d'années ont été nécessaires pour produire la vie qui nous entoure et lui permettre de se placer

¹² Dichloro-diphényl-trichloroéthane.

¹³ *Printemps silencieux*, préface de R. HEIM, traduction par J.-F. GRAVRAND, Paris, Plon, 1963. Traduction révisée par B. LANASPEZE, préface d'AL GORE, Marseille, Wildproject Éditions, 2012. Le titre du livre est inspiré d'un poème de John KEATS « Et aucun oiseau n'y chante ».

¹⁴ Nous reconnaissons notre dette, pour cette section, envers le chapitre de Lisa SIDERIS, « Ecology and the Environment » in *The Blackwell Companion to Science and Christianity*, J. STUMP et A. PADGETT (dir.), Malden/Oxford, Wiley/Blackwell, 2012, p. 406-418. Nous en avons suivi en particulier la structure.

en état d'équilibre avec un environnement qui comportait des éléments favorables et d'autres hostiles. Or, notre monde contemporain ne sait plus attendre ¹⁵.

Les historiens qui considéreront notre époque, écrit Carson, s'interrogeront sur notre sens de la proportion, et se demanderont comment on a pu chercher à contrôler quelques espèces jugées indésirables en détruisant pour cela tout l'environnement. Si l'on croit inévitable l'utilisation des pesticides pour maintenir la production agricole à niveau, il faut se demander si, à l'inverse, notre vrai problème n'en est pas un de surproduction ¹⁶.

Carson n'appelle pas à cesser d'utiliser les pesticides, mais elle alerte au fait qu'ils sont en réalité des biocides et que, d'une part, ces agents chimiques dangereux ont été placés dans les mains d'acteurs ignorant leurs dangers potentiels et que, d'autre part, de très nombreuses personnes ont été en contact avec ces poisons sans leur consentement ¹⁷.

En conclusion, deux idées dominent chez Rachel Carson :

– le droit de savoir du citoyen, une demande qui est toujours présente dans les débats étatsuniens actuels en particulier autour des OGM ¹⁸.

– le respect à cultiver pour l'équilibre de la nature et pour l'interconnectivité écologique. Cela appelle à une révolution dans notre attitude et dans notre usage des technologies. Carson hérite d'une tradition de naturalistes qui célébraient l'harmonie et l'interconnectivité de la nature, et pour qui l'usage de pesticides est anti-naturel, d'où la fréquence chez elle des métaphores évoquant la « dislocation ¹⁹ ».

De l'héritage de R. Carson, on peut retenir l'idée que l'écologie est la branche de la science la plus prometteuse, parce qu'elle seule propose des solutions qui font appel à un contrôle biologique des organismes agresseurs et

¹⁵ *Silent Spring*, Boston/New York, Houghton Mifflin, 2002, p. 6.

¹⁶ *Ib.*, p. 9.

¹⁷ *Ib.*, p. 12.

¹⁸ Cf. par ex., « Just Label It », oct. 2004, consulté en juin 2013 sur le site de Civil Eats, <http://civileats.com/2011/10/04/just-label-it-we-have-a-right-to-know-whats-in-our-food/>

¹⁹ Cf. Y. GARB, « Rachel Carson's *Silent Spring* », *Dissent*, vol. 42, automne 1995, p. 539-546. Pour aller encore plus loin, Id. « Change and Continuity in Environmental Worldview: The Politics of Nature in Rachel Carson's *Silent Spring* » in *Minding Nature : The Philosophers of Ecology*, D. MACAULAY (dir.), New York, Guilford Press, 1996, p. 229-256.

qu'elle seule pourra offrir une compréhension du monde naturel holistique plutôt que compartimentée.

On notera que ses arguments ne font pas appel à la moralité traditionnelle ou à la religion, bien qu'on puisse déceler chez elle un sens constant de l'émerveillement²⁰.

P. Sears, L. White, C. Merchant

Paul Sears, dans la foulée du livre de Carson, publiait un article présentant aussi l'écologie comme une science subversive, qui critique les opérations de l'homme sur son écosystème²¹. Il y voyait la moins particularisée et spécialisée des sciences, celle qui est donc la moins sujette à fournir des solutions à court terme non insérées dans l'image d'ensemble des totalités écologiques et des générations futures.

Lynn White jr., (1907-1987), historien médiéviste de Princeton University, publie en 1967 un article où il explique que la manière dont nous appréhendons le monde naturel dépendra inévitablement de la manière dont nous nous comprenons nous-mêmes dans notre rapport à ce monde²². L'écologie humaine est conditionnée par les croyances à propos de la nature et de la destinée, donc par la religion. Selon White, un dualisme entre l'ordre physique et l'ordre spirituel, privilégiant ce dernier et une transcendance orientée vers un autre monde, ont fermé la porte aux visions païennes anciennes pour lesquelles le monde naturel était habité et animé par des esprits. Pour lui, la science et la technologie sont un sous-produit de cette conception judéo-chrétienne et ont encouragé la domination humaine sur la nature.

Un autre livre influent pour une génération d'écothéologues, paru en 1980, portera directement sur la mort de la nature et aura pour auteur la théologienne *Carolyn Merchant*²³. Pour elle aussi l'écologie est une science subversive, une science des interconnexions capable de raviver l'intérêt pour

²⁰ Consulter son livre posthume *The Sense of Wonder* (1965) qui développe un article paru en 1956 dans *Woman's Home Companion*.

²¹ « Ecology: A Subversive Subject », *BioScience*, vol. 14, n° 7, juillet 1964, p. 11-13.

²² « The historical roots of our ecologic crisis », publié dans la revue *Science*, suite à une communication à l'American Association for the Advancement of Science à Washington en 1966.

²³ *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York, Harper One, 1990 (réédition).

les valeurs associées historiquement au monde « organique » pré-moderne, c'est-à-dire le monde d'avant que la nature ne soit tuée par la philosophie mécaniciste des XVII^e et XVIII^e siècles. Avant les Lumières, la nature était perçue comme la mère bienfaisante (*benevolent*) de toutes choses. Les paradigmes scientifiques modernes l'ont réduite à n'être que des morceaux de matière morte en mouvement ²⁴.

3. L'écothéologie

Le rejet du néodarwinisme

Les nouveaux écothéologiens s'élèvent contre le portrait darwinien de la lutte dans la nature et associent la théorie de l'évolution à des formes de darwinisme social. Si le darwinisme est compris – à tort ou à raison – comme la victoire des forts et mieux adaptés (*fit*), il s'oppose inévitablement à l'éthique chrétienne qui prescrit l'option préférentielle pour le pauvre, le malade, l'affamé.

John Cobb jr. appelle à une libération de la vie par rapport aux forces objectifiantes et mécanicisantes des conceptions scientifiques. Son intérêt pour la physique contemporaine est motivé par un rejet du néo-darwinisme. Ce terme, qui reste souvent mal défini, désigne ici un processus évolutif dans lequel les hommes mêmes sont mécanisés comme des robots, des machines de survie programmées par leurs gènes ²⁵. Il voit la nouvelle physique comme une science sœur de cette écologie qui pointe vers une image plus riche d'interconnexions, de relationnalité, de subjectivités actives.

Éliminer la souffrance ou laisser l'espèce en bénéficiaire ?

Pour des théologiens comme *Sallie McFague*, nous devons nous occuper des marginalisés de la nature, guérir les plaies de la nature et nourrir les

²⁴ Ce n'est plus vrai pour la physique contemporaine. La théorie quantique décrit un univers d'éléments interreliés et non pas un déploiement d'objets atomisés. Cette physique s'articule sur la continuité et les relations des entités à leur environnement. Elle abolit les distinctions fortes entre sujet et objet, ou observateur et observé.

²⁵ À témoin cette affirmation en 1975 du chef de file de l'actuelle « Consilience » : « ... *the organism is only DNA's way of making more DNA.* », E. O. WILSON, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. 3.

créatures affamées²⁶. D'autres, comme *Rosemary Radford Ruether*, militent pour la restauration d'une nature qui rétablit les bonnes relations entre les créatures et en guérit l'inimitié²⁷. Pour *Charles Birch*, il faut anticiper un paradis retrouvé où tous feront retour au végétarisme et où régneront les relations les plus amicales possibles entre toutes les espèces²⁸. Dans presque tous ces cas, on a l'impression que les processus évolutionnaires doivent être mis en halte.

D'autres reconnaissent que la souffrance existe dans la nature, mais soulignent que la présence du conflit y a été exagérée, alors que la norme est la symbiose, la coopération, l'interdépendance et le commensalisme²⁹.

Le philosophe de l'environnement *Holmes Rolston III* (né en 1932) voit les processus évolutifs systémiques tels que la spéciation, l'interaction prédateur/proie et autres dynamiques des écosystèmes comme produisant des valeurs *plus élevées*. Il greffe ses idées sur le paradigme chrétien d'une « nature cruciforme », où la souffrance génère des valeurs sur l'ensemble du système. Sans la prédation, les animaux n'auraient pas la beauté, l'intelligence, la vitesse qu'ils ont maintenant. La prédation permet un gain de valeur plutôt que d'être une instance de perte, la victime est certes perdue mais au niveau de l'espèce cela favorise à la fois le prédateur et la proie.

Pour Rolston, en contraste avec les écothéologiens, il n'y a pas de devoir humain consistant à éradiquer les souffrances de la création. Selon les principes écologiques, il serait indifférent qu'un tigre affamé mange un daim ou un bébé humain. Or, si nous n'avons aucun devoir de sauver le daim, en revanche nos intuitions éthiques suggèrent que nous devrions sauver l'enfant.

²⁶ Cf. *The Body of God: An Ecological Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, chap. 2, p. 27-64.

²⁷ Cf. *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, New York, HarperCollins, 1992, 4^e partie, p. 205 s.

²⁸ Cf. « Christian Obligation for the Liberation of Nature » in *Liberating Life: Approaches to Ecological Theology*, C. BIRCH, W. EAKIN et J. MCDANIEL (dir.), New York, Orbis, 1990, p. 57-72.

²⁹ Cf. L. MARGULIS et D. SAGAN, *L'univers bactériel*, trad. G. BLANC, Paris, Seuil, 2002.

4. Entre le holisme de la communauté biotique et l'éthique cruciforme.

Le philosophe de la technologie *Frederick Ferré* (1933-2013)³⁰ a travaillé à dépasser ces visions³¹. Il objecte à la position de Callicott qu'elle ne répond pas à notre besoin de normativité, n'étant pas capable de passer le test de l'applicabilité et à celle de Rolston qu'elle ne rencontre pas l'exigence minimale de cohérence éthique.

Critique de Callicott

Leopold a attiré l'attention sur le fait que l'étendue de ceux qui doivent être l'objet de notre attention morale a augmenté. Nos habitudes invétérées nous préviennent d'incorporer dans nos considérations éthiques la Terre ainsi que les animaux et plantes qui y vivent.

Cependant, nous n'en savons pas assez sur le monde comme réseau et toile d'intrication pour prévoir quelles actions rehausseront l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Si la *land ethic* nous invite à transformer notre rapport purement économique à la terre, elle ne peut préciser quelle action sera concrètement meilleure qu'une autre³².

Une question véritablement éthique comme « dois-je tenir toutes mes promesses ? » ou « l'esclavage est-il permmissible ? », resterait indéterminée de ce point de vue, à moins qu'on puisse montrer qu'elle a un lien direct avec l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Pour ce genre de holisme, l'organisme individuel ne compte que du point de vue du système dans lequel il prend part. Or, d'un point de vue conservationniste, la communauté biotique sera sûrement en meilleure posture si le nombre de ses membres est réduit. Ce qui pourrait contribuer à exterminer l'excès d'habitants

³⁰ Cf. son importante trilogie : *Being and Value : Toward a Constructive Postmodern Metaphysics*, Albany, SUNY Press, 1996 ; *Knowing and Value: Toward a Constructive Postmodern Epistemology*, Albany, SUNY Press, 1998 ; *Living and Value: Toward a Constructive Postmodern Ethics*, Albany, SUNY Press, 2001.

³¹ Cf. K. SCHRADER-FRECHETTE, « Metascience, Technique, and Radiobiology » in *Nature, Truth, and Value: Exploring the Thinking of Frederick Ferré*, G. ALLAN et M. F. ALLSHOUSE (dir.), Lanham, Lexington Books, 2005, p. 272.

³² Cf. « Persons in Nature: Toward an Applicable and Unified Environmental Ethics » in *Environmental Ethics: The Big Questions*, Chichester/Malden, Wiley/Blackwell, 2010, p. 155-156.

de cette communauté serait alors moralement justifiable. L'éthique de la terre, remarque Ferré, peut donc parfaitement conduire au fascisme.

Critique de Rolston

Holmes Rolston III propose une compréhension du « bien douloureux » (*Painful Good*) qui, selon Ferré, est grevée de sérieuses difficultés³³.

Par exemple, la moitié de la déforestation est causée par les besoins de subsistance des peuples de l'hémisphère Sud ; or, la préservation des forêts est une haute priorité pour ceux qui veulent sauver la biodiversité : quelle éthique invoquer ?

Rolston répondrait qu'il n'y a rien de problématique à ce que des niveaux trophiques supérieurs (incluant les cultures humaines) « dévorent » les inférieurs. Il ajoute que ce qui est bon ne peut se ramener à ce qui fait fructifier la communauté biotique. Il y a des éléments dans la nature qui, si on les transférait à l'ordre humain, seraient immoraux et qu'il ne faudrait pas imiter. Rolston entend insister sur ceci : lorsque donc nous nous demandons si le milieu de vie, ou l'écosystème, est ce qui doit être valorisé, ou s'il ne doit pas plutôt être mis au service de la réalisation singulière qu'est la personne, et même de son ombrageuse préparation dans celle de l'animal ou de la plante comme vivants individuels, nous risquons d'oublier une chose : penser à la communauté biotique, à l'écosystème comme valeur oblige à se demander *qui poursuit une valeur*. Si tout est investi de valeur, alors la prédation meurtrière n'est qu'une instance d'un carnage universel qui n'en respecte aucune. Finalement, pour Ferré, si l'homme est réintégré dans le continuum spatio-temporel et si l'aspect organique de sa corporéité *vaut* quelque chose, lui permettant de se réaliser, on ne peut définir une maxime éthique qui le placerait purement et simplement au sommet des espèces au point d'en être séparé. Pour Ferré, lorsque des principes différents sont tous deux affirmés – par exemple une éthique qui promouvrait l'atteinte de valeurs supérieures par les espèces et une autre qui s'appliquerait à l'homme comme espèce non essentiellement naturelle – et laissés sans rapport entre eux, cela conduit à l'incohérence. Rolston défend, en termes whiteheadiens, une éthique

³³ Cf. « Persons in Nature... », p. 156-158.

« bifurcationniste ³⁴ », il s'appuie sur la conviction inavouée d'une nature sans liberté morale.

Repenser le problème en termes d'« organicisme personnaliste »

Comment arbitrer la tension entre la centration personnaliste et l'organicisme ³⁵ qui nous placent entre une négation potentielle de la tragédie écologique, et une absorption des valeurs supérieures dans celles de la collectivité biotique ?

D'un côté, Callicott résume fort bien le problème lorsqu'il affirme que « *l'étendue de la misanthropie en environnementalisme moderne... peut être considérée comme une mesure du degré auquel cet environnementalisme est biocentrique* ³⁶ ». De l'autre côté, Richard Watson a rappelé de manière impressionnante que seule la personne ressent distance et disparité entre pratique et valeurs ³⁷. De même que les pensées n'existent que dans une conscience pensante, les valeurs n'existent que dans une conscience valorisante.

Ferré, inspiré par une pensée du Procès, propose de sortir de cette impasse en ayant recours à une logique du continuum dans la capacité d'éprouver (*sentience*) et de viser, s'appuyant au fond à une logique du tiers-inclus. Il note six caractéristiques de l'être humain : expérimenter de manière consciente, penser logiquement, se souvenir, planifier, préférer (ou juger) et agir selon une responsabilité morale. Si la personne peut réclamer une valeur intrinsèque en vertu de ces capacités, les hommes devraient aussi les reconnaître lorsqu'ils les voient à l'œuvre ailleurs dans le monde. Certes, elles ne sont pas là au même degré que dans une créature douée de langage et de

³⁴ Rappelons que A. N. Whitehead s'est élevé contre la bifurcation de la nature en deux systèmes de réalité, l'un qui serait composé d'entités physiques, étudiées par la science, et l'autre qui relèverait de la vie de l'esprit et de son intentionnalité.

³⁵ L'organicisme désigne une orientation qui, proche du holisme mais surtout utilisée en contexte biologique, affirme que la réalité est mieux comprise comme un tout appréhendé préalablement à ses parties. On y met l'accent sur l'organisation plutôt que sur la composition des organismes.

³⁶ « Animal Liberation: A triangular Affair », *Environmental Ethics*, vol. 2, n° 4, 1980, p. 326.

³⁷ « A Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism », *Environmental Ethics*, vol. 5, n° 3, 1983, p. 245-256.

pensée symboliques, mais l'organique n'est pas par ailleurs la négation de la personnalité.

Ferré essaie de dépasser l'opposition biocentrisme/anthropocentrisme : il n'existe pas de pensée sans penseur, il n'existe pas non plus de valeur sans un évaluateur. Même le crapaud doit avoir à sa mesure une capacité d'*enjoyment* sur une échelle qu'on doit apprendre à apprécier puis à respecter. Sinon, pour Ferré, on en vient, comme dans les anciens sacrifices humains, à immoler l'individuel devant l'idole du collectif.

Au terme, la solution de Ferré est de distinguer ce qui est différent sans le séparer. Il y a eu une tendance chez les rationalistes avec Descartes, et chez les empiristes avec Hume, à tenir à l'écart et même à déchirer ce qui peut mentalement se concevoir en isolation. Cette abstraction de la connexité des choses encourage la simplicité cognitive, mais il est facile d'en abuser. C'est donc une invitation à préférer les approches « et... et... » aux approches « ou bien... ou bien... », en s'aidant de l'écologie et de la théorie des systèmes ; une invitation à voir ensemble culture et création, humain et animal, naturel et artificiel : « *Puisque dans ce paradigme corps et esprit commencent en étant unis, comme polarités fonctionnelles à l'intérieur d'un champ commun d'énergie intériorisée, comme réseaux intimement interreliés d'événements qui sont réceptifs d'un passé et anticipateurs d'un avenir, nous ne nous retrouverons jamais face aux problèmes insolubles de la philosophie moderne.* »³⁸

En quoi cela permet-t-il de dépasser l'impasse où nous risquons de nous enliser ? Nul ne peut décider d'élaguer, comme des branches de cerisier, la forme la plus achevée de cette énergie intériorisée, atteinte dans notre espèce, au nom d'un « tout » qui lui-même n'est en rien doué de sensibilité (*sentience*). Nul ne peut non plus éviter de faire les efforts possibles pour protéger ce qui de toute évidence – l'éthologie nous le montre de plus en plus – représente déjà la présence et l'amorce d'au moins certaines de ces six caractéristiques susmentionnées. La grenouille a plus de valeur intrinsèque que l'équilibre, d'ailleurs impossible à définir, d'un éventuel étang mystiquement doué de propriétés émergentes. Dans ce contexte, c'est elle la valeur essentielle, plutôt que quelque concept fumeux de « communauté », alors que pourtant elle a besoin de cet écosystème pour se réaliser.

³⁸ F. FERRÉ, «Personalistic Organicism: Paradox or Paradigm ? », *Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 36, 1994, p. 71. Notre traduction.

Le radicalisme écologiste nous appelle à mettre la communauté biotique au dessus de tout, ou nous rend dépendants d'un équilibre à ne pas perturber par nos actions d'apprentis-sorciers. La position anthropocentriste, ou même carrément bâtie sur les présupposés d'une anthropologie qualifiée d'intégrale³⁹, risque de réserver un « inatteignable » humain qui, pour Ferré, ne s'impose pas au vu de tout ce que découvre l'éthologie.

Pour Ferré, une éthique qui ne sacrifierait ni à une abstraction dangereuse, non plus qu'elle ne tomberait dans le piège de la double mesure, devra permettre de distinguer entre *divers degrés de valeur* sur une échelle commune, de façon à ce que la discrimination des choix moraux puisse être effectuée, ce qui ne voudra pas dire toujours en faveur des intérêts humains. L'éthique de Callicott et Leopold est naturaliste, celle de Rolston est bifurcatrice et aborde la nature comme tout ce que l'homme n'a pas encore dérangé. Il reste à trouver une éthique qui nous fasse intégralement habiter la nature sans nier la culture et l'ordre symbolique.

³⁹ Nous avons à l'esprit la réfutation de la position de E. O. Wilson, mentionné en note précédemment, par M. SAHLINS dans *The Use and Abuse of Biology*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1977. Pour être exhaustif, on devra noter que le reproche d'être tout de même encore « spéciste » (c'est-à-dire promoteur d'une supériorité de l'espèce humaine sur les autres) a été formulé à l'encontre de Ferré, cf. A. ZUCKER, « Ferré: Organicistic Connectedness – But Still Speciesistic », *Ethics and the Environment*, vol. 1, n° 2, automne 1996, p. 185-190.