

# Ethique de l'environnement : principales approches

*Sigrid Sterckx*

## 1. Introduction

De tous les pionniers de l'écologie, Aldo Leopold est certainement le plus lu au monde. Le regroupement d'essais qu'est *Almanach d'un comté des sables* (publié après sa mort, en 1949) est devenu un classique<sup>1</sup>. Sa plus grande réalisation est d'avoir su associer l'écologie et l'éthique dans son « Ethique de la Terre ». Il écrit :

Les questions d'éthique ne s'appliquent pas encore à la relation de l'homme à la Terre ou aux animaux et plantes qui y vivent [...]

Aldo Leopold prétend pourtant que nous avons besoin d'une telle éthique pour préserver la stabilité, l'intégrité et la beauté de la « communauté biotique ».

L'éthique de l'environnement est la branche de la bioéthique qui traite des questions liées à la relation de l'homme à la nature. Elle se caractérise par une multiplicité d'approches, dont certaines seront abordées dans le présent chapitre<sup>2</sup>.

## 2. Approches « idéalistes »

Selon certains commentateurs, notre attitude exploiteuse et destructrice envers la nature tire ses origines de l'« anthropocentrisme »<sup>3</sup> exacerbé dont font preuve les sociétés occidentales. Aussi, selon eux, nous avons besoin d'une éthique radicalement nouvelle (certains parlent même d'une nouvelle religion) afin de mettre en place un nouveau type de relation avec la nature. Cette approche de l'origine du problème environnemental et de sa ou ses solutions potentielles peut être qualifiée d'« idéaliste ».

1. D'autres adoptent une approche « matérialiste » en avançant que les principales causes des développements préjudiciables que nous observons sont la science, la technologie et le capitalisme, plutôt que des facteurs culturels. Ils ne nient pas l'importance de ces facteurs,

---

<sup>1</sup> Leopold A., 1949. *Almanach d'un comté des sables* suivi de quelques croquis. Paris, Garnier-Flammarion, 288 p.

<sup>2</sup> Pour plus d'informations sur le sujet, reportez-vous à la section Bibliographie et au chapitre de Gabriel Arsène de cet ouvrage.

<sup>3</sup> Attitude mettant l'homme au centre de la question éthique. L'anthropocentrisme peut être plus ou moins fort. Reportez-vous, par exemple, à Norton B. G., 1984. Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism. *Environmental Ethics*, (6) : 131-48.

mais les considèrent davantage comme des conséquences que comme des causes. La partie suivante donnera un exemple d'approche matérialiste.

Dans son célèbre article sur les racines historiques de notre crise écologique<sup>4</sup>, l'historien Lynn White affirme que le christianisme porte une lourde responsabilité dans la crise environnementale parce qu'il a encouragé la domination de la nature. Adeptes de l'approche « idéaliste » citée plus haut, il part du principe que toutes les espèces perturbent leur environnement (comme elles l'ont fait par le passé), mais remarque un bouleversement depuis les 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles : la destruction mondiale de la nature. La cause directe de cette évolution, selon lui, réside dans les relations, au 19<sup>e</sup> siècle, entre la science moderne et la technologie. L'origine et le développement de la science, mais surtout de la technologie, ont été déterminés par un modèle de valeurs spécifique qu'il appelle l'attitude typiquement « arrogante » des chrétiens envers la nature. Lynn White affirme que cette arrogance est le fruit d'une conception particulière de la relation entre Dieu, l'homme et la nature — conception incarnée par la *Genèse*, premier livre de la Bible.

Dieu bénit Noé et ses fils en leur disant : « Multipliez-vous et peuplez toute la terre. Vous inspirerez désormais la plus grande crainte à toutes les bêtes de la terre, aux oiseaux, aux petits animaux et aux poissons ; vous pourrez disposer d'eux. (*Genèse*, 9, 1-2).

Dans la *Genèse*, la Terre n'est ni sacrée ni divine. C'est une pure création, comme l'homme, à la différence que ce dernier a été créé à l'image de Dieu. L'Homme, et non la nature, est sacré dans la mesure où il ressemble au Créateur. Il est au centre de cette création et domine les animaux. Lynn White affirme qu'à cause de cette conception, tout ce qui nous retient d'intervenir dans la nature — contraintes caractéristiques, par exemple, des religions animistes — disparaît et l'Homme est encouragé à exploiter la nature. Le christianisme est considéré comme la religion la plus « anthropocentrique » au monde<sup>5</sup>.

Selon Lynn White, nous devons revoir entièrement notre attitude culturelle :

Le développement de la science et de la technologie ne nous sortira pas de la crise écologique actuelle tant que nous n'aurons pas créé une nouvelle religion ou repensé l'ancienne... La crise écologique va continuer à s'aggraver si nous ne rejetons pas l'axiome chrétien qui affirme que la nature n'a pas d'autre raison d'exister que pour servir l'homme.

---

<sup>4</sup> White L., 1967. The Historical Roots of our Ecologic Crisis. *Science*, (155) : 1203-1207.

<sup>5</sup> Ibid., p. 1205. Lynn White est, bien sûr, conscient du fait que le judaïsme et l'islam rejoignent le christianisme sur cette question, mais seul l'Occident a produit une technologie dominante la nature. Il l'explique par le fait que le christianisme occidental, au moins depuis St Augustin, se caractérise par un aspect « volontariste » qu'on ne retrouve ni dans l'islam ni dans le christianisme oriental. On dit que ce volontarisme a motivé une tendance à synthétiser la pensée et l'action.

(More science and more technology are not going to get us out of the present ecologic crisis until we find a new religion, or rethink our old one ... We shall continue to have a worsening ecologic crisis until we reject the Christian axiom that nature has no reason for existence save to serve man.)<sup>6</sup>

On ne peut que reconnaître l'importance de l'article de Lynn White<sup>7</sup>. Sa principale thèse — concernant les conséquences des systèmes de valeurs sur notre interaction avec la nature — a été reprise par de nombreux éthiciens de l'environnement, notamment les représentants du mouvement de la « deep » écologie (écologie dite radicale). En prétendant que notre attitude envers la nature est principalement déterminée par la religion, Lynn White a encouragé la recherche de religions alternatives, ainsi qu'une interprétation nouvelle et plus « écologique » de la Bible au sein du christianisme.

En réponse à Lynn White, Lewis Moncrief a écrit (également dans *Science*) un article sur les fondements culturels de notre crise environnementale<sup>8</sup>. Il a remarqué que les cultures qui n'ont pas été influencées par l'attitude judéo-chrétienne ont également, et de plus en plus, un impact destructeur sur l'environnement qui semble s'expliquer par le fait que la science et la technologie modernes se soient développées en Occident. Mais il n'y a peut-être aucun lien entre cet état des choses et l'attitude chrétienne envers la nature. Selon Lewis Moncrief, la vraie explication réside dans les événements politiques et socio-économiques — principalement la Révolution française et la Révolution industrielle.

John Passmore a, quant à lui, exprimé un autre point de vue dans son ouvrage *Man's Responsibility to Nature* (1974)<sup>9</sup>, l'un des tout premiers livres majeurs sur l'éthique de l'environnement. Il constate, à juste titre, que pour bien comprendre l'Occident, on doit tenir compte des deux principales sources d'inspiration de cette culture, à savoir les Judéo-chrétiens et les Grecs. Le fait que l'Ancien Testament ne définisse pas la nature comme sacrée ne suffit pas, selon lui, à expliquer l'attitude d'exploitation de la nature par l'homme. Il est persuadé que le caractère clairement anthropocentrique de la chrétienté est également influencé par le stoïcisme. Dans la philosophie stoïcienne, l'Homme est la seule créature rationnelle et la fin suprême de la nature. Toutes les autres créatures sont là pour le servir.

Pourtant, deux interprétations restent possibles. Pour la première, Dieu a créé la nature pour le bien de l'Homme ; tout y est comme cela devrait être. La seconde met l'accent sur la créativité de l'Homme : l'Homme est perçu comme une créature qui intervient dans la nature et la « cultive » en employant des moyens techniques. Cette conception a gagné du terrain

---

<sup>6</sup> Ibid., pp. 1206, 1207.

<sup>7</sup> Une liste bibliographique de réponses à l'article de Lynn White est disponible sur : <http://www.ecoethics.net/bib/1997/enca-001.htm>.

<sup>8</sup> Moncrief L.W., 1970. The Cultural Basis of our Environmental Crisis. *Science*, (170) : 508-512.

<sup>9</sup> Passmore J., 1974. *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*. Londres, Duckworth.

dans le christianisme occidental au cours du 17<sup>e</sup> siècle et était notamment partagée par Francis Bacon, René Descartes et Robert Boyle.

La contribution de John Passmore à ce débat ne se limite pas à ses commentaires sur la thèse de Lynn White. Il fait également référence à la tradition « despotique » de l'homme, qu'il considère comme une arrogance « gréco-chrétienne », et à une opinion minoritaire sur le « partenariat » (stewardship), qui remonte aux philosophes dans la continuité de Platon. Ce courant de pensée, bien que peu répandu en Occident, a donné naissance à deux traditions :

La première, plutôt préservatrice de l'environnement, met l'accent sur le besoin de préserver la fertilité de la terre en coupant, en élaguant et en pratiquant une gestion appropriée. La seconde, plus audacieuse, touche au perfectionnement de la nature par l'homme, tout en tenant compte des ressources propres de cette dernière et de ce que l'homme a déjà accompli en civilisant le monde.

(The first is, in feeling, conservationist. It emphasizes the need to conserve the earth's fertility, by culling and pruning and good management. The second is rather bolder: it looks to the perfection of nature by man, but a perfection which always takes account of nature's own resources and of what man has already achieved in his civilising of the world.)<sup>10</sup>

John Passmore privilégie la notion de partenariat à celle d'une attitude despotique de l'homme envers la nature. Il suggère de révolutionner quelque peu la science, en veillant, par exemple, à ce que la recherche soit plus interdisciplinaire et en faisant preuve de davantage de respect à l'égard des scientifiques qui travaillent en dehors des laboratoires. Il n'apporte cependant aucune solution précise aux problèmes politiques et socio-économiques liés à la nécessité de réduire la croissance économique.

Dans son livre *The Ethics of environmental Concern* (1983)<sup>11</sup>, Robin Attfield prétend que le christianisme est bien plus riche que ce que peuvent supposer des auteurs tels que Lynn White et John Passmore. Selon lui, il est inutile de créer une éthique fondamentalement nouvelle car nos traditions sont suffisamment riches pour nous enseigner « que toute vie qui a un sens présente une valeur intrinsèque » (“that all worthwhile life is of intrinsic value”)<sup>12</sup>. Robin Attfield pense que le problème écologique est principalement lié à la croissance exponentielle, qu'on ne peut pas imputer aux conceptions judéo-chrétiennes. Sa cause relève davantage d'une tradition plus récente, à savoir la foi dans le progrès :

Plus que les croyances du judaïsme et du christianisme, l'attitude responsable, de façon générale, de la détérioration de l'environnement en Orient et en Occident, tient de la foi dans le progrès matériel éternel héritée des Lumières et des métaphysiciens allemands, puis adaptée en Occident par les sociologues et économistes classiques, ainsi que

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 39.

<sup>11</sup> Attfield R., 1983. *The Ethics of Environmental Concern*. Oxford, Oxford University Press.

<sup>12</sup> Ibid., p. X.

l'individualisme libéral et le darwinisme social, et en Europe orientale par la déférence incontestée à l'égard de Marx et Engels.

([R]ather than the beliefs of Judaism and Christianity, the attitude in large measure responsible for environmental degradation in East and West has been the belief in perennial material progress inherited from the Enlightenment and the German metaphysicians, as modified in the West by classical economists and sociologists, by liberal individualism and social Darwinism, and in Eastern Europe by the unquestioned deference to Marx and Engels.)<sup>13</sup>

Pour Robin Attfield, l'impact des enseignements du christianisme est le suivant :

En Europe et dans les anciennes colonies européennes, une tradition bien ancrée, aux origines judéo-chrétiennes, mais ne se limitant pas aux adeptes du judaïsme et du christianisme, veut que les hommes soient les partenaires de la terre et les responsables de sa conservation, de son développement sur le long terme et également de la protection de ses habitants non humains.

(There has been a strong tradition in Europe and lands of European settlement, a tradition of Judeo-Christian origins but not confined to adherents of Judaism and Christianity, of belief that people are the stewards of the earth and responsible for its conservation, for its lasting improvement, and also for the care of our fellow creatures, its non-human inhabitants.)<sup>14</sup>

### **3. Approches matérialistes – Le « complexe STC »**

Comme souligné précédemment, les approches « idéalistes » sont rejetées par d'autres commentateurs qui soutiennent que les influences culturelles ou, plus précisément, religieuses n'ont pas eu d'impact réellement décisif sur les développements qui ont amené la crise environnementale actuelle. Ils adoptent plutôt une approche « matérialiste » quant aux origines de nos attitudes et comportements envers la nature. Les matérialistes affirment que ce ne sont pas uniquement les idées, les concepts ni même les attitudes qui déterminent les événements historiques. L'approche « idéaliste » est, selon eux, incapable d'identifier le moindre lien de causalité et fait simplement référence à des idées pour expliquer les événements historiques sans pouvoir déterminer l'origine même de ces idées.

Cette approche « matérialiste » de la question des origines de notre crise environnementale est illustrée par Etienne Vermeersch dans sa théorie du « complexe STC », qui tente d'expliquer les

---

<sup>13</sup> Ibid., p. 83.

<sup>14</sup> Ibid., p. 45.

origines de la Science, de la Technologie et de l'économie Capitaliste purement occidentales, ainsi que la façon dont ces trois facteurs ont conjointement provoqué la crise actuelle<sup>15</sup>.

Selon Etienne Vermeersch, l'essor de l'Europe de l'Ouest depuis le Moyen Âge est le fruit de l'interaction de trois composantes essentielles et originales de sa culture : son économie, sa technologie et sa science. Le système économique capitaliste a servi d'infrastructure au développement des pays occidentaux. Avec l'expansion du capitalisme sont apparus les entrepreneurs dont l'objectif n'était pas de consommer l'intégralité de leurs revenus, mais d'en investir une partie en tant que capital afin de générer un bénéfice, utilisé ensuite comme nouvelle source de revenus, et ainsi de suite. Les progrès technologiques (associés à plusieurs facteurs démographiques et aux voyages d'exploration) ont permis d'investir dans les machines et même d'utiliser la main-d'œuvre humaine comme marchandise, concourant au développement d'un appareil de production en perpétuelle évolution.

Les progrès technologiques observés depuis le 13<sup>e</sup> siècle constituent la deuxième composante de la dynamique générale qu'Etienne Vermeersch appelle le « complexe STC ». L'interaction entre la technologie et le capitalisme en a renforcé l'effet stimulant.

Le 16<sup>e</sup> siècle a vu la renaissance des mathématiques, et le 17<sup>e</sup>, la naissance des sciences expérimentales. Les progrès réalisés en astronomie et en mécanique sont la conséquence directe de la transposition des méthodes mathématiques aux problèmes physiques traditionnels. On observe l'influence des nouvelles découvertes de la physique sur la technologie depuis le 18<sup>e</sup> siècle (avec le moteur à vapeur, la construction de machines, etc.), mais le complexe scientifico-technologico-capitaliste n'est apparu qu'au 19<sup>e</sup> siècle.

Etienne Vermeersch affirme que chacune des trois composantes de ce complexe possède sa propre dynamique interne, mais que leur conjonction crée une dynamique supplémentaire. Selon lui, le christianisme n'a joué qu'un petit rôle dans le développement du complexe.

Le complexe STC connaît un succès planétaire en raison de sa remarquable efficacité dans la production d'informations, d'énergies, d'outils et de biens de consommation. La science offre un aperçu fiable des lois de la nature ; les techniciens élaborent des systèmes qui appliquent ces lois, et l'économie capitaliste propose une multitude de matières premières et de moyens de production permettant de multiplier ces technologies.

Ce complexe revêt, toutefois, de nombreux aspects irrationnels. Il ne présente pas d'objectif déterminé et n'est pas guidé par un « intellect » rationnel. En outre, sa structure même le pousse irrémédiablement à se développer sans limites, l'amenant un jour ou l'autre à s'autodétruire dans la mesure où il évolue dans un monde, lui, limité.

L'impact culturel du complexe STC est immense. Il a profondément influencé la vision du monde et la conception de l'homme prédominantes dans les pays occidentaux. Même si la

---

<sup>15</sup> Vermeersch E., 1988. *De Ogen van de Panda. Een milieufilosofisch essay*. Brugge, Van de Wiele.

tradition chrétienne veut que la terre ne soit pas sacrée, force est de constater que les hommes vivant au Moyen Âge s'imaginaient que les phénomènes auxquels ils étaient confrontés renvoyaient à d'autres formes d'existence, des formes d'existence surnaturelles. Leur monde était peuplé d'anges et de démons. On pensait alors que les démons pouvaient déclencher la pluie et les tempêtes, détruire les cultures et propager les maladies et l'infertilité. Les phénomènes naturels, tels que les éclipses du soleil et de la lune, étaient interprétés comme des messages de Dieu. Les gens étaient convaincus de l'existence d'une vie après la mort. À cette époque, tous les événements étaient associés à l'au-delà. En résumé, selon Etienne Vermeersch, la vision actuelle du monde occidental a été déterminée par le complexe STC.

La conviction croissante de l'existence d'un droit à être heureux ici et maintenant, due à l'évolution du complexe STC, a abouti à une interprétation singulière de ce droit : nous en sommes venus à considérer les notions de « bonheur » et de « bien-être » comme des synonymes du « partage des richesses offertes par la société de consommation ».

À l'instar de la vision du monde et de la culture matérielle des hommes — via l'éducation et de nombreux médias —, les systèmes de valeur et les normes qui leur sont associées vont tendre à converger. Etienne Vermeersch prévoit que la transition observée en Occident — via la désacralisation/sécularisation, l'importance du « tout, tout de suite » et la course à la consommation — va toucher d'autres régions du monde. Le droit au bonheur personnel sera interprété par un nombre croissant de personnes comme le droit à obtenir certains biens de consommation.

La conviction de l'égalité entre les êtres humains va se renforcer parallèlement à cette « harmonisation » des valeurs et besoins (perçus comme tels). Les appels pour une équité de traitement par les gens des pays en voie de développement vont être de plus en plus pressants, et les habitants des pays riches ne trouveront pas d'arguments convaincants pour défendre leur statut de privilégiés. Cette « harmonisation » est donc inévitablement liée à cette course écologiquement dangereuse à la consommation. Malgré cette acceptation croissante du principe d'égalité entre les êtres humains, une importante inégalité *de facto* existe quant à la satisfaction réelle des besoins.

Conclusion d'Etienne Vermeersch : nous sommes confrontés à un système que les dynamiques internes nous empêchent d'arrêter, alors que les limites externes inévitables de sa croissance l'imposent.

Nous ne pouvons trouver une solution que si : (1) nous restructurons notre modèle de *consommation* occidental à un niveau dont la viabilité peut être démontrée et qui peut être atteint progressivement par les pays en voie de développement sans mettre en péril l'écosystème mondial et (2) nous mettons en place un système de *production* cyclique dans lequel aucune ressource limitée n'est épuisée.

Il est indispensable qu'une part croissante de la population prenne conscience du problème pour que naissent de nouvelles conceptions éthiques concernant nos modes de vie et nos règles comportementales.

#### **4. Fondement d'une éthique de l'environnement à partir de la « sensation » et du respect des générations futures**

Il est possible de fonder une éthique de l'environnement sur une double acception du concept de « prochain ». Partant du principe que le concept d'amour du bon samaritain est accepté, on présuppose que chacun considère les créatures humaines qui peuvent souffrir et être heureuses comme des congénères, quelle que soit leur culture, leur race ou leur origine ethnique.

La *première acception* du concept de « prochain » concerne les *générations futures*. Si on éprouve de l'empathie à l'égard des populations éthiopiennes qui meurent de faim, en considérant qu'il s'agit d'une attitude légitime, il n'y a aucune raison de penser que cette compassion, cette attention, ne pourrait se reporter sur toutes les générations à venir. Celles-ci sont, en effet, tout autant susceptibles de connaître la faim, la souffrance et la mort, ainsi que l'espoir, le bien-être et le bonheur.

Évidemment, les générations futures incluent certains de nos prochains les plus « proches » : enfants, petits-enfants, arrière-petits-enfants, neveux, nièces, etc. Les problèmes environnementaux que nous connaissons sont tellement urgents qu'il pourrait se produire une catastrophe dans une période relativement courte — deux, trois générations — si nous ne prenons pas les mesures qui s'imposent.

La *seconde acception* du concept de « prochain » concerne les *animaux*. Il ne s'agit pas de proposer une identification totale aux animaux au point de les considérer comme nos égaux à part entière, mais de reconnaître que certains d'entre eux peuvent souffrir — et également ressentir une sorte de joie ou de bien-être — d'une façon comparable à celle que nous observons chez nos congénères humains. Personne ne peut se rendre véritablement compte de la souffrance d'autrui. Nous ne connaissons



nerveux central révèle que ce dernier est extrêmement complexe et centralisé, donc comparable en de nombreux points au nôtre, nous renforçant dans l'idée que la souffrance qu'ils ressentent doit se rapprocher sensiblement de ce que nous connaissons.

La thèse selon laquelle la « sensation » est le critère d'appartenance à la « communauté morale » remonte à 1789. Dans son ouvrage précurseur *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Jeremy Bentham — l'inventeur de la théorie éthique de l'« utilitarisme »<sup>17</sup> — écrit :

Les Français ont déjà découvert que la noirceur de la peau ne justifie pas qu'on soit livré au caprice d'un persécuteur. Un jour viendra où on reconnaîtra que le nombre de jambes, la villosité de la peau ou l'état du sacrum sont toutes des raisons insuffisantes pour livrer un être sensible à un semblable destin. Et, du reste, qu'est-ce qui pourrait bien tracer cette ligne infranchissable ? Est-ce la raison, ou peut-être la faculté de discourir ? Mais un cheval adulte ou un chien est, sans conteste, un animal plus rationnel, et qui communique davantage, qu'un enfant d'un jour, d'une semaine ou même d'un mois. Mais, à supposer qu'il en aille autrement, qu'est-ce que cela changerait ? La question n'est pas : « Peuvent-ils *raisonner* ? » ni non plus : « Peuvent-ils *parler* ? » mais : « Peuvent-ils *souffrir* ? »<sup>18</sup>

Cette interprétation des utilitaristes, incluant les animaux, a été rejetée par beaucoup jusqu'en 1975, date à laquelle l'éthicien utilitariste Peter Singer publie son livre *La libération animale*, qui a donné naissance au mouvement du bien-être des animaux<sup>19</sup>. La principale

---

<sup>17</sup> Les utilitaristes appréhendent la question des conflits de valeurs et d'intérêts en tentant de trouver une solution permettant de compenser différentes fins en vue d'optimiser le bien-être global des personnes concernées. Voir les chapitres écrits par Nicolas Auffray et Sigrid Sterckx dans la Partie I du présent volume.

<sup>18</sup> Singer P., *Questions d'éthique pratique*. Trad. par Marcuzzi M., Paris, Bayard, 1997.

<sup>19</sup> Il est important de faire une distinction entre les théories du « bien-être des animaux », reprises par Peter Singer, et les théories de « droits des animaux », qui adoptent un langage juridique et dont le principal représentant est Tom Regan, auteur du livre *The Case for Animal Rights* (1984). Succinctement, ce dernier affirme que les mammifères adultes doivent être considérés comme des êtres doués de connaissances, de croyances, de désirs et d'un certain degré de conscience de soi. Il prétend également que ces animaux manifestent des préférences individuelles et qu'ils sont capables d'agir en conséquence. Il en déduit alors qu'ils peuvent être *blessés* — s'ils vivent des choses qui leur déplaisent ou s'ils sont privés de ce qu'ils veulent. Tom Regan distingue « agents moraux » et « patients moraux ». Les premiers sont capables d'agir — c'est-à-dire de se comporter — de façon morale. Pour autant que l'on sache, seule une partie des hommes a cette capacité — en général, des adultes normaux, mais pas les enfants, bébés ou personnes présentant un handicap mental. Les patients moraux sont inaptes à prendre la moindre décision morale et ne sont pas responsables de leurs actions morales. Toutefois, Tom Regan souligne que l'on doit les considérer comme des êtres moraux. En effet, bien que les mammifères adultes soient des patients moraux, ils revêtent une importance sur le plan moral car ils sont le « sujet d'une vie ». Selon Tom Regan : « Les individus sont le sujet d'une vie s'ils ont des croyances et des désirs ; une perception, une mémoire et un sens du futur, y compris de leur propre futur ; une vie émotionnelle ainsi que

différence entre les approches anthropocentriques de l'éthique de l'environnement et le point de vue de Peter Singer réside dans l'affirmation par ce dernier que certains organismes non humains, c'est-à-dire les animaux « sensibles », doivent être *directement* pris en compte dans la prise de décision morale. Ils doivent être considérés pour ce qu'ils sont *in se* et non pas (simplement) comme des ressources utiles aux êtres humains — même si cela déplaît à ces derniers.

Peter Singer affirme que certains animaux devraient faire partie des considérations morales au même titre que les hommes dès qu'il est question de souffrance car ils sont, comme les humains, « sensibles ». Pour lui, la « sensation », ou capacité de souffrir, est indispensable pour justifier d'avoir des « intérêts » — c'est-à-dire d'une considération morale. Les animaux qui peuvent ressentir la douleur ont un intérêt à tout faire pour ne pas souffrir. Le « principe d'égalité de considération » de Peter Singer implique que l'intérêt des animaux à ne pas souffrir soit pris en compte de la même façon que celui des hommes. Il appelle « spécisme » le fait de ne pas considérer moralement de façon égale les intérêts des animaux sensibles et des humains. Le spécisme s'apparente au racisme et au sexisme et doit être condamné d'un point de vue moral.

Toutefois, Peter Singer reconnaît qu'à douleur physique égale, la souffrance globale de l'homme peut dépasser celle de l'animal, et ce, pour plusieurs raisons : (1) les humains sont dotés de capacités de mémorisation et d'anticipation de la souffrance que n'ont pas forcément les animaux, (2) l'importance des liens émotionnels entre les hommes peut être à l'origine d'un effet négatif de la souffrance de l'un sur les autres et (3) certains types de souffrance peuvent toucher des communautés entières d'individus suivant des schémas qu'on ne retrouverait pas chez les animaux. Bien sûr, ce n'est *pas* toujours le cas — ainsi, les humains peuvent tirer de leur souffrance un certain soulagement en apprenant qu'ils vont bientôt aller mieux, ce qui n'est pas le cas des animaux.

Les deux acceptions du concept de « prochain » ci-dessus peuvent servir de base à une éthique de l'environnement. Premièrement, la quête individuelle du bien-être pour *soi* et *ses proches*, universellement humaine, offre un point de départ suffisamment important pour justifier

---

des sentiments de plaisir et de souffrance ; des préférences et un souci de bien-être ; une unité psychophysique dans le temps et un bien-être individuel fondés sur leurs bonnes et mauvaises expériences de la vie... Ceux qui remplissent ces critères possèdent une valeur caractéristique — intrinsèque... » (“Individuals are subject-of-a-life if they have beliefs and desires; perception, memory and a sense of the future, including their own future; an emotional life together with feelings of pleasure and pain; preference and welfare interests; a psychophysical unity over time and an individual welfare in the sense that their experiential life fares well or ill for them.... Those who satisfy the subject-of-a-life criterion themselves have a distinctive kind of value - intrinsic value...”). (*The Case for Animal Rights*, p. 244). Tom Regan s'appuie sur la valeur intrinsèque des êtres sujets d'une vie pour soutenir l'existence de droits. Selon cette théorie, tous les animaux (y compris les hommes) sujets d'une vie possèdent des droits. À ce titre, on doit donc les traiter avec respect — c'est-à-dire ne pas leur faire de mal ni les tuer.

certaines mesures environnementales. Après tout, le danger que représentent, pour nous ou nos enfants et petits-enfants, la pollution, l'épuisement des ressources naturelles et la disparition de certaines espèces, est réel. Il est également probable que certains d'entre nous connaissent les premières conséquences de l'effet de serre. Deuxièmement, l'acceptation généralisée de l'application de la notion d'amour de son prochain à tous les êtres humains vivant aujourd'hui (« éthique du bon samaritain ») ne fait qu'accentuer les préoccupations environnementales : les victimes de Bhopal et de Tchernobyl vivent déjà avec nous. Troisièmement, l'élargissement du cercle moral aux générations futures permet d'établir toutes les mesures nécessaires à la modification des directions que prend le système STC : respect des ressources naturelles, y compris des ressources énergétiques, réduction de la pollution et préservation des espèces végétales et animales. Quatrièmement, si on inclut également les animaux, il est possible de définir un ensemble fondamental d'attitudes aboutissant à un comportement écologiquement responsable.

En effet, une éthique tournée vers l'avenir peut créer les bases d'une attitude raisonnable envers la nature. La faune et la flore dont nous avons hérité sont le fruit d'un long processus évolutionniste. Au fil des millénaires, le monde vivant s'est transformé en un système cohérent et ordonné, marqué par sa complexité, sa diversité et sa réciprocité. Il nous attire souvent par sa beauté visuelle et sonore, ses senteurs et goûts exquis. La nature assure la régénération de l'oxygène dans l'air, la purification spontanée des eaux de surface, ainsi que la diversité et la saveur de nos aliments, sans compter qu'elle nous procure une multitude de médicaments.

Nos connaissances de notre environnement restent très limitées : nous ne savons pas si des plantes et animaux encore inconnus existent et peuvent nous apporter d'autres types d'aliments, médicaments et ressources. Lorsque nous nuisons à cette biosphère complexe, nous mettons non seulement en danger la vie et la santé des générations futures, mais nous leur volons également un monde fait de valeurs intellectuelles, esthétiques et quotidiennes.

### **Approches biocentristes**

Pour de nombreux éthiciens de l'environnement, les approches telles que celle adoptée par Peter Singer ne vont pas assez loin. Pour eux, dans de tels schémas, l'environnement ne sert que de « cadre » aux organismes sensibles. Les organismes non sensibles ne sont considérés que s'ils sont utiles.

Ils critiquent également le fait que les défenseurs de la « sensation » accordent une valeur uniquement aux choses quasi, mais pas vraiment, humaines ; aux organismes présentant des caractéristiques humaines. En outre, la valeur d'un organisme n'étant basée que sur son caractère humain, celle des non-humains sera toujours considérée comme « incomplète ». Certains condamnent cette approche qu'ils jugent inappropriée à l'éthique de l'environnement car elle n'admet pas qu'un être non humain puisse avoir une valeur.

Ces considérations ont en partie donné naissance aux approches biocentristes de l'éthique de l'environnement. Pour les biocentristes, le fait d'être vivant, plutôt que sensible (ou conscient ou doué de croyances et de désirs), confère à un organisme une considérabilité morale.

Kenneth Goodpaster et Paul Taylor sont deux représentants majeurs du biocentrisme.

Dans son article *On Being Morally Considerable*<sup>20</sup>, Kenneth Goodpaster s'interroge sur ce qui fait qu'une chose soit « considérable moralement ». Selon lui, le simple fait qu'elle soit vivante est une condition nécessaire et suffisante pour que cette chose jouisse d'une considérabilité morale. À l'instar de Peter Singer, il associe le fait d'être « considéré moralement » à la notion d'« intérêts », mais contrairement à lui, Kenneth Goodpaster soutient qu'avoir des intérêts ne dépend pas de la « sensation ».

Dans son argumentation sur les « intérêts », Kenneth Goodpaster fait une distinction entre les « intérêts de préférence » et les « intérêts au bien-être ». Il avance qu'un organisme psychologiquement incapable d'avoir des intérêts de préférence a des intérêts de bien-être. Ainsi, une plante ne s'intéresse pas à son arrosage (elle ne présente pas d'intérêt de préférence), mais il est de son intérêt d'être arrosée (elle possède un intérêt au bien-être).

En ce qui concerne la considérabilité morale, Kenneth Goodpaster estime que l'intérêt au bien-être prime et que les plantes et tous les autres organismes non sensibles en font preuve. Qu'ils aillent bien ou mal, qu'ils soient en bonne santé ou pas, qu'ils se développent ou s'éteignent, il est de leur intérêt de s'épanouir, même s'ils n'en ont aucun intérêt.

Paul Taylor a développé une autre approche biocentriste majeure de l'éthique de l'environnement. Dans son livre *Respect for Nature*<sup>21</sup>, il tente de justifier les devoirs humains envers les autres organismes vivants.

Il défend une attitude de *respect* à l'égard de la nature. Cette attitude implique de reconnaître que les humains font partie d'un écosystème interconnecté et interdépendant auquel ils ne sont pas essentiellement supérieurs et que *tous* les organismes vivants sont des « centres téléologiques de la vie dans la mesure où chacun d'eux est un individu unique qui recherche, de sa propre façon, son propre bien » (“teleological centres of life, in the sense that each is a unique individual pursuing its own good in its own way”)<sup>22</sup>. (« Téléologique » vient du grec « telos » signifiant « but » ou « finalité ».) Pour ce point de vue, tous les êtres vivants poursuivent leurs propres fins, recherchent leur propre bien et défendent leur propre vie, ce qui démontre leur « valeur intrinsèque » ou inhérente. Paul Taylor affirme que la recherche du bien est aussi vitale pour un organisme vivant que la poursuite du bien humain pour un être humain. Il en déduit l'idée d'« égalité biocentrique » : tous les organismes, quelle que soit leur espèce, possèdent la même valeur morale inhérente. Ils doivent donc tous être traités avec respect.

---

<sup>20</sup> Goodpaster K., 1978. *On Being Morally Considerable*, *Journal of Philosophy*, (75) : 308-325.

<sup>21</sup> Taylor P., 1986. *Respect for Nature*. Princeton, Princeton University Press.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 100.

Paul Taylor développe quatre principes de base concernant les devoirs humains vis-à-vis du monde naturel non humain :

- Non-malfaisance ;
- Non-interférence ;
- Loyauté ;
- Justice restitutive.

Succinctement, la « non-malfaisance » renvoie à l'obligation de ne pas faire de mal à un organisme, quel qu'il soit.

La « non-interférence » correspond au devoir de ne rien imposer aux organismes et à celui de leur permettre de s'épanouir.

La « loyauté » implique de ne pas briser la confiance qu'un animal sauvage peut avoir en un humain.

Enfin, la « justice restitutive » fait référence à la nécessité de réparer les injustices faites à des organismes individuels, telles que la violation de l'un des trois devoirs précédents, par le biais d'actions humaines.

Mais il semble toujours difficile de vivre selon les principes que défend la théorie de Paul Taylor. En effet, comment gérer la maladie si cela implique de tuer des millions de bactéries dont la vie a autant de valeur que celle de l'homme ? Comment peut-on autoriser quelqu'un à construire un immeuble alors que les plantes qui vivent sur le site vont inévitablement mourir ? Et qu'est-ce qu'il serait admis de manger ?

Paul Taylor a tenté de répondre à ces questions en développant plusieurs « principes de priorité » permettant d'éviter tout conflit. Ces principes de priorité incluent, par exemple, l'autodéfense, et donc les médicaments, ainsi que la construction de bâtiments ayant une importance culturelle majeure même si elle entraîne l'extermination massive d'organismes vivants.

## **5. Critiques écoféministes du courant de pensée majoritaire de l'éthique de l'environnement**

Né dans les années 70, l'écoféminisme est un mouvement éclectique reprenant de nombreuses idées des mouvements féministe et écologique<sup>23</sup>. Il se fonde principalement sur l'idée qu'il existe un lien entre la domination de la nature et celle des femmes, et qu'il faut supprimer ces deux types de domination.

différentes des hommes, qu'elles ont, par « nature », des traits distincts, de mère nourricière par exemple, qui les rapprochent de la nature (dans le sens de monde vivant).

L'écoféminisme social s'oppose (en ce qui concerne la nature considérée comme monde vivant) à ces revendications essentialistes. Bien qu'on reconnaisse souvent la proximité des femmes à la nature, il estime qu'elle est le fruit d'une construction sociale. Certaines femmes ne possèdent *pas* ces traits alors qu'ils sont *visibles* chez certains hommes, et tout un chacun est capable d'en faire l'apprentissage.

Les écoféministes ont exprimé des critiques à l'égard des approches majoritaires de l'éthique de l'environnement, notamment en ce qui concerne la place accordée (1) à la rationalité, (2) à l'universalisabilité et (3) aux critères de considérabilité morale.

(1) Les écoféministes soulignent que la plupart des approches majoritaires de l'éthique de l'environnement insistent sur la rationalité et déprécient tout sentiment. Ainsi, le biocentriste Paul Taylor affirme :

L'attitude de respect envers les personnes [...] est à la fois morale et fondamentale, morale parce qu'elle est universalisable et désintéressée. Ainsi, chaque agent moral qui adopte sincèrement cette attitude prône son adoption universelle par tous les autres agents, que ces derniers soient d'accord ou pas et qu'ils éprouvent de l'affection ou non à l'encontre des autres individus.

(The attitude of respect for persons ...is both a moral one and an ultimate one. It is a moral attitude because it is universalizable and disinterested. That is, each moral agent who sincerely has the attitude advocates its universal adoption by all other agents, regardless of whether they are so inclined and regardless of their fondness or lack of fondness for other individuals.)<sup>24</sup>

Paul Taylor défend clairement le désintéressement, alors que les écoféministes revendiquent l'importance des sentiments ou émotions dans notre comportement moral.

(2) La plupart des approches majoritaires de l'éthique de l'environnement sont tirées de principes abstraits de justice qui sont appliqués à tous, partout dans le monde, c'est-à-dire universalisables et donc impersonnels.

Selon certains écoféministes, ces principes ne tiennent pas compte de la nature complexe et spécifique des situations éthiques dans lesquelles nous pouvons nous trouver. Dans une même situation, plusieurs personnes peuvent adopter des comportements différents, mais moralement appropriés, selon leur vécu personnel et leurs relations aux autres.

(3) Les écoféministes critiquent également le fait que de nombreux éthiciens de l'environnement sont en quête de conditions nécessaires et suffisantes de « considérabilité morale » (Peter Singer et Paul Taylor, par exemple).

Pour les écoféministes, l'éthique ne devrait pas s'attacher à rechercher des critères toujours plus généraux, ce qui est typique d'une approche purement individualiste, mais à revoir le

---

<sup>24</sup> Taylor P., 1986. *Respect for Nature*. Princeton, Princeton University Press : 41.

point de départ de toute chose — c'est-à-dire s'intéresser aux contextes et aux relations, par exemple, entre les humains et chaque animal ou entre des animaux d'une même espèce.

## **Bibliographie**

Benson J., 2000. *Environmental Ethics: An Introduction with Readings*. Londres, Routledge.

Hursthouse R., 2000. *Ethics, Humans and Other Animals*. Londres, Routledge.

Jamieson D. (éd.), 2000. *A Companion to Environmental Philosophy*. Oxford, Blackwell (ou édition brochée de 2003).

Light A. et Rolston H. III (éd.), 2003. *Environmental Ethics*. Oxford, Blackwell.

Merchant C., 1992. *Radical Ecology*. Londres, Routledge.

O'Neill J., 1993. *Ecology, Policy and Politics: Human Well-Being and the Natural World*. Londres, Routledge.

Plumwood V., 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. Londres, Routledge.

Wenz P., 2001. *Environmental Ethics Today*. Oxford, Oxford University Press.