

La relation homme-nature

L'émergence de l'éthique de l'environnement

Gicu-Gabriel ARSENE

Université des Sciences Agricoles et de Médecine Vétérinaire du Banat – Timișoara

Faculté d'Agriculture,

Calea Aradului, 119, Timișoara, 300645, ROUMANIE

« Market capitalism has increased wealth beyond the imagination of previous generations, but cannot, in and of itself, distribute it equally or even equitably. These are problems that cannot be solved within the terms set by modernity, for the simple reason that they are not procedural, but rather valuational or, to use the simple word, moral. There is no way of bypassing difficult moral choices by way of a scientific decision-procedure that states "Maximize X". We first have to decide which X we wish to maximize, and how to weigh X against Y when the pursuit of one damages the fulfilment of the other. The human project is inescapably a moral project. »

Jonathan Sacks (in Dunning, 2003)

1. Tableau général

La relation de l'homme avec l'environnement / la nature, ou plutôt les relations de l'humanité avec son milieu naturel, constitue un sujet dont le traitement, même sommaire, requiert des notions qui impliquent le mythe, les traditions, les religions, les cultures, les systèmes philosophiques, politiques et économiques. L'écologie, par excellence science interdisciplinaire, (méta)science des interactions, trouve ici un vaste champ d'étude, à son niveau culturel et idéologique¹. La relation homme – nature tient aussi de la philosophie (parce qu'il s'agit de la place de l'homme dans le monde).

Le mot *environnement* serait d'après Cooper et Carling (1999) lié à une métaphore qui suggère l'absence d'autonomie (par rapport au mot *environné*) et devrait son succès au fait qu'il est plein

¹ les autres deux dimensions de l'écologie sont celle *naturelle* et celle *sociopolitique* (Spooner, 1984).

de ressources. Le mot *nature* vient de *nasci* (en latin: qui naît). En grec, nature se dit *Phusis* qui vient de *phuomai* (se mettre à pousser, à croître). Nous pourrions – en restant étymologiquement correct – dire *physique* au lieu de *nature* mais *physique* est le nom qui, dans la science actuelle, désigne l'étude des lois de ce monde qui sont exprimables dans la logique mathématique. Nous privilégions le mot nature malgré sa polysémie bien connue.

L'homme n'est pas imaginable hors de son environnement – son évolution et son histoire se sont déroulées dans cet environnement, lui aussi, avec sa propre histoire. Parler de l'histoire de l'homme seulement à partir de l'époque où l'écriture apparaît et qualifier la période antérieure comme *protohistoire* et *préhistoire* serait un préjugé (Lowenthal, 2001) parce que tout le passé de l'homme et son histoire sont liés à son environnement qui a depuis toujours été plus qu'un décor.

Les visions classiques de l'histoire réservent à l'homme la place privilégiée – l'histoire était faite de ses idées, ses conceptions, ses actes de courage, ses conquêtes etc. L'environnement était souvent en second plan. Cette attitude des historiens, philosophes, écrivains de la période moderne est imprégnée de la vision mécaniciste du monde, née avec Newton, Descartes et Bacon et prolongée jusqu'au XX^{ème} siècle (Capra, 2004).

L'environnement est l'un des déterminants majeurs de l'histoire de l'humanité, à côté des relations interculturelles. L'histoire de l'environnement, qui s'est constituée depuis peu de temps comme une discipline scientifique, mérite l'attention tant de la part des écologues, que de la part des historiens et anthropologues. Il y a même un courant de pensée qui met l'accent sur le rôle de l'environnement dans l'histoire humaine, courant nommé *déterminisme environnemental*.

La réciprocité de la relation homme-nature n'est pas de date récente: l'homme a influencé de manière significative son environnement à partir de l'utilisation du feu (la transformation de vastes étendues de forêts en prairies en Eurasie et en Amérique du Nord, commencée il y a quelques 700 000 ans), mais aussi par la chasse excessive (d'où la disparition de la mégafaune), ensuite par les pratiques agricoles (causant la désertification). Tous ces exemples sont en fait des exemples de *co-évolution* des systèmes sociaux humains et des systèmes naturels (Marten, 2001).

Présenter ici des éléments d'histoire des attitudes de l'homme par rapport à la nature peut se faire seulement en privilégiant l'aspect religieux, au moins jusqu'à l'époque moderne. Au sein des religions les hommes ont organisé leurs valeurs; implicitement leurs éthiques viennent de là.

Les perceptions de la nature, *socialement construites* (Cooper and Carling, 1999), sont autant de modèles. Ces modèles ont fait d'abord partie des modèles religieux. L'approche religieuse a été suivie par la connaissance scientifique, avec laquelle elle coexiste. Si nous jugeons la validité des

connaissances acquises par l'une ou l'autre, nous aurons implicitement tendance à privilégier la voie de la rationalité, donc de la science. Or si l'on pense à la convergence des modèles obtenue par les mystiques et par les hommes de science², la complémentarité des deux voies devient plus qu'une hypothèse.

Nous présentons ici des éléments qui peuvent être des repères dans la compréhension des rapports homme-nature et surtout dans leur évolution et leur état actuel, qui expliquent en grande partie la crise de l'environnement.

Les religions primitives ont eu leurs origines dans le contact même des hommes archaïques avec la nature. De la disproportion entre son pouvoir et celui des éléments naturels, l'homme primitif ayant acquis le sentiment de l'existence d'une réalité qui transcende ce monde, serait entré en contact avec le sacré. Il est utile de souligner ici, d'après Otto (in Poupard, 1989), le fait que ce premier pas de l'apparition de l'*Homo religiosus* a fait naître en l'homme un sentiment de *dépendance*. Les religions, les croyances archaïques partent de la nature, d'où leur classification sous le nom de *naturalisme*³: animisme, totémisme, chamanisme etc.

La révolution néolithique, par l'apparition de l'agriculture a eu d'immenses conséquences sur la vie matérielle et le psychisme de l'homme. Cette révolution a rendu *cyclique* un temps *linéaire* jusqu'alors, a mis au centre de la vie spirituelle la fertilité et la femme (Eliade, in Lovinescu, 1992). Ecologiquement, la signification de l'apparition de l'agriculture est l'élargissement de la *capacité portante* (*capacité-support* ou *carrying capacity*) de l'environnement pour l'espèce humaine (Marten, 2001). Toutefois, cette première vague (Toffler, 1981) de transformations, première révolution et, peut-être la plus importante, a rompu l'unité de l'humanité. Le surplus de produits alimentaires a permis l'apparition des agglomérations de populations, de la civilisation urbaine et, écologiquement, d'une véritable *pression anthropique* (tableau I) sur l'environnement. L'augmentation de la diversité⁴ au sein d'une espèce (*Homo sapiens*) a été accompagnée d'une diminution de biodiversité de la part des écosystèmes naturels.

² voir, à ce sujet, le best-seller de Fritjof Capra, *The Tao of physics* (1975, Shambhala Publications, Inc.).

³ terme appliqué aussi à plusieurs doctrines et positions dans la philosophie.

⁴ nous incluons ici la *diversité culturelle* et la *sociodiversité*, aussi.

Tableau I. Quelques données illustrative de la pression anthropique: l'évolution de l'aire de nutrition d'un individu de *Homo sapiens* et de la population mondiale (d'après Puia, Soran, Carliern Rotar et Vlahova, 2001, simplifié)

<i>chronologie</i>	<i>type d'agriculture</i>	<i>aire d'alimentation (ha / individu x an)</i>	<i>population humaine mondiale</i>
1950 - présent	intensive («industrielle»)	0,2-1,6	6×10^9
2500 a. J.C. – 1950	extensive, traditionnelle	0,2-1,6	5×10^8
(10000) 5000 – 2500 a. J.C.	primitive	1,5-4,0	10^8
500000 – 10000 a. J.C.	chasse - cueillette	1000 - 100	10^7

Les différences entre les religions (monothéistes, polythéistes ou panthéistes) se traduisent aussi par leurs représentations de la nature: nature adorée et vue comme un vaste réseau d'interactions, nature éternelle immuable ou nature créée et détruite périodiquement etc. De ce point de vue il y a une très grande différence entre les deux groupes de grandes religions: les « religions du Livre » (judaïsme, christianisme, islam, dites aussi *religions révélées*) mettent en première place l'homme et laisse la nature à sa disposition, pendant que les religions de l'Orient (hindouisme, bouddhisme, taoïsme, ...) sont plus intégratives (on dirait que les modèles qu'elles proposent sont plus *holistiques*).

Nous considérons seulement ces religions, parce qu'illustratives sur les positions prédominantes de l'homme et parce qu'elles sont les religions des peuples qui constituent les grands groupes humains actuels⁵.

Le début de la modernité signifie un tournant dans l'histoire: la raison prend du poids dans toutes les attitudes et actions de l'homme, ce qui a comme conséquence une crise religieuse (« Dieu est mort »). La pensée analytique (donc dissociative), méthodique (Descartes), le mécanisme (Newton), la quantification et l'expérimentation (Bacon, Galilée) sont autant de transformations dans le sens du paradigme qui a présidé à la modernité. Les changements rendus possibles par l'apparition de l'industrie (suivie par la science et les technologies modernes) ont constitué la deuxième vague de Toffler (1981). L'industrialisation, qui s'est répercutée aussi sur l'agriculture, a constitué une amélioration substantielle pour l'*Homo sapiens*: la capacité

⁵ pour plus de détails, voir l'excellente présentation synthétique faite par Eliade M. et Culiano I.P., 1990. *Dictionnaire des religions*. Paris, Plon. Pour la définition de la notion de *civilisation*, voir Huntington S.P., 1997. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster.

portante⁶ de son environnement est augmentée de manière spectaculaire – l’explosion démographique ne s’est pas faite attendre (tableau I). La nature-machine, la nature-dépôt-de-ressources est une image qui a persisté dans les têtes des modernes et, sous beaucoup d’aspects, persiste encore. Cette idée, de la nature indestructible, sauvage et douée d’une grande *capacité autopoïétique*⁷ et *résilience*⁸, a été mise en doute à l’aube des années 1970, au début de la crise de l’environnement.

La civilisation planétaire, le monde postmoderne, postindustrielle doit résoudre le problème de sa continuité: l’émancipation de l’homme de son environnement est illusoire, la dégradation de l’environnement, l’épuisement des ressources, les possibilités limitées de la science, au moins au présent, le dynamisme accéléré des événements, les crises que connaissent les individus et les groupes (dans leurs environnements !) sont autant de défis. L’homme est arrivé à une position hégémonique jamais vue: il ne dispose pas seulement des ressources planétaires à son gré, mais il a une grande emprise sur son propre avenir. Maître du monde, maître de ces ressources, il doit assumer aussi la responsabilité, que ce soit pour son bien-être, poussé par la responsabilité pour les générations futures (attitudes *anthropocentrées*), ou par le respect de la nature (attitudes *biocentrées* et *écocentrées*).

La présentation suivante de quelques-uns des types de rapport homme-nature, nous montre que l’être doué de raison se trouve devant la nature, quoi qu’il fasse, physiquement et biologiquement, dans la même relation que celle qu’il y a entre le fragment et le tout. Ainsi, de même que la suprême philosophie qu’un individu puisse pratiquer c’est de « savoir mourir », le mieux que l’humanité puisse faire c’est de savoir s’insérer dans une évolution de la nature qui la précède et qui lui survivra. La réflexion éthique dans ce champ, celui des problèmes issus de la crise de l’environnement, devient obligatoire. L’approche scalaire de l’écologie, le caractère fractal, chaotique (chaos déterministe) et *fuzzy* (= flou, fluctuant, changeant) des systèmes écologiques nous conduisent à réaliser l’importance de toutes nos actions et nous conduisent au *principe de précaution* (Jonas, 1993).

2. Les perspectives religieuses

2.1. L’animisme

⁶ la capacité d’un milieu (habitat) de supporter de manière durable un certain effectif d’une population, en pourvoyant à tous les besoins de cette population.

⁷ la capacité d’un système vivant de régénérer certaines de ses composantes.

⁸ la capacité d’un système vivant de maintenir ses propriétés en résistant aux perturbations, par des fluctuations autour d’un état d’équilibre.

Les croyances de ce type reposent sur l'existence des esprits - entités invisibles qui animent les pierres, les rivières, les animaux, les arbres etc. Les rêves et les mythes sont des instruments principaux dans ce type de perception et les représentations par des métaphores s'accompagnent de pratiques magiques. En animisme, il n'y a pas de différence entre l'âme et l'esprit. Les propriétés et le comportement de l'homme sont attribués aux composantes non humaines de l'environnement (anthropomorphisation, personnification). Comme toute chose a un esprit, le monde est aussi habité par les esprits des ancêtres, la vie des hommes ne doit pas entrer en antagonisme avec les choses, la nature. L'idée de l'harmonie avec l'environnement s'en dégage. La transgression des lois naturelles, l'irrespect des esprits attire le malheur. Ecologiquement, cette attitude est correcte, à la nuance près que ses fondements ne sont pas scientifiques, comme c'est aussi le cas des attitudes écocentrées modernes. Atran (in Hatano, 1999) soutient que les explications au sein de l'animisme portent plutôt sur un univers imaginaire que réel.

L'animisme a été largement répandu en protohistoire et préhistoire. Certains de ces éléments sont repris par d'autres religions (hindouisme, shinto, ...) et d'autres persistent dans la religion des aborigènes d'Australie, dans la religion traditionnelle des indiens d'Amérique du Nord etc. Chez ces derniers, le respect pour l'espace qu'ils habitaient, leur véritable *ethic land*, serait presque un produit naturel du fait d'habiter longtemps les mêmes territoires nourriciers.

Les déités féminines importantes dans les panthéons des anciens peuples (Isis chez les égyptiens, Ishtar, en Mésopotamie, Déméter et Gaia, chez les grecs, Cères, chez les romains) sont la prolongation des cultes de la nature, *personnifiée*, cette fois, et expression d'un autre type de relations avec celle-ci (Egri, in Fischer and Maarten, 1999).

2.2 L'hindouisme

Pratiqué en Inde, Indonésie et sur l'île de Bali, l'hindouisme a comme dogme le fait que tout ce qui nous environne est une manifestation du Vishnu, et a donc une nature divine. L'évolution des âmes, à travers les réincarnations successives, est gouvernée par la loi des causes et des effets – *karma*. La nature doit être respectée parce qu'elle incarne dans ses composantes les manifestations de la divinité et des esprits à différents stades d'évolution spirituelle. Le divin est omniprésent. La vache est sacrée parce qu'elle nourrit l'humanité (Krishna, l'un des avatars de Vishnu est représenté gardant un troupeau de vaches). Les arbres, symboles de l'abondance, et les rivières (le Gange surtout) sont aussi adorés.

Les conceptions hindoues sur la nature sont diverses. Chatterjee (1998) distingue quatre écoles philosophiques:

- la théorie des *bruthas* (les quatre éléments: eau, terre, vent et air) est l'instrument

pour expliquer tous les phénomènes cosmiques;

- la philosophie Samkhya, de la distinction entre *purush* (esprit) et *prakriti* (nature). La nature est le terrain de manifestation des trois tendances fondamentales: *sattva*, *rajas* et *tamas*. La pensée (*the mind*) fait partie de la *prakriti*.
- la théorie des *paramanas* (atomes), associée à Nyaya Vaisheshika, proche de la théorie de Démocrite.
- la conception de *mayavada*, selon laquelle la nature, la réalité physique doit être dépassée, transgressée.

Un examen plus attentif des systèmes philosophiques indiens traditionnels (y compris bouddhiques) montre leur caractère complexe, souvent leur sophistication (Śāṅkarācārya, 2002). Dans cette variété de conceptions et attitudes, l'homme, les animaux, les plantes, les dieux, la terre sont soumis à l'ordre cosmique et la place de l'homme est variable.

On peut reprocher à l'hindouisme le fait qu'il soit centré sur la transcendance (de la condition humaine à la condition divine) et qu'il néglige d'une certaine manière les aspects pragmatiques, la définition de la place de l'homme dans l'univers (Poupard, 1989).

Mahatma Gandhi, célèbre hindou popularisant *l'ahimsa* (la non-violence) a inspiré de nombreux environmentalistes (par exemple Arne Naess, le père de l'écologie profonde).

2.3. Le bouddhisme

Le bouddhisme est fondé par Bouddha Sâkyamuni il y a 2500 ans sur le terrain des disputes à l'intérieur de l'hindouisme, dont il reprend quelques éléments, comme celui de l'unité de l'homme et de la nature, le *karma* et le *samsara*. De l'Inde, il est arrivé en Chine, au Tibet et au Japon (bouddhisme Zen). Plusieurs traditions se sont développées au sein de cette religion.

La cause première du malheur, de la souffrance (*duhkha*) est le désir, surtout celui qui a comme objet ce que l'on ne peut pas obtenir. Par voie de conséquences, le bonheur vient du renoncement et de la restriction aux besoins immédiats. Les hommes ne cherchent pas à obtenir la grâce des dieux, mais ils cherchent par la voie de la compassion et un continuel effort individuel à accéder au monde des accomplis, au *Nirvana* finalement, par le *Noble Octuple Chemin*, et par l'observation du *dharma* (la loi morale universelle). La non-agression cultivée par les bouddhistes (on ne tue que pour subvenir aux besoins de base), fait de cette religion l'une des plus compatibles avec le maintien de la nature sauvage.

Le bouddhisme et l'hindouisme n'attribuent pas à l'homme la qualité de « maître de la nature », prônent le non-attachement aux biens matériels et considèrent l'ignorance comme un péché (Jensen, 1999), ce qui est lourd de conséquences écologiques. Pourtant, le bouddhisme

traditionnel donne la priorité à l'homme devant l'animal, à l'homme devant la femme, à l'animal devant la plante etc., mais le monde est un *continuum moral*. Tous ont le potentiel de progresser vers l'illumination dans les cycles de morts et réincarnations. Chacun progresse par son propre effort et la frontière entre les êtres doués de sensibilité et les autres n'existe pas, ou elle est illusoire, temporaire. Dans le bouddhisme Zen, le cadre naturel (montagnes, rivières) est favorable à l'éveil (Swearer, 1998).

Le Dalaï Lama et d'autres figures de premier rang du bouddhisme contemporain se sont engagés dans les campagnes pour la paix, la défense des opprimés et de l'environnement.

2.4. Le taoïsme / daoïsme et le confucianisme

La religion dominante en Chine, à côté du confucianisme, le taoïsme prône l'existence du Tao/Dao (littéralement *la voie*), tout-puissant, universel, au-delà du pouvoir de compréhension de l'homme, en continuelle dynamique. Le taoïsme peut être aussi bien considéré comme une philosophie⁹, que comme une attitude devant la vie. L'homme ne doit pas manifester de prétentions à la domination de la nature, mais au contraire doit s'insérer dans l'ordre universel, chercher l'équilibre entre les tendances opposées (le *Yin* et le *Yang*), en quête de l'authentique, du Simple (*Su*), du Brut (*Pu*) et du Naturel (*Ziran*), dans le flux de l'énergie universelle (*Qi*). Le Tao n'est pas le produit d'un Dieu transcendant, mais l'énergie infinie du Cosmos.

Le confucianisme considère aussi les hommes comme les enfants de la nature, et joue sur les devoirs sociaux de l'individu (respect pour les vieux, piété filiale, ...). La philosophie de Confucius (551-479 av. J.C.) est une collection de conseils pragmatiques à caractère conservatoire, élaborés compte tenu de la grande triade ciel – nature – hommes.

Dominé tantôt par le taoïsme, tantôt par le confucianisme, la civilisation traditionnelle chinoise a réalisé un certain succès dans le maintien d'un cadre naturel moins dégradé, succès exprimé par sa pérennité. La pensée et l'action des taoïstes s'appuient sur l'idée de l'existence d'un système d'interactions (écosystème) cosmique dynamique (Miller, 1998). A l'échelle de l'individu, dans la culture populaire, on connaît le *feng-shui*, corpus de conseils d'arrangement de l'espace en harmonie avec l'environnement.

Le taoïsme est aussi exporté en Occident, et même s'il est mal compris, il offre un cadre conceptuel et pratique de reconsidération et reconstruction de notre relation avec la nature :

« Autrefois le Tao régnait.

L'homme suivait l'ordre de la nature.

Puis il advint une époque où le Tao fut oublié et ce fut alors l'ère de la justice de l'homme.

Puis ce fut l'époque de l'intelligence et de l'habileté.

Et les ambitions ne connurent plus de bornes.

La paix quitta les familles.

Mais c'est dans l'adversité que se révèlent les fils respectueux.

L'état sombra dans le désordre.

Mais c'est pendant l'anarchie que surgissent les serviteurs loyaux.

Ainsi le Tao est toujours près de l'homme pour le secourir»

Lao Tseu, *Tao Tö King*¹⁰

(“When the great Tao is forgotten,

Kindness and morality arise.

When wisdom and intelligence are born,

The great pretense begins.

When there is no peace within the family,

Filial piety and devotion arise.

When the country is confused and in chaos,

Loyal minister appear.”

Lao Tseu, *Tao Tö King*¹¹)

2.5. Le mazdeïsme

Sur le territoire de l'Iran, cette religion provient de la doctrine de Zarathoustra, apparue aux environs de l'an 1000 av. J.C., comme une réaction contre le culte orgiastique des confréries des guerriers. C'est un monothéisme. Le livre sacré *Zend-avesta* proclame l'amour pour la bonne nature, crée par le dieu Ahura-Mazda. Il existe une nature mauvaise, nuisible, représentée principalement par les animaux prédateurs. Combattre ces derniers et multiplier les troupeaux, détruire les forêts est alors justifié. Cette attitude d'une civilisation pastorale qui diabolise la nature sauvage a conduit au surpâturage et à la dégradation des prairies.

2.6. Le judaïsme

⁹ en Occident le taoïsme est connu par les écrits de Lao Tseu (4^e siècle av. J. C.), mais en Asie il a une tradition antérieure, paraît-il.

¹⁰ <http://www.lescheminsdhermes.org/article57.html>

¹¹ traduit par Gia Fu Feng, at URL: <http://www.inging.com/laotse/LaotseE.htm#22>

Historiquement c'est le premier des trois monothéismes, la première des religions issues d'Abraham. L'unique Dieu (*Yahvé*) conclut un contrat avec le peuple d'Israël: en échange de la croyance et du respect de la Loi, le peuple sera conduit dans la Terre Promise pour vivre en prospérité. Yahvé fait connaître par l'intermédiaire de Moïse les dix commandements, « la plus pure des obligations morales reconnues dans les cultures de II^e millénaire » (Poupard, 1989).

L'homme est au-dessus des animaux; s'il se considère l'égal de l'animal, il se laisse conduire par les lois de l'animalité, ce qui le déshumanise. Il est la couronne de la création et jouit des autres fruits de la création, mais il a le devoir de ne pas en abuser. La destruction du monde merveilleux créé par Dieu ne sera pas suivie de réparation (Fink, 1998).

La domination¹² (*the dominion*) de l'homme sur la nature est commune à la civilisation judéo-chrétienne entière. Entre les textes sacrés et leurs interprétations, entre ce que la *Torah* enseigne et les lois de la vie économique, se crée l'interstice par où les valeurs de la vie traditionnelles ont laissé la place aux valeurs de la modernité, avec leur cortège de modifications négatives. La critique du judéo-christianisme est l'un des premiers sursauts ayant conduit à l'apparition de l'éthique de l'environnement et de l'écologisme.

Berry (1996) écrit au sujet du changement majeur produit par l'apparition des religions de la Bible:

« The barrier between the western mode of consciousness and the natural world, and the consequent ethical deficiency in western conscience, began in some manner with the biblical emphasis on the perception of the divine in the historical events rather than within cosmological manifestation. The entire biblical experience could be described as a movement from the cosmological to the historical which began with the Exodus experience. »

2.7. Le christianisme

Se différencie du judaïsme par le refus d'un Dieu impersonnel – ce en quoi un chrétien croit c'est la triade: Dieu le Père, le Fils (Jésus Christ ou Dieu incarné) et le Saint-Esprit. Les trois grandes sections du christianisme sont le catholicisme, l'orthodoxie et le protestantisme ou réformisme (y compris les différents néo-protestantismes).

Pour exprimer les rapports des chrétiens (mais aussi des juifs) avec la nature, on reprend souvent une citation de la Genèse:

« Soyez prolifiques, multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la; soyez les maîtres des poissons des mers, des oiseaux du ciel et de toute créature sur la surface de la terre. »

¹² du latin *dominus* = maître de la maison, celui qui habite et (entre)tient la maison !

(« God created man in his own image, in the image of God created he him; male and female created he them. And God blessed them, and God said unto them, Be fruitful, and multiply, and replenish the Earth, and subdue it: and have dominion over fish of the sea, and over fowl of the air, and over every living that moveth upon the eat. »

Genesis, 1:27-28)

La position de l'homme pour les chrétiens en ressort sans équivoque: il est le maître des autres éléments terrestres de la création. Selon les interprétations modernes de ce passage de la Bible, la position de « maître » entraîne des responsabilités: l'homme n'est pas le tyran qui jouit des « fruits de la terre », mais le sage gestionnaire de ceux-ci.

Les techniques modernes de manipulation du vivant, par certaines de leurs implications, seraient une hérésie et une preuve d'arrogance de l'homme, qui veut devenir créateur, comme le Créateur.

L'église catholique moderne (post-Inquisition), par rapport à l'église orthodoxe et surtout par rapport à l'islam et au judaïsme, se montre plus permissive au dialogue avec le monde scientifique. (Le rabbin et l'imam découragent le croyant de douter et de progresser dans une interrogation considérée comme ne menant nulle part.) Un exemple est fourni par l'activité du pape Jean-Paul II.

Les réformes au sein de l'église catholique (associées à la naissance de la physique newtonienne) sont à l'origine des changements qui ont préfiguré le modernisme. L'apparition de l'éthique protestante, qui voit la réussite matérielle comme une récompense accordée au croyant par le Ciel, est souvent critiquée dans les livres d'écologie/écologisme (White, 1967¹³ ; Schweitzer, in Warren, 1997 etc.). L'individualisme, la sélection sociale (influence de Darwin par la simple translation des lois biologiques au niveau culturel), le libéralisme, le réductionnisme des économistes, l'atomisation des sciences et des communautés sont les causes du progrès de l'Occident, mais aussi de la crise de l'environnement.

Comme la théologie chrétienne a joué un rôle central dans la motivation de la conquête de la nature, elle peut récupérer aujourd'hui le caractère holistique du christianisme ancien¹⁴, où les relations complexes entre cosmologie, spiritualité et moralité faisaient que l'on accordait plus de considération au monde naturel; l'Eglise se trouve actuellement en plein processus de « Réformation Ecologique » (Hessel, 1998) et il se développe une véritable éco-théologie.

¹³ White, L., 1967. The Historical Roots of Our Ecological Crisis, *Science*, (55) : 1203-1207.

¹⁴ par exemple, les visions de St. François d'Assise, le mystique chrétien ou encore de Maître Eckhart.

Un réapprentissage de nos rôles de créatures (plutôt que de dieux !) nous conduirait à une attitude beaucoup plus *environmentally friendly*, même dans le cadre de nos religions monothéistes. Selon Norman Wirzba (2003):

« Careful analysis of our cultural assumption should lead us to the conclusion that the path of acquisition and material success, so much driven by our own anxieties and fears, is in fact the culprit leading to our own unhappiness¹⁵. »

2.8. L’islam

Le troisième, chronologiquement, des trois grands monothéismes, l’islam est un monisme, ressemblant, de ce point de vue, tant au judaïsme ainsi qu’au christianisme. La position de l’homme est clairement soulignée: il est même au-dessus des anges, il est le représentant (*khalifah*) d’Allah sur la terre. Le code de conduite (*Shari’ah*), selon al-Ghazali, est centré sur le bien-être des hommes (Ahmad, in Dunning, 2003):

«The obligation of the Sharia’ah is to provide the well-being of all mankind, which lies in safeguarding their faith, their human self, their intellect, their progeny, and their wealth. »

La compassion est dirigée surtout vers les semblables plutôt que vers la nature environnante, malgré le fait qu’on reconnaisse la complexité d’interactions dans l’univers. Les créatures, les paysages trouvent leur valeur aux yeux du croyant dans le fait qu’ils sont les signes d’Allah. Le paradis est imaginé comme un jardin, et la couleur verte est chère aux musulmans. Le Coran (*Qur’an*) offre suffisamment de raisons pour trouver les bases d’un *jihad vert*, une possible réponse de la part des théoriciens islamistes à la crise de l’environnement (Denny, 1998).

Par ailleurs, l’islam présente beaucoup de similitudes avec le christianisme et le judaïsme, en ce qui concerne le statut du monde naturel, le rôle de l’homme dans l’univers, l’existence d’un Dieu dans un autre royaume que celui des choses matérielles.

3. Les perspectives modernes

3.1. Le monde-machine

Le XVII^{ème} siècle signifie le début de la révolution scientifique. Ce virage pris par l’histoire de la civilisation européenne, dominée jusqu’alors par deux autorités – Aristote et l’Eglise - et de l’humanité tout entière par la suite, commence par quelques découvertes fondamentales:

- Nicolas Copernic (*Nicolas Copernicus*) (1573-1543) formule en 1543 la conception

¹⁵ Wirzba, N., 2003. *The Paradise of God*. Oxford, Oxford University Press: 191-193.

- héliocentrique (la Terre tourne autour du Soleil, pas l'inverse),
- Francis Bacon (1561-1642) publie en 1620 *Novum Organum (New Tools)*,
- René Descartes (1596-1650) jette les bases de la pensée analytique et de la déduction dans son *Discours de la méthode (Discourse on Method, 1637)*,
- Isaac Newton (1642-1727) découvre les lois de la mécanique rationnelle qu'il expose dans sa célèbre *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica (Mathematical Principles of Natural Philosophy, 1687)*.

Pour quelles raisons ces découvertes sont-elles si importantes pour l'évolution de l'Occident ?

D'abord, les progrès de l'astronomie sont synonymes d'un changement majeur de la position de l'homme dans le cosmos, au sens physique: la Terre n'est pas le centre de l'univers. Le paradigme ptolémaïque (le Soleil tourne autour de la Terre) tombe en désuétude et laisse entrevoir qu'il pourrait en être ainsi pour d'autres vérités tenues jusqu'alors inattaquables.

Deuxièmement, Descartes et Bacon instaurent le primat de la raison. Descartes fait même une démonstration qui aboutit par déductions successives à la conclusion que Dieu existe et il introduit la division entre la matière (*res extensa*) et l'esprit (*res cogitans*).

Bacon institue une nouvelle perception de la nature: l'homme peut devenir le maître de la nature au concret, en exerçant physiquement son contrôle, appuyé aussi sur les outils de la raison. Par des expérimentations suivies de généralisations (la méthode inductive), on peut accéder à la vérité. L'explication des mouvements des planètes et des corps par les lois simples de la mécanique newtonienne a favorisé l'optimisme dans les milieux savants.

De cette manière, le monde, la nature ne sont qu'un objet d'étude (et d'exploitation) dont les secrets n'attendent que d'être dévoilés. L'univers est un immense mécanisme, le corps humain est un mécanisme, le corps de l'animal, un autre (mais dépourvu de raison). L'effort de la connaissance se dirige vers le déchiffrement des lois de fonctionnement de ces mécanismes.

Purser *et al.* (1995) montrent que ce changement dans la perception du monde non humain a commencé pendant la Renaissance, au XV^{ème} siècle, lorsque les peintres italiens prennent l'habitude des représentations géométrisées, et placent dans leurs peintures les éléments naturels en conformité avec des règles d'une harmonie géométrique.

Inspiré par la physique newtonienne et par les œuvres du philosophe, Thomas Hobbes¹⁶ (1588-1679), le philosophe John Locke (1632 - 1704), voit les sociétés (composées d'individus) gouvernées par des lois similaires à celle qui régissent l'univers physique. Les actions cumulées des individus expliquent, selon Locke, le comportement de la société. L'état naturel de l'individu

¹⁶ selon qui, toute la connaissance se fait par perception sensorielle.

suppose la liberté, l'égalité et le droit à la propriété. C'est ici qu'on trouve les influences majeures sur les pensées politiques et économiques modernes (Capra, 2004 ; Dresner, 2002).

Une première brèche dans le système cartésien est faite par la théorie évolutionniste de Lamarck et surtout de Darwin et Wallace. L'immense horloge qui est l'univers n'a pas été créé une fois pour toute, mais celui-ci évolue ! Le choc de l'apparition de *The Origin of the Species by Natural Selection or Survival of the Most Favoured Rases in the Struggle for the Life* (1859) n'a pas été ressenti seulement dans les sciences biologiques; il a fait une belle carrière dans les sciences sociales. Le darwinisme social a convenu à merveille aux propriétaires (mieux adaptés au contexte capitaliste que les prolétaires), aux pays colonialistes (plus adaptés, plus évolués que les peuples moins « civilisés »). Le concept d'évolution a été façonnée par Marx et Engels pour annoncer la caducité du capitalisme et son future remplacement par un système plus juste: le socialisme et ensuite le communisme. Nous savons tous de quelle façon ces idées ont déterminé le flux de l'histoire au XX^{ème} siècle. Pour Marx, et pour beaucoup d'économistes, les animaux, la terre, les plantes cultivées sont des *moyens de production*.

Par ailleurs, vers la fin du XIX^{ème} siècle, les savants se sont confrontés aux problèmes de l'explication de certains phénomènes par les équations de la physique classique. C'est le cas des processus thermodynamiques, plus complexes que les mouvements des corps. Le deuxième principe de la thermodynamique est important parce qu'il introduit la notion d'*entropie*: la tendance universelle et irréversible de dissipation et de dégradation de l'énergie et d'augmentation du désordre, d'où émerge le concept de *flèche du temps*. La pression anthropique sur l'environnement s'accroît: le pouvoir de manipulation des éléments de la nature est amplifié jusqu'à des niveaux jamais vus par l'utilisation des machines et des énergies provenant de la combustion du charbon et du pétrole.

3.2 La relativité, le paradigme organiciste

La fin du XIX^{ème} siècle et les trois premières décennies du XX^{ème} siècle se caractérisent en physique, par la naissance de la théorie de la relativité et de la théorie de quanta, avec la contribution substantielle d'Albert Einstein. Les fondements du paradigme mécaniciste ont été pratiquement pulvérisés: au niveau atomique et subatomique les processus ne se laissent pas décrire par les équations de la physique classique. Les paradoxes, difficilement acceptés (la double nature de la lumière – particule et onde) la nature commune de la masse et de l'énergie ont culminé avec la découverte que l'observateur n'est pas neutre dans une expérimentation. L'univers n'est plus une horloge, il est un vaste réseau d'interactions. Tout est lié à tout.

Les progrès s'expriment par l'entrée dans l'ère de l'énergie nucléaire, mais sont obscurcis par les

horreurs de la deuxième guerre mondiale.

Les sciences biologiques se développent, se divisent en plusieurs disciplines. Un moment à retenir est l'invention du concept d'*écosystème*, en 1935, par le botaniste anglais Sir Arthur Tansley. Les découvertes en biologie moléculaire ouvrent, après la deuxième guerre mondiale, la voie des manipulations génétiques et des biotechnologies à grand impact dans la médecine et l'agriculture.

Dans les années 1960, l'Occident est marqué par l'apparition des effets négatifs de l'industrie: les pollutions.

Les premiers vols dans le cosmos apportent la photographie de la Terre: notre planète est unique, *petite perle azurée dans l'océan des ténèbres*¹⁷. Les sociétés occidentales sont la scène de manifestations de révolte contre *l'establishment* (le mouvement *hippy*). C'est dans ce climat, sous la menace nucléaire (la guerre froide) qu'un mouvement d'opinion pour l'environnement se cristallise. Face à ces réalités, les philosophes, les scientifiques, les écologistes arrivent à la conclusion que la civilisation doit changer ou périr. Notre planète n'est pas un corps mort vêtu d'un manteau vivant (la biosphère), elle est plus que la somme de ses parties, elle se comporte comme un super organisme nommé *Gaïa* (Lovelock, 1979), qui règle ses conditions par de nombreux *feedbacks* (= rétroactions), pour maintenir la vie. L'écologie devient une méta-science (Déléage, 1991) qui gagne aussi une dimension culturelle et sociale. Les théories comme celle du chaos déterministe, de la complexité (Morin, 1992), des fractals redessinent le profil des sciences de la vie et de l'environnement. La prise de conscience des dégâts causés sur la nature est reflétée par des initiatives politiques au niveau mondial (Conférences de Rio, Johannesburg, nombreux accords et conventions pour réduire les effets négatifs des pollutions, de la surexploitation des ressources naturelles etc.).

Il serait injuste d'omettre de cette très brève présentation les événements comme la disparition du Rideau de Fer et la dissémination de la technologie informatique, la naissance d'une véritable noosphère¹⁸. La production scientifique, le savoir s'étendant à un rythme qui dépasse toute les prouesses de l'humanité dans les étapes historiques passées, soulève des interrogations éthiques

¹⁷ « Suddenly from behind the rim of the moon, in long, slow-motion moments of immense majesty, there emerges a sparkling blue and white jewel, a light, delicate sky-blue sphere laced with slowly swirling veils of white, rising gradually like a small pearl in a thick sea of black mistery. It takes more than a moment to fully realise this is Earth ... home. » US astronaut Edgar Mitchell (from the booklet of the CD *Earthrise. The rainforest album*, Earth Love Found & Polydor, 1992).

¹⁸ terme inventé par Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), provenant du mot grec *noos* (pensée) et qui désigne l'ensemble dynamique des connaissances que les hommes possèdent et qui enveloppent la Terre comme l'atmosphère, l'hydrosphère etc.

sur l'usage de ce savoir (Chichilnisky, 1997).

L'étape historique présente, que certains appellent *postmodernisme*, ère *post-industrielle*, ère de *l'informatique*, peut être caractérisée par le mot *crise*. L'évolution du vivant est en passe de se voir réglée par le culturel. A présent, nous, en tant qu'individus, communautés et humanité, sommes obligés de reconsidérer notre place dans la nature, notre perception de la nature, donc de procéder à un changement de paradigme, c'est à dire passer du mécanisme et de la linéarité, vers l'organicisme et la cyclicité.

3.3. L'écologie profonde

Dans une conférence tenue à Bucarest en 1972, le norvégien Arne Naess jette les bases de *l'écologie profonde* (*deep ecology*, *genuine ecology* ou *deep green*). C'est l'un des moments le plus importants de l'entrée en scène de l'écocentrisme. L'écologie superficielle (*shallow ecology*) est anthropocentrée, selon Naess. L'égalitarisme biosphérique se traduit, selon Naess, par l'application de huit principes de manière égale à toutes les espèces et à la société humaine (Adams and Dyson, 2003). Ces principes (voir annexe) mettent sur un pied d'égalité l'épanouissement (*flourishing*) de la vie humaine et de toute autre forme de vie, chacune ayant une valeur intrinsèque. L'activité humaine est explicitement identifiée comme la cause de dégradation de l'ambiance globale et la solution viendrait du changement des politiques, des structures économiques, technologiques et idéologiques. Un tel changement requiert des mutations: apprécier plus la qualité de la vie qu'un standard matériel supérieur, voir la différence qu'il y a entre *big* et *great* ainsi que l'obligation qu'a chacun de participer à la mise en œuvre de ce projet.

En 1985, Naess lance aussi la formule de *l'autoréalisation* (*self-realization*) de l'homme, qui passe par plusieurs stades, chacun avec ses valeurs intrinsèques. Il donne le nom d'*Ecosophy T* à son système (*T* vient de *Tvergastein*, le nom de son cabanon dans les montagnes de Norvège). Ce type d'écophilosophie (l'un parmi d'autres, précise Naess) manque de rigueur scientifique, ce qui n'est pas un reproche valable selon Naess, parce qu'il s'agit d'une forme de sagesse qui ne s'exprime pas totalement dans le langage formel des sciences.

L'écologie radicale (Merchant, 1992) ne se contente pas de dissoudre les barrières de sexe, âge, race – une de ses thèses c'est qu'il n'y a pas de limites entre l'individu (le soi – *the self*) et l'environnement (« penser comme une montagne »), d'où son caractère spirituel, métaphysique.

3.4. L'écoféminisme

La thèse subsidiaire à ce courant militantiste et/ou philosophique est celle des relations

historiques, symboliques, théoriques, expérientielles et politiques entre l'oppression des femmes et l'attitude envers la nature (Spretnak, 1993 ; Warren, 1996). Il s'agit donc d'une extension de la lutte contre le sexisme à la lutte contre l'oppression de la nature (*biocide, écocide*). La cause commune vient du fait que les valeurs qui structurent les sociétés humaines sont depuis quelques millénaires les valeurs masculines: agression contre ce qui est considéré inférieur, jugement rationnel en défaveur de l'affectivité et l'émotivité, compétition, esprit guerrier etc. Le patriarcat (*l'androcentrisme*), instauré après l'Age du Bronze, génère l'oppression des femmes, des minorités (raciales, sexuelles, ...) et de la nature (il existe une longue tradition dans la pensée occidentale d'association de la nature à la femme, à quelque chose de féminin, donc incontrôlable et potentiellement dangereux).

Le rapport entre le féminisme et l'écologisme s'est vite fait, vers le milieu des années 1970: le terme *écoféminisme* est inventé par Françoise d'Eaubonne en 1974 (Brennan and Lo, 2002). Les écoféministes voient dans la mutation produite il y a quelque 4,5 millénaires – le remplacement de l'adoration de la nature, mère nourricière, par un dieu masculin, distant, dans les cieux – la cause d'une rupture entre les sociétés européennes et la nature. L'assimilation de la nature indéfinie, chaotique, à la femme traverse toute l'histoire, avec Aristote, Descartes et les temps modernes, et culmine avec l'émergence de la problématique environnementale.

Le dualisme masculin / féminin, où les propriétés du masculin (raison, indépendance, autodétermination, conscience, ...) sont investies de davantage de valeur morale que les propriétés du féminin (émotivité, compassion, ...), est un réductionnisme pour l'élimination duquel l'éthique de l'environnement devrait abandonner le concept de *droit*, et s'appuyer sur la dissolution des frontières entre les deux genres, par dialogue et par intégration des qualités considérées féminines (dont la responsabilité, l'amitié, la coopération ...). Le rejet de l'anthropocentrisme rapproche l'écoféminisme de l'écologie profonde. Les transformations exigées par les écoféministes sont révélatrices (Ratford-Ruether, 1999):

- de la conception de Dieu tout-puissant dans les Cieux, à la conception de Dieu dans tout et partout (panthéisme),
- du paradigme mécaniciste au paradigme organiciste,
- l'attribution d'une valeur intrinsèque aux animaux, plantes, rocs etc.,
- l'élimination de la schizoïdie entre corps et esprit (*the mind*),
- renoncer à considérer la culture et le mode de vie occidentaux comme les meilleurs et renoncer à les imposer aux peuples « non-civilisés » ,
- le passage de l'économie de maximisation du profit à une économie soutenable.

L'écoféminisme a beaucoup influencé la politique dans les années 1970 et 1980 (beaucoup

d'écoféministes ont milité dans les partis écologistes). Les sociétés occidentales enregistrant des progrès substantiels dans le changement du statut de la femme (des minorités, des animaux aussi) et dans les politiques environnementales, l'attention des écoféministes s'est posée sur les politiques envers le Tiers Monde, envers la protection de la nature et l'émancipation des femmes dans ces pays.

L'importance de l'écoféminisme réside dans le fait que ce mouvement a suscité et stimulé d'importants travaux et réflexions de la part des psychologues, théologiens et philosophes pour expliquer les différents abus de dominations en *-isme* (sexisme, racisme, agéisme, ...) dans la culture occidentale.

Le « féminisme vert » est souvent inclus dans le vaste mouvement de la Nouvelle Ere. La convergence de la théorie Gaïa et ses conséquences avec l'écoféminisme est évidente. Le besoin de trouver des rapports plus chaleureux entre les différentes composantes de notre environnement est un appel à l'amitié avec l'univers: « L'écologie est à la Terre ce que l'amitié est pour les personnes » (Dumais, 1996).

3.5. La Nouvelle Ere

Sous ce nom (*New Age*) on sous-entend le temps de l'ouverture des voies, du déploiement des méthodes, des psychotechniques et des psychotechnologies qui ont comme but la transformation de l'individu, sa *transpersonalisation* (Würtz, 1994). Les noms de la Nouvelle Ere (l'Age du Verseau, l'Ere Solaire, l'Ere de l'Unité, ...) renvoient à l'entrée de la planète Terre sous le signe du Verseau, passage qui serait accompagné de changements majeurs.

Le mouvement de la Nouvelle Ere est sans doute très hétérogène, hétérogénéité provenant de ses sources qui sont relativement peu originales. On considère souvent l'écoféminisme et l'écologie profonde comme des branches du mouvement New Age. Loin d'inventer, les adeptes de la Nouvelle Ere re-découvrent et re-valorisent des traditions comme les ésotérismes divers, les techniques zen et yoga, mais ils sont aussi très réceptifs aux réalisations de la science moderne, d'où ils puisent des idées et même des personnalités porte-parole: Fritjof Capra, David Bohm, Arnold Graf Keyserling, Karl H. Pribram, Rupert Sheldrake, Francisco Varela etc. La philosophie de la Nouvelle Ere est un large syncrétisme.

Il est impossible de porter un jugement net sur la Nouvelle Ere; énumérer seulement les nuances prendrait trop de lignes ici. Nous nous contentons de signaler ses bonnes intentions, certaines de ses réalisations dans le domaine des options alternatives et, parfois, les dérapages.

Les constructions idéatiques de la Nouvelle Ere sont fascinantes jusqu'à sacrifier la lucidité au nom de la lucidité (Würtz, 1994). Les accepter ou les rejeter constitue une option individuelle ou

collective, donc éthique. La manière d'agir (de manière décentralisée, en réseau) des structures New Age, les idées propagées, souvent très peu orthodoxes, font que ce mouvement fleurisse dans les pays développés, aux régimes démocratiques permissifs. D'ailleurs, Prades (1994) arrive à la conclusion étonnante qu'il y a un principe unificateur de l'esprit du capitalisme, du socialisme et de l'écologisme, principe qui serait *nolens volens* anthropocentrique: la valeur suprême est le progrès et la survie de l'homme. Cependant, alors que le capitalisme se fonde sur la croyance dans le salut de l'individu (prouvé par la réussite professionnelle et la libre manifestation de l'initiative privée), le socialisme se fonde sur le salut collectif (le bien des masses) et l'écologisme, sur la valeur suprême de la survie de l'espèce humaine, autant du point de vue intragénérationnel qu'intergénérationnel. Ceci expliquerait la naissance du socialisme et de l'écologisme sur le terrain de l'esprit du capitalisme.

3.6. La soutenabilité / durabilité

La soutenabilité est un concept largement utilisé, commun à l'économie, à l'écologie et à la politique. Le développement soutenable englobe des solutions réputées pour réconcilier le développement économique avec la continuation digne de la civilisation humaine et la préservation et la régénération des ressources naturelles. Ce type de développement est, dans son ensemble, la réponse institutionnalisée actuelle à la crise de l'environnement.

Le volet économique de la soutenabilité est ajusté et subordonné au but de la solidarité humaine qui doit dépasser les frontières nationales et temporelles: solidarité universelle, intragénérationnelle et intergénérationnelle. Cela passe par le maintien du cadre naturel dans un état d'altération minimale. Défini ainsi, la durabilité est un concept anthropocentré, de manière claire.

L'émergence du concept se situe dans le climat d'émulation qui a suivi la Conférence de l'ONU de Stockholm (1972) et la création du Programme des Nations Unies pour l'Environnement (UNEP - *United Nations Environment Programme*). En 1983, la Commission Mondiale sur l'Environnement et le Développement est constituée par l'Assemblée Générale de l'ONU (UNWCED – *United Nations World Commission on Environment and Development*), elle est chargée d'étudier la compatibilité entre le développement économique et la protection de l'environnement. Le travail de la Commission produit en 1987 le rapport nommé *Notre Avenir Commun (Our Common Future)*, connu aussi sous le nom du *Rapport Brundtland* (Mme Gro Harlem Brundtland était à ce moment présidente de la Commission et premier ministre norvégien). Le développement durable, initialement appelé *écodéveloppement* (Sachs, 1980), est défini dans le rapport:

«...development which meets the needs of the present without sacrificing the ability of future generations to meet their needs.»

La définition est courte, vague et, pour les experts, non opérationnelle (Dresner, 2002). Elle est utilisable par les environmentalistes, qui accentuent *durable*, comme par les économistes, qui regardent l'autre moitié du syntagme: *développement*. O'Riordan, (in Dresner, 2002), constate qu'il y a une différence entre *soutenabilité* (*sustainability*¹⁹) et *développement durable* (*sustainable development*), souvent utilisés comme interchangeables: le premier terme donne la priorité à l'environnement, pendant que *développement durable* renvoie au *développement*, que certains pourraient confondre avec *croissance économique*. Les écologistes radicaux se sont montrés suspicieux sur l'usage extensif du *développement durable*, dans les conditions où les progrès sont plutôt ponctuels et régionaux. Gladwin *et al.* (1995) avancent le terme *sustaincentrism*, comme la voie moyenne entre *technocentrism* et *écocentrism*.

Le développement peut être évalué économiquement en utilisant des indicateurs simples comme le PIB/habitant, mais celui-ci n'est pas une image du bien-être (Capra, 2004 ; Vallée, 2002). Le capital qui soutient le développement est de plusieurs types: capital naturel, capital physique produit par l'homme, capital humain (niveaux de formation, d'éducation, de santé des personnes), capital social (réseaux des normes, des valeurs, des convictions communes qui déterminent la facilité de coopérations entre les individus et les groupes). Une question fondamentale est celle du degré de substituabilité du capital naturel en face des autres capitaux, degré selon lequel, il y a *soutenabilité forte* ou *soutenabilité faible*. Les adeptes de la soutenabilité / durabilité faible considèrent qu'une perte de capital naturel peut être compensée par les autres formes de capital. Cette vision est imprégnée d'optimisme et confiance dans les solutions scientifiques et techniques de l'avenir. Au contraire, les partisans de la soutenabilité / durabilité forte voient les formes de capital complémentaires et non pas substituables. Une analogie entre les formes de capital et les facteurs écologiques est ici pertinente. En écologie on connaît deux lois générales régissant l'action des facteurs écologiques: la loi de l'action complexe (d'où les synergismes, les antagonismes et les émergences) et la loi de la substitution partielle des actions des facteurs écologiques. La soutenabilité forte va jusqu'à la mise en question de la croissance économique et son remplacement par un état stationnaire. La prise de décisions en vue d'implantations de

¹⁹ « sustainability is a relationship between dynamic human economic systems and larger, dynamic, but normally slower changing ecological systems, such that human life can continue indefinitely, human individuals can flourish, and human culture can develop – but also a relationship in which the effects of human activities remain within bounds so as not to destroy the health and integrity of self-organizing systems that provide the environmental context for these activities. » (Norton, 1992, in Voinov).

capacités économiques (usines, autoroutes, centrales électriques, ...) se fait aujourd'hui après l'analyse coût-avantage et l'évaluation de l'impact sur l'environnement (une approche *conséquentialiste*, de point de vue éthique), ce qui soulève l'épineux problème de l'évaluation monétaire des biens de l'environnement et de prise en compte de l'équité intergénérationnelle. Il y a, à ce sujet, une vaste littérature économique et plusieurs méthodes de travail (Vallée, 2002). Les dimensions spatiale et temporelle, l'estimation des impacts sur l'environnement par la prise en compte des effets linéaires, cumulés, amplifiés ou exponentiels, les matrices d'évaluation, les listes de vérification, l'évaluation du cycle de vie d'un produit (Vădineanu *et al.*, 1999) sont des instruments de travail, malgré leurs imperfections, déjà utilisés par les décideurs.

Le développement durable comporte trois contradictions sous-jacentes (et suppose trois compromis correspondants):

- entre les générations actuelles et les générations futures,
- entre les pays en développement et les pays industrialisés,
- entre les besoins des humains et la préservation des écosystèmes.

La Conférence des Nations-Unies sur l'Environnement et le Développement de Rio (= *United Nations Conference on Environment and Development – UNCED*, 1992) a approuvé 27 principes qui définissent le développement durable et un plan (l'Agenda 21) d'action qui contient 2500 recommandations. La Convention sur la Diversité Biologique, la Convention sur le Climat sont des accords concrets en continuation de l'Agenda 21.

D'une manière synthétique, Hadley (in Puia *et al.*, 2001) ponctue les trois « E » du développement soutenable:

- *Environmental integrity* (l'intégrité de l'environnement),
- *Economic efficiency* (efficacité économique),
- *Equity* (équité entre les générations).

Après Rio, l'utilisation de *soutenable / durable* a connu un rebond: agriculture durable, systèmes politiques durables, sociétés durables etc. De point de vue écologique, voir le lien entre les systèmes économiques et les systèmes écologiques, examiner les problèmes locaux et régionaux dans un contexte économique et écologique général correspond à un changement de vision. *Penser globalement, agir localement* c'est le slogan à la mode. La soutenabilité n'est pas envisageable à l'échelle locale ou régionale en ignorant la soutenabilité globale parce qu'elle peut se réaliser localement par importation de ressources naturelles, ce qui peut nuire, voir rendre impossible la soutenabilité dans les régions ou les zones exportatrices (Voinov).

Au premier abord, le concept de soutenabilité, qui fait référence aux notions d'équité, pourrait

paraître très compatible avec le socialisme²⁰. Dresner (2002) montre la caducité d'une éventuelle identification:

- le socialisme ne dit pas grande chose sur les générations futures,
- historiquement, le socialisme n'a pas accordé beaucoup d'attention aux questions de l'environnement,
- Marx, a remplacé les commandements éthiques par une fatalité historique: l'inévitable remplacement du capitalisme,
- les régimes socialistes n'ont pas réussi à réduire les problèmes d'environnement.

Avner de-Shalit (2000) reconnaît quand même, qu'en termes d'impact sur l'environnement, le socialisme est préférable au libéralisme, mais que tous les arguments du socialisme ne sont pas valables pour les politiques environnementales. Si la distribution équitable, la rationalité et la prudence, la favorisation de l'esprit communautaire (contrôle, désaliénation des individus, participation aux processus décisionnels, ...) sont bénéfiques à l'environnement, la propriété publique ne favorise pas une attitude responsable par rapport au capital naturel. Des exemples tragiques en sont fournis dans les anciens pays communistes, malgré les objections que l'on pourrait apporter ici (que les anciens régimes communistes étaient dictatoriaux et pas socialistes, que la propriété publique était de façade, ...). Pour conclure, nous croyons que reprendre le passage final du livre de de-Shalit *The Environment Between Theory and Practice* (2000) est utile:

«... I have argued that the issue of the environment cannot be squeezed into models of market behaviour as so many authors, activists, politicians, and economists have suggested. And so I think, if the call for environment-friendly policies is backed by such a theory (combination of theories), there is a good chance of this call becoming a "maverick" issue and causing the political system to change and accept the need for genuine environmental sensitivity in its policies.»

Un rapport récent de la Commission reconnaît les limites²¹ du développement durable, limites liées à l'état actuel de nos techniques, à l'organisation sociale actuelle, à la capacité de la biosphère de supporter les effets de l'activité humaine. Dans ces conditions, le développement

²⁰ l'auteur ne précise pas s'il utilise le terme *socialisme* comme équivalent du *communisme*.

²¹ Néanmoins, on compte parmi les réalisations la diminution du taux de croissance de la population mondiale (mais le nombre de personnes vivant en pauvreté absolue a augmenté), l'apparition de nouvelles opportunités de développement avec la globalisation (les décalages entre les riches et les pauvres ont augmenté), les réductions locales des niveaux de pollutions (l'état de l'environnement global s'est quand-même détérioré.).

durable n'est pas un état d'équilibre, mais un état de changement et de recherche, qui suppose des renoncements et des options douloureuses. Et qui dit *options*, dit *choix* et *éthique*.

4. L'éthique de l'environnement

L'éthique de l'environnement est l'une des éthiques appliquées (comme l'éthique des affaires, les éthiques professionnelles ou déontologies²², l'éthique biomédicale ou bioéthique²³). Elle étudie d'un point de vue moral la relation de l'homme avec son environnement, la valeur et le statut moral de l'environnement et de ses composantes non-humaines (Brennan and Lo, 2002). Les problèmes auxquels on cherche des solutions à l'intérieur de cette discipline sont pratiques (parce qu'elle est une éthique appliquée), mais aussi abstraits (lorsqu'on cherche les fondements et les justifications des actions, lorsqu'on réfléchit à la signification morale des interventions dans l'environnement).

Même s'il existe des écrits révélant une prise de conscience des effets néfastes de nos actions sur l'environnement depuis la moitié du XIX^{ème} siècle et le début du siècle passé: 1854 (H.D. Thoreau²⁴), 1910 (G. Pinchot²⁵), 1911 (J. Muir²⁶, T. H. Huxley²⁷), 1949 (A. Leopold) etc., l'apparition de l'éthique de l'environnement, nommée aussi par ailleurs *écophilosophie*, *éco-philosophie* ou *éco-éthique*, se situe dans les années 1960.

On cite souvent les livres de R. Carson, *Silent Spring* (1963, Hamish Hamilton, London), P. Erlich, *The Population Bomb* (1968, Buccaneer Books), B. Commoner, *The closing circle* (1971, A. Knopf, Inc., New York), et surtout le rapport pour le Club de Rome *Limits of Growth* (Meadows *et al.*, 1972, Universe Books) comme le commencement du mouvement pour l'environnement, qui a pénétré dans le domaine de la politique (*les verts*), dans les médias, dans les sciences, dans la philosophie, donc dans la réflexion éthique. La diffusion, relativement tardive du discours environnementaliste dans les masses, viendrait (cf. Holden, 1988 et Stern, 1993, in Odum, 1997) de la tendance qu'ont les hommes à agir par des mesures raisonnables lorsqu'une situation critique s'est déjà produite, c'est à dire sous la pression. A présent,

²² du grec *deon* = devoir.

²³ la bioéthique *stricto sensu* c'est l'éthique biomédicale. Au sens large, la bioéthique c'est l'éthique des domaines du vivant (le *bios*); sous cet angle, l'éthique de l'environnement fait partie de la bioéthique. Il n'est pas surprenant de voir confondues la bioéthique et éthique biomédicale, parce que les questions éthiques se posent d'une manière aigüe dans le domaine de la santé humaine (avortement, euthanasie, statut des embryons, ...).

²⁴ *Walden or Life in the Maine Woods*. Boston, Ticknor & Fields.

²⁵ *The Fight for Conservation*. New York, Doubleday, Page & Co.

²⁶ *My first Summer in the Sierra*. Boston – New York, Houghton Mifflin Company.

²⁷ *Man's Place in Nature and Other Anthropological Essays*. London, MacMillan.

contrairement aux opinions qui suggèrent une réduction du mouvement environnementaliste, suite à son institutionnalisation, on constate (Rootes, 2003) que dans l'Europe Occidentale le répertoire des actions de protestation s'est élargi.

Il est important d'observer que les réactions, d'abord émotionnelles, contre l'enlaidissement de la nature, contre l'exploitation sans scrupules des ressources naturelles, se sont manifestées dans l'espace culturel anglo-saxon, surtout américain, dans la littérature et les essais, et pour des raisons esthétiques et éthiques combinées.

Le progrès technologique a mis l'humanité devant une situation inédite: l'importance des modifications infligées à la nature, l'image de la Terre vue de l'espace, les crises locales, régionales ou même mondiales, l'effet boomerang de certaines réalisations techniques ont généré des difficultés insolubles dans le cadre des éthiques traditionnelles,

L'éthique classique est faite pour l'homme et ses semblables (donc *anthropocentrée*), elle est *non-cumulative* (Jonas, 1993). La vie sur notre planète, qui est un *spacecraft bioregenerative* (Odum, 1997) fragile devant nos moyens techniques, demandait l'élargissement de la réflexion éthique aux générations futures et au monde non humain. De cette *démarche extentionniste*²⁸ de l'éthique et de ce genre de réflexions est née l'éthique de l'environnement, d'abord dans les pays anglo-saxons.

L'éthique de l'environnement est la seule éthique qui n'existe pas seulement sur le territoire de la culture (Rolston III, 1991): elle nécessite d'évaluer des situations issues de la nature et de l'intersection de la nature avec la culture. La démarche éthico-environnementale est risquée: une fois engagés sur cette voie, pour nous les humains, rien ne sera comme avant; les problèmes doivent être affrontés, pas contournés: « Nowhere to run, nowhere to hide.²⁹ » Mais la situation nous oblige à affronter les problèmes. Le propre de toute éthique est d'examiner des questions des problèmes, et d'essayer de les comprendre, peut-être plus que de donner des solutions (Dolan, 1999). L'urgence des menaces, aussi grandes qu'un conflit nucléaire, mais plus probables (Rolston III, 1991), éclipse les polémiques sur des sujets abstraits, comme par exemple (Stein, 1999) celle entre les partisans du nativisme éthique (l'éthique est innée, elle est un produit de l'évolution biologique) et ceux qui voient l'éthique comme ayant des racines seulement au

²⁸ l'un des premiers résultats en fut la question du statut des animaux, question que nous n'incluons dans l'éthique de l'environnement et qui est le plus souvent traitée en termes de *droits des animaux*. Dans les pays développés il y a une législation relative au traitement des animaux, mais pas de consensus au sujet des droits des animaux.

²⁹ Peterson, G. Pope, S., De Leo, G. A., Jansen, M. A., Malcolm, J. R., Parody, J. M., Hood, G., North, M., 1997. Ecology, Ethics, and Advocacy, *Conservation Ecology*, 1 (1), 17, at URL: <http://www.conseleco.org/vol11/iss1/art17>

niveau culturel. Sidgwick (in Sidgwick and Singer, 2005) arrive à la conclusion qu'une théorie de l'origine de l'éthique changerait très peu les controverses entre les différentes écoles d'éthique.

Quelqu'un pourrait s'interroger sur la nécessité d'une autre espèce d'éthiques, face à l'éthique classique et aux éthiques religieuses diverses. La réponse est que l'éthique de l'environnement n'entre en redondance avec aucune de ces éthiques, pour quelques raisons, au moins:

- nous n'avons pas une religion planétaire, donc une éthique religieuse universelle qui puisse aménager les conflits de droit international³⁰. En plus, les bases des éthiques religieuses ne sont pas les mêmes que celles de l'éthique de l'environnement: le domaine du spirituel (impossible à saisir par les moyens de la science) et, respectivement, le domaine de l'esprit scientifique, rationnel. Entre les deux il y a une attirance et une tension continues (Doucet, 1996). Les deux domaines appartiennent à l'humain et sont irréductibles l'un à l'autre (Wilson, 1998). Il n'est pas question d'expliquer une éthique par une religion, ou l'inverse, mais de rendre compréhensible leur articulation (Isambert, in Larouche, 1994). Toute éthique pratique devrait en tenir compte et élargir sa base de réflexion à toutes les dimensions de l'humain – l'éthique de l'environnement a une *dimension transversale* (Chavez-Tortolero, 2003). Dans un monde désacralisé, désenchanté, la peur de conséquences néfastes conduit à la précaution, mais à long terme et finalement ce n'est que la crainte de toucher à quelque chose de sacré qui peut nous mettre à l'abri (Jonas, 1993). Or nous sommes loin de ce stade.
- l'émergence des questions d'écologie humaine à l'échelle globale appelle à une réflexion au même niveau de généralisation afin de fonder ou de constituer un cadre d'analyse des actions qui, seules ou cumulées, dans l'immédiat ou dans l'avenir, sont susceptibles de nuire à l'humanité et à l'écosphère. Les actions d'ampleur sont d'un type nouveau, qui n'est plus *éthiquement neutre* (Jonas, 1993). Tout comme dans le domaine de l'écologie et de la systémologie on connaît des *propriétés émergentes*, c'est le cas, paraît-il, dans celui de l'éthique. De la même manière que l'individu et les communautés ont besoin d'une éthique pour trouver un minimum de consensus, pour échapper au relativisme des valeurs et au tribalisme moral (Boisvert, 1999 ; Etchegoyen, 1991 ; ...), l'humanité a besoin d'une éthique par rapport à l'écosphère (biosphère *lato sensu*) et ses composantes.
- l'homme, en tant que la « couronne de la création », en tant que « maître du monde »,

³⁰ *Le Droit décide, la morale commande, l'éthique recommande.*

en tant que « partenaire sage de la nature » ou tout simplement considéré comme « une espèce parmi d'autres », pour la simple cause qu'il est doué de raison, ne peut pas contourner le besoin de se définir par rapport à la nature, dans les nouvelles circonstances, résultats de ses interactions avec la nature.

Dans l'évolution de l'éthique de l'environnement, l'année 1988 est importante: c'est le moment de parution de quelques livres qui ont marqué la naissance proprement dite de cette discipline: *Respect for Nature* (P. Taylor), *Environmental Ethics* (H. Rolston), *Foundations of Environmental Ethics* (E.C. Hargrove), *Why Preserve Natural Diversity ?* (B. Norton). La même année paraît *Biodiversity*, édité par E.O. Wilson et F. M. Peter, c'est le moment du lancement du concept homonyme, l'un des plus usité dans les sciences de la vie, mais aussi en politique.

En 1989, H. Rolston, E. Katz, L. Westra et autres constituent *The International Society for Environmental Ethics (ISEE)*³¹. En 1997, une autre société scientifique apparaît: *The International Association for Environmental Philosophy*³². Il existe plusieurs périodiques de ce profil: *Environmental Ethics*³³ (le journal de l'ISEE), *Environmental Values*³⁴, *Ethics and the Environment*³⁵. Périodiquement, des symposiums *Eco-Ethica* sont organisés.

Un caractère commun aux synthèses des philosophies environnementales et des éthiques de l'environnement est leur classification en deux catégories (au moins): systèmes éthiques *anthropocentrés* et systèmes éthiques *biocentrés*. Une troisième direction, proche du biocentrisme et souvent subordonnée à celui-ci, c'est *l'écocentrisme*. Une présentation sommaire de ces systèmes est faite dans le tableau II. Cette séparation est didactiquement utile, mais elle est, comme tout schéma, réductrice. L'approche polaire sépare l'anthropocentrisme du biocentrisme (*lato sensu*, y compris l'écocentrisme); le critère est ici l'objet moral, l'homme ou le non humain. L'opposition se situe entre l'utilitarisme et l'équité (*fairness*). L'approche scalaire³⁶ permet de distinguer *anthropocentrisme* (valeur intrinsèque attribuée aux individus humains), *biocentrisme* (valeur intrinsèque attribuée aux individus des autres espèces) et *écocentrisme* (les espèces, les communautés, les écosystèmes, les complexes d'écosystème, l'écosphère, la Gaïa sont *per se* des valeurs).

Dans la littérature spécialisée, chaque orientation est discutée surtout à travers ses limites et dans une perspective théorique, abstraite. L'utilitarisme (maximisation de l'utilité, estimée par la

³¹ <http://www.cep.unt.edu/ISEE.html>

³² <http://www.environmentalphilosophy.org>

³³ <http://www.cep.unt.edu/enethics.html>

³⁴ <http://www.cep.unt.edu/values.html>

³⁵ <http://www.phil.uga.edu/eande/>

³⁶ qui tient compte des échelles des processus.

quantité de bien-être, bonheur ou plaisir des individus humains) ne procède pas d'une distinction entre les individus. Le spectre de l'anthropocentrisme va de l'hédonisme à des positions plus réalistes, moins cyniques. Il cherche à motiver l'assignation du statut moral de l'homme par le fait que seul l'homme est doué de raison, de connaissance discursive, mais aussi (parce que sinon cela exclurait de la catégorie des objets moraux les personnes qui dans des situations critiques sont dépourvues de capacité de jugement), de sensibilité, conscience de soi etc.

Le biocentrisme est à l'origine des mouvements pour les droits des animaux, domaine qui ne constitue pas une éthique de l'environnement proprement dite. L'extension du statut moral aux animaux a été favorisée aussi par les recherches à la suite desquelles on sait que les animaux supérieurs (du point de vue de l'évolution) possèdent des propriétés psychiques communes avec l'homme.

L'écocentrisme se prête à des déformations, à des malentendus et interprétations abusives. Du point de vue écologique, l'écocentrisme est préférable, parce que les écosystèmes sont les unités de la nature, les matrices dans lesquelles évoluent homme et animaux.

Au-delà de ces controverses, il reste un état de choses inquiétant qui réclame des mesures concrètes. Faut-il se rallier à l'une de ces trois directions ? Selon Warren (1997), toute éthique est anthropocentrée d'une certaine manière. Il ne faut pas oublier que ce n'est que l'homme qui est l'agent moral dans tous les cas. Si l'on considère les entités non humaines, douées de valeur propre, il ne faut pas oublier que c'est l'homme qui *fait valoir* la nature (Ferry, 1999). Evidemment, il y a des positions qui sont à rejeter sans entrer dans des subtilités philosophiques. Quel être humain ou communauté humaine, par exemple, veut se sacrifier ou sacrifier sa dignité pour le bien-être d'une communauté animale ?

Les jugements éthiques dans des problèmes environnementaux restent d'actualité parce que: « Each thing has its own intrinsic value, and is related to everything else in function and position. » (soutra bouddhique, in Soulé, in Wilson, 1998). Autrement dit, le jugement éthique de la nature est un *jugement évaluatif*, en fonction du cas analysé, sans nous laisser tomber dans le relativisme ou les extrémismes.

Tableau II. Présentation schématique des principales directions dans le domaine de l'éthique de l'environnement (sans référence aux aspects de droits des animaux; d'après plusieurs auteurs)

	<i>Anthropocentrisme</i>	<i>Biocentrisme</i>	<i>Ecocentrisme</i>
Caractérisation sommaire	L'homme est au centre de tout. L'environnement a une valeur instrumentale. L'homme est le seul porteur de valeur intrinsèque, parce qu'il est doué de rationalité et de sensibilité. Enraciné dans la culture occidentale et dans le judéo-christianisme, il accorde beaucoup d'attention aux notions de <i>justice</i> et <i>droits</i> . Il existe en plusieurs variantes (dur - <i>strong</i> , mou - <i>weak</i> , illuminé - <i>enlightened</i> , cinique - <i>cynical</i>). <i>Uti, non abuti</i> (utilisez, mais non abusez) – principe de l'anthropocentrisme modéré (→ utilitarisme, pragmatisme)	Egalitarisme biotique: tout organisme (pris individuellement !) a une valeur inhérente, il est un centre de vie téléologique ³⁷ et un objet moral ³⁸ . Les organismes vivants possèdent de manière égale ou dans différents degrés (différences de nuance) conscience de soi, rationalité, sensibilité, mémoire, identité psychologique, désirs etc.	Egalitarisme biosphérique (<i>biospheric egalitarianism</i>): les espèces, les communautés (cénozes), les écosystèmes ont une valeur intrinsèque, parce qu'ils sont les matrices des organismes. Les communautés, les écosystèmes doivent être protégés dans leur intégrité (parfois cela exige de sacrifier des individus). L'homme fait partie de la communauté biotique, les plantes et les animaux sont ses compagnons. Idéologie du partenariat (<i>stewardship</i>) avec la nature. Promouvoir la beauté, la stabilité et l'intégrité de la communauté biotique.
Limitations / problèmes	Egocentrisme. Optimisme exagéré vis-à-vis des possibilités de la science et de la technologie. Libéralisme débridé (idéologie du « cow-boy »). Difficultés d'expliquer pourquoi l'humanité seule, parmi les autres créations, compte de point de vue moral.	N'apporte pas de solutions aux aspects de la crises de l'environnement (érosion des sols, pollutions diverses etc.).	Existe dans des variantes extrêmes, tournées contre certains groupes humains (<i>kill yourself to save the planet</i>): fascisme environnemental, impérialisme culturel occidental etc. Difficulté d'expliquer les intérêts des bactéries, montagnes, forêts etc. de se maintenir, de se développer et d'être donc des sujets moraux. Des contradictions, parfois, avec la démocratie.
	séparation de l'homme de la nature		
quelques auteurs représentatifs	Norton, B., 1991. <i>Toward Unity Among Environmentalists</i> . New York, Oxford University Press. Passmore, J., 1974. <i>Man's Responsibility for Nature; Ecological Problems and Western Traditions</i> . New York, Scribner's. Shrader-Frechette, K., 1984. <i>Science Policy. Ethics and Economic Methodology</i> . Dordrecht, D. Reidel.	Taylor, P., 1986. <i>Respect for Nature: a Theory of environmental Ethics</i> . Princeton, N.J. Princeton University Press. Goodpaster, K. and Sayer, K. M. (eds.), 1979. <i>Ethics and Problems of the 21st Century</i> . Notre Dame, University of Notre Dame Press. Callicott, J. B., 1989. <i>In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy</i> . Albany, SUNNY Press.	Leopold, A., 1949. <i>A Sand County Almanac</i> . New York, Oxford University Press. Rolston III, H., 1975. Is There an Ecological Ethics ?, <i>Ethics</i> , (85): 93-109. Naess, A., 1973. The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement, <i>Inquiry</i> , (16) : 95-100. Merchant, C., 1980. <i>The death of nature : Women, ecology and the scientific revolution</i> . San Francisco, Harper & Row.

¹ du grec *telos* = but.

² un *objet moral* est ce par rapport à quoi on a des obligations morales. Les *obligations morales* dirigent les activités des *agents moraux* (les hommes dans tous les cas).

Conclusions

1. L'existence de *Homo sapiens*³⁹ a été, à ses débuts, celle d'un omnivore social; l'impact de ses activités sur l'environnement naturel était réduit (excepté l'usage du feu), comparable aux impacts produits par d'autres espèces. Toute son évolution ultérieure le différencie des autres espèces par sa capacité de modifier *consciemment* son habitat; les modifications voulues sont accompagnées par des effets pervers.
2. Les premières représentations de la nature que l'homme s'est fait sont intégrées aux modèles religieux.
3. Il y a une différence de fond entre les religions du Proche Orient et celle de l'Extrême Orient: le dualisme bon/mauvais se manifeste dans les civilisations pastorales du Proche Orient, beaucoup plus que dans les civilisations agraires de l'Extrême Orient. L'individualisme dans les civilisations hindoue, chinoise, japonaise est de type *out-wordly* (peu dépendant du monde matériel), en contraste avec l'individualisme de type *in-wordly* (ancré dans le matériel) de la civilisation occidentale, devenu l'individualisme moderne (Lal, in Dunning, 2003). La culture moderne européenne a ses sources dans la pensée grecque (Socrate, Platon, Aristote, Euclide, Epicure, ...), qui accorde beaucoup d'attention au développement des capacités intellectuelles de l'individu humain.
4. Les origines du dualisme humanité / nature seraient:
 - a. la domestication, à l'aube du néolithique, lorsque la dichotomie domestique / sauvage serait apparue (Shepard, 1982, in Purser *et al.*, 1995),
 - b. l'apparition des religions judéo-chrétiennes, où la création joue un rôle important, par la distinction Créateur / homme (créature) (Trigano, 2002);

Ce dualisme est accentué dans la période moderne par l'apparition du paradigme mécaniciste dont les principaux éléments sont: le matérialisme, le déterminisme, le réductionnisme et la causalité linéaire. Nous sommes actuellement dans une période de changement (*shifting*) de paradigme, où le paradigme mécaniciste est en train d'être remplacé par le paradigme organique, systémique (Bateson, 1977 ; Capra, 2004 ; Trigano, 2002 ; ...). La transition est longue et provoque des confusions et des difficultés surtout au niveau organisationnel et institutionnel (Galdwin *et al.*, 1995).

5. Les représentations scientifiques contemporaines de la nature sont une combinaison de: l'approche multiscalaire (synthèse entre les études à différentes échelles), la théorie de la

³⁹ *sapiens* (lat. class.) = sage, réfléchi, avisé.

- complexité, la biologie évolutionniste et les sciences de l'homme (histoire, anthropologie, ...) (Holling, 2004).
6. L'incapacité des concepts de l'éthique classique à servir d'instruments conceptuels pour résoudre les problèmes nouveaux de l'environnement appelle à une nouvelle réflexion éthique – l'éthique de l'environnement.
 7. L'éthique de l'environnement est apparue à l'intersection des questions de morale avec les problèmes des crises environnementales locales, régionales ou globales, dans les années 1960. Antérieurement, il existait des écrits littéraires qui traitaient de la nature sous une lumière plutôt romantique.
 8. Le problème central de l'éthique de l'environnement est celle des sujets moraux: *Qui peut avoir un statut moral ? Qui possède une valeur intrinsèque / inhérente ?* Les hommes seulement (*anthropocentrisme*) ? Chaque organisme vivant (*biocentrisme*) ? Les complexes écologiques (*écocentrisme*) ?
 9. Malgré les différences, les éthiciens environnementalistes convergent pour souligner l'importance de l'environnement naturel (*wilderness*) pour l'individu et la société ainsi que la nécessité urgente de solutions contre la destruction des composantes de l'environnement.
 10. Le concept de durabilité / soutenabilité (*sustainability*) n'est pas une création éthico-philosophique d'où l'on puisse déduire des modèles d'action. Ni les limites de tolérance des systèmes écologiques, ni les besoins des générations futures ou l'équité internationale ne sont des principes éthiques universels. Les voies de la soutenabilité sont multiples (Irrgang, 1996) et pas toujours évidentes. Il n'y a pas une grille d'analyse (*framework*) pour juger la viabilité à long terme des systèmes qu'on désigne aujourd'hui comme *soutenables / durables* (Stepp *et al.*, 2003). Les processus décisionnels doivent être hétéro-référentiels, à base de connaissances d'écologie et sciences de l'environnement, d'économie, de sociologie, anthropologie, politique ... et, dernièrement, d'éthique (de l'environnement) qui est elle-même « un champ impliquant tous les champs » (Kremer-Marietti, 1987).
 11. Dans le monde postmoderne, « démoralisé », l'éthique doit avoir sa place, aux premiers rangs de nos préoccupations (Bauman, 2000 ; Etchegoyen, 1991 ;...).

Bibliographie

Adams I. and Dyson R.W., 2003. *Fifty Major Political Thinkers*. London – New York,

Routledge: 224-227.

Allègre C., 1992. *Introduction à une histoire naturelle. Du big bang à la disparition de l'Homme*. Paris, Ed. Fayard.

Bateson G., 1977. *Vers une écologie de l'esprit*, I, II. Paris, Ed. du Seuil.

Bauman Z., 2000. *Etica postmodernă (Postmodern Ethics)*. Timișoara, Ed. Amarcord, 280 p.

Berry T., 1996. *Ethics and Ecology*, at URL: <http://ecoethics.net/ops/eth&ecol.htm>

Boisvert Y., 1999. L'éthique est-elle une nouvelle « religion » civile au service de la démocratie postmoderne ?, *Religiologiques*, (19), at URL: <http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/19/19textes/boivert.html>

Brennan A. and Lo Y.-S., 2002. Environmental Ethics, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, at URL: <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental>

Canto-Sperber, M. (dir.), 1996. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris, Presses Universitaires de France : 498-501, 1024-1031.

Capra F., 2004. *Momentul adevărului. Știință, societate și noua religie (The Turning Point – Science, Society and the Rising Culture)*. București, Ed. Tehnică, 572 p.

Chatterjee M., 1998. Man and nature in the indian context, in Yi-Jie T., Zhen L., McLean G. Man and Nature. The Chinese traditional and the Future, *Cultural heritage and Contemporary Life*, series III, Asia, I., at URL: <http://www.crvp.org/book/series03/III-1/chapter-V-ii.htm>

Chavez-Tortolero M., 2003. L'éducation à l'éthique de l'environnement dans le cadre de l'éducation en science et technologie: une justification, *Vertigo – La revue en sciences de l'environnement*, (4, 3) : 1-6.

Chichilnisky G., 1997. Ecology and the knowledge revolution, in Raven, P. H., Williams, T. (eds), 1997. *Nature and Human Society. The Quest for a Sustainable Society*. Washington D.C., National Academy Press : 398-410.

Cooper N. and Carling B., 1999. The social context and ethical implications of ecology, in Farina A. (ed.), 1999. *Perspectives in Ecology*. Leiden, Backhuys Publishers : 411-418.

- Daily G.C., 1999. Developing a Scientific Basis for Managing Earth's Life Support Systems, *Conservation ecology*, (3,2), at URL: <http://www.conseleco.org/vol3/iss2/art14.html>
- Dansereau P., 1992. Une projection éthique sur la prise de possession de la planète, in Cauchy V. (ed.), 1992. *Violence et coexistence humaine, Actes du II^o Congrès Mondial de l'ASEVICO*. Montreal, Eds. Montmorency : 137-160.
- Dansereau P., 1995. Les sources d'une éthique environnementale, *Ecodécision*, (15) : 33-38.
- Déléage J.-L., 1991. *L'histoire de l'écologie, une science de l'homme et de la nature*. Paris Ed. La Découverte.
- Denny F.M., 1998. Islam and Ecology: A Bestowed Trust Inviting Balanced Stewardship, *Earth Ethics*, (10, 1) at URL: <http://environment.harvard.edu/religion/religion/>
- Dolan K., 1999. *Ethics, Animals, and Science*, Blackwell Science : 1-109
- Doucet H., 1996. Religion et bioéthique. Réflexion sur l'histoire de leur relation, *Religiologique*, (13), at URL: <http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/no13/13a07d.html>
- Dresner S., 2002. *Principles of sustainability*. London, Earthscan Publications Ltd., 200 p.
- Dumais M., 1996. Préoccupations écologique et éthique féministe, *Religiologiques*, (13), at URL: <http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/no13/13a08.html>
- Dunning J. (ed.), 2003. *Making Globalization Good. The Moral Challenges of Global Capitalism*. Oxford, Oxford University Press.
- Etchegoyen A., 1991. *La valse des éthiques*. Paris, Ed. François Bourin, 245 p.
- Ferry L., 1999. *Noua ordine ecologică. Copacul, animalul și omul (Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme)*. Timișoara, Ed. Augusta, 255 p.
- Fink D.A., 1998. Judaism and Ecology: A Theology of Creation, *Eart Ethics*, (10, 1), at URL: <http://environment.harvard.edu/religion/religion/>
- Fischer F. and Maarten H. (eds.), 1999. *Living with Nature. Environmental Politics as Cultural*

Discourse. Oxford, Oxford University Press : 58-80.

Gladwin T.N., Kennelly T. N. and Krause T.-S., 1995. *Shifting paradigms for sustainable development: implications for management theory and research*. *Academy of Management Review*, (20, 4) : 874-907.

Hatano G., 1999. Animism, in Wilson R. A., Keil F. C. (eds), 1999. *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. Massachusetts, Cambridge, London, The MIT Press : 28-29.

Hessel D.T., 1998. Christianity and Ecology: Wholeness, Respect, Justice, Sustainability, *Earth Ethics*, (10, 1), at URL: <http://environment.harvard.edu/religion/religion/>

Holling C.S., 2004. From Complex Regions to Complex Worlds, *Ecology and Society*, 9 (1), 11, at URL: <http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss1/art11>

Irrgang B., 1996. Die ethische Dimension des Nachhaltigkeitskonzeptes in der Umweltpolitik, *Etica*, (4, 3) : 245-256.

Jensen T., 1999. Forming “the alliance of religions and conservation”, in Posey D. A. (ed.), 1999. *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*. Nairobi, United Nations Environment Programme : 492-499.

Jonas H, 1993. *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*. Paris, Ed. du Cerf.

Kremer-Marietti A., 1987. *L'éthique*. Paris, Presses Universitaires de France, 127 p.

Larouche J.-M., 1994. Religion et éthique: variation en deux temps sur leur (dés)articulation, *Religiologiques*, at URL: <http://www.unites-uqam.ca/religiologiques/no9/larou.pdf>

Lecourt D. (dir.), 1999. *Dictionnaire d'histoire et philosophie des Sciences*. Paris, Presses Universitaires de France : 360-363.

Leopold A., 1949. *A Sand County Almanac*. Oxford, Oxford University Press.

Lovelock J., 1979. *Gaia. A New Look at Life on Earth*. Oxford – New York, Oxford University Press, 154 p.

Lovinescu M., 1992. *Interviuri cu Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Ștefan Lupașcu și Grigore*

Cugler. București, Ed. Cartea Românească : 103-105.

Lowenthal D., 2001. *Environmental History. From Genesis to Apocalypse*. History Today : 36-42

Marten G.G., 2001. *Human Ecology. Basic concepts for sustainable development*. London, Earthscan Publications Ltd.

Merchant C., 1992. *Radical Ecology*. New York, Routledge, Chapman & Hall Inc.

Miller J., 1998. Daoism and Ecology, *Earth Ethics*, (10, 2), at URL: <http://environment.harvard.edu/religion/religion/>

Morin E., 1992. *Introduction à la pensée complexe*. Paris, ESF éd.

Odum E.P., 1997. *Ecology. A Bridge between Science and Society*. Sunderland, MA, Sinauer Associates, Inc., 241 p.

Poupard P., 1989. *Les religions*. Paris, Presses Universitaires de France.

Prades J.A., 1994. Ethique de l'environnement et du développement: un cas spécifique de construction de l'objet religieux aujourd'hui, *Religiologiques*, (9), at URL: <http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/no9/prade.pdf>

Puia I., Soran V., Carlier L., Rotar I. and Vlahova M., 2001. *Agroecologie și etică ecologică*. Cluj-Napoca, Ed. AcademicPress : 141-159, 465-477.

Purser R.E., Park C. and Montouri A., 1995. *Limits to anthropocentrism: toward an ecocentric organization paradigm ? (Special Forum on Ecologically Sustainable Organizations)*. Academy of Management Review, (20, 4) : 1-24.

Radford-Ruether R., 1999. Ecofeminism: domination, healing and world-views, in Posey D. A., (ed.), 1999. *Cultural Spiritual Values of Biodiversity*. Nairobi, United Nations Environment Programme : 457-460.

Raven P.H. (ed.), Williams T. (ass. ed.), 1999. *Nature and Human Society. The quest for a Sustainable World*. Washington, D.C., National Academy Press, 521 p.

Rolston III H., 2000. The land ethic at the turn of millennium, *Biodiversity and conservation*, (9),

: 1045-1058.

Rolston III H., 1991. Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World, in Bormann F.H. and Kellert S. R., 1991. *The Broken Circle: Ecology, Economics, Ethics*. New Haven, Yale University Press, : 73-96.

Rootes, C. (eds), 2003. *Environmental Protest in Western Europe*. Oxford, Oxford University Press : 254-256.

Sachs, I., 1980. *Stratégies de l'écodéveloppement*. Paris, Ed. Ouvrières.

Śāṅkarācārya, 2002. *Compendiul filosofilor indiene. Sarva-Darśana-Siddhānta-Saṅgraha*. București, Ed. Herald, 154 p.

Shalit A. de, 2000. *The Environment Between Theory and Practice*. New York, Oxford University Press, 238 p.

Sidgwick H. and Singer M.G. (eds), 2005. *Essays on Ethics and Method*, Oxford University Press : 10-26.

Soran V., Ardelean A., Puia I. and Maior C., 2000. *Ecologie umană, "Vasile Goldiș"*. Arad, University Press.

Spooner B., 1984. *Ecology in Development: A Rationale for Three-Dimensional Policy*. The United Nations University, at URL: <http://www.unu.edu/unupress/unupbooks/80458e/...>

Spretnak C., 1993. Critical and Constructive Contributions of Ecofeminism, in Tucker P. and Grim E. (eds), 1993. *Worldviews and Ecology*. Philadelphia, Bucknell Press : 181-189.

Stein E., 1999. Ethics and Evolution, in Wilson R.A. and Keil F. C. (eds), 1999. *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. Massachusetts, Cambridge, London, The MIT Press : 284-286.

Stepp J.R., Jones E.C., Casagrande D. and Zarger R.K., 2003. Remarkable Properties of Human Ecosystems, *Conservation Ecology*, (7, 3, 11), at URL: <http://www.conseleco.org/vol7/iss3/art11>

Swearer D.K., 1998. Buddhism and Ecology – Challenge and Promise, *Earth Ethics*, (10, 1), at URL: <http://environment.harvard.edu/religion/religion/>

Toffler A., 1981. *The third Wave*. New York, Bantam Books.

Trigano S., 2002. The Paradigm of the Human and Modernity, *Diogenes*, (49/3, 195), : 56-59.

Vallée A., 2002. *Economie de l'environnement*. Paris, Ed. du Seuil, : 41-49.

Vădineanu A., Negrei C. and Lisevici P. (coords.), 1999. *Dezvoltarea durabilă. Teorie și practică. II. Mecanisme și instrumente*. București, Ed. Universității din București, 337 p.

Voinov, A., s.a. *Paradoxes of Sustainability*, at URL:
<http://kibir.cl.umces.ed/AV/PUB/PARADOX>

Warren A.M., 1997. *Moral Status. Obligations to Persons and Other Living Things*. Oxford, Clarendon Press.

Warren K., 1996. *Ecological Feminist Philosophies*. Bloomington, Indiana University Press.

Wilson E.O. (ed.), Peter F.M. (ass. ed.), 1998. *Biodiversity*. Washington, D.C., National Academy Press.

Wilson E.O., 1996. *In search of Nature*. London, Penguin Books.

Wilson E.O., 1998. *The Biological Basis of Morality*, at URL:
<http://www.theatlantic.com/issues/98apr/biomoral.htm>

Würtz B., 1994. *New Age. Paradigma holistă sau revrăjirea Vărsătorului*, ed. a II^a. Timișoara, Ed. de Vest.

Yi-Jie T., Zhen L. and McLean G., 1998. Man and Nature. The Chinese traditional and the Future, *Cultural heritage and Contemporary Life*, series III, Asia, I.

* * *, 2000. *Our Common Journey: A Transition Toward Sustainability*, Board on Sustainable Development, Policy Division, National Research Council. Washington, D.C., National Academy Press.

Annexe

The Deep Ecology Platform

1. The flourishing of human and non-human life on Earth has intrinsic value. The value of non-human life forms is independent of the usefulness these may have for narrow human purposes.
2. Richness and diversity of life forms are values in themselves and contribute to the flourishing of human and non-human life on Earth.
3. Humans have no right to reduce this richness and diversity except to satisfy vital needs.
4. Present human interference with the non-human world is excessive, and the situation is rapidly worsening.
5. The flourishing of human life and cultures is compatible with a substantial decrease of the human population. The flourishing of non-human life requires such a decrease.
6. Significant change of life conditions for the better requires change in policies. These affect basic economic, technological, and ideological structures.
7. The ideological change is mainly that of appreciating life quality (dwelling in situations of intrinsic value) rather than adhering to a high standard of living. There will be a profound awareness of the difference between big and great.
8. Those who subscribe to the forgoing points have an obligation directly or indirectly to participate in the attempt to implement the necessary changes.

Naess, A., 1989. *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge, Cambridge University Press, p29.